



BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

# I. ULUSAL İLAHİYAT LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

BİLDİRİ KİTABI

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. AHMET UĞURLU  
DOÇ. DR. MEHMET FATİH DEMİRCİ  
DOÇ. DR. SEMA KARAGÖZ  
ARŞ. GÖR. ALİRIZA FARIMAZ





**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**

**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**

**I. ULUSAL İLÂHİYAT LİSANSÜSTÜ  
ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU**

**Bildiri Kitabı**

**E-ISBN**

978-975-321-061-4

**Editörler**

Doç. Dr. Ahmet UĞURLU

Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ

Doç. Dr. Sema KARAGÖZ

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

**Bolu 2024**



## İçindekiler / Contents

i-vi | Jenerik ve İçindekiler / Generic and Contents

### Bildiriler / Articles

---

#### Din Eğitimi

- 1-9 Enes Aydın  
**Çizgi Diziler Üzerinden Din ve Değerler Eğitiminin İmkânı: Heidi İsimli Çizgi Dizi Üzerinden Bir Değerlendirme**
- 10-14 Safinur Genç  
**İlköğretim ve Ortaöğretim Kademelerinde Çevre ve Din Eğitimi Müfredat İncelemesi**

#### Din Felsefesi

- 15-21 Burak Aygün  
**Joseph Campbell'da Mitos'un İşlevleri**
- 22-24 Vildan Günbeyi  
**Immanuel Kant'ın Varlık Teriminin Yüklemler Olarak Kabul Edilmesine Yönelik Eleştirisi**
- 25-31 Besil Tok  
**Radikal Kötülüğün Toplum Bağlamında Yeniden Ele Alınması**

#### Din Psikolojisi

- 32-37 Esra Alkan – M. Naim Naimi  
**Din Psikolojisi Açısından İhtida**
- 38-46 Zeynep Arıç  
**Tasavvuf Alanında Uzman Olan Kişilerin Maneviyat Algısı**
- 47-53 Büşra Çakırhan  
**Ruh Sağlığı Uzmanlarının Manevi Yönelimleri ile Merhamet Yorgunluğu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma**
- 54-61 Merve Demiryürek  
**Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Kuramı Çerçevesinde Kimlik ve Dindarlık**
- 62-69 Yusuf Kabahasanoğlu  
**Yetişkinlerde Cesaret, Dini Yönelim ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkinin İncelenmesi**



70-78 Fatma Kahraman Şengül  
**Türk Toplumunda Manevi Zekâ Özellikleri, Dini Başa Çıkma Yönelimleri ve Ruh Sağlığı İlişkisi**

79-88 Rabia Kesikbaş  
**Doğum Sonrası Dönemdeki Kadınların Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Toplumun Annelik Algısını Dair Değerlendirmeleri**

89-95 Elif Beyza Kırışık – M. Naim Naimi  
**İlk Çocukluk Döneminde Din Duygusu**

96-101 Büşra Tamer – Behlül Tokur  
**Gençlerde Din Algısı ve Kültürler Arası Etkileşim: Hallyu Örneği**

102-109 İbrahim Yüksel  
**İslam Psikoloji Geleneğinde İsar**

### Dinler Tarihi

110-114 Merve Börklü  
**Yahudilikte Eşlere Yönelik Yapılan Zina Suçlamasında Başvurulan Bir Yöntem Olarak Acı Su Uygulaması**

### Hadis

115-124 Esra Kayıhan Kuru – Fehmi Kuru  
**Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) Hz. Peygamber'in Beyân Görevine Bakışı: *el-Muvâfakât Özelinde***

### İslam Felsefesi

125-131 Mete Akcan  
**Son Dönem Osmanlı Mütefekkiri Babanzâde Ahmed Naim'in İslam Ahlakı Üzerine Görüşleri**

### İslam Hukuku

132-138 Hakan Aydın  
**Birleşik Krallık'taki İslam Tahkim Mahkemelerinin ve Şeriat Konseylerinin Karşılaştırması**

139-145 Münevver Çukurova  
**İslam Hukuku Açısından Kadın ve Erkeğin İnfertilite (Kısır) Oluşu**

146-151 Mustafa Gök  
**İslam Hukuku ve Yahudi Hukukunda Helal-Haram Gıdaların Karşılaştırılması**



152-158 Muhammed Enes Nahhas  
أثر المقاصد الشرعية على الفرد و المجتمع

159-165 Rumeysa Sağır  
**Melek Yatırımcılık Üzerine Fıkhî Bir Değerlendirme**

166-172 Nilüfer Ünal – Yıldıray Sipahi  
**Erken Yaşta Evlilik Problemi (EYEP)**

### İslam Tarihi

173-178 Murat Can  
**Ebû Seleme el-Hâllal ve Faaliyetleri**

179-185 Elif Çalık  
**Câhiliye Döneminde Halk İnançları**

186-192 Muhammed Şerif Evcim  
**Fitne Olayları Çerçevesinde Muhammed b. Ebû Bekir**

193-199 Betül Mağat  
**Emeviler Sonuna Kadar Cüzam Kabilesi**

200-206 Esra Mağat  
**Emeviler'in Sonuna Kadar Abdülkays Kabilesi**

### Kelam

207-219 Sümeyye Aykut – Kamil Ruhi Albayrak  
**Kur'an Kıssalarında Tevhit**

220-227 Abdolrahman Fahimi  
المذاهب العقدية والفقهيّة في إيران: دراسة عقدية تحليلية

228-234 Jafar Saidakbarkhujaev  
الإنسان الآلي – الروبوت بين الضوابط العقدية والأحكام الشرعية: دراسة عقدية فقهية تحليلية

### Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî

235-245 Ahmet Arif Akbaba  
**Siyasî İstikrar ve Uygun İlmî Ortamın Rihle İstikametine ve İlimlerin İnkişafına Etkisi: Hicrî İlk Beş Asırda Kayrevan-Endülüs Ekseninde Kıraat İlminin Tekâmül Safahatı**



## Tasavvuf

246-251 Mesut Usluca

**Beylerbeyi Bayburdî'nin Tasavvuf Anlayışında Mürîd-Mürşid İlişkisi**

## Tefsir

252-259 Kadir Aras

**Tefsir Tefsir İçin Midir, Tefsir Toplum İçin Midir? Taberî ve Mevdûdî Tefsirleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Çalışma**

260-266 Ersoy Koyuncu

**Son Dönem Müfessirlerinden Cemaleddin el-Kâsımî'nin Tefsiri *Meḥâsinü't-te'vîl*'in Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından Önemi**

267-270 Meryem Tuğba Özkan – Bilal Gökkr

**Kasas Sûresi Dil ve Üslup Özellikleri**

271-278 Hatice Büşra Türkcan Çifçi

**Muhammed b. Salih el-Useymin'in Tefsirinde Sufilere Yönelik Eleştirileri**



---

# Çizgi Diziler Üzerinden Din ve Değerler Eğitiminin İmkânı: Heidi İsimli Çizgi Dizi Üzerinden Bir Değerlendirme

Enes AYDIN 

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

enes.aydin14@ogr.sakarya.edu.tr

---

## 1. Giriş

Toplumsal ve kültürel süreçlerin değişmesi, ekonomik ilişki ve iş birliklerinin dünya ölçeğine genişlemesi, küreselleşme olarak adlandırılır.<sup>1</sup> Küreselleşme ve teknolojinin gelişimi, birbirini etkileyen iki unsurdur. Teknoloji küreselleşmeyi hızlandırmakta, küreselleşme ise teknolojiyi yaygınlaştırmaktadır. Televizyon ise küreselleşmeyi yaygınlaştıran başlıca teknolojik gelişmelerdendir. Başlarda bir günü bile doldurmayan televizyon yayınları, günümüzde oldukça yoğun ve çeşitlidir. Pek tabiidir ki bu çeşitlilik toplumların küreselleşmesini de hızlandırmaktadır. Bu durumda toplumun yönlendirilmesi-yönlendirilmesi kaçınılmazdır, toplumun nasıl yönlendirileceği ise üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir.

Geçtiğimiz elli yılda medya son kullanıcıya televizyon üzerinden servis edilmekte iken günümüzde hem televizyon yayınları hem de televizyon yayınları kadar geniş içeriklere sahip birçok mecra sadece insanların cep telefonlarından servis edilebilmektedir. Sunulan bu geniş içeriklerin toplumun değişimini daha da hızlandıracağı açıktır. Bu noktada toplumun her kesiminin sunulan içeriklerden nasıl etkileneceği hakkında düşünmek ve çalışmak; toplumun, küreselleşmenin olumlu etkilerinden faydalanırken zararlı etkilerinden korunmasına yardımcı olacaktır. Özellikle de değişime en açık olan çocuklar ve gençlerin sunulan içeriklerden nasıl etkileneceğini ve nasıl etkilenmesi gerektiğini ortaya koymak, toplumun geleceğini inşa etmek için hayati öneme sahiptir.

Çocukluk dönemindeki gelişim görevleri yaşamın diğer dönemlerindeki görevlerden daha kritiktir çünkü çocuk gelişim görevlerini yerine getirmek için çevresine daha fazla ihtiyaç duyar. Yaşamın ilerleyen evrelerinde insan "rağmen" demesini gerektirecek durumlara karşı mücadelesinde daha güçlüdür, bu dönemlere daha güçlü girmesi de çocuklukta kritik dönemlerin iyi atlatılmasına bağlıdır.

Çocukluk döneminin taşıdığı bu kritik özellik, anne babaları ve eğitimcileri daha dikkatli davranmaya sevk etmektedir. Çocuğun tüm yaşantısını incelemek, üzerine düşünmek, daha etkili eğitim metotlarını araştırmak ve doğru eğitim durumlarını meydana getirmek eğitimcilerin büyük çaba sarfettiği bir meseledir. Bu çaba eğitimcileri faaliyetlerini çeşitlendirmeye, faaliyetleri daha faydalı içeriklerle doldurmaya zorlamaktadır. Bunun başarılması, çocuğu tanımaya bağlıdır ki onun eğitsel anlamda faydalanabileceği eğitim ortamlarını oluşturulabilir. Çocukluk dönemine dair araştırmalar ve çalışmalar çocukların ilgilerinin büyük bir kısmını görsel öğelerin işgal ettiğini ve dikkatlerini görsel öğelere yoğunlaştırdığını göstermektedir. Günümüzde de bu görsellik ekranlar tarafından ele geçirilmiştir.

Çizgi filmler, çocukların en çok tercih ettikleri içerikler arsındadır<sup>2</sup> ve bu durum da çizgi filmlerin incelenmesini gerektirmektedir. Bu çalışmada öncelikle çocukların farklı gelişim alanlarındaki gelişim özellikleri sonra da çizgi filmlerin çocukların üzerinde din ve değerler eğitimi bağlamındaki olası etkileri incelenecektir. Daha sonra Heidi isimli çizgi dizinin, yapısal özellikleri ve konusu genel bir incelemeye tabi tutulacaktır. Çizgi dizinin içeriği ise din ve değerler eğitimi nahiyesinden daha detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu incelemelerden sonra Heidi isimli çizgi dizi, din ve değerler eğitimi içeriklerine sahip olan diğer çizgi dizilerle, genel manada, kıyaslanacaktır.

Bu itibarla çalışmanın ana problemi "Çizgi filmler, çocuklara din ve değerler eğitimi vermek için ne kadar elverişlidir?" sorusundan ibarettir. Çalışmanın amacı ise çizgi filmlerin din ve değerler eğitimi

---

<sup>1</sup> Muhammed Şevki Aydın - Cemil Osmanoglu, *Kültürlerarası Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 17.

<sup>2</sup> Ali Yağlı, "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmleri Rolü: Caillou ve Pepee Örneği", *Türkojji Araştırmaları* 8/10 (2013), 709.

konusunda nasıl değerlendirilebileceği ile ilgili bilgiler sunmaktır. Çocukların gelişim seyrinde çizgi filmlerin etkisine ve çizgi filmlerden faydalanma yollarına dikkat çekmesi, bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Çalışma, nitel araştırma paradigmasına sahip olacak ve araştırma yöntemi olarak içerik analizi yöntemi benimsenecektir.

## 2. Çocukluk Dönemi ve Çizgi Filmler

0-2 yaşları arası duyuşsal motor dönem olarak isimlendirilir.<sup>3</sup> Bu yaş döneminde dış dünya duyular ve motor hareketler marifeti ile tanınmaya çalışılır. Duyusal motor dönemden sonra ise bilişsel gelişimin ilk evresi olan işlem öncesi evre gelmektedir ve bu dönemde mantıksal işlemler görülmez. Okul öncesi dönem dediğimiz bu dönemde çocukların büyük oranda çizgi filmlerle büyüdüğü bir gerçektir.<sup>4</sup> Çocuğun hareket eden nesnelere, seslere ve renklere karşı içgüdüsel duyarlılığının onu doğal olarak çok küçük yaşlarda ekrana bağlayacağı düşünülebilir. İşlem öncesi dönemden sonra gelen somut işlemler döneminde çocukların mantıklı işlemler yapabildiği<sup>5</sup> düşünülürse çocuğun çizgi filmlere en yoğun ilgiyi gösterdiği dönemin işlem öncesi dönem olduğu gerçeği netleşecektir, çünkü çizgi filmlerde gerçeklik alt üst edilebilir, bu nedenle somut işlem döneminde çocuğunun çizgi filmlere ilgisi azalabilir ve realite önem kazanır. Öte yandan oyunun önem kazanması ile ilginin video oyunlarına kayacağı da söylenebilir, çünkü bireyin video oyunlarında kontrolün kendisine ait olması gerçeklik hissini artırmaktadır.

Çizgi filmler dil gelişimi açısından da ilk çocukluk döneminde yardımcı rol üstlenebilir ancak, dikkat edilmelidir ki çizgi filmler çocukta kelime dağarcığının genişlemesine katkı sağlayacak bir yön barındırırken aynı zamanda bir sınırlılık da barındırmaktadır. Günümüzde bazı çocukların konuşmayı öğrenmek için kritik olan dönemi aşmasına rağmen kelime dağarcıklarının çok dar olduğu ve araştırıldığında bakıcının yahut annenin çocuğu bütün gün televizyonun karşısında bıraktığı gerçeği ile karşılaşmaktadır.<sup>6</sup> Bunun yanında çizgi film izleyen çocuğa dolaylı yaşantı yoluyla yeni kelimeler ve bu kelimelerin kullanımına ilişkin tecrübeler kazandırılabilir. Çocuklar belli mevkilerde olan ve kendisi için cazip gelip de mahrum olduğu şeyleri elinde bulunduran kimseleri taklit eder.<sup>7</sup> Çizgi filmlerin baş karakterlerindeki olumlu özellikler çocuk tarafından benimsenir ve karakterin akıcı konuşması ve doğru telaffuzları da buna dahildir.

İşlem öncesi çocuğunun bilişsel özelliklerinden birisi de çocukların kendisini her şeyin merkezine koymaları yani egosantrizmdir. Somut işlem döneminde ise benmerkezcilik azalmakta ve ortadan kalkmaktadır<sup>8</sup> yani çocuk bu dönemde etrafının farkına varmaya başlar ve olayları kendi tarafından yorumlamayı terk eder. Çizgi filmler de karakterlerin yaşantılarını hissettirerek empati kurmayı öğretmek konusunda yardımcı rol üstlenebilir.

Çocuklar yaklaşık üç yaşında, din ile ilgili durumları kısmen de olsa anlamaya başlar. Bu yaşlarda çocuklar hem gerçek hem de duygusal içerikli bir dünya kurmak için fırsatlar arar ve dini içerikli duygu ve kavramlar, buna arayışa zenginlik kazandıran unsurlardır.<sup>9</sup> Çevresini anlama kapasitesi de genişleyen çocuk, şahit olduğu dini içerikli faaliyetleri de diğer faaliyetlerden ayırmaya başlar. Ailenin dini faaliyetlere verdiği öneme paralel olarak kendisi de dini faaliyetlere özen gösterir çünkü okul öncesi çocuğu için model olarak öğrenme etkin bir öğrenme modelidir. "Örnek veya model, çocuğun duygularına işleyerek, O'nu belli bir yöne doğru çevirir. Çocuk da bilmeden düşünmeden kolayca o

<sup>3</sup> Yaşar Barut, "Eğitimin Psikolojik Temelleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Kasım Kıroğlu - Cevat Elma (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 104.

<sup>4</sup> Cemil Oruç vd., "Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler", *EKEV Akademi Dergisi* 16/48 (2011), 305.

<sup>5</sup> Barut, "Eğitimin Psikolojik Temelleri", 105.

<sup>6</sup> Nevzat Tarhan, *Aile Okulu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 86.

<sup>7</sup> Hüseyin Peker, "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları", *Diyanet İlmî Dergi* 1/2 (1985), 23.

<sup>8</sup> Barut, "Eğitimin Psikolojik Temelleri", 104.

<sup>9</sup> Cemil Oruç, "Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 93.



modeli taklide kayar.”<sup>10</sup> Bu itibarla çocuğun izlediği çizgi film karakterlerini model alması da pek tabii mümkündür.

Çizgi filmler sinema filmlerine ve diğer medya ürünlerine göre daha fazla senaryo üretme ve görsellik sunma imkanı sunmasıyla bireyin yaşantı zenginliği kazanmasına olanak sağlar. Geçek hayatta yapılandırılması pek mümkün olmayan yaşantılar, çizgi filmler yoluyla eğitime dahil edilebilir ve yaşayarak öğrenmenin avantajları da elde edilir. Gelişmiş modelleme teknolojileri, duyuları daha yoğun uyarmasıyla yaşantı zenginliğine katkı sunabilir. Örneğin Hac gibi ibadetleri sınıf ortamında anlatmak için günümüzün modelleme teknolojileri kullanılabilir ve bilgisayar oyunu sayesinde çocuklar ibadetleri kendileri yapar gibi öğrenebilirler.

### 3. Görüntüleme Teknikleri ve Animasyon

Günümüz görsel gösteri dünyası, tarihte canlandırma (animasyon) sanatı ile başlamıştır. Animasyonun ilk örnekleri resimleri hareket ediyormuş gibi gösteren bazı oyuncaklar şeklinde 19. yüzyılın başlarında görülür. Bunların en eskisi “Thaumatrope” adı verilen bir oyuncaktır, görüntüleri bir perdenin arkasına yansıtan “Zoetrope” ve “Praxinascope” isimli aletler ise ilk animasyon makineleri arasında en dikkate değer olanlarıdır.<sup>11</sup> Daha sonra Athannsius Kirchner “Magic Lantern” isimli bir tür projektör ile görüntüyü perdenin önünden yansıtarak bugünkü sinema makinelerinin gelişim sürecini başlatmıştır.<sup>12</sup>

Animasyonun tarihi kuş bakışı incelendiğinde başta illüzyon gösterileri ile karşılaşmakta iken<sup>13</sup> günümüzde gelişmiş animasyon ve görüntüleme teknikleri son kullanıcıya kadar ulaşmıştır, kullanımı maharet gerektirmekle birlikte birçok büyük bütçeli video oyunlarının geliştirildiği oyun motoru olan Unreal Engine 5'e internetten ücretsiz ulaşılabilmesi bunun örneklerinden biridir.<sup>14</sup> Gelişmiş dijital yazılım ve donanımlar sayesinde günümüzde gerçeğe yakın animasyonlar yapılabilmekte hatta animasyonlar “Motion Capture (Hareket Yakalama)” teknolojisi sayesinde, gerçek zamanlı olarak yapılabilir hale gelmiştir.<sup>15</sup> Son zamanlarda gelişen ve yaygınlaşan teknolojiler sayesinde video oyunlarından çizgi filmlere kadar birçok büyüleyici içerik hem çok yüksek kalitede hem de daha kısa zamanda üretilebilir hale gelmiştir.

### 4. Çizgi Dizilerin Din ve Değerler Eğitimi Bağlamında İncelenmesi

Bu başlık altında öncelikle Heidi isimli çizgi dizi ve dizideki karakterler ile ilgili genel bir analiz yapılacaktır. Yapılan analizlerden sonra ise çizgi dizide konu edilen değerlerden bahsedilecek, değerlerin içerikte nasıl yer tuttuğu ve değerlerin anlatımında nasıl bir üslubun benimsendiği incelenecektir. Çalışmanın konu merkezinde Heidi isimli çizgi dizi oturmaktadır ancak, çizgi filmlerde din ve değerler eğitimi ilişkin Heidi'nin nasıl bir niteliğe sahip olduğunun daha iyi anlaşılması için Keko ve Pepee isimli çizgi dizilerden de bazı örnekler verilerek niteliksel karşılaştırmalar yapılacaktır. Heidi isimli çizgi dizi Studio100KIDS Türkiye<sup>16</sup> (sadece 22. Bölüm, Tablet Çocukları YouTube kanalından izlenmiştir.), Keko isimli çizgi dizi İnci Animasyon,<sup>17</sup> Pepee isimli çizgi dizi ise Düşyeri<sup>18</sup> isimli YouTube kanallarından izlenmiştir.

<sup>10</sup> Peker, “Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları”, 22.

<sup>11</sup> Filiz Şenler, “Animasyon Tarihi, Teknikleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (2005), 101.

<sup>12</sup> İbrahim Halil Türker, “Canlandırmanın Tarihçesi ve Türk Canlandırma Sanatı”, *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 1/2 (2011), 228.

<sup>13</sup> Şenler, “Animasyon Tarihi, Teknikleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, 102.

<sup>14</sup> “Download Unreal Engine”, *Unreal Engine* (Erişim 30 Ocak 2024).

<sup>15</sup> “Siren Behind The Scenes | Project Spotlight | Unreal Engine”, haz. Unreal Engine.

<sup>16</sup> “Studio100 KIDS Türkiye - YouTube” (Erişim 30 Ocak 2024).

<sup>17</sup> “İNCİ ANİMASYON - YouTube” (Erişim 31 Ocak 2024).

<sup>18</sup> “Düşyeri - YouTube” (Erişim 30 Ocak 2024).

#### 4.1 Heidi İsimli Çizgi Dizinin Din ve Değerler Eğitimi Bağlamında İncelenmesi

Heidi, Johanna Spyri tarafından yazılan kitaptan, bugünkü adıyla Nippon Animation tarafından uyarlanan ve yapımı üstlenilen<sup>19</sup> çizgi dizidir. Henüz bir yaşındayken annesini ve babasını kaybeden Heidi beş yaşına kadar teyzesi Dete tarafından büyütülür. Teyzesi Dete, Frankfurt'ta bir iş bulur ve Heidi'yi yanında götürmeyi gözü kesmez ve O'nu, bir yaylada insanlardan uzakta yaşayan dedesi Alm-öhi'ye bırakır. Heidi üç yıl dedesinin yanında kalır, yayla hayatına çok alışır, dedesini ve dedesinin kulübesini çok sever. Üç yılın ardından Heidi'nin Dete teyzesi tekrar gelir ve O'nu Frankfurt'a götürür, böylece Heidi için yeni bir dönem başlamıştır.

Heidi her ne kadar kitaptan uyarlanmış bir çizgi film olsa da kitaptaki anlatılar ve çizgi film arasında farklılıklar vardır. Çizgi filmde Heidi'nin dedesinin yanında geçirdiği vakit daha yumuşak anlatılmıştır ama kitaptaki hikâyede Heidi dedesinin yanında zor günler geçirmiştir.

Heidi oldukça meraklı, zeki, kolay öğrenen bir kızıdır. İnsanlarla ilişkilerde başarılıdır ve kendisi ile geçinmek oldukça kolaydır aynı zamanda da oldukça anlayışlıdır. Son derece hızlı hareket eden atletik bir çocuktur öyle ki sürekli dağlarda çobanlık yapan Peter ile yokuş yukarı yarışabilmektedir. Çiçeklere hayvanlara ve doğaya oldukça meraklıdır. Kışın yabani hayvanlara yiyecek taşır hatta Frankfurt'ta ceza olarak kapatıldığı kilerde fareleri besleyip eteğine aldığı yavru fareleri evin içerisine getirmiştir. Heidi'nin önemli bir özelliği de çok merhametli olmasıdır, küçük keçileri döven Peter'i keçileri dövmemesi konusunda uyarmış, ağaçtan düşen yavru bir kuşu özenle beslemiş büyütüştür. Heidi merhametli olduğu kadar cesurdur. Çizgi filmin bir bölümünde yavru bir geyiği vurmaya isteyen avcılara engel olmuş namlunun ucuna geçip geyiği korumuştur.

Alm-öhi, Dörfli Köyü'nden ayrı küçük bir yayla evinde yaşayan, insanlardan, hazzetmeyen bir adamdır ve herkes tarafından geçimsiz, huysuz ve esrareniz bir adam olarak nitelendirilmektedir. Köydekiler Alm-öhi'nin yalnızlığından şüphe etmektedir ve onun tek başına yaşamasını yasadışı işler yaptığına bağlamaktadırlar. Halbuki Alm-öhi insanları sevmese de içinde iyilik barındıran bir adamdır ve Heidi'yi çok kısa sürede benimser onunla iyi geçinir ve ona iyi bakar.

Heidi'nin yayladaki yegane arkadaşı Peter'dir. Peter'in babası ölmüştür ve kendisi annesi ve ninesi ile bir kulübede fakirlik içerisinde yaşamaktadır. Omuzuna binen ağır yükten olsa gerek oldukça sorumluluk sahibidir. Kışın okula giden Peter, yazın da Dörfli Köyü'nün keçilerini otlağa çıkarıp çobanlık yapmaktadır.

Bayan Rottenmeier, Bay Sesemann evinin mürebbiyesidir. Bay Sesemann'ın kızı Clara'nın eğitimini de üstlenmiştir. Çevresi ve kendisi tarafından eğitim konusunda maharetli olduğu sanılsa da Heidi ile bile anlaşamayan, pedagojiden de anlamayan bir kadındır. Heidi'nin kişilik özelliklerini ve dedesinin yanında öğrendiği şeyleri anlayamamış, bu nedenle Heidi ile bir türlü baş edememiştir.

Bay Sesemann'ın kızı Clara felçli bir kızıdır. Gününü öğlene kadar eğitim almakla, öğleden sonra hasta olduğu için dinlenmekle geçirmektedir.

Heidi çizgi filminin yapıldığı dönemdeki teknoloji seviyesi ve prodüksiyon dünyasının bulunduğu nokta hesaba katılırsa, zamanına göre gerçekten kaliteli bir yapım olduğu söylenebilir. Bir çizgi dizi olması nedeniyle görsel anlamda gerçeklikten uzak sahnelerle karşılaşmakta ancak hem görsel anlamda hem de kurgusal anlamda gayet gerçekçi bir yapım olduğu söylenebilir.

Hikayesi gerçeği yansıtmayacak şekilde, dünyanın hiç problemi yokmuş gibi sürekli olumlu bir seyir takip etmemektedir. Özellikle Heidi'nin görüldüğü ilk sahneler epey acıklı olsa da dedesi ile anlaşmaya başladığı sahneler hikayeyi daha ferahlatıcı bir havaya büründürmektedir. Tam Alm-öhi Heidi'yi okula göndermeye razı olmuşken de birden teyzesinin gelip, O'nu alıp, çok sevdiği dağlardan koparıp modern tabirle bir beton yığını olan Frankfurt'a götürmesi ise hikayeyi hüznünlü bir atmosfere sokmaktadır. Yani Heidi'nin hayatı gerçek bir insanın hayatı gibi inişler ve çıkışlar barındırmaktadır. Heidi'nin dramı, başta

<sup>19</sup> *Arupusu no shôjo Haiji* (Animation, Adventure, Comedy, 06 Ocak 1974), *Zuiyo, Fuji Television Network, Beta Film* (06 Ocak 1974).



bir çocuk için ağır görünse de çocukların hayatın farklı yönleri olduğunu öğrenmeleri için de ihmal edilmemesi gereken bir öğedir. Aslında bu yönüyle Haydi çizgi dizisinin sadece çocuklara hitap eden bir yapım değil aynı zamanda yetişkinlere de hitap eden ve yetişkinleri de eğiten bir çizgi dizi olduğu söylenebilir.

Çizgi dizi incelendiğinde din eğitimi ile alakalı sayılabilecek birkaç küçük unsur dışında dikkat çeken bir şey görülmemektedir. Bu unsurlar; Dörfli Köyü her gösterildiğinde kilisenin yüksek kulesinin görünmesi, köyde görev yapan pederin Alm-öhi'yi Heidi'yi okula göndermesi için ikna etmeye çalışması ve Alm-öhi'nin pederi saygıyla karşılaması ve Alm-öhi'nin insanlar tarafından kiliseye gitmediği için eleştirilmesidir.

Değerler eğitimi nahiyesinden bakıldığında ise Heidi'nin oldukça zengin bir yapım olduğu söylenebilir. Aşağıda çizgi dizinin barındırdığı değerler bağlamında analizlere yer verilmiştir. Değeri içeren sahnenin bölüm numarası ve zamanı ise parantez içinde aktarılmıştır (mesela 13. bölüm, 8. dakika, 30. saniye için: 13, 08:30)

#### **Tabiat Sevgisi:**

- Heidi yaylada gördüğü bulutların, dağların (3, 4:15), daldaki kuşun ve sincabın adını merak ediyor (3, 6:38).
- Heidi baharın ilk çiçeğini sevinçle karşılıyor (12, 4:18).
- Heidi içeriye temiz hava girsin diye Frankfurt'taki konağın penceresini açmaya, doğaya ulaşmaya çalışıyor (20, 11:48) ve dışarıda hiç doğal bir şey olmamasına üzülüyor (20, 19:20).
- Heidi dağlar görünmediği için kilisenin kulesinin manzarasını beğenmiyor (22, 20:39).
- Heidi Frankfurt'taki evin önünde ağaç olmadığı için şaşırıyor (35, 4:40).
- Clara sabah uyanınca gördüğü dağ manzarasına hayran kalıyor (44, 1:53).

#### **Şefkat ve Merhamet:**

- Heidi Benekli isimli yavru keçi uçurumdan atlamasın diye eline aldığı bir tutam otları uçurumdan uzaklaştırmaya çalışıyor (3, 14:33).
- Heidi, yaramazlık yapan Benekli'yi dövmesin diye Peter'e karşı çıkıyor (3, 15:00).
- Heidi dağda karşılaştığı karacayı avcı köpeğinden koruyor (11, 5:45).
- Clara, Heidi'yi dövmesin diye Bayan Rottemmeier'a karşı çıkıyor (25, 14:20).

#### **Hayvan Sevgisi:**

- Heidi küçük kecinin yalaktan su içmesine yardım etmek istiyor (1, 9:22).
- Heidi, kışın göç edemeyen Cickik adını verdiği kuş için solucan topluyor (4, 11:46).
- Heidi kışın yiyecek bulmakta güçlük çekeceklerini düşünerek yabani hayvanlara ot getiriyor (11, 3:45).
- Heidi'nin okula gidebilmesi için Dörfli'ye taşınabilmek için keçi yavrusunu kasaba satmaya karar veriyor ama Heidi'nin üzülmesi üzerine keçi yavrusunu satmaktan vaz geçiyor (37, 19:36).

#### **Cömertlik ve Hediyeleşmek:**

- Heidi Peter'le otlağa keçileri otlatmaya çıktıklarında yemeğini Peter'le paylaşıyor (3, 12:43).
- Bay Seseman iş seyahatinden evine hediyelerle dönüyor ve Heidi'yi de düşünüp Ona da hediye veriyor (26, 4:27).
- Clara, dağlara gidip gidemeyeceğini değerlendirmek için Heidi'nin yanına giden doktorla, Peter'in büyükannesine ve Alm-öhi'ye hediyeler gönderiyor (41, 8:40).

#### **Empati ve Anlayışlı Olmak:**

- Heidi, Cickik'in göç etmesi gerektiğini anlayışla karşılıyor (9, 10:45).

- Heidi, Peter'in Cickik'i kafese koyma fikrini beğenmiyor ve kuşu salıyor (9, 21:52).
- Heidi, Doktorun Clara'nın dağlarda kalıp kalamayacağını değerlendirmek için gelmesini ve Clara'nın gelememesini anlayışla karşılıyor (41, 08:17).
- Heidi yaylaya avlanmaya gelen avcılar dağda kaybolacak diye, daha önce bir karacayı vurmak istemelerine rağmen, endişeleniyor (11, 11:15).
- Clara, şehirde her yerin taş olduğunu ve hiç ağaç olmadığını gören Heidi'nin mutsuzluğu karşısında O'nu düşünüyor ve Heidi'nin dağlara dönmesini isabetli buluyor (20, 20:34), Heidi ise Clara üzüldüğü için, Frankfurt'ta çok zorlanmasına rağmen, Onun yanında kalmaya karar veriyor (20, 21:29).
- Alm-öhi, Clara'nın sağlığı için köydeki bir adamın yalağını onarması karşılığında tereyağı alıyor (50, 15:15).

#### **Sorumluluk ve Emanet Bilinci:**

- Heidi'yi okula göndermesi için Alm-öhi'yi ikna etmeye gelen peder kendisini "Kuzucuklarımın çobanı" olarak nitelendiriyor ve Alm-öhi'ye Heidi'yi hayata nasıl hazırlayacağını sorarak sorumluluklarını hatırlatıyor (17, 04:35).
- Heidi bir bardak soğuk su isteyen Bay Seseman için şehirde soğuk su akan çeşme arıyor (26. bölüm, Heidi'nin su ararken yaşadıkları üzerine kurgulanmış)
- Heidi trenle dağlara dönerken hediyelerin olduğu sepeti Sebastian'a vermiyor ver sahip çıkıyor (34, 02:00).
- Alm-öhi'ye gelen mektubu arabacı Peter'e emanet ediyor ve açmaması için tembihliyor (5, 02:23)

#### **Vefa:**

- Heidi, Peter'in büyükannesi için dolabında beyaz ekmeği saklıyor ve Bayan Rottenmeier ekmekleri buluyor (25, 13:05).
- Heidi, Frankfurt'tan getirdiği ekmekleri Peter'in büyükannesine veriyor (34, 17:20).

#### **Genel Değerlendirme:**

Çizgi dizinin senaryosunda konu edinilen değerler incelendiğinde en çok tabiat ve hayvan sevgisine vurgu yapıldığı görülmektedir. Bunun yanında insani ilişkilerle alakalı cömertlik, vefa, empati ve hayvan sevgisiyle paralel olarak şefkat ve merhamet değerlerine de yer verildiği gözlenmiştir. Değerlerin işlenişinin çizgi dizinin hikayesi ile orantılı, anlatı içerisinde sırtımayacak bir şekilde işlendiği söylenebilir. Daha önce de bahsedildiği gibi olumlu duygular kadar olumsuz duygulara da senaryoda yer verilmiş ve bu sayede daha gerçekçi bir içeriği sunulabilmesi mümkün olmuştur.

Dizideki karakterlerin diyaloglarına bakıldığında gündelik konuşmadan biraz farklılaşan bir üslubun benimsendiği görülmektedir. Ancak, yapımın bir çizgi dizinin olması, orijinal dilinin Japonca olması ve Türkçe dublaj yapılmış olması düşünüldüğünde diyalogların gündelik üslupla olan farkının anlaşılabilir seviyede olduğu söylenebilir.

Heidi'nin çok cesur olması, uçurumun kenarına kadar yürümesi, bir bölümde avcılarının tüfeğinin önüne geçmesi de olumsuz olarak nitelendirilebilecek unsurlardır. Ayrıca, Dörfli kasabası her gösterildiğinde kilisenin kadrajda bulunması, Hıristiyan kimliğini ön plana çıkarmaktadır. Eğer İslâmî içerikli bir değer eğitimi verilmek isteniyorsa çizgi dizinin bu niteliği değer eğitimine gölge düşürebilir.

#### **4.2 Keko ve Pepee İsimli Çizgi Dizilerin Analizleri**

Bu başlık altında Keko ve Pepee isimli çizgi diziler din ve değerler eğitimi açısından incelemeye tabii tutulacak ve analizler yapılacaktır. Çalışmanın merkezinde Heidi isimli çizgi dizi olacağı için bu kısımdaki inceleme ve analizler bir önceki başlıkta olduğu kadar detaylandırılmayacaktır. Buradaki



incelemelerle ulaşılmak istenen hedef Heidi isimli çizgi dizinin din ve değerler eğitimi açısından nasıl farklılık arz ettiğini ortaya koymaktır.

Keko isimli çizgi dizi, Keko isimli bir çocuğun İslâm dinini öğrenirken ailesi ve arkadaşlarıyla yaşadıklarını konu edinmektedir. Bölüm süreleri yaklaşık üç dakika ile on üç dakika arasında değişmektedir. Bölümler Keko ve hasta ziyareti, Keko ve temizlik adabı, nimetin kıymetini bilmek gibi değeri ön plana çıkaracak şekilde isimlendirilmiştir. Bölümlerin içeriklerinde de değerler hikaye akışını aşacak kadar temayüz etmiştir. Çizgi dizideki diyaloglar incelendiğinde ise değerlerin yanında çizgi filmin akışında hissedilecek düzeyde yoğun dini bilgilerin de aktarımının yapıldığı söylenebilir. Çizgi dizideki hem değer anlatımlarının hem de dini bilgi aktarımının yoğunluğunun hikaye anlatımını doğallıktan çıkaracak düzeyde olduğu söylenebilir. Bu duruma örnek olarak “Kurban Bayramı” isimli bölümde Keko’nun dedesiyle olan şu diyalogu gösterilebilir (02.23 ile 03.05 arası):

**Dede:** Bugün şehre çıkmaya ne dersin bakalım.

**Keko:** Ne! Şehre çıkmak mı? Dedeciğim, şehirde ne yapacağız?

**Dede:** Yavrum! Kurban bayramına sayılı günler kaldı, şehre gidip...

**Keko:** Dedeciğim, bana bayramlık elbise mi alacaksın?

**Dede:** (Boğazını temizler) Evet ama bu sefer kurban bayramı için bir koç almak için şehre gideceğiz

**Keko:** Koç mu dedin dede?

**Dede:** Güzel yavrum kurban bayramına birkaç gün kaldı. Müslümanlardan imkanı olanların kurban kesmesi dinimizde büyük bir ibadet hem atamız Hz. İbrahim’in oğlu Hz. İsmail’i kurban etmesinin de bir temsilî halî.

**Keko:** Hee! Şimdi anladım.<sup>20</sup>

Bu diyalogda dedesinin Keko’ya kurban bayramını tarif edişi adeta çocuklar için yazılmış bir ilmihal kitabından günlük konuşmada direkt alıntı yapılmış gibi bir izlenim vermekte ve hikayenin yapay bir atmosfere bürünmesine neden olmaktadır. Çizgi dizi incelendiğinde bu tarz yapay yer yer yapmacık denebilecek kadar doğallıktan uzak sahnelerle karşılaşmaktadır. Keko isimli çizgi dizi İslâmî bilgi ve değerlere yer vermesi açısından pek müsbet bir izlenim bırakmakta ancak, bilgi ve değerlerin yoğunluğunun gerçek hayattakinden çok fazla olması ve günlük konuşma üslubundan uzak bir üslubun benimsenmesi çizgi dizinin eleştirilebilecek yönleridir. Zira daha önce de değinildiği gibi çizgi filmler dil gelişimi açısından faydalı olabilmekteyse de günlük iletişimi doğallıktan çıkaracak nitelikte anlatımlar çocuğun dil gelişimini olumsuz etkileyebilir.

Pepee isimli çizgi dizinin din ve değerler eğitimi açısından bir incelemeye tutulduğu bir araştırma Yorulmaz tarafından gerçekleştirilmiştir. Yapılan bu çalışmada Pepee isimli çizgi dizinin yerli yapım olması, kültürel değerleri aktarması ve cinsellik içeren unsurlara yer vermemesi takdirle karşılanmaktadır. Öte yandan din eğitimine yer verilmeyen çizgi dizide, batı ve gayr-ı İslâmî doğu medeniyetlerinin kültürel unsurlarına yer verilirken; İslâm medeniyeti ile ilgili unsurlara ve günlük konuşmalardaki dini ifadelerle yer verilmemesi Yorulmaz’ın eleştirdiği noktalardır.<sup>21</sup> Konusu itibariyle her çizgi film din eğitimine yer verecek diye bir şey yoktur ancak, yerli yapım olan bir çizgi dizinin İslâm medeniyetine ve Türk toplumunun günlük konuşmalarında sıkça kullandığı dini ifadelerle vermemesi, mezkur değerler ve ifadelerin bilinçli olarak görmezden gelindiğini düşündürmektedir.

Bunun yanında Pepee’nin sürekli küsen, muhteris, rekabetçi, bencil karakter yapısı ise olumsuz değerlendirilmektedir. Çizgi dizideki değer eğitimi yaklaşımı, önce olumsuz davranışın Pepee tarafından sergilenmesi, sonra da Pepee’nin çevresi tarafından o olumsuz davranışın düzeltilmesi şeklinde gerçekleşmekte ancak bu yaklaşımın çocukların model alarak öğrenmeleri nedeniyle aksi tesir edebileceği

<sup>20</sup> “KEKO KURBAN BAYRAMINI KUTLUYOR - YENİ BÖLÜM”, haz. İNCİ ANİMASYON.

<sup>21</sup> Bilal Yorulmaz, “Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 446.

değerlendirilmesi yapılmıştır.<sup>22</sup> Ayrıca, Pepee isimli çizgi dizideki diyaloglarda da günlük konuşmadan uzak tonlama ve üslup göze çarpmaktadır. Burada da değer eğitiminin hikaye anlatımının önüne geçirildiği söylenebilir.

İçerik olarak Keko ve Pepee isimli çizgi diziler içerik ve anlatım açısından birbirleriyle kıyaslandığında iki çizgi dizinin de değer eğitimi hikaye içerisinde ön plana çıkardığı, günlük üsluptan uzaklaşarak doğal olmayan anlatımlara yer verdiği görülmektedir. Keko'nun içeriğinde değer eğitimi ile beraber din eğitiminin de yer alması ve değerleri dini bir merkezde ele alması, Pepee'nin ise değer eğitimi din eğitiminden soyutlayarak vermesi iki çizgi film arasında dikkat çeken farklardır.

Heidi isimli çizgi dizi ise din ve değer eğitimi hikaye akışının önüne geçirmemektedir ve bu sayede hikaye anlatımı açısından daha gerçekçi bir içerik sağlanabilmiştir. Heidi isimli çizgi dizinin içeriğinde din görmezden gelinmemekle beraber bir kimlik ögesi olarak kurgulanmış ve hikaye merkezine oturtulmamıştır. Aynı şekilde değerler de direkt telkin edilerek değil, hikaye akışı içerisinde ahenkli bir anlatımla aktarılmıştır.

## 5. Sonuç

Tarihine bakıldığında resimleri hareketlendiren makinelerden neşet eden animasyon birçok amaçla kullanılmakla beraber en yaygın olarak eğlence amacıyla kullanılmaktadır. Çizgi filmler de eğitici bir fonksiyona sahip olmakla beraber ana amacı çocukları eğlendirmek olan yayınlardır. Oyun ve eğlencenin çocukluk döneminin sadece bir özelliği değil bir ihtiyacı olduğunu söylemek mümkündür. Çizgi filmler de eğlendirici yönü ile ön plana çıkmaktadır ve çocukluk dönemi gelişim özellikleri dikkate alındığında doğal olan da budur.

Bunun yanında çizgi filmlerin eğitici yönünün olduğu bilinmektedir ve son zamanlarda çizgi filmlerin bu konudaki elverişliliğinden faydalanma eğiliminin olduğu söylenebilir. Ancak, dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki çizgi filmlerin esas fonksiyonu eğlencedir. Nasıl çocuklar oyun oynayarak öğreniyorsa, öğrenme yaşantıları oyun ve eğlenceyi gölgede bırakmıyorsa; çizgi filmlerde de eğitici fonksiyonun eğlence unsurunun önüne geçmesi öğrenme yaşantılarının sunileşmesi gibi bir sıkıntıyı doğurabilir.

Çalışmada ele alınan çizgi dizilerden Keko ve Pepee isimli çizgi dizilerde yapay hatta yer yer yapmacık sahne ve diyaloglar, bahsedilen bu problemin somut göstergelerindedir. Heidi isimli çizgi dizinin ise birebir günlük konuşma üslubuna sahip olmamakla birlikte gerçekçilik ve doğallık açısından diğer iki çizgi filmden daha iyi içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Değer eğitimi açısından incelenen üç çizgi dizi de zengin içeriklere sahiptir. Keko ve Pepee isimli çizgi dizilerde değer eğitimi hikaye akışında pütür hissettirecek düzeyde belirgin bir yaklaşımla aktarılmış iken Heidi'de daha akıcı ve ahenkli bir yaklaşım benimsenmiştir. Din eğitimi açısından bakıldığında sadece Keko din eğitimi içermekte, diğer iki çizgi film ise din eğitimi konu edinmemektedir. Keko'daki din eğitimi incelendiğinde ise adeta çocuğa "Bak şimdi dini bir bilgi öğreneceksin" der gibi bir üslupla, hikaye akışında aşırı bir kontrast oluşturacak şekilde dini bilgilerin aktarıldığı görülmektedir ve bu durumun yapım kalitesini olumsuz etkileyecek bir unsur olduğu söylemek mümkündür.

## Kaynaklar

- Aydın, Muhammed Şevki - Osmanoglu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Basım., 2021.
- Barut, Yaşar. "Eğitimin Psikolojik Temelleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Kasım Kiroğlu - Cevat Elma. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım., 2017.
- Oruç, Cemil vd. "Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler". *EKEV Akademi Dergisi* 16/48 (2011), 303-319.

<sup>22</sup> Yorulmaz, "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", 447.

**Çizgi Diziler Üzerinden Din ve Değerler Eğitiminin İmkânı: Heidi İsimli Çizgi Dizi Üzerinden Bir Değerlendirme**

- Oruç, Cemil. "Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 75-96.
- Peker, Hüseyin. "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları". *Diyanet İlmi Dergi* 1/2 (1985), 21-26.
- Şenler, Filiz. "Animasyon Tarihi, Teknikleri ve Türkiye'deki Yansımaları". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (2005), 99-114.
- Tarhan, Nevzat. *Aile Okulu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım., 2014.
- Türker, İbrahim Halil. "Canlandırmanın Tarihçesi ve Türk Canlandırma Sanatı". *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 1/2 (2011), 227-241.
- Yağlı, Ali. "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmleri Rolü: Caillou ve Pepee Örneği". *Türkoloji Araştırmaları* 8/10 (2013), 707-719.
- Yorulmaz, Bilal. "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 438-448.
- Arupusu no shôjo Haiji* (Animation, Adventure, Comedy, 06 Ocak 1974). *Zuiyo, Fuji Television Network, Beta Film*.
- Unreal Engine. "Download Unreal Engine". Erişim 30 Ocak 2024. <https://www.unrealengine.com/en-US/download>
- "Düşyeri - YouTube". Erişim 30 Ocak 2024. <https://www.youtube.com/@Dusyeri>
- "İNCİ ANİMASYON - YouTube". Erişim 31 Ocak 2024. <https://www.youtube.com/>
- "KEKO KURBAN BAYRAMINI KUTLUYOR - YENİ BÖLÜM". haz. İNCİ ANİMASYON. Yayın Tarihi 26 Eylül 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=S1ugAvrZ3Qs>
- "Siren Behind The Scenes | Project Spotlight | Unreal Engine". haz. Unreal Engine. Yayın Tarihi 21 Mart 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=NW6mYurjYZ0>
- "Studio100 KIDS Türkiye - YouTube". Erişim 30 Ocak 2024. <https://www.youtube.com/@TurkiyeKids>



---

# İlköğretim ve Ortaöğretim Kademelerinde Çevre ve Din Eğitimi Müfredat İncelemesi

Safinur GENÇ 

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2311721001@ogrenci.ibu.edu.tr

---

## 1. Giriş

Son yıllarda yaşanan çevre sorunları, küresel düzeyde giderek artan bir endişe kaynağı haline gelmiştir. Bu sorunlar, dünya genelinde ekosistemlere, canlı türlerine ve insan yaşamına doğrudan etki eden önemli meseleler arasında yer almaktadır. Günümüzde artan çevre sorunları yaşadığımız coğrafya sınırlarını aşarak küresel boyutta bir sorun haline gelmiş ve dünyadaki tüm fertleri ilgilendiren bir husus olmuştur. 1970'li yıllardan itibaren uluslararası düzeyde yapılan konferanslarda, çevre sorunlarının nedenleri ele alınarak, dünyada var olan ekolojik düzenin korunması, sorunların giderilmesi ve gelecek nesillere daha sağlıklı bir dünya bırakılmasında birey ve toplumların rolü üzerinde durulmuştur.<sup>1</sup> Yapılan görüşmelerde varılan ortak fikir, insanın kendi eliyle yol açtığı sorunlara yine kendi eliyle bir çözüm üretebileceği gerçeğidir. Çevre sorunun aslında bir insanlık sorunu olduğunun farkına varılmalıdır. İnsanda biliş, duyuş ve davranış değişimi sağlandığında çevre sorunlarının önüne geçilebilmesi mümkündür ve bu konuda hukuki, politik, teknolojik ve ekonomik çözümlere başvurulduğu gibi eğitimin etkili bir araç olarak kullanılması da gündeme gelmiştir.<sup>2</sup>

Çevre kavramına bakıldığında farklı disiplinler ve bakış açıları etrafında şekillenen çeşitli çevre tanımlarının olduğu görülmektedir. Her bir tanım, çevreyi belirli bir bağlamda anlamaya yardımcı olur. Örneğin biyolojik tanıma göre çevre, canlıların hayatta kalması ve gelişmesi için gereken koşulların tümü olarak tanımlanabilmekteyken ekolojik tanım: belirli bir yaşam alanında etkili olan fiziksel, kimyasal ve biyolojik faktörlerin bütünlüğünü vurgular. Sosyolojik tanım ise çevreyi bireylerin ve grupların sosyal ilişkileri ve kültürel etkileşimleri bağlamında ele alır. Bu tanıma göre, çevre sadece fiziksel faktörlerle sınırlı değildir, aynı zamanda sosyal ilişkilerin de bir parçasıdır. Son olarak fiziki tanım, çevreyi yeryüzünde yaşayan canlılarla onların yaşamlarını sürdürülebilmeleri için gerekli olan su, toprak, hava gibi fiziksel faktörlerin bütünü olarak tanımlar. Bu tanıma göre, çevre canlıların doğrudan etkileşimde bulunduğu fiziksel ortamı ifade eder. Bu tanımlar, çevrenin karmaşıklığını ve çok boyutlu yapısını vurgular. Çevre genel olarak "Canlıların yaşamını etkileyen faktörlerin bütünü" olarak özetlenebilir.<sup>3</sup> Bu kapsamlı tanım, çevrenin sadece biyolojik değil, aynı zamanda ekolojik, sosyolojik ve fiziksel boyutlarını da içerdiğini gösterir. Bu çok boyutlu yapısı sebebiyle, çevre sorunlarını ele alırken çeşitli faktörlerin dikkate alınması ve bütünsel bir perspektife sahip olunması önemlidir.

Birey ve toplumda çevre bilinci ve duyarlılığının yanında çevreye karşı istendik davranış değişikliğinin sağlanması, bakış açısının kazanılması, sorumluluk duygusunun gelişmesi ve çözüm üretme kabiliyetinin meydana gelmesi, belirli bir plan ve program çerçevesinde verilen çevre eğitimleriyle gerçekleştirilebilir. Çevre konusunun eğitim müfredatına alınmasıyla çevre sorunlarının tamamen önüne geçilmesi beklenemez. Çünkü çevre, çok boyutlu bir yapıya sahiptir ve disiplinler arası bir çalışma gerektirmektedir. Ancak uzun vadede çevrenin korunması ve daha sürdürülebilir bir çevre için eğitime duyulan ihtiyaç ortadadır. Çevre eğitimi, çevre bilimi ve sosyal bilimlerin sentezlenmesi sonucu ortaya çıkan güncel bir çalışma alanıdır. Dolayısıyla çevre eğitiminin amaçları ve işlevleri bu doğrultuda belirlenmiştir. Her düzeyden birey ve topluluklara çevre farkındalığının kazandırılması, çevre bilgisinin verilmesi, çevreyle ilgili tutum, beceri ve davranış değişimi sağlanması çevre eğitiminin temel amaç ve

---

<sup>1</sup> Oğuz Özdemir, "Yeni Bir Çevre Eğitimi Perspektifi: Sürdürülebilir Gelişme Amaçlı Eğitim" *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 32/145 (2010) 23-38.

<sup>2</sup> Emrah Özbuğutu - Serdar Karahan - Çetin tan, "Çevre Eğitimi ve Alternatif Yöntemler - Literatür Taraması / *Environmental Education and Its Alternative Methods - A Literature Review*" *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 / 25 (Mart 2014), 393-408.

<sup>3</sup> Burcu Budak, *İlköğretim Kurumlarında Çevre Eğitiminin Yeri ve Uygulama Çalışmaları*, (İzmir: Ege Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 3,4. ; Ahmet Kocataş, *Ekoloji Çevre Biyolojisi*, 14. Baskı (İstanbul: Dora Yayınları, 2012), 51.

işlevleri olarak sıralanabilir.<sup>4</sup> Çevre eğitimi verilirken dikkate alınması gereken birtakım ilkeler vardır. İlk olarak çevre fiziki, sosyal, kültürel, tarihi ve teknolojik öğelerden oluşan bir bütün olarak kabul edilmelidir. Çocukluk döneminden başlayarak hayat boyu devam eden bir eğitim anlayışı sürdürülmelidir. Çevre sorunlarına çözüm arayışında yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde disiplinler arası bir yaklaşımla, dengeli ve bütünleştirici çalışmalar yürütülmelidir. Her yaş seviyesine uygun çevre duyarlılığı ve bilgisi verilmeli, erken yaşlardan itibaren öğrencilere çevre hassasiyeti ve çözüm üretme becerisi kazandırılmalıdır. Öğrencilerin çevre sorunlarının nedenlerini kendi çabalarıyla bulmalarına yardımcı olunarak, çözüm sürecine aktif katılmaları sağlanmalıdır.<sup>5</sup> Ülkemiz açısından çevre eğitimi bilinç düzeyinin ve harekete geçme oranının oldukça düşük seviyede olduğu dikkat çekmektedir.<sup>6</sup>

Çevre problemlerine bakıldığında sorunların birçoğunun insanlar vasıtasıyla ortaya çıktığı unutulmamalıdır. İnsanların çevreyle ilişkilerinin arkasında yatan kültürel, ahlaki ve dini değerlerin insanların dünya görüşünü oluşturduğu göz önünde bulundurulduğunda insanın çevreyle olan ilişkisinde temel belirleyicilerden biri olan dini değerlerin yine bu sorunların çözümünde ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Çevre tahribatının önlenmesinde dini değerlerin önemi büyüktür. İslam dini gerek çevre ahlakının oluşturulması noktasında gerekse İslam toplumunun çevre konusunda eğitilmesi ve Müslümanların çevre bilinci geliştirmesinde önemli bir kaynaktır. İslam dini ilk vahiyden itibaren bu konuya eğilmiş ve çevreye verilen önem ayetler içerisinde kendisine yer bulmuştur.<sup>7</sup> Kur'an'ı Kerime bakıldığında çevre konusunun daha çok emir ve yasaklar şeklinde ele alındığı görülmüştür. İnsanın temel yaşam alanı olan çevre, doğa ve tabiatın, insanın hizmetine sunulduğu sıkça tekrarlanmakta ve insanın çevrede olup bitenlere bakıp tefekkür etmesi istenmektedir. İslam, çevre bilinci ve eğitimi konusunda ahlaki temellere dayanan bir dizi prensibe vurgu yapmaktadır. İslam'ın öğretileri, insanların çevreleriyle etkileşiminde sorumluluklarını anlamalarını ve doğaya saygı göstermelerini teşvik etmektedir.<sup>8</sup> İslam'ın çevreyle ilgili mesajları genellikle ahlaki değerlere ve insanların doğayla olan ilişkilerinde sorumluluklarını anlatan prensiplere dayanmaktadır.

Kur'an'ın vücut bulmuş hali olan Hz. Peygamberin hayatına bakıldığında onun çevre bilincinin tüm insanlığa örnek olacak şekilde had safhada olduğunu görmekteyiz. Onun eylemleri ve sözleri çevre bilinci konusunda bizlere hem eğitici hem de öğretici açıdan yol gösterici olmuştur. Bu bağlamda karşımıza "Eko-sünnet" terimi çıkmaktadır ve bu terim, Hz. Peygamber'in doğaya ve çevreye karşı sergilediği sevgi, şefkat ve doğayı koruma anlayışını ifade etmektedir.<sup>9</sup> Hz. Peygamber'in çevre konusuna ilgili öğretilerinin tamamındaki ortak noktanın çevreye saygılı olmak, onu kirleterek tahrip etmemek, elden geldikçe imar etme noktasında birleştiği görülmektedir.

Bütün bunlar dikkate alındığında çevre bilincinin oluşmasında din eğitimi önemli roller üstlenebilir. Bu araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak DKAB 2018 ilk- ve ortaöğretim (4-12 sınıflar) program içerikleri çevre eğitimi açısından ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Araştırma, DKAB programında çevre eğitimine nasıl yer verildiğini tespit etmek amacıyla ilgili kademelerin müfredat incelemesi yapılarak gerçekleştirilmiştir.

## 2. DKAB Müfredatında Çevre ve Din Eğitimi

Türkiye'de öğretim programlarına bakıldığında çevre bilincini oluşturmaya yönelik konuların, genellikle müstakil bir ders olarak değil, farklı derslerin içinde dağılmış bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu

<sup>4</sup> Selim Uzunoğlu, "Çevre Eğitiminin Amaçları, Uğraşı Alanları ve Sorunları", *Ekolojik Çevre Dergisi* 6/21 (Manisa 1996) 7-21.

<sup>5</sup> Zafer Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ekolojik Temelli Çevre Eğitiminin Teorik Temelleri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (Ocak 2015), 282,283.

<sup>6</sup> Kübra Şahin, *Çevre Eğitimi ve Türkiye'deki İlköğretim Okullarının Çevre Eğitimine İlişkin Müfredatlarının İncelenmesi*, 87.

<sup>7</sup> Hamza Aktaş, "İslam'da Çevre Bilinci ve Eğitimi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/8 (2014), 167-168.

<sup>8</sup> Salih Aybey, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında Öğretim Programlarında Çevre Bilincini Oluşturmaya Yönelik Kazanımlar Üzerine Bir Değerlendirme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2021), 268, 270.

<sup>9</sup> Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14(3-4), 405-421.

durum çevre bilincinin bütünsel bir şekilde aktarılması gerekliliğini ortaya koymaktadır.<sup>10</sup> İlköğretim DKAB dersi öğretim programının amaç ve vizyonuna bakıldığında çevreyle ilgili bir kavrama yer verilmediği görülmektedir. Programın daha çok sosyal çevre bağlamında ahlaki değer ve sorumluluklara odaklanıldığı ve öğrencilere sosyal ve ahlaki bir perspektiften çevre bilinci kazandırılmaya çalışıldığı söylenebilir.<sup>11</sup> DKAB ilköğretim müfredatında sadece 4. sınıfta (5. ünite) okutulan “Din ve Temizlik” ünitesinin doğrudan çevre ile ilgili olması ve 4. sınıf dışında çevre bilincine yönelik müstakil bir ünitenin bulunmaması dikkat çekicidir. Bu ünite “Din ve Temizlik” başlığı altında, “İslam Dini ve Temizlik”, “Bedenimi ve Giysilerimi Temiz Tutarım”, “Evimi ve Okulumu Temiz Tutarım” ve “Çevremi Temiz Tutarım” alt başlıkları yer almaktadır.<sup>12</sup> Çevre konusuna 5. Sınıfta “Ramazan ve Oruç”, 6. sınıfta “Zararlı Alışkanlıklar”, 7. Sınıfta “Ahlaki Davranışlar” ve 8. sınıfta “Din ve Hayat” başlıkları altında dolaylı olarak yer verilmiştir. İlköğretim DKAB ders kitaplarına bakıldığında ise az da olsa çevre bilincine dair konuların birey ve toplumu yakından ilgilendiren çeşitli başlıklar altında yer aldığı görülmektedir. Özellikle beden ve elbise temizliği, çevre temizliği ve insanın çevreye karşı sorumluluğu konularına vurgu yapılmış olması, çevre eğitiminin günlük yaşamla bağlantılı şekilde ele alındığını göstermekle birlikte çevre eğitiminin içeriğinin güncel çevre konuları bağlamında zenginleştirilmesi gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Bir diğer yandan eğitim müfredatında çevre konusunun çeşitli konuların açıklanmasında kullanması dikkat çekmektedir. Örneğin çevre konusu, evrenin yaratılışıyla ilişkilendirilerek, Allah’ın yarattığı düzene saygı duyulması gerektiği mesajı verilmektedir. Çevre ve insan ilişkilerinin ise israf açısından ele alındığı görülmekle birlikte çevreyle sürdürülebilir bir ilişki kurma amacının yeterince vurgulanmadığı söylenebilir. DKAB ders kitaplarında bir diğer eksiklik ise kul hakkı gibi konuların çevre ile yeterince ilişkilendirilmemesidir. Örneğin kul hakkı bağlamında öğrencilere çevre sorunlarının insanlar arasında eşit bir şekilde paylaşılan bir sorumluluk olduğu vurgusunun yapılması önemlidir.<sup>13</sup> Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı incelendiğinde ilköğretimde DKAB programında olduğu gibi doğrudan çevre eğitimi hedefleyen konu ve kazanımlar yerine ahlaki ilkelerin ön plana çıktığı görülmektedir. Çevre eğitimi sadece 10. Sınıfta (3. ünite) “Din ve Hayat” ünitesinde “Din ve Çevre” konusunda “Dinin çevre sorunlarına yaklaşımı ve çözüm önerilerini değerlendirir” kazanımıyla net bir şekilde ortaya konulmuştur. Bunun dışında en başta da ifade edildiği gibi çevre bağlamındaki konular daha çok dolaylı yollarla, farklı konuların içerisinde yer bulmuştur örneğin 9. Sınıfta “Temizlik”, 11. Sınıfta “Hz. Muhammed’in Şahsiyeti”, 12. Sınıfta ise “Bağumluluk” başlıkları altında ele alınmıştır.<sup>14</sup>

DKAB öğretim programlarında yer alan çevre eğitiminin küresel boyutlara ulaşmış çevre sorunlarının çözümünde yeterli etkiye sahip olmadığı düşünülmektedir. Bu nedenle DKAB dersleri kapsamında disiplinler arası iş birliği yapılarak çevre eğitime farklı bir yaklaşım getirilmesi önemlidir.<sup>15</sup>

### 3. Sonuç ve Değerlendirme

DKAB öğretim programlarında yer alan çevre eğitiminin, küresel boyutlara ulaşmış çevre sorunlarının çözümünde yeterli etkiye sahip olmadığı ayrıca mevcut programın öğrencilere çevre bilinci kazandıracak tutum ve davranışlar noktasında da yetersiz olduğu söylenebilir. Bu nedenle DKAB dersleri kapsamında disiplinler arası iş birliği yapılarak çevre eğitime farklı bir yaklaşım getirilmesi önemlidir.

<sup>10</sup> Özgür çakır, *Fen Bilimleri ve Sosyal Bilimler Öğretmenlerinin Çevre Bilinci Algıları*, Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023, 6-8.

<sup>11</sup> DÖGM, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 1-47.

<sup>12</sup> DÖGM, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 19-20.

<sup>13</sup> Abdullah Açık vd. *Temel Dini Bilgiler 2*. PDF: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021. ; Salih Aybey, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf)”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2021), 275, 276.

<sup>14</sup> DÖGM, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim, 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 1-35.

<sup>15</sup> Zafer Yıldız, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ekolojik Temelli Çevre Eğitiminin Teorik Temelleri”, 289. ; Osman Kamil Çorbacı, “DKAB Öğretim Programı Ekseninde Çevre Bilinci”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (June 2023), 185-188.



Çevre sorunları, sanayileşme, kentleşme, hızlı nüfus artışı, aşırı ve bilinçsiz tüketim gibi sebeplerden dolayı her geçen gün artarak devam etmektedir. Bu sorunlara kalıcı çözümlerin getirilmesi için insan merkezli yaşam anlayışından çevre merkezli yaşam anlayışına geçilmesinin gerekliliği ortadadır. Söz konusu bakış açısının kazanılması ise bireylerin hem bilişsel hem de davranışsal düzlemde eğitileceği bir çevre eğitimi ile mümkün olabilmektedir. Çevre eğitiminin amacı, çevre okuryazarlığı kazanmış, doğaya karşı sorumluluk sahibi bireyler yetiştirmektir.

DKAB müfredatı incelendiğinde “Çevre Eğitimi” adı altında müstakil bir ünite bulunmakla birlikte, burada sadece çevre temizliği konusuna yer verildiği görülmüştür. Çevre eğitiminin sadece dini sorumluluk ve ahlak ekseninde değil daha kapsayıcı bir bakış açısı ile ele alınmasının gerekliliği ortadadır. Yapılan araştırmalardaki tespitler ışığında daha çok teorik düzeyde bir eğitimin verildiği saptanmıştır. Öğrencilerin teoride öğrendiklerini hayatlarına geçirebilecekleri etkinliklere ve uygulamalara daha fazla yer verilmesi ve doğada daha fazla vakit geçirmeleri, kendilerini doğanın bir parçası olarak görmelerini sağlamak açısından faydalı olacaktır. Çevre eğitimine yönelik müfredatın gözden geçirilmesi ve güncellenmesi, çevre konularının daha kapsamlı bir şekilde ele alınmasına yardımcı olabilir. Müfredatın içeriği, çevreyle ilgili temel kavramları, sorunları ve çözümleri içermelidir.

Çevre bilinci, günümüzde giderek önem kazanan bir konu haline gelmiştir ve eğitim, bu bilinci oluşturmak ve geliştirmek adına önemli bir araçtır. Din eğitimi, insanların değerleri, inançları ve davranışları üzerinde etkili bir rol oynar. Bu nedenle, çevre bilincini oluşturmak ve geliştirmek için din eğitimi programlarında daha kapsamlı bir yaklaşım benimsemek önemlidir. Öncelikle, çevre eğitimi, örgün ve yaygın din eğitimi derslerinde özel bir yer bulmalıdır. Çevre bilinci oluşturmak için dini metinlerin, özellikle Kur'an ve Sünnet'in içeriği bu bağlamda incelenmeli ve öğrencilere çevre ile ilgili sorumlulukları üzerine düşünmeleri için rehberlik edilmelidir. Ayrıca, çevre eğitimi disiplinler arası bir perspektife oturtulmalıdır. Öğrencilere çevre sorunlarını anlamak, çözümlenmek ve bu konuda sorumluluk almak için gereken bilgi ve becerileri kazandırmak amacıyla farklı uzmanlık alanları bir araya getirilmelidir. Din eğitimi programları ve ders kitapları, çevre bilincini güçlendirmeye yönelik bütüncül bir yaklaşımla tasarlanmalıdır. Çevre konusunun sadece belirli sınıf düzeylerinde değil tüm sınıf düzeylerinde etkin bir şekilde ele alınabilmesi sağlanmalıdır. Ayrıca Kur'an ve hadislerde çevreyle ilgili birçok kaynak varken DKAB programında yer alan kazanımlarda bu kaynaklardan yeterince istifade edilmediği dikkat çekmektedir. Çevreyle ilgili kazanımların hazırlanmasında dini kaynakların daha etkin biçimde kullanılarak ilgili içeriğin zenginleştirilmesi önemlidir.

Son olarak, çevre eğitimi, zorunlu eğitimin bir parçası olarak kabul edilmeli ve öğrencilere hayat boyu öğrenim fırsatları sunularak çevre bilinci kalıcı hale getirilmelidir. Bu, okul öncesinden başlayarak sürekli bir eğitim sürecini içermelidir. Bu önerilere uyulduğunda, din eğitimi çerçevesinde çevre bilincinin oluşturulması ve geliştirilmesi daha etkili bir şekilde gerçekleştirilebilir. Bu da bireylerin çevresel sorumluluklarına daha duyarlı ve bilinçli bir şekilde yaklaşmalarını sağlayarak küresel çevresel sorunların çözümüne katkı sağlayabilir.

## Kaynaklar

- Açık, Abdullah vd. Temel Dini Bilgiler 2. PDF: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021. <http://dogm.eba.gov.tr/panel/upload/kitap/tdbo2/tdbo2.pdf>
- Aktaş, Hamza. “İslam'da Çevre Bilinci ve Eğitimi”, Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 9/8 (2014), 153-170.
- Aybey, Salih. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında Öğretim Programlarında Çevre Bilincini Oluşturmaya Yönelik Kazanımlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (Ocak 2021): 275, 279.
- Budak, Burcu. *İlköğretim Kurumlarında Çevre Eğitiminin Yeri ve Uygulama Çalışmaları*. İzmir: Ege Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- 
- Çorbacı, Osman Kamil. "DKAB Öğretim Programı Ekseninde Çevre Bilinci". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (June 2023), 168-191.
- DÖGM, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) (Ankara: MEB, 2018).
- DÖGM, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim, 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) (Ankara: MEB, 2018).
- Kocataş, Ahmet. *Ekoloji Çevre Biyolojisi*. İstanbul: Dora Yayınları, 2012.
- Özbuğutu, Emrah – Karahan, Serdar – Çetin Tan. "Çevre Eğitimi ve Alternatif Yöntemler – Literatür Taraması / Environmental Education and Its Alternative Methods – A Literature Review" Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 11 / 25 (Mart 2014): 393-408.
- Özdemir, Oğuz. "Yeni Bir Çevre Eğitimi Perspektifi: Sürdürülebilir Gelişme Amaçlı Eğitim" *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 32/145 (2010) 23-38.
- Sancaklı, Saffet "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14 (Mart 2014):405–421.
- Şahin, Kübra. *Çevre Eğitimi ve Türkiye'deki İlköğretim Okullarının Çevre Eğitimine İlişkin Müfredatlarının İncelenmesi*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Uzunoglu, Selim. "Çevre Eğitiminin Amaçları, Uğraşı Alanları ve Sorunları". *Ekolojik Çevre Dergisi* 6/21 (Haziran 1996): 7-21.
- Yıldız, Zafer "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ekolojik Temelli Çevre Eğitiminin Teorik Temelleri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (Ocak 2015): 282-283-289.

---

## Joseph Campbell'da Mitos'un İşlevleri

Burak AYGÜN 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2311711001@ogrenci.ibu.edu.tr

---

### 1. Giriş

Mitler tarihten günümüze hayal gücünün devreye girdiği her alanda işlev gören anlatılardır. Mitlerin mahiyetlerinin ve statülerinin ne olduğu, hakikat değerleri, nasıl ortaya çıktıkları, mitik anlatıların ne anlama geldikleri, üzerlerinde kesin bir uzlaşmaya varılması güç konulardır. Bu güçlüklerin sebeplerinden biri, mitlerin çeşitli kültürel bağlamlarda birbirlerinden farklı sembolik formlar ve metaforlar vasıtasıyla ifade edilerek kendilerinden sonraki çağlara aktarılmalıdır. Mitlerin bu özellikleri, onların içerdikleri sembollerin ve hikâye örüntülerinin hangi anlamlara gönderimde buldukları ile dünya üzerindeki mitlerin ortak bir gösterge sistemi vasıtasıyla ele alınıp alınamayacakları problemlerini gündeme getirmektedir. Benim bu bildirideki amacım Joseph Campbell'ın mitoloji konusundaki temel düşüncelerini, onun mitolojinin işlevleri bağlamındaki düşünceleriyle ilişkilendirerek ana hatlarıyla tasvir ve analiz etmektir. Bunun için öncelikle konumuzla ilişkisi nisbetinde Campbell'ın mitlerin mahiyeti bağlamındaki görüşleri ile onun mitleri ele alış yöntemine kısaca temas etmem gerekmektedir.

### 2. Joseph Campbell'da Mitlerin Mahiyeti ve Ele Alınış Yöntemi

Campbell *Tanrının Maskeleri* isimli eserinin dördüncü cildinde, mitosun söze gelmeyen kökensel zeminine işaret etme amacıyla Wittgenstein'in "gizemli olan" (Wittgenstein, 2013, 6.44-6.522) bağlamındaki ifadelerine başvurur.<sup>1</sup> Bu konuda o da Wittgenstein gibi sessizliği salık vermekle birlikte, varsaydığı bu sınır durumuna kadar olan aşamaları anlama ve ifade etme noktasında mitik dilin dolayımına başvurmaktadır. Dolayısıyla Campbell'ın bu vb. alımlamaları, onun genel üslubu göz önünde bulundurulduğunda, tüm bilgisine sahip olduğu bir epistemolojik iddiadan ziyade, işaret edilmek istenen gizemli olana dair bir anırtırma olarak okunmalıdır.

Onun açısından mahiyetleri bakımından birden çok gönderime sahip olan mitoslar, bir yönleriyle de ilgili bağlamda ele alınabilecek olan ontolojik sınıra şiirsel bir biçimde işaret ederler. Mitosun temel mantığının çelişmezlik ilkesini dışlaması nedeniyle<sup>2</sup> mitlerin, bu sınıra dair olan gönderimlerinin hem aşkınlık hem de içkinlik düzlemlerinin her ikisini birden içerdiği söylenebilir. Campbell'ın bu bağlamdaki düşüncesi, kendi ifadelerine göre, panteizmden ziyade "trans-teolojik" ve "idrak edilemeyen bir gizem fikrine"<sup>3</sup> gönderimde bulunmaktadır.

Bu bağlamda Campbell'ın mitler hakkındaki düşünceleri mitlerin; olanın veya olanda içkin olan gizemin (x), muhayyile başta olmak üzere, insan yetileri dolayımından geçen tezahürleri olduğu şeklinde özetlenebilir. Campbell'da ilgili gizemin bizatihi kendisi ile onun nedensellik açısından insan yetileriyle ilişkisinin bizatihi mahiyeti hususları karanlıktır. Bu nedenle Campbell'ın, daha çok sonuçtan hareketle (mitos) sebebi yakalamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Onun açısından bir tezahür veya sonuç olan mitler (maske), kendisinin AUM hecesi çözümlemesinden hareketle, şu üç aşamaya gönderimleri itibarıyla şematize edilebilir: Bunlardan birincisi yukarıda değindiğimiz üzere ilgili gizemin bizatihi kendisidir. İkincisi bu gizemin fenomenal açıdan, muğlak ve duygucu bir epistemoloji zemininde, hayaller ve rüyalar vasıtasıyla insan muhayyilesi dolayımından geçmesidir. Sonuncusu ise, insan dolayımından geçen bu görünümün form kazanmış biçimleri olan mitoslar yani; metaforik anlamıyla maskelerdir.<sup>4</sup> Maske metaforu itibarıyla baktığımızda burada üç

---

<sup>1</sup> Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (İstanbul: İslık Yayınları, 2016), 725.

<sup>2</sup> Joseph Campbell, *Mitsel İmge*, çev. Ogün Baştürk- Yunus Emre Ceren (İstanbul: Kabalı Yayınları, 2022) 19-20.

<sup>3</sup> Joseph Campbell- Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikayeler*, çev. Zeynep Yılmaz (İstanbul: Mediacat Yayınları, 2019), 54.

<sup>4</sup> Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, 695-726.



katmanlı bir yapı mevcuttur. Dolayısıyla maskenin yalnızca görünen kısmını (mitos) esas almak yanıltıcıdır.<sup>5</sup>

Meseleye bu bağlamda değindikten sonra, Campbell'ın mitleri ele alış yöntemine konumuzla ilişkisi nisbetinde kısaca temas edeceğim.

Joseph Campbell'ın mitoloji incelemeleri yöntemsel olarak çeşitli kültürlerdeki mitik temaların benzerliklerine odaklanır. Onun bu benzerlikleri yakalama çabası en temelde birincisi tarihsel, ikincisi ise psikolojik olmak üzere iki ana damar üzerinden ilerlemektedir. Campbell, çalışmalarında bu iki ana damar başta olmak üzere, disiplinlerarası bir bakış açısıyla, mitolojiyi bir bilim olarak tesis etmeyi amaçlamaktadır.<sup>6</sup> O bunlardan birincisiyle, tarihsel süreç boyunca mitlerin çeşitli kültürel bağlamlardaki tezahürlerini/maskelerini<sup>7</sup> serimlemekte, ikincisiyle ise bu tezahürler çokluğunun ardındaki birliği yakalamayı amaçlamaktadır. Campbell'ın bu birliği psikolojik bir düzlemde ele almasından ve bu düzlemin derinlik psikolojisi kökenli olmasından dolayı onun bu teşebbüsü, birinci kritikte metapsikolojik bir çaba olarak değerlendirilebilir.<sup>8</sup>

Campbell'ın yönteminin, en temelde Adolf Bastian'ın *temel fikirler* ve *etnik fikirler* ayrımını merkeze aldığı söylenebilir.<sup>9</sup> Onun kendi kullanımı açısından Bastian'ın ayrımındaki temel fikirler mitlerin kendisinden türediği psikolojik zemine, etnik fikirler ise kültür tarihsel zemine denk düşmektedirler. Bununla birlikte o, Bastian'ın bu ayrımının bir gereği olarak, tarihsel süreç boyunca temel fikirler ile etnik fikirlerin daima iç içe olduğu ve bunların hariçte birbirlerinden ayrılmadığı görüşünü de sürdürmektedir.<sup>10</sup> Bu sebeple Campbell çalışmalarında mitik benzerlikleri açıklama noktasında, insan topluluklarının kültürel deneyimlerini ve yapısal açıklamaları bir arada kullanmakta<sup>11</sup>, yerel bazda bunlarla açıklanamayacağını düşündüğü hususlarda ise tarihsel yayılma kuramına (diffusionism) başvurmuştur.<sup>12</sup>

Bununla birlikte birinci kritikte Campbell'ın mitlerin ana esaslarını, onların dışsal tezahürlerinden ziyade içsel (psişik) gönderimleri itibarıyla düşündüğü söylenebilir. Bu bağlamda o psikanalizmin bir "son söz" olmaktan ziyade "yaklaşım" olarak anlaşılması gerektiğini belirterek,<sup>13</sup> mitlerin içsel gönderimlerinin yorumlanması noktasında en temelde, Bastian'ın birincil fikirler kavramının bir devamı olarak gördüğü, Carl Gustav Jung'un kolektif bilinç dışının arketipleri kuramına<sup>14</sup> ve derinlik psikolojisinin imkânlarına başvurur. Buna göre mitlerin gönderimde buldukları alan biyografik olmaktan ziyade biyolojiktir; fenomenal bir sınır durumu olan mitler, temelde insan türünün insan-doğa ilişkisi dolayımından geçerek açığa çıkmış olan duygularını yansıtır.<sup>15</sup> Kısacası mitolojilerdeki temel benzerlikler, insanın her yerde aynı insan olmasından kaynaklanır.

Bununla birlikte mitlerin nihai kökensel gönderimlerini diskürsif olarak yakalamak Campbell açısından mümkün görünmemektedir. Onun şu sözleri bu bağlamda okunabilir:

*Mitoloji sondan önceki gerçektir, diye çok güzel bir laf vardır. Sondan önceki, bir öncekidir çünkü sonuncu ve nihai gerçek sözlere dökülemez. Sözlerin, imgelemin, Budizmin oluş çarkının ötesindedir. Mitoloji zihni bu çerçevenin dışına, bilinebilenin ama anlatılamayanın olduğu yere çıkarır.<sup>16</sup>*

<sup>5</sup> Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (İstanbul: İslık Yayınları, 2016), 21, 38.

<sup>6</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 14.

<sup>7</sup>Bk. Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, ; a.mlf., *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (İstanbul: İslık Yayınları, 2016); a.mlf., *Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (İstanbul: İslık Yayınları, 2016); a.mlf., *Yaratıcı Mitoloji Tanrının Maskeleri*.

<sup>8</sup> Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 229-233.

<sup>9</sup> Bk. Klaus Peter Köpping, *Adolf Bastian and Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth Century Germany*, (Münster: Lit Verlag, 2005).

<sup>10</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 43- 49, 261-262.

<sup>11</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 49. ; a.mlf., *Saf Mutluluk*, çev. Gamze Bulut (İstanbul: Doğan Yayınları, 2023), 80-118. ; a.mlf., *Mitsel İmge*, 81, 133.

<sup>12</sup> Campbell, *Mitsel İmge*, 133. ; Campbell *İlkel Mitoloji*, 59.

<sup>13</sup> Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, 9, 338.

<sup>14</sup> bk. Joseph Campbell Foundation, "Jung, the Self, and Myth", *Youtube*, (4 Kasım 2018)

<sup>15</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 43-44. ;

<sup>16</sup> Campbell-Moyers, *Mitolojinin Gücü*, 212.

### 3. Joseph Campbell Açısından Mitolojinin İŞlevleri

Campbell'ın mitolojinin işlevlerine dair tasnifi mitlerin geleneksel olarak mistik/metafizik, kozmolojik, sosyolojik ve psikolojik/pedagojik olmak üzere dđrt temel işlevi olduğu Őeklindeir.<sup>17</sup> Bu iŐlevlerin birbirlerinden yalıtılamayacak olmaları sebebiyle Campbell'ın mitolojinin işlevlerine dair bu tasnifi onun kendi farkındalığının bir sonucu olarak okunmalıdır. Bu noktada onun mitlerin işlevlerine dair gđrüşleri yukarıda değindiğim psikolojik ve kđltür tarihsel zemini de gđz önünde bulundurmayı gerekmektedir.

#### 3.1. Mitolojinin Mistik İŞlevi

Campbell açısından mitolojinin birinci işlevi mistik boyuttur.<sup>18</sup> Campbell'ın mitolojinin mistik işleviyle mitlerin diğer üç işlevini önceleyen temel zemine işaret ettiği ve onun bu alanı, bilincin kendisine çarparak geri döndüğu, fenomenal alanı yansıtan mitlerin kendisinden kaynaklandığı veya kendisine muğlak bir biçimde bir Şekilde işaret ettiği ontolojik zemin olarak gördüğu söylenebilir. Onun Şu paradoksal ifadeleri bu duruma gönderimde bulunmaktadır: "...mitoloji biçimi olmayan biçimdir. Biçimin bilinmesi için biçimler oluŐturulmaktadır."<sup>19</sup> Campbell bu zemine işaret etmek amacıyla Rudolf Otto'nun dehŐetengiz ve büyüleyici sır (mysterium tremendum et fascinans)<sup>20</sup> kavramsallaŐtırmasını kullanır.<sup>21</sup> İlgili alanın dil ve mantık öncesi konumuna değinerek, bu alanla ilişkili sembollerin ancak "rastlantısal olarak keŐfedilebilirliđini" vurgular.<sup>22</sup>

Olanın gizemi bağlamında Campbell açısından mitolojinin en birincil işlevi insanın hayatı olumlu ve olumsuz yönleriyle olduğu gibi kabul etmesini sağlamaktır. O bunu hayatın ölümlü iç içe olduğu düşüncesi temelinde açıklayarak, doğadaki döngüye gönderimde bulunur. Doğada hayat ontolojik olarak, daima ölümün dolayımından geçerek hayat bulmaktadır. Campbell'ın burada hayatın *tremendum* bağlamında okunabilecek olan mistik ve psikolojik boyutlarının antropolojik düzlemdeki kesiŐim alanlarından birine işaret ettiği söylenebilir. Bu alan, doğadaki oluş alanıyla insanın psikolojik farkındalık alanının ontolojik düzlemde kesiştiği bir zemindir ve kendisi hakkında farkındalık geliŐtirildiđinde insan bilinci açısından dehŐetengiz ve kabul edilmesi güç bir sınır durumu olarak ortaya çıkar.<sup>23</sup>

Mitolojinin mistik işlevi bağlamındaki bir diğer mevzu Campbell'ın tanrının maskeleri kavramsallaŐtırmasıyla ilgilidir. O bu ifadeyle çeşitli kđltürlerde kavramsal ve imgesel olarak belirli adlar ve suretler altında çeşitli metaforlarla ifade edilegelen tanrı tasarımlarına işaret etmektedir.<sup>24</sup> Campbell, Kant düşüncesi bağlamında duyarlığın görülerinin ve müdrikenin kategorilerinin bu metaforların işaret ettiği zemini yakalama hususunda geçersiz olduğunu düşünmekte,<sup>25</sup> fakat mistik ve estetik tecrübeyi bu noktada imtiyazlı görmektedir.<sup>26</sup>

Campbell'ın yerel ile asıl olan arasındaki ayrımı belirtirken Hint kđltüründen ödünç alarak kullandığı *desi* ve *marga* kavramları üzerinden sunduğu ayırım, onun mitin mistik boyutuna dair bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir. O, Hint kđltüründeki bu ayrımı Adolf Bastian'ın *temel fikirler ve etnik*

<sup>17</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 451 vd. ; a. mlf., *Batı Mitolojisi*, 506 vd. ; a.mlf., *Yaratıcı Mitoloji*, 653 vd. ; a.mlf., *Saf Mutluluk*, 31 vd. ; a.mlf., *Mitolojinin Gücü*, 53-54.

<sup>18</sup> Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, 653.

<sup>19</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 66.

<sup>20</sup> bk. Rudolf Otto, *The İdea of Holy: An Inquiry İnto The Non-Rational Factor In The Idea Of The Divine And Its Relation to the Rational*, trs. John W. Harvey (England: Oxford University Press, 1924).

<sup>21</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, 54.

<sup>22</sup> Campbell, *Batı Mitolojisi*, 506. ; a.mlf., *Yaratıcı Mitoloji*, 380.

<sup>23</sup> Campbell, *Saf Mutluluk*, 31,35. ; a.mlf., *Mitolojinin Gücü*, 67, 93-94.

<sup>24</sup> Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, 13. ; a.mlf., *Mitoloji'nin Gücü*, 87, 90.

<sup>25</sup> bk. Joseph Campbell Foundation, "Psyche & Symbol – God is not one, God is not many, God transcends those ideas." *Youtube* (29 Nisan 2019),

<sup>26</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 458-461; a.mlf., *Yaratıcı Mitoloji*, 81-99. ; Ayrıca bkz. Jacqueline Mariña, "The Religious A Priori in Otto and its Kantian Origins", *Luther, Barth, and Movements of Theological Renewal (1918-1933)*, edited by Heinrich Assel and Bruce L. McCormack, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 39-56.

*fikirler* şeklindeki ayrımıyla ilişkilendirmektedir.<sup>27</sup> Campbell Bastian'ın coğrafi ve kültürel çeşitliliğe referansla kullandığı *etnik fikirler* kavramını Hint mitolojisinde "...bölgeye ait, yerel"<sup>28</sup> anlamlarında kullanılan *desi* kavramıyla, onun temel fikirler kavramını ise "...evrenseli keşfetmenin yolu"<sup>29</sup> olarak ifade ettiği *marga* kavramıyla ilişkili olarak ele almaktadır. Campbell *desi* kavramını açıklarken Hint kültüründe, üçlü küme kavramının (*trivarga*)<sup>30</sup> açılımı olarak, kişinin eylemlerini güdüleyen üç alt kavram sıralamaktadır. Bunlar "zevk (*kama*), güç ve başarı, (*artha*) ahlaki düzen ve erdem (*dharma*)"<sup>31</sup> kavramlarıdır." O *desi* veya *etnik fikirler* bağlamında mitlerin kültür dairesi içinde bu üç düzeyde güdüleyerek işlev gördüklerini düşünmektedir. Bu üç düzey mitlerin psikolojik ve kozmik düzeni referans alan sosyolojik alanlardaki işlevlerine gönderimde bulunmaktadır. Campbell *marga* kavramıyla bu üç alanın dışına çıkarak ilgili mistik zemini psikolojik açıdan tecrübe etmeyi kastetmekte ve tarihsel olarak avcı toplayıcı toplumlardaki şaman figürünü bu tecrübenin ilk temsilcisi olarak görmektedir.<sup>32</sup>

Campbell'ın mitolojinin mistik boyutu hakkındaki düşüncelerini, onun mitolojinin diğer iki işlevi olan kozmolojik ve sosyolojik işlevler bağlamındaki düşünceleriyle ilişkilendirmek açısından şu şekilde yorumlayabiliriz. Öncelikle, onun mitlerin mistik boyutu hakkındaki düşüncelerinin insanı merkeze aldığını ve bu ilişkinin insanla ilgili boyutuna işaret ettiğini aklımızda bulundurmalıyız. Bu bağlamda duygulanımsal açıdan rüyalarla ilişkisi noktasında edilgenlik özelliği içermesi, anlamının kesin surette tayin edilemezliği ve çelişmezlik ilkesini dışlaması nedeniyle, Campbell'ın mitosa atfettiği mahiyetin zorunlu olarak maruz kalınan şairane bir esin içerdiğini söyleyebiliriz. Buna göre mitik anlatıların, insanın farkındalığındaki eksiklikten dolayı seyredemediği duygu fenomenlerini somut tezahürler üzerinden seyredebilme imkânı sunmalarıyla, bilinç ile bilinçdışı arasında aracılık vazifesi gördükleri ve bu alanlar arasındaki ilişkiyi regüle ettikleri söylenebilir. Buradaki fenomenal seyrediş süreci içinde, seyredilenin mahiyeti ve nedenine dair duyulan merak duygusu, insanın hem fenomenlerin fenomen olmaları bakımından tam bilgisine, hem de onların bizatihi varlıklarının bilgisine erişememesi anlamındaki aciziyetin bir sonucu olarak da okunabilir. Bu anlamda gerek edilgenlik gerek farkındalıktaki bir eksiklik gerekse bilincin farkındalık sonucu yöneldiği şeyin bizatihi mahiyetine erişememesi açısından, insanın dilsel ve imgesel bir sonuç olarak dışsallaştırdığı herhangi bir ürünün ilgili gizem bağlamından bütünüyle kopartılarak rasyonalize edilemeyeceği söylenebilir. Bu yüzden ki insanın gerek bireysel hayatında gerekse tarihsel süreç boyunca içsel veya dışsal dünyasına dair edindiği bilgi, farkındalığı geliştikçe artmakta ve açılmaktadır. Fakat ulaşılmış olan, nesnenin bizatihi nesnel bilgisini sunamadığı için mitik anlamından da tamamıyla yalıtılmamaktadır. Bu anlamıyla insan dolayımından geçerek yaratılan ürünlerin, kendilerine has bir farkındalık anı veya süreci vasıtasıyla yakalanan çeşitli bilgilerin tekil veya kümülatif sonuçları olduğu söylenebilir. Bu sonuçlar statize edilerek kendinden menkul sabit asıllar haline getirildiklerinde, özellikle mitlerin işaret ettikleri sınır duruma yakınlıkları açısından, "olanın" gizeminden yalıtılarak (gizeminden arındırılarak) insan açısından tecrübede potansiyel olarak mevcut olanın epistemolojik açıdan indirgenmesine (düşürülmesine) ve dolayısıyla, insanın tecrübesel akışı açısından kendisine veya çevresine dolayımli hale gelmesine sebebiyet verir. Fakat bu durum aynı zamanda insanın farka dayalı kültürel farkındalığının artmasına da sebebiyet verir. Bu açıklama göz önünde bulundurularak kültürel olanın, insanın kısmi farkındalık sürecinin sonucunda ortaya koyduğu "zorunlu" bir gizeminin arındırılma, bilinir kılınma veya indirgenme sürecinin ürünü olduğu söylenebilir. Çünkü bir farkındalık yoluyla ifade ettiği, resmini çizdiği veya inşa ettiği hiçbir şey insanın fenomenal gündelik tecrübesinin içeriğinde potansiyel olarak mevcut olan bilgiyle dahi eşitlenemediği gibi, farkına varılan ve bir sonuç olarak ortaya konulan ürünün tam bilincini de vermez. Bu açıdan tecrübenin kendine has tekilliği içinde yakalanmış olan bir şeyin gerek fenomenal gerekse bizatihi anlamda, nesnesinden kopartılarak asıl ve mutlak kabul edilmesinin, bir indirgemeye sebebiyet vereceği söylenebilir.

<sup>27</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 451 vd.

<sup>28</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 451.

<sup>29</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 451.

<sup>30</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, 29.

<sup>31</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 454.

<sup>32</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 460. ; a.mlf. *Mitolojinin Gücü*, 135.

Bu bağlamda Campbell'ın mitlerin kozmolojik ve sosyolojik işlevlerine dair düşünceleri "sonuçları itibarıyla" mitik bir fenomenin durağanlaştırılarak indirgenmesi, düşürülmesi veya anlamının dışsal boyutu (maske) esas alınarak kesin surette tayin edilmesi açılarından okunabilir.

### 3.2 Mitolojinin Kozmolojik İşlevi

Buna göre Campbell açısından mitolojinin ikinci işlevi kozmolojiktir.<sup>33</sup> Mitler insana kendi dışındaki dünyanın sınırları hakkında mitin birinci işleviyle işaret edilen alana iştirak etmeyi sağlayan bütünlüklü bir resim sunarlar.<sup>34</sup> Campbell'ın, tarihsel olarak tunç çağı ve demir çağı uygarlıklarının mitolojilerindeki kozmik ilkeleri ele alırken kullandığı ayırım konumuz açısından örnek gösterilebilir. Campbell'a göre yerleşik hayata geçiş ve uygarlığın sistematik bir biçimde ortaya çıkması evrende döngüsel olarak tekrar eden kozmik düzenin taklit edilmesinin bir sonucudur.<sup>35</sup> İlk şehirler, kurumlar ve sosyal roller bu kozmik sistem referans alınarak düzenlenmiştir. Takvimsel açıdan zaman ve mekân dairelerinin birbirleriyle ilişkilendirilmesi, makrokozmetik düzeydeki uyumun taklit edilerek mezokozmik düzeye (şehir) taşınması şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>36</sup> Campbell tunç çağı uygarlıklarına has olan bu mitik düzlemi "matematiksel mitolojiler"<sup>37</sup> olarak adlandırır. Bu bağlamda, bu uygarlıklardaki hâkim kozmik ilkeleri Sümerler'de *me*, Antik Mısır'da *maat*, Hindistan'da *dharma*, Çin'de ise *tao*, kavramlarıyla ilişkilendirir.<sup>38</sup> Campbell bunları evrende bir devr-i daim şeklinde süregiden kozmik döngünün kültürel ifadeleri olarak görür ve<sup>39</sup> bu ilkelerin farklı isimler altında ortaya çıkışını kültürlerin birbirleriyle olan etkileşimleriyle açıklar.<sup>40</sup> O tarihsel olarak Sami ve Aryan göçleriyle birlikte bu ilkelerle ifade edilen anlayışların yerlerini iradeci tanrı anlayışlarına bıraktıklarını düşünmektedir.<sup>41</sup>

### 3.3.Mitolojinin Sosyolojik İşlevi

Campbell açısından mitolojinin üçüncü işlevi sosyolojiktir.<sup>42</sup> İnsanın toplumsal yaşamı onun ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan zorunlu olarak toplumsal bir varlıktır. Çünkü o diğer canlılardan farklıca biyolojik olarak kendi yaşamını idame ettirebilecek vasıflardan uzak bir biçimde dünyaya gelir.<sup>43</sup> İnsanı diğer canlılardan ayıran bu vasfın onun kültürel yönüne sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Campbell mitolojik anlatıyı ana rahminden sonra bireyi çevreleyen bir tür 'ikinci rahme'<sup>44</sup> benzetir ve insanın topluma katılımını onun ikinci doğumu olarak görür.<sup>45</sup>

O çeşitli toplumsal örgütlenme biçimlerinde, toplumun bireye sunduğu mitik anlatıların farklılıklarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda mitolojilerin toplumsal olarak bireylere ortak bir "duygular sistemi" sunduğunun altını çizerek, avcı toplayıcı ve tarım toplumları gibi farklı yaşam şartlarına sahip toplumların, ilgili mitik zemini kendi yaşam biçimleri doğrultusunda yorumlamaları dolayısıyla, sosyolojik düzlemde birbirleriyle duygusal anlamda mutabakat kuramayacaklarını düşünmektedir.<sup>46</sup>

<sup>33</sup> Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, 656.

<sup>34</sup> Campbell, *Batı Mitolojisi*, 506.

<sup>35</sup> Campbell, *Saf Mutluluk*, 67-68.

<sup>36</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 148-154. ; a.mlf. *Mitolojinin Gücü*, 270-271.

<sup>37</sup> bk. Joseph Campbell Foundation, "Joseph Campbell—The Birth of Mathematical Mythologies" *Youtube*, 9 Haziran 2010.

<sup>38</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, 123.

<sup>39</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 154.

<sup>40</sup> Campbell, *Mitsel İmge*, 83. ; a.mlf., *Saf Mutluluk*, 57. ; Onun bu bağlamda çeşitli mitik anlatılarda evrendeki kozmik döngünün tamamlanmasına gönderimde bulunan dört yüz otuz iki bin sayısının farklı uygarlıklardaki tezahürleriyle ilgili değerlendirmelerine bakılabilir. bk. Campbell, *Mitsel İmge*, 81, 152-155. ; a.mlf. *Doğu Mitolojisi*, 123-140.

<sup>41</sup> Joseph Campbell, *Tanrıçalar ve Tanrıça'nın Dönüşümleri*, çev. Nur Küçük (İstanbul: İthaki Yayınları, 2020) 106 vd, 141 vd.

<sup>42</sup> Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, 666.

<sup>43</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 49.

<sup>44</sup> Campbell, *Saf Mutluluk*, 49.

<sup>45</sup> Campbell, *İlkel Mitoloji*, 101.

<sup>46</sup> Campbell, *Batı Mitolojisi*, 507.



### 3.4 Mitolojinin Psikolojik İşlevi

Campbell'ın sınıflaması açısından mitolojinin en son işlevi psikolojiktir.<sup>47</sup> Mitolojinin psikolojik boyutu yukarıda değindiğimiz üzere mitolojinin mistik boyutuyla ilişkisi noktasında diğer alanlara nazaran öncelikli bir konumdadır. Campbell psikolojik açıdan mitik sembollerin, insan bilincinin “derin köşeleri” (bilinçdışı) ile “uyanık bilinci” (ego) arasındaki aracı konumunun önemini vurgulayarak, ilgili sembollerin olmaması durumunda insanın bu iki alan arasında bağlantı kurma noktasındaki araçlarını yitireceğine işaret eder.<sup>48</sup> Sonuç olarak Campbell'a göre mitlerin psikolojik açıdan birinci işlevi bireyin kendi iç ve dış dünyası içinde bir uyum sağlamaktır. İkinci işlevi ise birey ve toplum arasındaki ilişkiyi düzenlemektir. Bu bağlamda mitler bireye pedagojik açıdan doğumundan ölümüne dek karşılaşılabilecek hayati eşikleri aşması noktasında rehberlik ederler.

### 3.5 Mitolojinin Kozmolojik ve Sosyolojik Düzlemlerdeki İşlev Yitimi

Campbell kültür tarihsel süreç açısından mitolojilerin literal anlamlarıyla kozmolojik ve sosyolojik düzeylerde geçerliliklerini yitirdiklerini düşünmektedir.<sup>49</sup> Antik kozmolojik tasarımlar kendi zamanlarına has işlevselliklerini kaybetmişler, bilimsel keşifler mitolojileri kozmolojik açıklamalar olmaları açısından geçersiz kılmıştır.<sup>50</sup>

Campbell, mitlerin sosyolojik anlamdaki işlev yitimine dair görüşlerini ise günümüz dünyasının kozmolojik açıdan belirsizliğiyle birlikte<sup>51</sup> toplumsal sınırların eskiye nazaran şeffaflığı<sup>52</sup> olmak üzere iki neden üzerinden açıklamaktadır. Bu bağlamda o bugünün bireylerinin, mitolojinin pedagojik yönünden yoksunluğuna değinmektedir.<sup>53</sup> Geleneksel toplumların mitlerinin bireyin topluma katılımı noktasında sundukları ritüellerin öneminin altını çizerek günümüz toplumsal örgütlenme biçimlerinin bireye bu anlamda geçiş ritüelleri sunmamasını, Amerikan toplumunu örnek vererek tasvir etmekte ve bu durumun, toplumsal etik-dışı çeteleşmeler halinde, mikro ölçekli mitik gruplaşmalara sebebiyet verdiğini dile getirmektedir.<sup>54</sup>

Bütün bunlara rağmen Campbell mitlerin psikolojik ve mistik düzeylerde işlevlerini sürdürdüklerini düşünmektedir.<sup>55</sup> Onun dünya mitolojilerindeki ortaklıkları en temelde psikolojik bir birlik kategorisi üzerinden yorumlama çabasının bunun bir neticesi olduğu söylenebilir.

## 4. Sonuç

Yukarıda kısmen sunmaya çalıştığım Campbell'ın mitolojiye tahsis ettiği dört işlev insan hayatının pek çok alanıyla ilişki içindedir. Onun açısından mitosun bütünüyle rasyonalize edilerek kendisinden azade olunabilecek bir nitelik taşımadığı söylenebilir. Bu bağlamda Campbell'ın mitlerin işlevlerine dair çizdiği geleneksel resim, topografik açıdan bilinç ve bilinçaltı merkezli olmak üzere, sırasıyla birey, toplum ve evreni içine alan bir yapı arz etmektedir. Campbell bu açıdan, tabiri caizse hayal ile gerçeğin iç içeliğinin altını çizerek bu dört alandaki mutabakatın insanın bütünsel varlığı açısından önemini vurgulamaktadır. Fakat o ilgili konuyu ele alış biçimiyle bir yandan kültür tarihsel süreci de yakalamaya çalışmaktadır. Bu bakımdan onun mitlerin kozmolojik ve sosyolojik anlamda olgusal açıklamalar sunma noktasında işlevlerini yitirdiklerine dair durum tespiti, bireyin mitik katılımı açısından orta ve büyük ölçeklerde çevresine yabancılaşması noktasında modernite sonrası atomizasyonun başlıca sebeplerinden biri olarak yorumlanabilir. Bu açıdan Campbell'ın kast ettiği anlamda psikolojik olanın tarih boyunca iç içe olduğu kolektif-kültürel bağlamdan ziyade, atomize bireyi kendi öznel-meta anlamını kolektif personaya ilaştırdığı bir şekle gönderimde bulunur hale getirdiği; bir başka ifadeyle birey, toplum ve doğa arasında

<sup>47</sup> Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, 669.

<sup>48</sup> Campbell, *Saf Mutluluk*, 128.

<sup>49</sup> Campbell, *Saf Mutluluk*, 56.

<sup>50</sup> Campbell, *Batı Mitoloji* 507.

<sup>51</sup> Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, 631-652, 656-666.

<sup>52</sup> Campbell, *Mitolojinin Gücü*, 43.

<sup>53</sup> Campbell, *Saf Mutluluk*, 49.

<sup>54</sup> Campbell, *Mitolojinin Gücü*, 27-28.

<sup>55</sup> Campbell, *Saf Mutluluk*, 38-39.

aracılık eden mitosun dolayımından yoksunluğun bireyi kendi mitik-solipsizmine sürüklediği; bu durumun da duygu-düşünce-anlam birliği açısından, kolektif düzlemde dilsel bir afaziyle birlikte seyreden kültürel bir ego şişmesine sebebiyet verdiği söylenebilir.

## Kaynaklar

- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki Yayınları 5. Basım, 2020.
- Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji (Tanrının Maskeleri)*. çev. Kudret Emiroğlu. 1. Cilt. İstanbul: Isık Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Campbell, Joseph. *Doğu Mitolojisi (Tanrının Maskeleri)*. çev. Kudret Emiroğlu. 2. Cilt. İstanbul: Isık Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi (Tanrının Maskeleri)*. çev. Kudret Emiroğlu. 3. Cilt. İstanbul: Isık Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Campbell, Joseph. *Yaratıcı Mitoloji (Tanrının Maskeleri)*. çev. Kudret Emiroğlu. 4. Cilt. İstanbul: Isık Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Campbell, Joseph. *Mitsel İmge*, çev. Ogün Baştürk, Yunus Emre Ceren. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Campbell, Joseph- Moyers, Bill. *Mitolojinin Gücü Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler*. çev. Zeynep Yaman. İstanbul: Mediacat Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Campbell, Joseph. *Tanrıçalar ve Tanrıça'nın Dönüşümleri*. çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Campbell, Joseph. *Saf Mutluluk*. çev. Gamze Bulut. İstanbul: Doğan Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Otto, Rudolf. *The Idea of Holy: An Inquiry Into The Non-Rational Factor In The Idea Of The Divine And Its Relation to the Rational*. trs. John W. Harvey. England: Oxford University Press, 1924.
- Joseph Campbell Foundation. "Psyche & Symbol – God is not one, God is not many, God transcends those ideas." *Youtube*. Yayın Tarihi 29 Nisan 2018. [https://www.youtube.com/watch?v=YNsCIN03DKk&ab\\_channel=JosephCampbellFoundation](https://www.youtube.com/watch?v=YNsCIN03DKk&ab_channel=JosephCampbellFoundation)
- Joseph Campbell Foundation, "Joseph Campbell--The Birth of Mathematical Mythologies" *Youtube*. 9 Haziran 2010. [https://www.youtube.com/watch?v=FnPix6cunzo&ab\\_channel=JosephCampbellFoundation](https://www.youtube.com/watch?v=FnPix6cunzo&ab_channel=JosephCampbellFoundation)
- Joseph Campbell Foundation. "Jung, the Self, and Myth". *Youtube*. 4 Kasım 2018. [https://www.youtube.com/watch?v=1hcogiUUNnM&ab\\_channel=JosephCampbellFoundation](https://www.youtube.com/watch?v=1hcogiUUNnM&ab_channel=JosephCampbellFoundation)
- Köpping, Klaus Peter. *Adolf Bastian and Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth Century Germany*. Münster: Lit Verlag, 2005.
- Mariña, Jacqueline. "The Religious A Priori in Otto and its Kantian Origins". *Luther, Barth, and Movements of Theological Renewal (1918-1933)*. edited by Heinrich Assel and Bruce L. McCormack, Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, 39-56. <https://doi.org/10.1515/9783110612066-004>

---

## Immanuel Kant'ın Varlık Teriminin Yüklem Olarak Kabul Edilmesine Yönelik Eleştirisi

Vildan GÜNBEYİ 

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

vildangnbeyi@gmail.com

---

### 1. Giriş

Tanrı'nın varlığı yalnızca felsefe tarihi boyunca değil, insanlığın varoluşundan günümüze kadar üzerine düşünülen ve tartışılan önemli bir meseledir. Tarih boyunca Tanrının varlığına inanan düşünürler, felsefi bir akıl yürütmeye onun varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Din mensupları da kendi inançlarını temellendirmek, dini öğretilerini yaygınlaştırmak, olası itirazlara karşı cevap vermek, inançlı insanların şüphelerini gidermek ve din dünyalarına derinlik kazandırmak için bir kanıtlanma çabasında bulunmuşlardır.<sup>1</sup>

Geçmişten günümüze çeşitli Tanrı tanımlamaları ve Tanrının varlığına dair deliller ileri sürülmüştür. Bu delillere Immanuel Kant tarafından üçlü bir tasnif yapılmış ve felsefe dünyasında kabul görmüştür. Tanrının kanıtlanması meselesine dair bu tasnifler, ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik olmak üzere üç ayrı delil ekseninde gerçekleşir. Kant'a göre bu kanıtlamalar, bilgi olarak deneyim dünyasını aşan ve deneysel olarak ispatlanması mümkün olmayan argümanlardır. Kant tarafından klasik Tanrı kanıtlamalarının temel iddialarına yöneltilen eleştiriler, kâinatı yaratan ve ona etki eden bir Tanrının varlığının olması veyahut iddia edilen varlığın olmadığını ispatlamaya yönelik değildir. Kant'ın amacı tecrübede bir nesnesi bulunmayan Tanrı kavramının, salt insan aklının doğal süreçleriyle a priori olarak kanıtlanamayacağını göstermektir. Ontolojik Tanrı kanıtlanmasında yüklem olarak işlenen ve analitik olarak kabul edilen varlık kavramı Kant nezdinde bir yüklem niteliği taşımaz. Konu edindiğimiz Kant'ın varlık terimi eleştirisi ontolojik delile yapmış olduğu bir eleştiri olduğu için çalışmamızda ilk olarak ontolojik delile genel hatlarıyla değindikten sonra, Kant'ın eleştirisine yer vereceğiz.

Din felsefesinde genel olarak a priori olarak akla veyahut a posteriori olarak deneye dayanan kanıtlamalar yapılarak Tanrının varlığı hakkında konuşulmuştur. A priori olarak akla dayanan kanıt Tanrı kavramını hareket noktasına alır ve bu kavramın kabulüyle Tanrının varlığını açıklamaya çalışır. Bu kanıtta düşünürler, Tanrının tanımı gereği varlığının zorunlu olduğunu ifade ederler.

Bu argümana göre Tanrı vardır, o en yüksek iyidir ve bütün sıfatların en mükemmeli olan Tanrı için var olmayı içermek zorunludur. Her şey bu zorunlu varlıktan gelir ve ondan varlık kazanır. Fakat bu şeyler kendi düzeyi itibari ile var olurlar. Ontolojik argümanda akıl, tek bir kavramdan varlık teriminin yanı sıra zorunlu varlık terimine de ulaşmak ister.<sup>2</sup> Kant, zorunlu varlık kavramının yalnızca saf akıl alanında bir ideal olarak görülebileceğini düşünür. Ona göre, insanın zihni dışında bu kavramın bir varlığı ispat edilemez. Filozof, zorunlu varlık kavramında kastedilen "var olmaması muhal" düşüncesinde, bu kavramın Tanrının zorunlu olarak var olmasının nedenlerini açıklayamadığını söyler. Zorunlu varlığın olup olmasının ispatının bu nedenler olduğu düşünülürse, Kant'a göre, asıl mühim olan Tanrının varlığını zorunlu kılan bu nedenlerin açıklanmasıdır.

Kant'a göre, tüm tözlerde yüklem soyutlandıktan sonra geriye kalan, yani saf olanın kendisi, bilinemez. İnsanın anlama yetisi şeylerdeki saf olanı bilemez ancak onu bir nesnesi varmış gibi belirlenmişlik üzerinden bilmek istediği için yanlışa düşer. Anlama yetisi saf olanın kendisini düşünemediği gibi doğal yapısı gereği de çıkarımsal düşünür. Başka bir ifadeyle; kavramlar üzerinden yüklemde bulunarak bir düşünme faaliyeti gerçekleştirir.<sup>3</sup> Filozofa göre, sadece aklın kavramlarıyla herhangi bir nesne tasarlanamaz. Bunun sebebi, bu kavramların yalnızca düşüncenin nesnelere

---

<sup>1</sup> Mehmet Aydın "Din Felsefesi", (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 22.

<sup>2</sup> Heinz Heimsoeth "Kant'ın Felsefesi", çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 37.

<sup>3</sup> Immanuel Kant. "Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena", çev: İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2019), 87-135.

olmalarından kaynaklanmaktadır. Onların somut olarak düşünülebilmesi ancak görüşlere uygulanması vasıtasıyla mümkün olabilir. Kant, aklın düşünme sürecinin aşkınsal olduğunu ancak bu aşkınsal idealaların deneyde bir varlığı olmadığı için düşünmenin konusu olamayacağı görüşündedir. Ona göre bu idealalar deneyde verilmediğinden dolayı varlıklarından bahsetmek mümkün değildir.<sup>4</sup> Fakat dış algılarımız sayesinde tecrübede var olan şeyler deneyde kanıtlanabilir. Yani insanın dışında uzam ve görünüş itibari ile şeylerin var olduğu deneysel olarak kanıtlanabilir.

Klasik ontolojik kanıtlamada düşünürler, varlığı analitik olarak görürler ancak Kant buna karşı çıkar. Analitik yargılar yüklemde konuda içerilmesidir.<sup>5</sup> "Tanrı en kudretlidir" önermesi analitik bir yargıdır. Çünkü kudret yüklemi Tanrı teriminde mevcuttur. Bir terimin tanımı gereği bir yüklemi alabilmesi onun analitik yüklem olduğunu gösterir. "Tanrı en yücedir, o halde kudretlidir", Tanrının en yüce olması bu tür yüklemde Tanrı'ya yüklemeyi zorunlu kılar. Kant'a göre, bu önermeler analitiktirler ama onların Tanrının var olduğunu analitik olarak gösterdiği ifadesi doğru değildir. Bir terimin belli yüklemde analitik olarak alması ve bununda zorunluluğun gereği olarak 'vardır' yüklemi alacağı iddiası Kant tarafından kabul edilmez. Yani "Tanrı en yüce varlıksa vardır" önermesinde yüklemde analitik olmayacağını savunur. Kant "*Saf Aklın Eleştirisi*" eserinde durumu şu şekilde izah etmiştir:

*"Bir nesneye ilişkin kavramımız neyi ve ne denli kapsıyor olursa olsun, eğer nesneye bir varoluş yükleyeceksek onun dışına çıkmamız gerekir. Duyuların nesnelere durumunda, bu ancak görgül yasalara göre bunların benim algılarımdan kimileri ile bağlantıları yoluyla olur; ama arı düşüncenin nesnelere söz konusu olduğunda, bunların dışvarlığını bilmenin hiçbir yolu yoktur. Çünkü bütünüyle a priori bilinmesi gerekecektir. Ama tüm varoluşa dair bilgimiz bütünüyle deneyimin birliğine aittir ve bu alanın dışındaki herhangi bir varoluş... hiçbir biçimde aklayamayacağımız bir sayılıdır."*<sup>6</sup>

Peki Kant itibariyle "Tanrı vardır" önermesi 'epistemolojik olarak temellendirilebilir mi? Bilgimiz böyle bir önermeyi geçerli kılmaya yetiyor mu?' Bu gibi olası sorulara yanıt olarak Kant, bunun mümkün olmayacağını söyler.

Analitik yüklemde "vardır" gibi bir yüklemde içermez. Çünkü analitik olması herhangi bir şekilde bir şeyin var oluşunu ortaya koyamaz.<sup>7</sup> Kant'a göre, bizim bilgilerimiz ya analitik ya da sentetik a priori'dir. Sentetik a priori ve analitik a priori bir şeyin var oluşunu göstermez.<sup>8</sup> Bir şeyin var oluşunu gösteren sentetik önermelerdir. Bu nedenle Kant'a göre, bilgilerimiz yargılar üzerinden temellenir. İnsan karşısında bir binayı gördüğünde onun var olduğunu bilir ama bu binayı rengi, özelliği, büyüklüğü gibi sentetik yüklemde bilebilir ve "o vardır" gibi sentetik bir yüklemde bulunamaz. Bir şeyin var olduğunun farkında olmak analitik olarak elde edilemez, sentetik olarak idrak edilebilir. Tanrının varlığının ispatlama imkanı varsa sentetik olarak ispatlanabilir fakat bu yine "vardır" yüklemde sentetik olduğu anlamına gelmez.

"Vardır" terimi belli bir özellik olarak düşünülemez. "Bir kütüphane vardır" önermesi herhangi bir anlam ifade etmez ama "bir kütüphane üç katlıdır" önermesi bir özellik belirtir ve bu yüzden anlamlıdır. Veyahut "kütüphane bünyesinde bin kitap barındırır" gibi önermeler anlamlı önermelerdir. Bir şeyi tecrübe ettiğimizde onun özellikleri (ağırlığı, büyüklüğü, rengi vs.) üzerinden tanımlamaya çalışırız. Ancak var olduğu gibi bir özelliği tecrübe edemeyiz. Çünkü "var" bir temsil değildir. Kant'a göre bir şeye yüklem diyebilmek için ya tecrübede temsilleri ya da o temsillerle ilişkili bir kavramda olması gerekir. Filozof aynı eserinde şu ifadeleri kullanır:

*"Eğer şimdi özneyi (Tanrı) tüm yüklemde (ki arasında her şeye gücü yeten de vardır) ile birlikte alır ve Tanrı vardır ya da Bir Tanrı vardır dersek, Tanrı kavramına yeni hiçbir yüklem eklememiş oluruz."*<sup>9</sup>

<sup>4</sup>Gamze Keskin "Kant'ın Ontolojik Kant Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 27, (2019), 108

<sup>5</sup>Yücel Dursun, " Felsefe ve Matematik Analitik/ Sentetik Ayrımı", İmge kitabevi (Ankara,2015),s44.

<sup>6</sup> Immanuel Kant "*Saf Aklın Eleştirisi*", çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), A602- B630.

<sup>7</sup> Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A601-B629.

<sup>8</sup> Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A602-B630

<sup>9</sup> Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A599- B627.



Kant, sentetik yüklemler üzerinden bir Şeyin var olduğuna dair farkındalığa geçebileceğini düşünür. Ona göre, 'vardır' bir yüklem değildir ve 'vardır' ne sentetik ne de analitik anlamda bir terime hiçbir Şey eklemeyiz. O yüzden herhangi bir Şekilde varlık tartışması yani ontolojik tartışmalar anlamsız kalır. Çünkü var üzerine hiçbir konuşma yapılamaz. Bir Şeyin var olması, herhangi bir Őeyde anlam olmaktan çıkarılır.<sup>10</sup> Kant, ontolojik delil savunucularının Tanrı'yı analitik olarak ortaya koymaya çalıştığını söyler. Ancak analitik olarak böyle bir sonuca varılamamasının altında yatan Şey, vardır yükleminde bulunamamaktır. Tecrübe aracılığıyla sentetik yüklemelerde bulunduğumuz Şeye 'var' diyebiliriz ancak bu 'var' teriminin sentetik ya da analitik olduğu anlamına gelmez.

## 2. Sonuç

Sonuç itibariyle, "Tanrı vardır" denildiğinde hiçbir belirlenim olmaksızın Tanrıdan bahsedilir. Fakat "Tanrı zorunlu olarak vardır" nermesinde ise bir belirlenim söz konusudur. Bu yüzden klasik ontolojik argümanda "zorunlu varlık" yüklem olarak kabul edilebilir. Çünkü bu yüklem bir belirlenmişlik içerir. Zorunlu varlık olarak görülmesi ona zorunluluk atfeder. Kant'a göre, klasik düşüncede analitik yüklemler olabildiğinin altında var olmanın koŐulu mevcuttur. Buradan yola çıkararak Kant, bu varsayımın doğru olmadığını ve analitik olarak sadece bir Şeyin anlamının bilinebileceğini düşünür. Çünkü bir Şeyin anlamında var olması mümkün değildir.

Aynı zamanda var olmak bir yüklem olmadığı için anlam da katamaz.<sup>11</sup> Bu yüzden sentetik önermelere baŐvurulur. O halde 'bir Şeyin var olduğu nasıl bilinebilir?' sorusu önem arz eder. Bu soruya cevap olarak, insan tecrübe eder, akabinde elde edilen malzemeyi sentezler ve bu sentezleme sonucunda birey karşılaştığı Şeyin varlığının farkındalığına varır, denilebilir. Var yüklemini belirlenen Şeye dair insanın bir farkındalığı olarak görülür.

Kant, varlığı varsayarak niteliklerini konuŐmaz, nitelikleri görerek varlığı anlar. nermedeki yüklem önermenin konusunun içinde gizli bir Şekilde var ise analitik olabilir. Analitik nermeler zorunlu önermelerdir. rnek verilecek olursa; "Tüm evliler bekar olmayandır." Burada bekar olmayandan kasıt evli olmasıdır. Ancak "Tanrı vardır" nermesinde 'vardır' teriminden Tanrının zorunlu bir varlık olduğu anlamı çıkarılamaz. Bu yüzden de bu önerme zorunlu ve analitik değildir.

## Kaynaklar

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Dursun, Yücel. *Felsefe ve Matematik Analitik/Sentetik Ayrımı* Ankara: İmge Kitabevi, 2015.

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. ev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 9. Basım, 2019.

Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. İstanbul: İdea yayınevi, ev. Aziz Yardımlı, 1993.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya ıkabilecek Her Metafizike Prolegomena*. ev. Ionna Kuçuradi, Yusuf rnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 6. Basım, 2019.

Keskin, Gamze, "Kant'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 27, 97-116 (Bahar 2019).

<sup>10</sup> Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A600-B628

<sup>11</sup> Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A599-B627

---

# Radikal Kötülüğün Toplum Bağlamında Yeniden Ele Alınması

Besil TOK 

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

712221008@ogr.uludag.edu.tr

---

## 1. Giriş

Radikal kötülük kavramı, eleştiri ve yorumlama açısından zengin olsa da sonuç itibari ile rasyonel bir varlık olan insanın, yasaya rağmen nasıl olur da yasadışı olanı tercih edebildiğine dair bir cevap arama çabasıdır. Bilindiği üzere Kant, kendinden önce kabul gören tözsel kötü ve tözsel iyi anlayışına karşı çıkmıştır. Bu anlayışa göre kötü ve iyi kaçınılması ya da ulaşılması gereken halihazırda tözler şeklinde yorumlanırlar, bu yönüyle iyiye yakınsamak ya da kötüyü yadsımak maksimlerimizden bağımsızdırlar. Bir eylemin iyi ya da kötü olduğu, herhangi bir maksim hesaba katılmadan, töz olarak kabul edilen kavramlara olan mesafesi ile ilgilidir. Kant için ise tözsel olanı hedef alarak yapılan her eylem kötülük ve radikal kötülüğün doğuş noktası olarak tanımlanmaktadır. Çünkü Kant'a göre iyi, maksimin yasaya uyması kötü ise maksimin yasadışı güdüleyicilere uymasındır. En önemli nokta ise bu uyumun sonuç gözetmemesidir. Maksimin dolayısıyla eylemin sonucunda ortaya çıkan tablo tözsel bir iyi-kötü kabul edilmediği için önemsizdir. Bu önemsizlik, maksimin, iradenin ve eylemin önemi ile doğru orantılıdır.

Kant'ın kötülük anlayışı, üç temel varsayıma dayanır: (1) Kötülük, insan iradesinin temel eğilimini oluşturarak "radikal" bir nitelik taşır; (2) Kötülük, öz-sevgi ilkesinin motivasyonel önceliğinden türetilir ve (3) Tüm insanlarda, en iyisinden başlayarak evrensel bir kötülük eğilimi bulunmaktadır.<sup>1</sup> Bu minvalde radikal kötülük kavramını açıklamakta, öz-sevginin tüm maksimlerin temel ilkesi olarak benimsenmesi durumu yetersiz kalır. Çünkü Kant'ın insan kötüdür ya da evrensel bir kötülük eğilimine sahiptir derken ki kastı; insanın yasanın bilincinde olmasına rağmen ara sıra ondan sapmayı maksimi haline getirmesi değildir.<sup>2</sup>

Asıl mesele kötülüğü neden seçtiğimiz ile alakalıdır. Bernstein, Kant'a referansla üç çeşit eğilimden söz eder; (1) mekanik doğasını icra etmesi bakımından "hayvanlık eğilimi"; (2) mekanik doğasını icra ederken rasyonel yönünü kullanması bakımında "insanlık eğilimi"; (3) rasyonel yönünü kullanırken sorumluluk bilinci edinmesi bakımından "kişilik eğilimi".<sup>3</sup> Akabinde bu eğilimlerden ikincisinin öz-sevgi ile eşdeğer ve öz-sevginin de toplumla bağıntılı olarak kötülüğün ortaya çıkış noktası olduğu konusunda ısrarcıdır.<sup>4</sup> Fakat kötülüğü seçme hususunda sorumluluğu öz-sevgiye bırakmak istemez bu sebeple Kant'ın " *Kötülük kaynağını ne iradeyi eğilim aracılığı ile belirleyen bir amaçta ne de doğal bir dürtüde bulur*"<sup>5</sup> ifadesini referans göstererek, Kant'ın kendi içinde bir savaş<sup>6</sup> halinde olduğunu imlemeyi de ihmal etmez. Bernstein, en nihayetinde kötülüğün ya da iyiliğin tercih edilebilme potansiyelinin nihai zemininin bulanamayacağını hatta bunun bilinemez olduğunu iddia eder.<sup>7</sup> Bu minvalde radikal kötülüğü anlamlandırmamak, anlamlandırmaktan daha önemli bir pozisyonda bulunmaktadır. Radikal kötülük sadece anlamlandırılmaz değildir; öyle olmak zorundadır:

*"İnsanın içinde iyi ve kötü (ahlaki olmayan) maksimleri seçmesini sağlayan -bizim için kavranamaz olan- bir ilk zemin vardır."*<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2008), 41-44.

<sup>2</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 46.

<sup>3</sup> J. Richard Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan - Filiz Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 2010), 33-34.

<sup>4</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 59-61.

<sup>5</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 33.

<sup>6</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 60.

<sup>7</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 235.

<sup>8</sup> İmge Oranlı, "Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e "Kavranamazlık" Mefhumu", *Cogito Dergisi* 86 (Bahar 2017), 221.

Bu bakımdan ele alındığında radikal kötülük tam manası ile ihata edilmemesi gereken bir kavram olmaktan öteye gidemez. Günün sonunda elimizde kalan; öz-sevgi, toplum ve bu ikisi arasında radikal olarak bilemeyeceğimiz bir dolayım ile gerçekleşen kötülüğün seçilmesinden başka bir şey değildir. İşin özünde bu bilinemezliğin, özgürlüğün bilinemezliği ile alakalı olduğunu görmek zor değildir. Fakat bu bizim için yeterli de değildir. Tabi ki özgürlükten bahsedebilmemiz için yapılan seçimlerin nedenlerini bulmaya çalışmamak elzemdir:

*“Gerçek şu ki, kimse yanlış bir seçim için etkin bir neden bulmaya çalışmamalıdır.”<sup>9</sup>*

Fakat bizim bu çalışmada yapmaya çalıştığımız şey tam da budur. Bu bağlamda Kant, bizim bu talebimizi hoş karşılamayabilir:

*“Suçu maksim olarak benimseyişimizin genel öznel zeminini -eğer varsa- nerede olursa olsun belirleyeceksek, edimin zamansal kökenini değil ancak rasyonel kökenini araştırabiliriz.”<sup>10</sup>*

Kant’a göre eylemlerin zamansal(nedensel) olarak belirlenmemesi özgür varlıklar olduğumuza dair en büyük veridir:

*“İnsan ahlaki anlamda iyi ya da kötü neyse ya da ne olacaksa, bunu kendi (nedensellik içermeyen) ya da buna kendi başına dönüşmelidir.”<sup>11</sup>*

Bu sebeple seçimin kökenlerini nedensellik bazlı ele almak gayri meşru bir talep olacaktır. Çünkü kötülüğün nedensel bir kökü mevcut ise kötülük mevcut değil demektir. Nedensel sebeplerden dolayı ortaya çıkan zararlı durumlar kötülük olarak adlandırılmaz; sadece zararlı ya da yeterince faydası olmayan olarak adlandırılabilir. Fakat bizim talebimiz, radikal kötülüğün sadece zamansal kökeni ile değil aynı zamanda rasyonel kökeni ile de ilgileneceğinden direkt gayri meşru bir talep sayılmamalıdır. Herhangi bir seçimin toplumsal motivasyonlara ihtiyaç duymadan ortaya çıkabilmesi her ne kadar olanaksız gözükse de biz bu çalışmada tam tersini iddia edeceğiz. Böylece toplumun, öz-sevginin ve -varsa- diğer nedensel sebeplerin seçimler üzerinde hiçbir etkisi olmadığı -olmaması gerektiği- iddiamızı, Kant’ın radikal kötülüğün rasyonel kökenine dair bir araştırma hedefi olarak meşrulaştırabileceğiz. Hedefimiz kötünün, radikal boyutlarının nedenlerini aramaktan ziyade fitratını incelemek olacaktır.

## 2. Wood’un<sup>12</sup> Radikal Kötülük Perspektifine Dair Eleştiriler Üzerinden Meselenin Serimlenmesi

Wood radikal kötülüğün çıkış noktası olarak öz-sevgi ve dolayısıyla da toplum olduğu konusunda ısrarcıdır.<sup>13</sup> Fakat bu ısrarın haklı sebepleri olmadığını söylemek haksızlık olur:

*“Karşılıklı olarak birbirlerinin (ahlaki yönelimlerini) bozar birbirlerini yozlaştırırlar”<sup>14</sup>*

Karşılaşmak, toplum için iyi ya da kötü tüm güdüleyicilerini tetikleyen bir motor görevi görür. Bir insanın kendini karşılaştıkları ile kıyaslaması öz-sevginin inşası için vazgeçilmezdir. Öz-sevgi ise insanın karşılaştıkları -başkaları- üzerinden tanımlanması olarak karşımıza çıkar. Bu tanımlamaya muhatap olarak ‘benlik’ algısı temellenir ve tüm maksim edinme dürtülerimiz bu benliğin içinde mahfuz kalır. Şayet benlik dediğimiz olgunun karşılaşılanların yargıları üzerinden belirlendiğini kabul edersek maksimlerin seçiminin bu belirlenimden uzak tutulması imkânsız hale gelir. Bu minvalde Wood, kendini beğenmişliğin -bencilliğin- Kant tarafından kötülüğe yönelik başat güdüleyici olduğunu iddia etmiştir.<sup>15</sup> Kötülükler, kendi doğalarından köken alıp ortaya çıkmazlar; aksine, bize karşı kin dolu bir üstünlük kazanmak için çaba harcayan bireyler (başkaları) tarafından içimizde oluşturulan eğilimlerdir.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik (ed.), *Kant’s Anatomy of Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 98.

<sup>10</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 58.

<sup>11</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 61.

<sup>12</sup> [Allen W. Wood - Wikipedia](#)

<sup>13</sup> Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik (ed.), *Kant’s Anatomy of Evil*, 173.

<sup>14</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 117.

<sup>15</sup> Wood, W. Allen, *Kant*, çev. Aliya Kovanlıkaya, (Ankara: Dost Yayınevi, 2009), 153.

<sup>16</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 40

Kötülüklerin ortaya çıkış sebebinin başkaları – toplum- olduğunu öne sürmek gerekli fakat yeterli değildir. Wood'a göre toplum; belli bir kıyas üzerinden zararlı duygulanımların (haset, kıskançlık, kibir vb.) ortaya çıkmasına sebep olurken aynı zamanda yararlı duygulanımların da (sempati, sevgi, aşk, merhamet vb.) filizlenmesine yol açar: Bazı ruhlar, kibir veya kişisel çıkar gözetmeksizin sadece saf bir sempatiyle çevrelerine neşe yaymaktan içsel bir tatmin elde ederler; hatta başkalarının mutluluğundan ya da onları memnun etmekten keyif alırlar. Ancak, bu tür bir durumda dahi ortaya çıkan eylemin, ödevle ne kadar uyumlu olursa olsun (ne kadar hoşgörülü olursa olsun), ahlaki bir değeri olmadığı belirtilmelidir.<sup>17</sup>

Bu yönüyle Wood, kötülük ve hatta iyilik bağlamını toplumdan ayrı görme taraftarı değildir. Bu noktada iyi ve yararlı olan arasındaki ayrımı hatırlatmada fayda görüyoruz; maksimini, sempati, merhamet, vb. gibi yararlı duygulanımlar üzerinden belirleyen bir kişinin ulaştığı sonuçlar yalnızca raslantısal olarak zararsızdır. Hiçbir zaman iyi olarak nitelenemezler, iyi, ancak maksimin yasa ile uyumlu olduğu durumlarda sonucunun yararlı ya da zararlı olmasından bağımsız olarak ortaya çıkabilir.<sup>18</sup> Wood'un toplumla ilintili olarak gördüğü iyilik, biraz önce bahsettiğimiz yararlı anlamında değil 'iyi isteme' anlamında kullanılmıştır. O, toplumunun içinde barındırdığı antagonizmaya atıf yaparak hem iyilik ilkesinin hem de kötülük ilkesinin kök salmasını topluma bağlar. Hatta doğanın, bu antagonizmayı akıllı sonlu varlık olan insan için ileriye atılma -gelişme- vesilesi kıldığını iddia eder:<sup>19</sup>

*"Çünkü iyilik ilkesi, adeta erdem yasalarının bir teşkilatı gibi ya da kötülük ilkesine karşı kazanan bir krallık gibi ortaya çıkar; bu sayede insanlık içinden yükselerek dünyada kalıcı bir barışı sağlar."*<sup>20</sup>

Konunun serimlenmesi adına Allison'ın bizim lehimize olan iddiasına<sup>21</sup> bir göz atalım; Allison'a göre Wood, radikal kötülüğün salt antropolojik bir yorumunun ilk bakışta akla yatkın olmadığını farkındadır; fakat böyle bir yorumlamanın derin bir inceleme sonucu daha muteber olduğu iddiasını sürdürmüştür. Bu yorumlamadaki ısrarın sebebi Allison'a göre Kant'ın etik sırayı tersine çevirmek ile alakalı açıklamasıdır:

*"(kişi) Yasanın varlığının bilincinde olmakla birlikte, kişisel tatmin dürtülerini yasanın yerine koyarak yasayı görmezden gelir. Bu tür bir davranış, etik önceliği tamamen tersine çevirdiği için tam bir ahlaki yozlaşma olarak nitelendirilebilir. Böyle bir kişinin eylemlerinde rastlantısal olarak yasaya uyum bulursa dahi, ahlaki olarak kesinlikle kötüdür."*<sup>22</sup>

Wood, etik sırayı tersine çevirmemek ile yasanın temel ilkesi olan, kendimize ve başkalarına rasyonel varlıklar olarak mutlak değerimize göre davranmak arasında dolayimsız bir bağ kurar. Bu temel ilke ile de başkaları kavramı üzerinden toplum ile dolayimli bir bağ kurar. Böylece iyilik ve kötülük ilkelerinin toplum ve onun antagonizması ile kopmaz bir bağı olduğu sonucuna varır. Allison, Wood'u radikal kötülüğü ampirik bir kavram olarak değerlendirmesi nedeniyle onu, indirgemecilik ile itham eder. Ayrıca Wood, radikal kötülük ve toplum arasında neredeyse analitik bir bağdan bahseder, her ne kadar toplum ve radikal kötülük arasındaki bağ inkâr edilemez olsa da bu tamamen ampirik ve raslantısal olduğundan aralarında analitik bir bağ olduğundan bahsetmek imkansızdır.

Bu nokta da Allison'a katılmamak -lehimize- mümkün değildir. Bazı noktalarda Wood'a hak verebileceğimiz aşikârdır; sonuç itibari ile bir eylemin kötü olduğu olgusunun oluşumu tamamen ampiriktir. Yani biz kötü, iyi veya radikal kötülükten bahsedebilme yeteneğimizi ampirik olana borçluyuz. Her ne kadar sonuçların değil maksimlerin belirleyici olduğu konusunda kesin bir kaniya sahip olsak da bu kaniya ulaşmamızı sağlayan kötünün ya da iyinin fenomen dünyada müşahede edilebilir bir alana sahip olması ya da öyle gibi gözükmesidir. Bu noktada numenal dünyanın nedenselliğini ve önemini yadsıdığımız düşünülmemelidir. Fakat Kant, insan kalbinin yozluğunun aşikârdır

<sup>17</sup> Selma Aydın Bayram, "The Relation of Freedom and Evil in Kant's Moral Philosophy", (2006), 104.

<sup>18</sup> Ortaya çıkma tabiri tözsel bir mana taşımamaktadır.

<sup>19</sup> Wood, W. Allen, *Kant*, 153-155.

<sup>20</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 154.

<sup>21</sup> Henry E. Allison, *Ethics, Evil, and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood's*, 594-613.

<sup>22</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 45. (yorumlanmıştır)



olduğunu ampirik delillerin bu hususta yeterli olup herhangi formel bir açıklamaya ihtiyaç duyulmayacağını kendi de belirtmiştir.<sup>23</sup> Bunlara ek olarak Kant'ın Tanrı krallığı, erdemli toplum (etik sivil bir devlet)<sup>24</sup> ve ebedi barışın tesis edilebildiği ulus devletler<sup>25</sup> gibi politik ve dini<sup>26</sup> düşünceleri Wood'un elini oldukça güçlendirmektedir. Özellikle özgürlük vurgusunun "başkalı" ile alakalı bir temelini olduğu düşünülürse Wood'un tamamen haksız olduğunu söylemek zordur:

*"Özgürlüğün ortak bir yasaya göre başka herkesin özgürlüğü ile tutarlı olabilmesi"<sup>27</sup>*

Tüm bunların yanı sıra Grenberg'in; "eğer Wood haklı ise radikal kötülün tek suçlusu toplumdur."<sup>28</sup> İthamı da önemlidir. Grenberg'e göre toplumun yozlaştırmaya katkısı ile toplum tarafından yozlaşmak arasında büyük bir fark vardır. Çünkü Kant'a göre; "(insan) öyle bir varlıktır ki tensel bir baştan çıkarma, suçunu hafifletmez."<sup>29</sup> Toplum, insanları kolayca kötülüğün kaynağının kendi olduğuna dair ikna edebilir. Bu ise Grenberg'e göre Kant'ın tüm projesinde yadsıdığı bir şeydir. Wood'un bu yorumlaması özgürlüğü, doğası<sup>30</sup> itibari ile kötülük potansiyelinin önüne alır ve Kant'ın projesini temellerinden sarsar. Şayet böyle ise toplum kötülüğün tek suçlusu olarak ifşa olmakta haklıdır:<sup>31</sup>

*"Eğer insan, kendisini kötülük ilkesine tabi olmaya sürükleyen ve orada tutan nedenleri ve koşulları araştırırsa, bunların tek başına var olduğu sürece kendi doğasından ziyade ilişki veya birlikte olduğu diğer insanlardan kaynaklandığına kolayca ikna olabilir. Başlangıçta iyi olan yatkınlığı, doğanın kısırtması olarak adlandırılması gereken şey değildir ve büyük bir yıkıma yol açan ve doğru bir şekilde tutkular olarak adlandırılması gereken şeyleri uyandıran bu tür faktörlerdir. İnsanın ihtiyaçları sınırlıdır ve bu ihtiyaçları karşılama konusundaki ruh hali ılımlı ve huzurludur. Sadece diğer insanların kendisini aciz olarak görmesinden ve bu nedenle hor görmesinden endişe ettiği ölçüde acizdir veya kendisini öyle görür. Ancak, kıskançlık, güç bağımlılığı, açgözlülük ve bunlarla bağlantılı kötücül eğilimler, insanlar arasına girer girmez saldırır. Bu kötücül eğilimlerin insanın doğasına batmış olduğunu ve onu yoldan çıkaracak örnekler olduğunu varsaymak gerekmez; sadece var olmaları ve insan olmaları yeterlidir. Karşılıklı olarak birbirlerinin ahlaki eğilimlerini bozarlar ve birbirlerini kötü yaparlar."<sup>32</sup>*

Bu pasajda bize önemli olan nokta 2 nokta mevcuttur; (1) insanın aciz olması gerçekten öyle olmasından ziyade kendini belli bir endişe çerçevesinde öyle kılması ile alakalıdır. (2) Kötülüğün ifşası için dışsal araçların varlığının varsayılması gerekmez insan olmak yeterlidir. Yani tüm dışsal araçlar insan olmaktan sonra gelen ve tek başlarına tetikleyici özelliğine sahip olmayan basit uyaranlardır.

Tüm bunlar ışığında bizim bu çalışmada temel iddiamız; radikal kötülüğün kökeninin toplum değil insan olduğu, toplumun insana değil insanın topluma kötülük götürdüğüdür. Bu minvalde soykırım ya da şeytani kötülük meselesini derinlemesine irdelemek elzemdir. Bundan önce Kant'ın kötüye yönelimi sınıflandırmasına bir göz atalım. Tüm bu eğilimler ve yönelimler, insan doğasının sağladığı bir zeminde (seçim yapma yeteneği) içkindir. İnsan doğasına içkin olan bu yönelimler, kendi içinde üç ana kategoriye ayrılabilir:

### **İrade Zayıflığına Yönelim:**

- İnsan doğasının, yasayı maksim olarak belirlemedeki iradi zayıflığına odaklanan bir eğilimi içerir. Bu, bir insanın yasayı anlaması ve benimsemesi gerektiğini bilmesine rağmen, irade zayıflığı nedeniyle bu ilkeyi maksim olarak benimsemekte zorlanması durumunu ifade eder.

<sup>23</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 47.

<sup>24</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 120.

<sup>25</sup> Hakan Çörekçioğlu, Kant Felsefesinin Politik Evreni (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 77.

<sup>26</sup> "Bu tür bir devlet, insanlar tarafından yalnızca din aracılığıyla kabul edilebilen bir 'Tanrı Krallığı' olarak tanımlanabilir." Bkz. Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 186.

<sup>27</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 123

<sup>28</sup> Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik (ed.), Kant's Anatomy of Evil (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 175.

<sup>29</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 123

<sup>30</sup> "Kötülüğün kaynağı ne eğilim amacıyla belirlenen amaçlarda ne de doğal bir dürtüde yatar; bu kaynak, yalnızca özgürlüğün kullanılması için istencin kendi oluşturduğu bir kuralda, yani maksimde bulunur." Bkz. Berrak Çoşkun, Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 34.

<sup>31</sup> Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik (ed.), Kant's Anatomy of Evil (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 179-180.

<sup>32</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 117-118.

### Katışıklığa Yönelim:

- İnsan doğasının, yasayı maksim olarak belirlemede herhangi bir zayıflıkla karşılaşmamasına rağmen, güçlü bir irade ile bu ilkeyi uygulamaya geçmesine rağmen, maksim düzeyinde saf ahlaki olarak nitelendirilememesi bakımından kalbin katışıklığına olan eğilimi içerir. Yasaya uygun davranmakta zorlanmayan ancak bu davranışı gerçekleştirirken maksimine yasa dışı güdüleyicileri dahil eden bir birey, bu duruma örnek teşkil eder. Yani, yasaya uygun davranan ancak eylemi yasaya dayandırmayan her birey, kalbinin katışıklığına yönelmiş olarak kabul edilebilir.

### Yozlaşmaya Yönelim:

- Yasayı farkında olmasına rağmen, kendi tatmin güdüleyicilerini yasanın yerine koyarak yasayı görmezden gelme durumu, etik önceliği tam tersine çevirdiği için kalbin tam bir yozlaşması olarak nitelendirilebilir. Böyle bir kişinin eylemlerinde rastlantısal olarak yasaya uyum bulursa dahi, ahlaki açıdan kesinlikle kötüdür.<sup>33</sup>

Burada bahsedilen son madde, yani etik önceliğinin tam tersine çevrilmesi, radikal kötülük kavramıyla ilişkilendirdiğimiz temel noktanın başlangıcını oluşturacaktır. Çünkü bu maddeye kadar ele alınan diğer tüm maddeler ve eğilim türleri, bilinçli bir şekilde yasayı reddetmeyi veya yasayı yasadışı olanla etik sıralamayı değiştirmeyi içermez. Bu durumu sadece son maddede bahsedilen kalbin yozluğu kapsar. Bu durum tamamen iradenin kendisine, yani insana aittir. Çünkü kalbin yozluğuna sebep olabilecek faktörler, insanın tercih yaparken belirlediği öncelik sıralaması veya bilerek göz ardı ettiği seçenekler arasındaki tercihlerle ilgilidir. Bu da tüm sorumluluğu insanın omuzlarına yüklemek için yeterlidir.<sup>34</sup>

Bu noktada Kant'a göre akasia her ne kadar olanaksız olsa da toplum ve radikal kötülük arsasındaki uçurumu ifşa etme adına pratik örnekler üzerinden ilerleyeceğiz. Yapmaya çalışacağımız şey belli başlı örneklemeler üzerinden aynı toplum ya da aynı koşullara sahip insanların gösterdiği seçme eğilimleri arasındaki farkları ortaya çıkarmak olacaktır. Neden bir tane Hitler mevcut? Aynı politik meseleler hatta aynı nefret düzeylerine sahip olan başka bir isim soykırım yapabilir miydi? Soykırım öz-sevginin kollektif bir biçimde biz-sevgisine dönüşmesi ve kurumsallaşması ile alakalı bir örnek olsa da radikal seçimler yaptırmayı gerektirecek çarpıcı bir konudur. İktidar, kültürel ve ırksal sevgi, (saplantı) yetiştirilme tarzı, bilinç düzeyi, 'başkasına' olan nefret, kin veya haset, kıskançlık ya da mazlumiyet tüm bu kavramlar rastlantısal olarak çoğu insanın başına gelse de (güncel olarak Gazze örneği) neden bir tane Hitler var? Toplumsal olanın tüm kışkırtmalarından bağımsız olarak insanın kendi kendine düşmüş ya da çıkmak zorunda olduğu bir çukurun seçim ve isteme ile alakalı olan boyutu bizim için daha önemlidir:

*"(kötülüğün) Üstesinden gelmenin mümkün olması özgür bir varlık olması hasebi ile insanın içinde bulunur"<sup>35</sup>*

Rasyonel bir varlık olan insanın maruz kaldığı toplumsal etkiler (ne olursa olsunlar) insanın kendi başına aşamayacağı düzeyde olamazlar. Şayet böyle olsaydı tarihsel akışta yozlaşmamış olan bir iyilik nüvesi dahi bulunamazdı:

*"Yozlaşmış olandan iyi olana geçiş bir özveridir."<sup>36</sup>*

Şayet bir geçiş ya da özveri söz konusu ise ve bu ikisi yozlaşmayı tayin edebiliyor ise toplumdan önce insan gelir. Çünkü sıradan insanlar korkunç suçlar işleyebilirler. Korkunç suçlar işleyen sıradan insanlar iyi olarak tanımlanacak seviyeye de gelebilirler.<sup>37</sup> İnsanın topluma kötülüğü getirdiğine dair ampirik örnekler vererek devam edelim:

<sup>33</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 43-44.

<sup>34</sup> Besil Tok, Immanuel Kant'a Göre Radikal Kötülük Bağlamında Erdemli Toplumun İmkânı Meselesi (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 91.

<sup>35</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 53.

<sup>36</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 96.

<sup>37</sup> Kant, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, 65.

- (1) **Kırık Cam Deneyi:**<sup>38</sup> Philip Zimbardo'nun yaptığı bu çalışma, toplumun suç oranlarının ve kötü davranışların yayılmasını inceleyen önemli bir deneydir. Zimbardo, bu deneyde Bronx ve Palo Alto gibi farklı sosyo-ekonomik yapıya sahip bölgelerde benzer şartlarda arabalar bırakarak insanların tepkilerini gözlemlemiştir. Sonuç olarak, Bronx gibi daha düşük gelir seviyesine sahip bir bölgede arabaların yağmalanması ve hasar görmesi, Palo Alto gibi daha yüksek gelir seviyesine sahip bir bölgede ise arabaya zarar verilmemesi beklenmedik bir durumu ortaya çıkarmıştır.
- (2) **Marina Abramovic, Rhythim 0, 1974:**<sup>39</sup> Marina Abramovic'in performansı, insanın doğasını ve toplumsal davranışları sorgulayan etkileyici bir deneydir. Performansın başında izleyiciler, Abramovic'e oldukça insancıl tepkiler vermişlerdir. Ancak zaman ilerledikçe, performans izleyicilerin kontrolsüz davranışlarına ve vahşete dönüşmüştür.

İzleyicilerin Abramovic'e karşı şiddet eğilimlerinin artması, performansın başlangıcındaki nazik davranışların nasıl bir dönüşüme uğradığını göstermektedir. İlk başta gül verenler ve saçını sevenler gibi insancıl davranan izleyiciler, Abramovic'in tepki vermemesini fırsat bilerek şiddete yönelmişlerdir.

Özellikle bir izleyicinin Abramovic'e tokat atması ve bu eyleme karşılık hiçbir tepki almadığı zaman diğer izleyiciler de cesaretlenmiş ve daha sert davranmaya başlamışlardır. Bu durum, performansın başlangıcındaki nazik davranışların, Abramovic'in savunmasız olduğunu düşünen izleyiciler tarafından nasıl istismar edildiğini göstermektedir. Olaylar, masadaki dolu silahın Abramovic'e dayanmasıyla daha da tehlikeli bir hal almıştır. Ancak, bazı izleyiciler duruma müdahale ederek Abramovic'in yanında yer almış ve ona yardımcı olmuşlardır. Bu, insan doğasının hem şiddete eğilimli hem de yardımsever olabilen iki yönünü göstermektedir.

Bunlara ek olarak, sadizm, mazoşizm, doğa ve hayvanlara karşı gösterilen tutumlarda farklılıklar, insanın "ben" olarak tanımladığı şeyin temel etmeni ne olursa olsun (psikoloji, sosyoloji vb.) kendinden bağımsız değildir. Ampirik örneklerde gözlenebildiği üzere muhatap olunan durumların aynılığı verilen tepkilerin farklılığına hiçbir şekilde engel teşkil etmemektedir:

*"Çünkü insan, ahlâki niyetinin gibi bir gücün derecesine ve kuvvetine dair kavramı kendi kendine ancak engellerle etrafı sarılmış halde tesis edebilir; bu durumda bile en şiddetli saldırıların karşısında muzaffer kalır."*<sup>40</sup>

### 3. Sonuç

O halde radikal kötülük ve toplum arasında analitik bir bağ bulunmadığını Wood'a karşı yapılan temel eleştiriler üzerinden incelemiş olduk. Ampirik örneklemeler üzerinden meseleyi detaylandırmaya çalıştık. Bu çalışma suçu insanın sadece kendinde görmesi lehine daha avantajlı bir açıklamaya sahiptir. Toplumun radikal kötülüğü tesis ettiği iddiasının aksine bir konum almamız gerektiği fikri böyle bir çalışmanın temelini ihata eder. Suçun, insanın kendi omuzlarına atılmasının gerekliliği toplumun suça omuz olabilmemesi ihtimalinin tartışılma gerekliliğinden daha elzemdir. Toplum kötülüğün, (radikal) gelişim yeri olmaktan çok insanın kendi tarafından tasarlanan ifade yeridir. İnsan boğçasında kötü ve iyi ilkeyi tesis etme potansiyelini daha fazla insana taşır.

### Kaynaklar

Allison, Henry E. "Ethics, Evil, and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood's 'Kant's Ethical Thought'". *Ethics* 111/3 (2001), 594-613. <https://doi.org/10.1086/233528>

Anderson-Gold, Sharon - Pablo Muchnik (ed.). *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

<sup>38</sup> Erkam Temir, "Kırık Camlar Teorisinin Kurum Kültürüne Uyarlanabilirliği", *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 4 (24 Haziran 2020), 134-136.

<sup>39</sup> Ahmet Göktuğ Kılıç, "Sanatta Beden Üzerine Bir Çalışma: Performans Sanatı 'Marina Abramovic'", *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/1 ( Mart 2023), 135-161.

<sup>40</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 81.

### Radikal Kötülüğün Toplum Bağlamında Yeniden Ele Alınması

- Aydın Bayram, Selma. *The Relation of Freedom and Evil in Kant's Moral Philosophy*. Middle East Technical University, Master Thesis, 2006. <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/16081>
- Bernstein, J. Richard. *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*. çev. Nil Erdoğan - Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2010.
- Çörekçioğlu, Hakan. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Grenberg, Jeanine M. "Social Dimensions of Kant's Conception of Radical Evil". *Kant's Anatomy of Evil*. ed. Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik. Cambridge University Press, 2009.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk Academia Yayınları, 2017.
- Kılıç, Ahmet Göktuğ. "Sanatta Beden Üzerine Bir Çalışma: Performans Sanatı 'Marina Abramovic'". *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (25 Nisan 2023), 135-161. <https://doi.org/10.56206/husbd.1230621>
- Oranlı, İmge. "Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e 'Kavranamazlık' Mefhumu". *Cogito Journal* 86 (Bahar 2017). 215-227.
- Temir, Erkam. "Kırık Camlar Teorisinin Kurum Kültürüne Uyarlanabilirliği". *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 4 (24 Haziran 2020), 133-144.
- Wood, W. Allen. *Kant*. çev. Aliya Kovanlıkaya. Ankara: Dost Yayınevi, 2009.


---

## Din Psikolojisi Açısından İhtida

Esra ALKAN 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

esraalkan.ga@gmail.com

Muhammed Naim NAİMİ 

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

naimnaimi@karabuk.edu.tr

---

### 1. Giriş

Birey, doğuştan itibaren bir dine inanmaya meyilli dünyaya gelmektedir. Bununla birlikte birey, yaşamı sırasında bir dine ilgi duymaya başlamaktadır. Bireyin dini hayatı, içinde doğup büyüdüğü kültür içerisinde şekillenmektedir (Köse – Ayten, 2012, 137). Dini hayat, bireyin Tanrı ile girdiği ilişki çerçevesinde hayatını düzenlemesi ve Tanrı'ya yakınlaşmak gayesiyle onun emirlerine ve yasaklarına uyarak yaşamını idame ettirmesi sonucu ortaya çıkmaktadır (Karaca, 2020, 69). Dini hayatın şekillenmesi, bireyin hayatı boyunca yaşadıkları, gördükleri, işittikleri ve maruz kaldıkları çerçevesinde oluşmaktadır. Bu süreçte gelişim dönemlerinin her birinde yerine getirmesi ödevler, karşılaştığı olumlu ve olumsuz olaylar, bireyin dini hayatının şekillenmesinde etkili olmaktadır (Köse – Ayten, 2012, 137). Bu durum, din psikolojisinin ortaya çıkmasından itibaren üzerinde durulan çalışma alanlarından biri olmuştur (Armaner, 1980, 10; Kayıklık, 2017).

İngilizce'deki conversion kelimesi, genel olarak bir değişimi, bir halden başka bir hale geçişi ifade etmek için kullanılmaktadır. Din psikolojisinde ise dinler arası değişimi, dönüşü ve yönelişi belirtmek için kullanılmaktadır (Peker, 2008, 201; ). Hökeleki (2020) dini conversion kelimesini "*farklı bir din ideali için mensubu bulunduğu dinî görüş ve bağlılıktan vazgeçme; dinî inanç ve davranışlarla ilgili yön değişimini de içine alan manevi evrim ve gelişme*" şeklinde tanımlamıştır. Yani din değiştirmeyi bireyin inancını bir dinden başka bir dine transfer etmesidir (Peker, 2008, 201)

Türk-İslam kültüründe bireyin dini hayatında ortaya çıkan değişimler için birkaç farklı ifade kullanılmaktadır; Hidayet, ihtida ve irtidat. Hidayet, dinle alakası olmayan, günahkâr ve yüzeysel olarak sürdürülen dini hayatı terk edip dine yönelmesidir. İhtida, başka bir dine inanan veya hiç inanan birisinin İslamiyet'i tercih etmesi ve İslam'ın belirlemiş olduğu bağlamda hayatını düzenlemesidir. İhtida eden kişiye ise mühtedi denilmektedir (Yapıcı, 2017, 190; Pazarlı, 1982). İrtidat ise Müslüman bir bireyin, dini terk edip başka bir dine inanması veya tamamen inançsız bir hayat tarzını tercih etmesidir. İslam dini terk edip başka dine veya dinsizliğe yönelen bireye mürtet denilmektedir (Hökeleki, 2020, 290; Kayıklık, 2017). Başka bir ifadeyle ihtida; İslam dinine mensup fakat dini yükümlülüklerini yerine getirmeyen birinin bunu bırakıp dine yönelmesi, başka dine mensup veya inançsız birinin İslamiyet'i kabul etmesidir. İrtidat ise tam tersi olup İslam dinine inanmayı terk ederek başka bir dine yönelmesi ya da tamamen inançsız olma durumudur.

Bireyin mensubu olduğu din içinde bir başka mezhebe yönelmesi veya dinine sıkı sıkıya bağlanması, başka bir dine yönelmesine göre nispeten kolay bir süreçtir. İlkinde bireyin bilişsel ve duygusal olarak büyük bir sarsıntı yaşamama ihtimali varken ikincisi, yani din değiştirme olayı oldukça zor ve nadir rastlanan bir durumdur. Çünkü bireyin, inandığı inancını, yaşadığı ve yaşattığı değerleri bırakıp başka inanca girme ve başka değerleri kabul etme, benimseme ve yaşama durumu oldukça zor bir süreçtir.

Din psikolojisinde ihtida, hidayet ve irtidat kavramı yerine taşıdığı ve ifade ettiği anlam bakımından din değiştirme ve dine dönüş kavramlarının kullanımı tercih edilmektedir. Batı'da kullanılan conversion'ın yerine genel olarak ihtida kelimesi kullanılması adet olmuşsa da Türkçe literatürde bunun yerine "din değiştirme", "dine dönüş" ve hidayet kavramının yerine "dinden dönme" kavramlarının kullanımı tercih edilmektedir (Hökeleki, 2020; Köse – Ayten, 2012; Peker, 2008).



İnanç konusundaki bu değişim, oldukça zor ve genellikle belli nitelikler çerçevesinde meydana gelen bir süreçtir. Bu süreçler, belirli evrelerden geçerek yaşanmakta ve belirli faktörlerin etkisi ile oluşmaktadır.

## 2. Yöntem

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması yöntemi tercih edilmiştir. Çünkü bu çalışmada, önceki çalışmaların verilerinden yararlanılmıştır. Konuyla ilgili literatür taranarak çalışmanın ana teması oluşturulmuştur. Betimsel analiz tekniği olarak ifade edilen bu teknikle öncelikle çalışmanın içindekiler kısmı oluşturulmuş ve ardından mevcut bilgilerden yararlanılarak her bir başlığın altı doldurulmaya çalışılmıştır. Betimsel analiz tekniğinde ikincil veriler, önceden belirlenen temalara göre işlenir, yorumlanır, neden sonuç ilişkisi kurulur ve icabında olgular arasında mukayese yapılır (Karagöz, 2021, 980; Altunışık vd., 2007, 268).

## 3. Din Değişirme Evreleri

Din değiştirme olayı, oldukça zor bir olaydır. Peker (2008), din değiştirme olayının kısa zamanda oluşmayacağını, ağır ağır seyreden bir süreç olduğunu belirterek sessizce gelişip büyüyen ve bir anda patlayan tomurcuğa benzetmiştir. Din değiştirme evreleri konusunda Köse ve Ayten (2012) farklılaşma, soğuma ve yabancılaşma evrelerinin yaşandığını ileri sürmüşlerdir. Peker (2008), inanılan inanç ve değerlerin, uzaklaştırıcı etkiler nedeniyle zayıflaması/soğutucu etkiler, başka dinde kendisini tatmin edici bilgidenden haberdar olunması, çatışmanın yaşanması ve yeni dine yönelişle gerginlikten uzaklaşılması şeklinde dört evrede gerçekleşeceğini yazmıştır. Hökeleki (2020), kanaat ve bunalım evresi, arayış, araştırma ve karşılaştırma evresi, karar verme ve teslim olma evresi ile sonuç evresi olmak üzere dört evrede yaşandığını belirtmiştir.

### 3.1. Bunalım Evresi

İhtida süreci genel olarak ilkin bunalım ve tatmin olmama hissi ile başlar. Psikolojik olarak çalkantıların başladığı ve hayatında bir şeylerin değişmesini istediği dönemdir (Hökeleki, 2020, 3030). Peker (2008) bu sürece bireyin, birtakım uzaklaştırıcı sebeplerle etkilendiğinden ve bu soğutucu etkilerin bilinçaltına itilmesinden söz etmektedir.

Modern toplum uhrevi ve insana özgü duyguları saf dışı bırakır ve bireyselleştirir. Modern hayat, ahlaki duyguları ve dini bir kenara atmayı ve dünyevi arzuları ön plana çıkarmayı amaçlar. Dünyadaki farklı ideolojiler ahlak dışı durumlar kişiyi toplumdan uzaklaştırır ve her şeyden nefret eder hale getirebilir. Kişi kendini sosyal hayata kapatabilir. Suçluluk ve günahkarlık duygusuyla başka değer ve inanç arayışına girer (Hökeleki, 2020, 303). Kişi bu halde iken başka inançlara başka gruplara meyiletmeye açıktır.

### 3.2. Arayış Evresi

Bunalımdan ortaya çıkan sıkıntılar kişiyi önce bilinçsiz ve sonra bilinçli şekilde bir arayışa yönlendirir. Bu süreçte olan kişilerin bir kısmı farklı düşünce, inanç ve dini grupları test ederler. Girdikleri dini gruplarda pratik ibadetlerde ne kadar tatmin olup olmadıklarına bakarlar. Bu süreç ne kadar uzun olacağı kestirilemez. Hidayet olaylarında örnek dini kişilikler ve dini cemaatler önemli olsa da direkt Kur'an'ı araştırarak hidayete erme faktörü de vardır (Hökeleki, 2020, 305-308). Başka bir ifadeyle birey, yaşadığı dinden tatmin olmayıp onu tatmin edecek içeriğe sahip olduğuna inandığı dine yönelir (Peker, 2008, 202).

### 3.3. Karar Verme ve Teslim Olma Evresi

Din değiştirmek için kararlı olan kişi ne kadar kararlı olsa da son adımı atmak hiç kolay olmayabilir. Arayış süreci sürerken kişiler için birçok tecrübi olayla karşılandıktan sonra kesin bir kararla inanırlar. Bazı olaylarda seslerin duyulduğu, vizyon açılması yaşandığı, yeni öğrendiği bilgilerin zihinde tam bir tatmin oluşturduğu gibi durumlar kişinin karar vermesinde etkili olabilir (Hökeleki, 2020, 308-309).

### 3.4. Sonuç Evresi

Bu yeniden doğmak gibidir. Kişilik tamamen değişir ve yeni bir kimlik kazanılır. Bu sürece kadar gelmesi başlı başına önemli bir süreçtir. Çünkü insanın kişiliği baştan sona değişim geçirir. Hidayete eren kişi için dünya hayatı, toplum ve yaşadıkları, yeni bir anlam ifade eder. Bunun sebebi bütün şüphelerin, belirsizliklerin ve bunalımların ortadan kalkması ve zihnin dingin bir deniz haline gelmesinden dolayıdır (Hökelekli, 2020, 310). Köse ve Ayten (2012) bu dönemde bireyin yeni dine yavaş yavaş alışma sürecine girdiği, yeni dinin kendisine uygunluğunu ölçüp tartmaya başladığı ve akli ve kalbi olarak tatmin olduktan sonra yeni dine ihtidasını ilan ettiği süreçlerinin yaşandığını belirtmiştir. Hökelekli'ye (2020) göre sürecin sonuna gelen kişi, daha önce keşfedemediği kadar huzur ve mutluluk yaşar.

## 4. Din Değiştirmeyi Etkileyen Faktörler

Din değiştirme üzerine yapılan çalışmalarda din değiştirmenin ani bir olay olmadığı ortaya konulmuştur. Bu nedenle Din Psikologları, din değiştiren bireyin hayatındaki dönemler araştırılarak kişinin psikososyal özelliklerinin ele alınması gerektiğini vurgulamışlardır (Köse, 2008; Peker, 2008). Bundan hareketle bu çalışmada din değiştirmeyi etkileyen faktörlere değineceğiz.

### 4.1. Aile Faktörü

Din değiştirmede en önemli faktör, aile faktörüdür. Kişinin çocukken bulunduğu aile ortamı dine karşı düşüncelerini büyük oranda etkiler. Araştırmalara göre din değiştiren bireylerin çoğunda anne-babanın ayrı olduğu, annesiz ve babasız büyüdüğü ya da koruyucu ailenin yanında büyüdüğü gözlenmiştir. Özellikle baba figürünün şiddet yanlısı olması, fazla kontrol edici olması veya tam zıttı olarak pasif bir kişilik olması da din değiştirmeyi etkileyen bir etken olarak bulgulanmıştır. Bunun sebebi ise baba figürünü dolduramadığı durumlarda birey için dinî prensipler, "güçlü" baba duygusunun yerine alır (Köse, 2008, 36-37).

Din değiştirmede önemli faktörlerden birisi de ailenin dinî tutumlarıdır. Aile dini konulara ne kadar uzaksa çocuk da o kadar uzak olur. Mühtedi insanların büyük bir çoğunluğu Kilise'ye gitmeyen, genel olarak din ile ilgisi olmayan ailelerden oluşmaktadır. Bu faktörle ilgili bir başka etken ise ailenin, çocuğa/bireye yanlış din eğitimi vermesidir. Bu noktada baskıcı bir şekilde verilen din eğitimi, çocuklar tarafından kabul edilmemekte ve bu tür ailelerde yetişen bireyler de ergenlik ve yetişkinlik dönemlerinde din değiştirme yolunu izlemektedirler (Köse – Ayten, 2012, 147).

### 4.2. Başarısız Sosyalleşme

Sosyalleşme, bireyin yaşadığı toplumun değerlerini ve bu bağlamda kendisi ve toplumdaki diğer bireylerle kurduğu ilişki şekillerini öğrendiği bir süreçtir (Köse – Ayten, 2012, 148). Başka bir ifadeyle sosyalleşme, bireyi sosyal sistemin üyesi olarak kabul edilmesini sağlayan süreçtir. Bu süreç, toplumun kültürünün edinilme yol ve şekilleri ile bir sonraki nesillere aktarılma yöntemlerini muhtevi bir süreçtir (Koştaş, 1987). Sosyalleşme sürecinin başarıyla kazanılmaması, bireyin din değiştirme eğilimine doğrudan etkisi olan faktörlerden birisidir (Köse – Ayten, 2012, 148). Bu durum özellikle ergenlik döneminde belirginleşmektedir. Ergenlik dönemlerinde yaşanan din değiştirme; buldukları topluma, aileye isyan davranışlarının devamında ortaya çıkmaktadır. Sosyalleşmenin başarısız olması yani sağlıklı benlik geliştirememeye bağlı olarak topluma uyum sağlayamaması, bir kimlik karmaşası yaşamasına yol açar. Bu sebeple birey, toplumun dini ve manevi değerlerine tamamen ters davranışlarda bulunabilir (Köse, 2008, 50). Örneğin Müslüman olmayan birey için İslam'a geçmek kendi bulunduğu toplum için çok yanlış bir durum olarak algılanabilir. Fakat kendi toplumu ile arası açıldığı için toplumsal değerlere karşı tersi davranışta bulunmak onu mutlu edebilir.

### 4.3. Kendi Kültüründen ve Dininden Memnun Olmama

Bu kategorideki bireyler, genellikle bir arayış içerisinde girerler. Bu arayış sırasında kültürün en önemli unsuru olan dini de doğrudan etkiler. Köse ve Ayten (2012) bu durumu, din değiştirmeden en etkili unsur olarak belirtmişlerdir. Bireyin tatmin edilmeyen ihtiyaç ve arzuları, ondan bir iç huzursuzluk ve gerginlik doğuracaktır. Dini faaliyetler de bir anlamda bireyin duyumsadığı ihtiyaç ve arzularını tatmin

eden önemli faaliyetlerdir. Birey iç huzursuzluğundan ve gerginlikten kurtulmak için eyleme geçer. İçinde bulunduğu kültür ve dininden şüphe duyuyorsa bu durumda onda huzursuzluklara ve gerginliklere sebep olur. Bundan kurtulmak için uğraşır, araştırır ve tecessüste bulunur. Başka dine ait okuduğu kitap, görüştüğü kişi ve karşılaştığı olaylar üzerinden bu arayışını sürdürür ve aklına en yakın olan dine yönelir (Peker, 2008, 203).

Hristiyanlık ve Yahudilikteki bazı inanç sistemi ve ritüeller, önceden Hristiyan olan mühtediler için mantıken doğru gelmediği için dinlerinden şüphe duyarlar. En çok tepkiye ve kafa karışıklığına sebep olan Teslis, komünyon, Hz. İsa'nın Tanrı olduğu düşüncesi gibi bazı inançlardır. Bu konuda içlerinde oluşan düş kırıklığı, tatminsizlik ve sordukları sorulara cevap bulamamak, buldukları dinden uzaklaştırmakta ve tatmin olup sorularına cevap bulabileceği bir dine yönelmesinde etki etmektedir (Hökelekli, 2020, 298).

Örnek olarak Köse'den naklen vermek gerekirse, ihtida öncesi alkol bağımlısı olan George, Hristiyan dininin hayatında işlevsel olmadığını şu sözlerle aktarıyor (Köse, 2008, 124):

*Öylesine alkol bağımlısı olmuştum ki yatağımın başucunda her zaman bir şişe bulundururdum. Bir ara bu konuda yardımcı olabileceğini düşünerek papaza gittim. Papazın beni karşıladıktan sonra ilk yaptığı şey ne oldu biliyor musunuz? Bana içki ikram etmek.*

#### 4.4. Başka Dine Mensup Kişilerle Olumlu İlişkiler

Hristiyan bir bireyin Müslüman insanlarla sosyal temasta bulunması, onlarla iyi ilişkiler kurması ihtida etmesine yol açan sebeplerden birisi olabilir. Fakat dini değiştirmesi için kişinin buna içten gelen bir istekle açık olması gerekir. Eğer kendi dinine son derece bağlı bir Hristiyan ise bu sadece bu faktör yeterli olmayabilir (Hökelekli, 2020, 86).

Bu durumu Hökelekli (2020) bir mühtedinin ağzından şöyle aktarmıştır:

*Tom ... İslam'la 1955 yılında asker olarak gittiği Süveyş Kanalı'nda Tanışmıştı.*

*Kampımızda müstahdem olarak çalışan Abdullah isimli bir Mısırlı vardı. Bir gün beni çok etkileyen bir olay oldu. Saatimi komidinin üzerine unutarak dışarı çıkmıştım. Geri geldiğimde saatin yerinde yeller esiyordu. İngiltere'deyken bana öğretilen 'Mısırlılara asla güvenme!' sözünü hatırladım.*

*Bir müddet sonra Abdullah geldi. Odayı temizlerken saati görmüş ve çekmeceye koymuş. Saatimi çekmeden çıkarıp bana verdi ve şöyle dedi: 'İslam'da hem hırsızlık yapmak hem de hırsızlığa teşvik edecek şekilde kıymetli eşyayı ortalığa koymak yasaktır.' Hırsız zannettiğim bir insan bana ufkumun alamayacağı kadar büyük bir ahlak dersi vermişti.*

Kısaca ifade etmek gerekirse farklı dine mensup kişilerle olumlu ilişki ve iletişim, bireyin değiştirmesine yol açan faktörlerden biri olabilir. Bunun oluşabilmesi, bireyin bir arayış ve sorgulama evresinde olmasına bağlıdır (Köse – Ayten, 2012, 151). Bu bağlamda Müslüman bireye düşen, dini hayatına ve sosyal hayatına dikkat etmesidir. Çünkü bireyler açısından dininin değerlerini doğru, samimi ve içtenlikle yaşayan kişiler, rol model olarak kabul gören kişiler olacaktır.

#### 4.5. Farklı Dinden Biriyle Evlenme

Farklı dinden biri ile evlenme din değiştirme konusunda en çok etki eden faktörlerden birisidir. Gayrimüslim bir kadının Müslüman bir adamla evlenmesi pek çok dini pratikleri ve yaşayış biçimini daha yakından görmesine ve olumlu dinî düşüncelerin gelişmesine sebep olur. Müslüman kadınlar, gayrimüslim erkeklerin gerek temizliğe dikkat etmeleri gerekse güzel ahlaklı olmaları açısından ilgisini çekmektedir (Hökelekli, 2020, 298). Başta sadece evlenmek için Müslüman bir erkekle evlenen kadınlar, zamanla İslamiyet'i gerçekten benimseyebilmektedir. Müslüman biri ile evlenen Hristiyan bir kadın için ihtida, yeni bir kimlik ve dolayısıyla eskisi dini ve manevi değerleriyle ilişkisini kesmek anlamına gelebilir (Köse, 2008, 93). Bu durumda bireyi, oldukça zor ve sancılı bir süreç bekler.

#### 4.6. Travmatik Olaylar

Kaza, çok sevilen birinin ölümü, ağır hastalık gibi tecrübeler insanın hayatı sorgulamasına sebep olabilir. İnsanlar bu durumda hayata karşı hayal kırıklığına uğrar ve bu dünyanın geçici olduğunu ve bazı şeylerin anlamını yitirdiğini hisseder. Böyle zamanlarda insan dini sorgular ve doğru olanın, olması gerekenin ne olduğunu araştırmaya başlar. Mühtedilerin geçmişine bakıldığında çoğunun travmatik bir olaya şahit olduğu görülür (Hökekleli, 2020, 300).

#### 4.7. Varoluşsal Sorgulamalar

Çağımız ve siyasi düşüncelerin dünyaya etkisi, toplumda oluşan problemler, ülkeler arası savaşlar varken, insan bu dünyada kendisini nereye koymasına gerektiğini anlamaya çalışır. Savunduğu idealler kişiyi hayal kırıklığına uğrattığında büyük bunalımlara girebilir. Çevresi ve bu düşünceler kendisine güven vermez. Varoluşsal sorgulamalara kapılır. Kişi bu durumda kendisini bulmaya çalışırken inandığı din kendisine yardımcı olmuyorsa dininden uzaklaşabilir ve varoluşsal sorulara cevap veren ona güvenlik sağlayan İslam' a yaklaşabilir (Hökekleli, 2020, 295-296).

Örneğin dünyanın birçok yerinde sömürgeci bir ülke tarafından sömürülen ülkeler ve katledilen çocukları gören bir insan kendi devletinden dolayı suçluluk hissedip dinini ve ne için yaşadığını sorgulamaya başlayabilir.

### 5. Sonuç

Doğuştan dine inanmaya meyilli olarak doğan bireyin asıl dine yönelişi yaşam serüveni içinde gelişmektedir. Bunda, içinde doğduğu ailenin, çevrenin, kültürün ve dinin etkisi oldukça büyüktür. Dolayısıyla bireyin dini hayatının şekillenmesi, karşılaştığı olumlu ve olumsuz olayların etkisi altında oluşmaktadır. Din psikolojisi literatüründe, bireyin hayatında dinin yeri, bireyin hayatını din çerçevesinde düzenlemesi ve hayatını, dini emir ve yasaklar doğrultusunda düzenleyip sürdürmesine bireyin dini hayatı denilmektedir. Hayatını Tanrı'ya yakınlaşmaya, ona şükran duygusunu ifade etmek için emir ve yasaklarına uymaya çalışan kişiye de dindar denilmektedir.

Dindar ve hayatında dine pek fazla yer vermeyen veya hiçbir dini inanca sahip olmayan bireyin, inandığı, değer verdiği ve önem verdiği dini ve manevi değerlerden soğuyup, mesafeli davranıp veya ayrılıp başka bir dine yönelmesi eylemine, din psikolojisinde ihtida, irtidat, din değiştirme ve dine dönüş denilmektedir. İhtida, başka bir dinden İslamiyet'i seçen kişinin bu değişimini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bunun karşıtı ise irtidattır; İrtidatta birey, Müslümanlıktan başka bir dine veya dinsizliğe yönelmektedir. Dine dönüşün karşılığı olarak hidayet kelimesi kullanılmaktadır. Bütün bu kelimelere mukabil, İngilizcede conversion kelimesi, din değiştirme ve dini yöneliş gibi ifadeleri karşılamak üzere kullanılmaktadır.

Din değiştirme olayı, oldukça zor bir olaydır. Bu durum, bir anda olup biten bir durum olmayıp belirli evrelerden geçilerek gerçekleşen bir durumdur. Kültürden kültüre ve dinden dine farklılıkları olmakla birlikte din değiştirmede öne çıkan evreler bunalım, arayış, karar verme ve teslim olma ile sonuç evreleridir. Aynı şekilde din değiştirmeyi etkileyen faktörler de farklı şekillerde ifade edilmektedir. Çalışmamızda izlediğimiz yol çerçevesinde belirtmek gerekirse din değiştirmeyi etkileyen faktörleri şu şekilde belirtebiliriz; aile faktörü, başarısız sosyalleşme, kendi kültüründen ve dininden memnun olmama, başka dine mensup kişilerle olumlu ilişkiler, farklı dinden biriyle evlenme, travmatik olaylar ve varoluşsal sorgulamalar.

### Kaynaklar

Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 5. Basım, 2007.

Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş I*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.

Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. 82-86. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 15. Basım, 2020.

- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2020.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim". *Arayış, Değişim ve Din*. Ed. Hasan Kayıklık. Adana: Karahan Yayınları, 2017.
- Koştaş, Münir. "Sosyalleşme (Socialisation)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29/1, 329-334.
- Köse, Ali. *Neden İslâm'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Köse, Ali – Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Basım, 1982.
- Peper, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Yapıcı, Asım. "Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme". *Arayış, Değişim ve Din*. Ed. Hasan Kayıklık. Adana: Karahan Yayınları, 2017.



---

## Tasavvuf Alanında Uzman Olan Kişilerin Maneviyat Algısı

Zeynep ARIÇ 

Arş. Gör – Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

zeyneparic@ogr.iu.edu.tr

---

### 1. Giriş

Tasavvuf, İslam dünyasında maneviyatın en önemli kaynaklarından biridir. Tasavvuf düşüncesi ve uygulamaları, İslam medeniyetinin ve Anadolu irfanının önemli bir parçasıdır. Bunun yanında tasavvuf, İslam dininin manevi boyutunu temsil eden bir disiplin ve insanın Allah'a ulaşmasını hedeflerken, maneviyat daha geniş bir kavram olarak insanın iç huzurunu ve mutluluğunu sağlamayı amaçlar. Bu iki kavram, insanların hayatlarında farklı şekillerde yer alırken, birbirleriyle sık sık örtüşmektedir. Maneviyat, insanın tinsel, metafizik ve ahlaki yönünü ile ilişkili bir kavramdır. Maneviyat, kişinin kendisini ve dünyayı kavramasını, hayata değer vermesini ve daha mutlu bir yaşam yaşamasını sağlar.

Günümüzde yaygın olarak kullanılan maneviyat kavramı ile tasavvuf disiplini var olan maneviyat kavramının algılanış biçimi arasında çeşitli farklılıklar mevcuttur. Tasavvufun şeriatı olan bir din altında teşekkül etmesi sahip olduğu kavramların da din ile irtibatlı olmasına sebebiyet vermektedir. Tasavvufun en önemli kavramlarından biri olan maneviyat kavramı da buna göre şekillenmiştir. İslam dini için manevi boyutun tasavvuf disiplini ile konu ve amaç edinildiğini söylemek her ne kadar mümkün olsa dahi diğer dinlerde de mistik, manevi yön bulunmaktadır. Günümüzde kullanılan maneviyat kavramının ise bir din altında teşekkül etme icbariyatı yoktur.

Bu çalışmada Tasavvuf alanında uzman olan kişilerin maneviyat algısı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu şekilde günümüzde kullanılan maneviyat kavramı ile tasavvuf alanında kullanılan maneviyat kavramı arasında farklılığın olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Literatür incelendiğinde bu alanda yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır.

### 2. Maneviyat

İnsan; fiziksel, sosyal, duygusal, ruhsal ve manevi yönlerden oluşur. İnsanın bu çok yönlü yapısı onu oluşturan yönleri tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, maneviyatın pek çok tanımı olmakla birlikte, üzerine karar verilmiş objektif bir tanımı bulunmamaktadır. Bu durumda, maneviyat kavramını tarif etmek zorlaşmaktadır, çünkü yapılan tanımlarda görüş birliğine ulaşmak zordur<sup>1</sup>

Maneviyat kavramı zaman içinde farklı anlamlar yüklenen çok yönlü bir kavramdır. Örneğin, 12. yüzyılda insanın psikolojik yönünü esas alınırken; 15 ve 16. yüzyıllarda hayatını sahip olduğu dine göre şekillendiren insan ile özdeş kullanıldığı görülmektedir. 17. yüzyıla gelindiğinde ise Fransa'da ilk defa modern anlamıyla kullanılmıştır. 20. yüzyılın ilk yarısına kadar din ve dindarlık ile eş anlamlı kullanıldığı görülmektedir. 20. yüzyılın ortalarından itibaren ise maneviyat kavramı, psikoloji literatürü içerisinde popüler başlıklardan biri haline gelip tekrardan tanımlanma süreci içerisine girilmiştir<sup>2</sup>

Literatür incelendiğinde maneviyat kavramının pek çok tanımının yapıldığı görülmektedir. Maneviyat kelimesi, Arapça mana kelimesinden türetilmiş manevi kelimesi ile ilişkilidir. Mana kelimesinin sözlük anlamı "anlam" iken, manevi kelimesi "görülmeyen, duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel, maddi karşıtı" anlamlarına gelir.<sup>3</sup> Maneviyat kavramı ise, Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre "maddi olmayan, manevi şeyler" ve "yürek gücü, moral" şeklinde iki anlama gelmektedir.

---

<sup>1</sup> Meyreme, Aksoy (2015). *Hemşirelik öğrencilerinin maneviyat ve manevi bakımı algılayışı*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015) s.7.

<sup>2</sup> Meryem, Yılmaz, "Holistik Bakımın Bir Boyutu: Spiritualite, Doğası ve Hemşirelikle İlişkisi", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2011, C.14, No:2. ) s.61.

<sup>3</sup> Şükrü Haluk Akalın, (2011), *Türkçe Sözlük*, 11.bs., (Ankara, TDK. 2011) s.1620.

Maneviyat kavramının İngilizce karşılığı ise "spirituality" kelimesidir ve "nefes, cesaret, kuvvet, ruh, hayat" anlamlarına gelen "spirit" kökünden gelmektedir.<sup>4</sup> Önde gelen İngilizce sözlüklerden Webster ve The Random House'un tanımlarına göre, "spirit" kelimesi Türkçedeki "ruh" kelimesiyle birçok açıdan örtüşmektedir.<sup>5</sup> "Spirit" kelimesinin sıfat hali ise "spiritual" kelimesidir. Sözlük anlamlarına göre, "spirit-spiritual-spirituality" kelime dizisi Türkçede "ruh-ruhsal-ruhsallık" şeklinde ifade edilir. Ancak Türkçede hem sosyal hem de akademik kullanımda "maneviyat" kavramı, anlamsal olarak spirituality kelimesi yerine tercih edilmektedir.<sup>6</sup> Önceleri dinle eş anlamlı olarak kabul edilen maneviyat kelimesi, 2000'li yılların başlarında din kelimesinden farklı bir kavram olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.<sup>7</sup>

Maneviyat kavramının din, psikoloji, ahlak ve tasavvuf gibi alanların kesiştiği bir alana sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, bu farklı anlamlar, maneviyatın çok boyutlu ve çok yönlü bir kavram olduğunu göstermektedir.<sup>8</sup>

### 3. Tasavvuf

Maneviyat kavramında tanım çeşitliliği bir nevi subjektif bir tarafı da olan tasavvuf kavramı içinde geçerlidir. Tasavvuf kavramının kökeni Kubbealtı Lugatında, Arapça yün anlamına gelen suf kelimesinden türetilen tasavvuf olarak belirtilmiştir.<sup>9</sup> Tasavvufun kökeni ile ilgili öne çıkan görüş yün elbise anlamındaki "suf" kelimesinden geldiğidir. Tasavvufta yönelen, gönül veren kişilerin de giyim tarzı bu görüşü desteklemektedir. Kubbealtı Lugatı'nda tasavvufun çok yönlü olmasından dolayı farklı şekillerde tanımlanabileceği ifade edilmiştir. "İslam'ı ve imanı kulluğun gerektirdiği şekilde ahlakı, özü ve ruhuyla yaşama disiplini"<sup>10</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Cebecioğlu, Arapça kökenli bu kelimenin yün giymek anlamında olduğunu belirtmiştir. Allah ile kul arasında yaşanan ihsan olayı ve sonucunda kulun ihsan özelliğini kazanmasıdır. Kur'an- ı Kerim'i Hz. Muhammed rehberliğinde yaşamaktır.<sup>11</sup> Bu tanımda Cebecioğlu, tasavvufun ihsan yönünü ön plana çıkarmıştır. Süleyman Uludağ, tasavvuf teriminin edepten başlayan bir yolculuk olarak değerlendirir. Bu yolculukta amaç, güzel huylar edinmek, kimseyi incitmemek, nefesine hâkim olmak, Hak huzurunda olmak gibi zorlu süreçlerden geçerek kâmil insan olup Hakk'a erişmektir.<sup>12</sup> Bu görüş tasavvufun çok yönlü bir anlayış olduğunu ortaya koymaktadır.

### 4. Araştırmanın Amacı ve Temel Problemi

Maneviyat kavramı günümüzde popüler bir kavram olarak varlık göstermektedir. Ancak maneviyatın varlığı ve insanların maneviyata duyduğu ihtiyaç hep var olmuştur. Dinler, inançlar, mitler altında maneviyat kendisine yer edinmiştir. Neredeyse her dinin manevi veya mistik bir boyutu mevcuttur. İslam dini için bu manevi yönünün daha ön planda olduğu ilim ise tasavvuftur. Maneviyat İslam dini özelinde bakıldığında büyük ölçüde tasavvuf alanı altında teorik ve pratik olarak yaşam alanı bulmuştur. Ancak tasavvuf disiplini altında var olan maneviyat kavramı ile günümüzde var olan maneviyat kavramının aynı anlam, hedef ve temellere sahip olup olmadığı tespit edilememiştir.

Bu çalışmada amaç tasavvuf alanında akademik olarak ilerleyen kişilerin maneviyat algılarının incelenmesidir. Çalışmanın temel problemini ise "Tasavvuf alanında uzman olan kişiler nasıl bir maneviyat algısına sahiptir?" sorusu oluşturmaktadır. Bunun yanında çalışmada aşağıdaki alt problemlere de cevap aranmıştır:

1. Tasavvuf alanında uzman olan kişiler maneviyatı nasıl tanımlamaktadır?

<sup>4</sup> Sevede Düzgüner, *Maneviyat algısı ve diğerkâmlıklık ilişkisi: Kan bağıışı örneğinde Türkiye ve Amerika karşılaştırmalı nitel bir araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013) s.11.

<sup>5</sup> Sevede Düzgüner, a.g.e. s. 12.

<sup>6</sup> Sevede Düzgüner, a.g.e. s. 14.

<sup>7</sup> Sevede Düzgüner, a.g.e. s. 41.

<sup>8</sup> Sevede Düzgüner, a.g.e. s. 10.

<sup>9</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011) s.1206.

<sup>10</sup> İlhan Ayverdi, a.g.e. s.1206.

<sup>11</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları,2014) s. 475.

<sup>12</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999) s.512.

2. Tasavvuf alanında uzman olan kişiler göre tasavvuf ile maneviyat arasında nasıl bir ilişki vardır?

3. Tasavvuf alanında uzman olan kişiler göre tasavvuf ile maneviyat arasındaki farklılıklar nelerdir?

4. Tasavvuf alanında uzman olan kişiler dini inancı olmayan bireylerin tasavvuf ve maneviyat ile ilgilenmesini nasıl değerlendirmektedir?

5. Tasavvuf alanında uzman olan kişiler din dışı maneviyat arayışlarında tasavvufi öğelerin kullanılmasına nasıl bakmaktadır?

6. Tasavvuf alanında uzman olan kişilere göre dini inancı olan bireyler maneviyat ihtiyaçlarını nasıl karşılayabilir?

## 5. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Çalışma için verilerin toplanması ilk aşamada literatür taramasıyla doküman analizi şeklinde olmuştur. İkinci aşamada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile 5 erkek ve 6 kadın olmak üzere toplamda 11 kişi ile yapılan görüşme sonucunda araştırma verileri elde edilmiştir. Çalışmada ölçüt örnekleme yöntemi ve fenomenoloji deseni kullanılmıştır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerin yazıya geçirilmesinin ardından yaklaşık 110 sayfalık ham veri elde edilmiştir.

İçerik analizi benzer nitelikteki verilerin bir düzen dâhilinde kavramlar ve temalar kullanılarak bir araya getirilmesi ve bu verilerin düzenlenip yorumlanmasını içeren nitel veri analiz yöntemlerinden bir tanesidir.<sup>13</sup> Bu çalışmada verilerin çözümlenmesi için içerik analizi yöntemine başvurulmuştur. Kodlanan verilerden verimli bir şekilde yararlanmak amacı ile kod kitapçığı oluşturulmuştur. Kodlanan veriler temalaştırılıp, yorumlanmıştır.

## 6. Bulgular

Çalışmanın son kısmı olan bu bölümde saha araştırması sonucu elde edilen veriler analiz edilip tasavvuf alanında uzman olan kişilerin maneviyat algısı tespit edilmiştir. Görüşmelerden elde edilen verilerden 10 ana başlık altında tasavvuf alanında uzman olan kişilerin maneviyat algısı incelenmiştir. Ana başlıklar altında görüşmelerden elde edilen temalara şekillerle yer verilmiş ve temalar kısaca değerlendirilmiştir.

### 6.1. Katılımcıların Din Kavramına Yükladıkları Anlamlar



Şekil 1: Katılımcıların Din Kavramına Yükladıkları Anlamlar

Katılımcıların din kavramını tanımlama biçimlerine bakıldığında dinin ahlaki bir öğreti olduğu, yüce bir varlıkla ilişkili olduğu, insanı mutlu ettiği ve bireysel bir ilişki olarak algılandığı görülmektedir. Bu temalar, dinin farklı yönlerini yansıtmaktadır. Örneğin, dinin ahlaki bir öğreti olması, dinin insanın davranışlarını düzenlemeye yönelik bir işlev gördüğünü göstermektedir. Yüce bir varlıkla ilişkili olması ise, dinin inancın ve imanın temelini oluşturduğunu göstermektedir. İnsanı mutlu etmesi ise, dinin insanın ruhsal ve manevi gelişimine katkıda bulunduğunu göstermektedir. Bireysel bir ilişki olması ise, dinin kişinin kendi inancı ve deneyimlerine göre şekillenebilen bir kavram olduğunu göstermektedir.

<sup>13</sup> Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, a.g.e. s.227.

## 6.2. Katılımcıların Tasavvuf Kavramına Yükledikleri Anlamlar



Şekil 2: Katılımcıların Tasavvuf Kavramına Yükledikleri Anlamlar

Katılımcı görüşleri incelendiğinde tasavvufun farklı şekillerde tanımlandığı görülmüştür. Örneğin, tasavvufun temel amacının insanın kemale ermesini sağlamak olması, tasavvufun insanın manevi ve ruhsal gelişimini amaçladığını göstermektedir. Tasavvufun İslam dininin ahlak boyutunu ifade etmesi ise, tasavvufun insanın ahlaki gelişimini amaçladığını göstermektedir. Tasavvufun insanın huzur bulmasını sağlaması ise, tasavvufun insanın iç huzurunu ve mutluluğunu amaçladığını göstermektedir. Tasavvufun insanın manevi yolculuğunu amaçlaması ise, tasavvufun insanın iç dünyasına yönelmesini ve kendiyi yüzleşmesini amaçladığını göstermektedir. Tasavvufun İslam dininin ayrılmaz bir parçası olması ise, tasavvufun İslam dininin temel bir unsuru olduğunu göstermektedir. Tasavvufun insanın ahlaki ve bilişsel gelişimini amaçlaması ise, tasavvufun insanın hem ahlaki hem de bilişsel gelişimini amaçladığını göstermektedir. Katılımcıların tasavvuf algıları, tasavvuf kavramının farklı yönlerini yansıtmaları bakımından önemlidir.

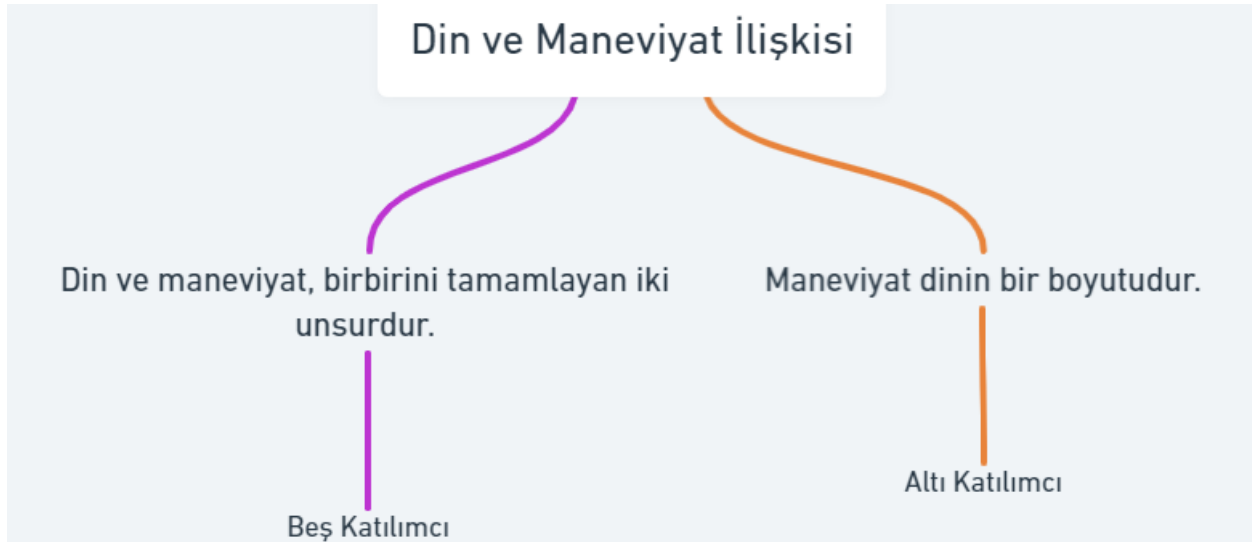
## 6.3. Maneviyat Kavramına Yüklenen Anlamlar



Şekil 3: Katılımcıların Maneviyat Kavramına Yükledikleri Anlamlar

Katılımcıların maneviyyat kavramını tanımlama şekillerine bakıldığında maneviyyatı tasavvufu eş anlamlı olarak algılamadıkları görülmektedir. Katılımcılara göre, maneviyyat daha kapsamlı bir kavramdır ve tasavvuf, maneviyyatın bir boyutunu ifade eder. Katılımcılar, maneviyyatın din ile ilişkili olduğunu düşünmektedir. Katılımcılara göre, bütün dinlerin manevi boyutu vardır. Katılımcıların maneviyyat algıları, maneviyyatın farklı yönlerini yansıtmaktadır. Katılımcılar, maneviyyatı insan ruhunun gelişimi ve olgunlaşması, dini bir kavram, bireyin içsel boyutu ve iç huzur ve mutluluk olarak tanımlamaktadır.

#### 6.4. Katılımcıların Din ve Maneviyat İlişisine Dair Görüşleri



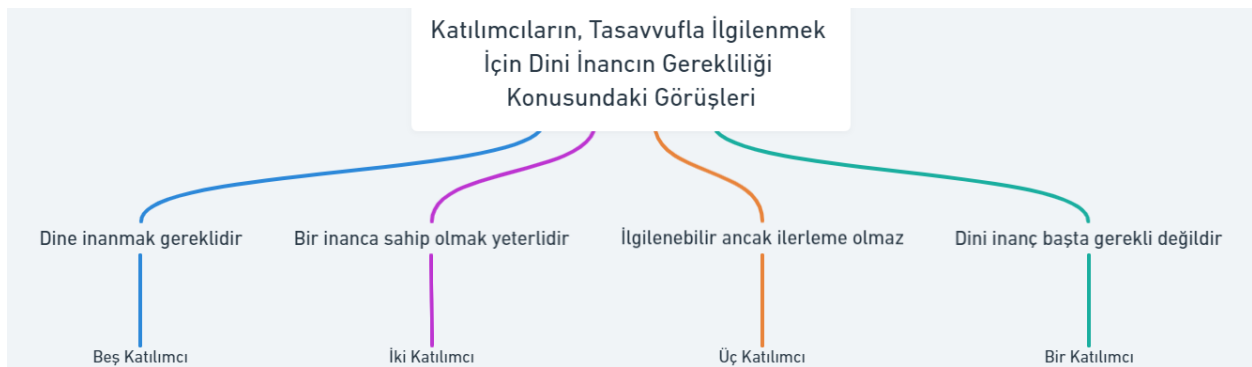
Şekil 4: Katılımcıların Din ve Maneviyat İlişisine Dair Görüşleri

Katılımcıların din ile maneviyat arasındaki ilişkiye ilişkin algıları, farklıdır. Ancak, katılımcıların çoğu, din ile maneviyat arasında bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların bu algıları, din ve maneviyat kavramlarının farklı yönlerini yansıtmaktadır. Katılımcılar, dinin manevi gelişimi sağlamada önemli bir rol oynadığını düşünmektedir. Katılımcılara göre, din, insanın manevi gelişimini desteklemek için hükümler ve kurallar içermektedir. Katılımcıların bir kısmı, maneviyatın dinin özünü oluşturduğunu düşünmektedir. Katılımcılara göre, din, maneviyatı ifade etmek için kullanılan bir araçtır.

#### 6.5. Tasavvuf ile Maneviyat İlişkisi

Katılımcıların, tasavvufu, insanın manevi gelişimini sağlayan bir yol olarak gördüğü ve tasavvufu, insanın ruhsal ve duygusal gelişimini destekleyen bir süreç olarak tanımladıkları tespit edilmiştir. Aynı zamanda katılımcılar, tasavvufu, maneviyat üzerine teorik ve pratik çalışmalar yapan bir disiplin olarak görmektedir. Bu, tasavvufu, maneviyat üzerine sistematik bir bilgi birikimi ve uygulama yöntemi olarak tanımlamaktadır. Buna ek olarak katılımcılar, tasavvufu, dinin manevi boyutunu ifade eden bir yol olarak görmektedir. Bu, tasavvufu, dinin emir ve yasaklarının yanı sıra, insanın manevi gelişimini sağlayan tavsiye ve önerileri de içeren bir yol olarak tanımladıkları görülmüştür.

#### 6.6. Katılımcıların, Tasavvufla İlgilenmek İçin Dini İnançın Gerekliliği Konusundaki Görüşleri



Şekil 5: Katılımcıların, Tasavvufla İlgilenmek İçin Dini İnançın Gerekliliği Konusundaki Görüşleri

Katılımcıların çoğu, tasavvuf ile ilgilenmek için dine inanmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Dine inanmak gereklidir görüşüne sahip katılımcılara göre, tasavvuf, dinin manevi boyutunu ifade eder. Bu nedenle, tasavvuf ile ilgilenmek için, dinin temel ilkelerine ve kavramlarına inanmak gerekir. İki katılımcı



ise dini inanç olmasa dahi inancın olmasını tasavvuf ile ilgilenmek için yeterli olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların bir kısmı ise, tasavvuf ile ilgilenmek için dine inanmanın gerekli olmadığını düşünmektedir. Bu katılımcılara göre, tasavvuf, insanın içsel yolculuğunu ifade eder. Bu yolculuk, dinin temel ilkelerine ve kavramlarına inmaksızın da yapılabilir. Bazı katılımcılar ise dini inancı olmayan bir kişinin tasavvuf ile ilgilenebileceğini ancak ilerleme kaydedemeyeceğini düşünmektedir. Bir katılımcı ise dini inancın başta gerekli olmadığını ancak ilerleyen süreçte dine ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir.

## 6.7. Katılımcıların, Maneviyatla İlgilenmek İçin Dini İnancın Gerekliliği Konusundaki Görüşleri



Şekil 6: Katılımcıların, Maneviyatla İlgilenmek İçin Dini İnancın Gerekliliği Konusundaki Görüşleri

Bazı katılımcılara göre maneviyyat ile ilgilenmek için dini bir inanca sahip olmak gereklidir. Bu görüş, maneviyyat ile yüce bir varlığa olan inancın ayrılmaz bir şekilde ilişkili olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Katılımcıların bir kısmı ise, maneviyyat ile ilgilenmek için dini bir inanca sahip olmanın gerekli olmadığını görüşündedir. Bu görüş, maneviyyatla yüce bir varlığa olan inanç arasında daha az ilişki olduğu düşüncesine dayanmaktadır. İki katılımcı ise bir inancın olmasını maneviyyat ile ilgilenmek için yeterli olduğunu düşünmektedir. Bazı katılımcılar ise dini inancı olmayan bir kişinin maneviyyatla ilgilenebileceğini ancak ilerleme kat edemeyeceğini ifade etmiştir.

## 6.8. Tasavvuf ve Maneviyat Kavramlarının Ayrım Noktaları



Şekil 7: Tasavvuf ve Maneviyat Kavramlarının Ayrım Noktaları

Katılımcıların tasavvuf ve maneviyyat kavramlarını birbirinden ayıran noktalar konusundaki algıları, bu kavramların farklı boyutlarını yansıtmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu, tasavvufun İslami bir disiplin olduğunu, tasavvuf ile maneviyyat arasında bir fark olmadığını ve maneviyyatın daha genel bir kavram olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, katılımcılar tasavvuf ve maneviyyatın uygulama biçimleri açısından farklılıklar içerdiğini vurgulamaktadır. Katılımcılar, tasavvufun İslam dininin manevi boyutu olduğunu, maneviyyatın ise daha genel bir kavram olduğunu belirtmektedir. Bu görüş, tasavvuf ve maneviyyat kavramlarının farklı kökenlere sahip olduğunu göstermektedir. Katılımcılar, tasavvufun amacının, insanı Allah'a ulaştırmak olduğunu, maneviyyatın amacının ise, insanın iç huzurunu ve mutluluğunu sağlamak olduğunu belirtmektedir. Bu görüş, tasavvuf ve maneviyyat kavramlarının farklı hedeflere sahip olduğunu göstermektedir. Katılımcılar, tasavvufun, belli bir sistematığa ve mürşide bağlı bir disiplin

olduğunu, maneviyatın ise, daha özgür ve esnek bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtmektedir. Bu görüş, tasavvuf ve maneviyat kavramlarının farklı yöntem ve uygulamalara sahip olduğunu göstermektedir.

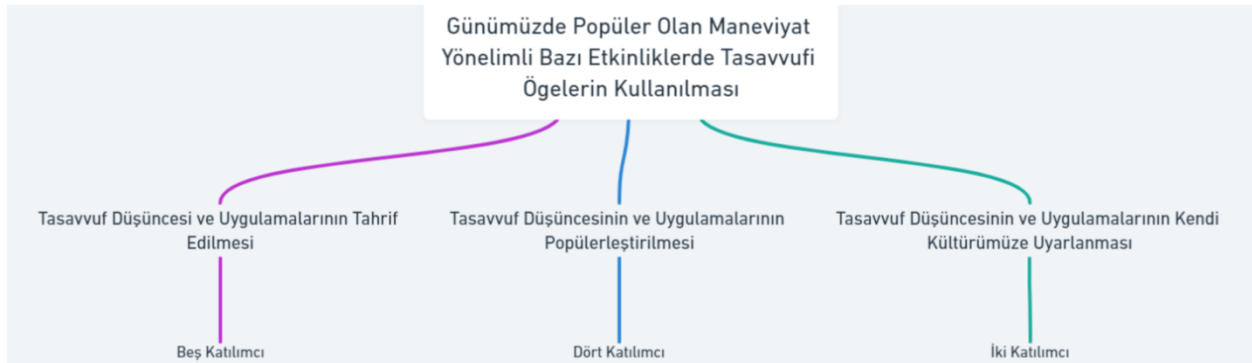
### 6.9. Dini İnancı Olan Bireyin Maneviyat İhtiyacını Karşılama Yolları



Şekil 8: Dini İnancı Olan Bireyin Maneviyat İhtiyacını Karşılama Yolları

Katılımcıların dini inancı olan bir bireyin maneviyat ihtiyacını nasıl karşılayabileceği konusundaki algıları, farklı boyutları yansıtmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu, tasavvuf, dinî ibadet ve uygulamalar, aklını ve kalbini kullanma ve rehber edinme gibi yöntemlerin, bireyin manevi gelişimine katkıda bulunabileceğini belirtmektedir.

### 6.10. Günümüzde Popüler Olan Maneviyat Yönelimli Bazı Etkinliklerde Tasavvufi Öğelerin Kullanılması



Şekil 9: Günümüzde Popüler Olan Maneviyat Yönelimli Bazı Etkinliklerde Tasavvufi Öğelerin Kullanılması

Katılımcıların, günümüzde popüler olan maneviyat yönelimli bazı etkinliklerde tasavvufi öğelerin kullanılması konusundaki algıları, farklı boyutlardan ele alınmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu, tasavvuf düşüncesi ve uygulamalarının tahrif edilmesinden endişe etmektedir. Ancak, bazı katılımcılar da tasavvuf düşüncesinin ve uygulamalarının bu şekilde popülerleştirildiğini ifade etmiştir. Bazı katılımcılar kendi kültürümüzün manevi kaynaklar açısından zengin olduğunu ifade etmiş ve tasavvufi öğelerin kendi kültürümüze uygun olarak uyarlanabileceğini ve bu şekilde maneviyat ihtiyacının karşılanabileceğini ifade etmiştir.

## 7. Sonuç

Tasavvuf alanında uzman olan kişilerin maneviyat algılarının incelenmesi amacıyla tasavvuf alanında doktora yapan 10 ve doktoraasını bitirmiş 1 kişi olmak üzere toplamda 11 kişi ile 10 sorudan oluşan derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşme sonucunda bulgular 10 ana başlık altında toplanmıştır. Görüşme sonucunda elde edilen sonuçlar şu şekildedir.

Katılımcılara yöneltilen sizce din nedir? Sorusuna verdikleri cevaplardan hareketle yaptıkları din tanımlarına bakıldığında katılımcıların dini ahlaki bir öğreti, yüce bir varlıkla ilişkili, iki dünya mutluluğu sağlayan ve kendilik bilinci olarak tanımladıkları görülmüştür. Buna göre katılımcıların dinin farklı boyutlarını din tanımlamalarında ön plana çıkardıkları görülmüştür.

Katılımcılara yöneltilen sizce tasavvuf nedir? Sorusuna verilen yanıtlar incelendiğinde katılımcıların tasavvufun farklı yönlerini ön plana çıkardıkları görülmüştür. Ancak katılımcıların yaptığı tasavvuf tanımları incelendiğinde maneviyat ile ilgili tanımlamalar yaptıkları görülmüştür. Katılımcılardan bazıları tasavvufu dinin manevi boyutu şeklinde tanımlarken bazı katılımcılar huzur, kemale erişme, ihsan, ahlak, dinin ayrılmaz parçası olarak tanımlamışlardır.

Katılımcılar kendilerine yöneltilen sizce maneviyat nedir? Sorusuna ise insanın mana/batını boyutu, dinin batını boyutu, bireyin duygu boyutunda yaşadığı kişisel tecrübeler, iç huzur şeklinde tanımlamalar yaptıkları tespit edilmiştir.

Katılımcılara sizce din ile maneviyat arasında nasıl bir ilişki vardır sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların tamamı din ile maneviyat arasında bir ilişki olduğunu ifade etmiştir. Ve katılımcı cevapları din ile maneviyat birbirini tamamlar ile maneviyat dinin bir boyutudur şeklinde temalaştırılmıştır. Buna göre katılımcıların din ile maneviyatı ayırmadıkları ve bir bütün oldukları tespit edilmiştir. Daha sonra katılımcılara sizce tasavvuf ile maneviyat arasında nasıl bir ilişki vardır sorusu yöneltilmiş bu şekilde katılımcıların tasavvuf ile maneviyat arasında nasıl bir ilişki kurduğunu tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların tamamı maneviyatı tasavvufun bir boyutu olarak değerlendirdikleri ve tasavvufun İslam'ın manevi yönü olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar ise maneviyatın tasavvuftan daha genel bir kavram olduğunu vurgulamış ve tasavvufun İslam dinin manevi boyutu olduğunu ifade etmişlerdir.

Katılımcılar için tasavvuf ile ilgilenmek için dini inancın gerekli olup olmadığını tespit etmek amacıyla sorulan soruda katılımcıların bu konuda farklı görüşlere sahip olduğu görülmüştür. Bazı katılımcılar için tasavvuf ile ilgilenmek için dini inanç şart iken bazılarının göre ise dini inancı olmayan bir bireyde din ile ilgilenilebilir ancak ilerleme kaydedemez. Bunun yanı sıra bazı katılımcılara göre tasavvuf ile ilgilenmek için bir inancın olması yeterlidir.

Katılımcılara yöneltilen sizce dini inancı olmayan bir birey maneviyat ile ilgilenilebilir mi sorusu sonucunda da sizce dini inancı olmayan biri tasavvuf ile ilgilenilebilir mi? Sorusuna benzer cevaplar verdikleri tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların tasavvuf ile maneviyat ile ilgilenmek için dinin inancın gerekliliği konusunda farklılaşmadıkları görülmüştür. Bu durum katılımcıların maneviyatı tasavvufun bir boyutu olarak değerlendirmelerinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Katılımcılara daha sonra sizce tasavvuf ile maneviyat kavramı arasında ayrışan noktalar nelerdir? Sorusu yöneltilmiş bu şekilde katılımcıların tasavvuf ile maneviyat kavramını ayırma sebepleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların bir kısmı tasavvufu dini bir inanca bağlı olması, hedef ve uygulamaları bakımından maneviyattan ayırırken bazı katılımcılar ise tasavvuf ile maneviyat kavramı arasında herhangi bir farkın olmadığını ifade etmişlerdir.

Sizce dini inancı olan bir birey maneviyat ihtiyacını nasıl karşılayabilir? Sorusuna katılımcıların çoğunluğu tasavvuf cevabını verirken bir kısmı ise dini emirlerin yerine getirilmesi, manevi rehber edinmesi ve akıl ve kalbin kullanılması şeklinde cevap verdi.

Günümüzde yaygın olan bazı din dışı maneviyat yönelimlerinde tasavvufi öğelerin kullanılması ile ilgili tasavvuf alanında uzman olan kişilerin sorulan soruda bazı katılımcılar bu tür etkinliklerde tasavvufi öğelerin kullanılmasını tasavvufi düşünce ve uygulamaların tahrifi, tasavvuf düşüncesinin ve uygulamalarının popülerleştirilmesi olarak değerlendirirken bazı katılımcılar ise tasavvuf düşüncesinin ve uygulamalarının kendi kültürümüze uyarlanması gerektiğini belirtmiştir.

Buna göre katılımcıların maneviyat algılarının tasavvuf ile çok ayrılmadığı ve katılımcıların daha çok din merkezli maneviyat algısına sahip oldukları tespit edilmiştir.

---

**Kaynaklar**

Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*, 11.bs., Ankara, TDK. 2011.

Aksoy, Meyreme. *Hemşirelik öğrencilerinin maneviyat ve manevi bakımı algılayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum, 2015.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* Ankara: Otto Yayınları,2014.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,2001.

Düzgüner, Sevde. "Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkinine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2013): 253-284.

Düzgüner, Sevde. *Maneviyat algısı ve diğer kâmlıkla ilişkisi: Kan bağıışı örneğinde Türkiye ve Amerika karşılaştırmalı nitel bir araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

Özdoğan, Öznur. *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze, 2009.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. *Sosyal Bilimlerden Nitel Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2005.

Yılmaz, Meryem. "Holistik Bakımın Bir boyutu: Spiritüalite, Doğası ve Hemşirelikle İlişkisi", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2011, C.14, No:2.).

---

# Ruh Sağlığı Uzmanlarının Manevi Yönelimleri ile Merhamet Yorgunluğu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma

Büşra ÇAKIRHAN 

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye

busra.cakirhan@ogr.iu.edu.tr

---

## 1. Giriş

Ruh sağlığı uzmanları çalışma ortamları gereğince sıklıkla travmatik, yıkıcı ve zorlayıcı deneyimlerle karşılaşmaktadır. Bu durum, alanın mihenk taşı niteliğindeki duygulardan biri olan merhametin yara alması ile ilişkili olarak uzun vadede kişisel hayata yansıyan menfi bir etki ile sonuçlanabilmektedir. Literatüre “merhamet yorgunluğu” olarak terimleştiretilerek kazandırılan bu tükenme hali, uzun süreli ve düzenli stres faktörüne maruz kalma neticesinde yaşam kalitesini doğrudan etkileyen değişikliklerle yakın bir ilişkiye sahiptir. Merhamet yorgunluğu yaşayan bireyler enerjilerini, mesleğe olan bağlılıklarını ve dahi motivasyonlarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmekte, verimlilik düzeyleri düşebilmektedir. İşe karşı alakalarının azalmasıyla devamsızlıkları artabilmekte olup bu durumun sonucunda da hatalarla karşı karşıya kalma olasılıkları yükselebilmektedir.<sup>1</sup> İnsan ruhunun çeperlerinde gezinen bir uzman için bahsi geçen bu noktaya dair geliştirilen farkındalık, anlama ve anlaşılma eksenli bir meslek alanı olmasına binaen oldukça mühimdir.

Literatüre bakıldığında yaşam kalitesi / doyum ve maneviyat arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunduğunu ortaya koyan çalışmalar mevcuttur. Bu itibarla bir kimsenin manevi yöneliminin olaylarla başa çıkma, zihinsel esneklik kazanma, yaşam doyum ve iyilik hali gibi durumlara katkıda bulunduğu öne sürülmektedir.<sup>2</sup> Konuyu bizatihi vicdanlı travmatizasyonu hafifletmek amacıyla maneviyatın aracı rolü üzerinden ele alan Whitmire, bireysel iyi oluşa hizmet edecek bir formüle ulaşabilmeyi hedefleyerek yola çıkmış ve de katılımcılarla yaptığı görüşmeler neticesinde; manevi uygulamalarla düzenli bir ritüel takip edilmesine binaen dua, günlük yaşantıları tahlil etme, meditasyon ve gönüllülük gibi olumlu faaliyetler ışığında ruhu beslemenin vicdanlı travmatizasyon riskini azaltmaya yardımcı olduğunu kaydetmiştir.<sup>3</sup>

Türkiye’de ortaya konan çalışmalar incelendiğinde ise ruh sağlığı uzmanlarının manevi yönelimleri ve merhamet yorgunluğu terimlerinin ayrı ayrı çalışılmış olduğu görülmüş ancak söz konusu iki kavram arasındaki ilişkinin ele alınması üzerine herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Binaenaleyh, benimsenen manevi yönelimin insana dair birçok noktaya temas eden yönü göz önünde bulundurulmuş olup merhamet yorgunluğu terimi ile yakın bir ilişkiye sahip olduğu fikri bu çalışmanın gerçekleştirilmesine yönlendirmiştir. Zira bilhassa din psikolojisi havzasının aktardığı araştırma sonuçları, manevi yaşantının ruh sağlığı ve alt başlıklarına etkilerini birçok dokümanda ortaya koymaktadır.<sup>4</sup> Bu itibarla çalışmamız özgün bir değer taşımakta olup, güncel bir probleme dair mühim bir hususa temas etmek suretiyle öne çıkmaktadır. Konunun yalnızca ruh sağlığı uzmanlarını ilgilendirmediği ve dahi günden güne sosyal yaşamın içindeki zorluklarla, küresel yıpranmalarla, felaketler ve soykırımları takip eden ikincil travmatizasyon vakalarıyla birlikte döngüsel bir rahatsızlık hali olacağı öngörülmektedir. Elde edilen bulguların gelecek araştırmalar için de canlılığını koruyan bir konuya değineceği düşünülmektedir.

---

<sup>1</sup> Eşref Nas – Ramazan Sak, “Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18/1 (2020), 64-84.

<sup>2</sup> Bkz. Fiğen Kasapoğlu, *Psikolojik Danışmanların Danışma Sürecinde Manevi Konulara İlişkin Tutumlarının Manevi Yönelimleri ve Etkili Danışman Nitelikleri Açısından İncelenmesi* (Malatya: T.C. İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) s. 41.

<sup>3</sup> Ç. H. Whitmire, *The Role of Spirituality in Self-care for Counselors Working with Trauma* (Florida: Barry University, Ph.D. Dissertation, 2014).

<sup>4</sup> Bkz. Zuhal Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık: Almanya Örneği* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2021), 19.



Çalışmanın amacı doğrultusunda temel araştırma sorularımız ise şu şekildedir:

-Ruh sağlığı uzmanları manevi yönelimlerini nasıl değerlendirmektedir?

-Ruh sağlığı uzmanlarının merhamet kavramına yükledikleri anlamlar nelerdir?

-Ruh sağlığı uzmanlarının maneviyat algıları ne düzeydedir?

-Ruh sağlığı uzmanlarının manevi yönelimleri ile merhamet yorgunlukları arasında ilişki var mıdır?

-Ruh sağlığı uzmanlarının manevi yönelimleri ile merhamet yorgunlukları sosyodemografik özelliklerine göre farklılaşmakta var mıdır?

## 2. Kuramsal Çerçeve

### 2.1. Maneviyat

İnsanın temel yapıtaşları olan ruh ve beden ikilisi, tutarlılık halinden beslenen bir sistemden müteşekkildir. Bu tutarlılık hali bir gereksinim olmakla birlikte hayata anlam atfetmek suretiyle temel bir fonksiyon sunmaktadır. Latince ifadesiyle “spiritus” kavramı tam da bu manadan hareketle “hayatta olmak” ve “nefes almak” terkiplerine denk gelmekte olup,<sup>5</sup> Türkçe literatürde Arapça kökenli bir kelime üzerinden eklenerek maneviyat sözcüğü ile ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Âlemlerle bütünlük halini yakalayarak muntazam bir sistem olduğunu fark etme ve nizamdaki sanata hayranlık duyma gibi kişiye manayı sunan her şeyi içeren maneviyat,<sup>7</sup> kaynağı ilahi olan metafizik altyapılı bir yaşam düsturu barındırmaktadır.<sup>8</sup>

Son dönemde Batı kanadının da merceğinde olan kavramın, dindarlık üzerinden ele alındığı ve de birbirinden farklı iki değer olarak tanımlandığı görülmektedir.<sup>9</sup> Din yahut dindarlık katı kurallar içerdiği iddiasıyla menfi bir söyleme muhatap olurken, din içi / din dışı maneviyata dair yaklaşımlar kutsala dokunma iddiasıyla daha müsbet bir anlayış çerçevesinde kucaklanmıştır.<sup>10</sup> Öte yandan bu durum kavram hakkında birçok görüşün serdedilmesine ve de tanımı / sınırları hakkında fikir birliğine varılamamasına da kapı aralamıştır.<sup>11</sup>

### 2.2. Manevi Yönelim

Kişilerin hayatlarına dair tercih ettikleri bir meyil gücü olarak manevi yönelimleri, iyi oluş haline hizmet eden stratejilerden biri olmakla birlikte insanı bilgiye, sevgiye, iç huzura ve yaşama dair bir anlam atfetmeye sevk etmektedir.<sup>12</sup> Bu itibarla kişisel ve sosyokültürel değerler başlığı altında değerlendirilen kavram;<sup>13</sup> son dönemde manevi yönelimli psikoterapi modellerine konu olmaktadır. “Manevi boyuta duyarlı olan çeşitli psikoterapötik yaklaşımlar için geniş bir nitelendirme”<sup>14</sup> şeklinde tanımlanan terapi modeli, Aydınlanma Felsefesi ile ivme kazanan dine mesafeli bakış açılarının, özellikle psikoloji alan yazındaki eski gur sesini kaybettiğine işaret etmektedir. Varoluşçu-hümanist yaklaşımla birlikte gelen bu yeni soluk, kişinin kimliğinin bir parçası olan manevi yönelim unsurunun, ruh sağlığı uzmanları için de geçerli olmak suretiyle, insanın zatına ilişik bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>5</sup> Meltem Erişen – Sibel Karaca Sivrikaya, “Manevi Bakım ve Hemşirelik”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 6/3 (2017), 184-190.

<sup>6</sup> Esmâ Sülü Uğurlu, “Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması”, *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2014), 187-191.

<sup>7</sup> Sevde Düzgüner, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2013), 253-284; Ali Ayten, *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).

<sup>8</sup> Öznur Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat* (Ankara: Özdenöze Yayınları, 2009).

<sup>9</sup> Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Yansımaları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 32-33.

<sup>10</sup> Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası / Din Psikolojisi 1* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 36-37.

<sup>11</sup> Maneviyat teriminin, özellikle ruh sağlığı, sosyal ve davranış bilimcileri arasında ne anlama geldiğiyle ilgili bir fikir birliği yoktur. Kavram, birçok araştırmada açıklanmaya çalışılmış olsa da tanımlanması zor, karmaşık ve çok boyutlu bir yapıdadır.

<sup>12</sup> Kasapoğlu, *Psikolojik Danışmanların Danışma Sürecinde Manevi Konulara İlişkin Tutumlarının İncelenmesi*, 37.

<sup>13</sup> D.W. Grimm, “Therapist Spiritual and Religious Values in Psychotherapy”, *Counseling and Values* 38/3 (1994), 154-164.

<sup>14</sup> Len Sperry, *Spirituality in Clinical Practice: Theory and Practice of Spiritually Oriented Psychotherapy* (New York: Routledge, 2012), 18.

Manevi gereksinimler her canlı için önemli ve temel olgulardır. Kişiler bu gereksinimlerini başkaları ile olan ilişkileri yoluyla ya da üstün güç ile kurdukları bağılıkları vasıtasıyla karşılamaktadır. Her bir insanı motive eden ve iç huzurunu sağlayan kuvve farklı olabilmektedir. Dini bir inancı olsun ya da olmasın kişinin içinde hissettiği güç, onun manevi yönelimlerinin dairesini oluşturmaktadır.<sup>15</sup> Öte yandan ruh sağlığı uzmanlarının kayda değer erdemlerinden biri olarak zikredilen bu kavramın, terapötik ilişkinin inşasında da aktif bir biçimde rol aldığı öne sürülmektedir.<sup>16</sup>

### 2.3. Merhamet

Bilmenin derin bir duygu ve yeteneği olan merhamet, başkasının ıstırabının farkında olma ve onu rahatlatma arzusudur.<sup>17</sup> Arapça kökenli bir kelime olan kavram sözlük manası itibariyle “acıma duygusu, bu duygunun etkisiyle yapılan iyilik, lütüf”<sup>18</sup> anlamında kullanılırken, ıstılahi olarak Türk Dil Kurumu tarafından “bir kimsenin veya başka bir canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü ve acıma hissi”<sup>19</sup> olarak tanımlanmaktadır. Merhamet başkasının durumunu anlama ve empati kurmak için doğuştan gelen insani bir kapasitedir. Onu hissedenler ve gösterilmesinden fayda sağlayan insanlar için sağlığı ve refahı teşvik ederek karşılıklı yarar sağlayan bir duygudur.<sup>20</sup> Öte yandan bir başkasının acısına dair deruni bir farkındalık olarak da ifade edilmektedir. İslâm düşüncesinin önde gelen isimlerinden Gazzâlî (ö.505/1111), bir kimseye hakiki itibarla merhamet sahibi denilebilmesinin, kendi hür iradesiyle bir acıma gücü taşımasında gizli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ahlaki bir norm halini alarak kökleşen bir duygudur merhamet ve yufka yüreklilik (*rikkatü'l-kalb*), şefkat, elem hissi (*teellüm*) vb. psikolojik çıktıları olan faal bir yapıya sahiptir.<sup>21</sup> Düşünürün duyguya iradi bir mahal sunduğu hususu ise dikkat çekicidir. Bu bağlamda kişinin merhamet barındıran bir yolu bizatihi seçmesi mümkün görünmektedir.

### 2.4. Merhamet Yorgunluğu

Alan yazında son dönemde kullanılagelen bir kavram olan merhamet yorgunluğu, başkaları için empati kurma veya şefkat hissetme yeteneğinin azalmasına yol açan duygusal ve fiziksel tükenme ile karakterize edilen ve genellikle hasta ile uzun süreli yıkıcı bir etkileşim halinin ruha negatif yansımaları olarak tanımlanan bir durumdur. Kavramı ilk kez 1992 yılında Joinson isimli bir hemşire kullanmış ve travmatik stresi doğrudan yaşayan insanlara yardım ederken dolaylı olarak geçirilen travmanın duygusal etkisi olarak açıklanmıştır.<sup>22</sup> Öte yandan literatürde merhamet yorgunluğu ile ikincil travmatik stres kavramının benzer manalarda kullanıldığı çalışmalara da rastlanmıştır.<sup>23</sup> Nitekim kavramın travma sonrası stres bozukluğu ile doğrudan ilişkilendirilemeyeceğine dikkat çekmek gerekmektedir. Zira ruh sağlığı uzmanlarının travmatik olayları sürekli hatırlayarak yeniden yaşama veya devamlı uyarılara maruz kalma gibi yollarla ortaya çıkan, kümülatif stresin muhatabı olmaları durumu; travma sonrası stres hali gibi birincil bir deneyim ile değil sekonder bir etki ile daha isabetli bir açıklamaya uymaktadır.

<sup>15</sup> Mehmet Uçar, *Yaşlılarda Yaşam Kalitesi ile Spiritüallite (Maneviyat) Arasındaki İlişki* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>16</sup> A. E. Bergin, “Proposed Values for Guiding and Evaluating Counseling and Psychotherapy”, *Counseling and Values* 29/2 (1984), 99-116.

<sup>17</sup> M. Radey – C.R. Figley, “The Social Psychology of Compassion”, *Clinical Social Work Journal* 35/3 (2007), 207-214.

<sup>18</sup> Mustafa Çağrıncı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2024).

<sup>19</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), “Merhamet Nedir?” (Erişim 9 Ocak 2024).

<sup>20</sup> S. Sprecher – B. Fehr, “Compassionate Love for Close Others And Humanity”, *Journal Of Social And Personal Relationships* 22/5 (2005), 629-651.

<sup>21</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ* (Kahire: Mektebetü'l-mısriyye, 1322), 38-40.

<sup>22</sup> C. Joinson, “Coping with Compassion Fatigue”, *Nursing* 22/4 (1992), 116-120.

<sup>23</sup> Yurdanur Dikmen – Yasemin Aydın, “Hemşirelerde Merhamet Yorgunluğu: Ne? Nasıl? Ne Yapmalı?”, *Journal of Human Rhythm* 2/1 (2016), 13-21. Alan yazında hemşirelerin merhamet yorgunluğu ve maneviyatla olan ilişkisini incelemek adına yapılan çalışmalarda, bir ilişki gözlenmediği aktarılmaktadır.

### 3. Araştırma ve Yöntem

Araştırma verilerinin toplanmasında dokümantasyon ile yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Verilerin çözümlenmesi için ise nitel veri analiz yöntemlerinden biri olan içerik analizi yöntemine başvurulmuştur. Konu bağlamında çoğunlukla nicel çalışma gerçekleştirildiği görülmüş ve farklı bir perspektif edinebilme açısından nitel yöntem tercih edilmiştir. Nitel çalışmaların mihenk taşı, görüşme sağlanan kişinin ifadeleri bağlamında şekillenmesi sebebiyle analiz aşamasıdır. Bulgular her bir kavramın, olgunun ve cümlenin ilişkisine mercek tutması bakımından ince bir işçilikle ele alınmaktadır. Ham veriden çıkarılan sonuca binaen araştırmacının tümevarım / tüm dengelim gibi teknikleri kullanma mahareti ortaya çıkmaktadır. Öte yandan araştırmacının deseni fenomenoloji deseni olarak kurgulanmıştır. Fenomenoloji deseni, esasen farkında olunan ancak tam anlamıyla odaklanılmayan detaylara yönelmektir. Zira çeşitli olgulara aşinalık olsa bile bu aşinalık olguları tam manasıyla anlamak için yeterli olmayabilmektedir. Olgubilim olarak da ifade edilen desen, kavramların daha iyi özümsemesi için ideal bir araştırma zemini sunmaktadır.<sup>24</sup>

Çalışma grubu; psikologlar, psikolojik danışmanlar ve psikiyatristler dahil olmak üzere 10 ruh sağlığı uzmanından oluşmaktadır. 5 erkek / 5 kadın olmak üzere eşit örneklem üzerinden yol çıkılmış ve en az 5 yıl mesleki tecrübesi olan ruh sağlığı uzmanları ile görüşmeler sağlanmıştır. Araştırmanın evrenini İstanbul ilinde en az 5 yıldır görev yapan ruh sağlığı çalışanları oluşturmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 30 ile 35 arasında değişmektedir. Pilot görüşmenin akabinde hedef katılımcılarla ikili görüşmeler yapılarak onların manevi yönelimleri ve zaman içerisinde hissettikleri aracı faktörlerden hareketle, merhamet yorgunlukları üzerinde maneviyatın rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan ikili görüşmeler 30 dakika ile 1 saat arasında sürmüştür. Katılımcılara görüşme öncesi, yalnızca ses kaydı alınacağı ancak deşifrenin gerçekleştirilmesinin akabinde kayıtların silineceği ve isimlerinin gizli tutulacağı bildirilmiştir.

Konuya dair yapılan çalışmalar ve ölçeklendirmeler, cerrahi hemşireleri üzerinden devam etmekte olup ruh sağlığında çalışan uzmanlara dair herhangi bir ilişkisel değerlendirmeye rastlanmamıştır. Çalışma nitel bir yöntemle sahiptir. Nicel bir yöntemle merhamet yorgunluğu ölçeği kullanılarak daha geniş örneklem grubuna sahip yeni bir çalışma daha gerçekleştirilebilir. Araştırmanın sınırlılıklarından biri İstanbul'da görev yapan ve de lisansı psikoloji ya da tıp olan uzmanlarla görüşülmüş olmasıdır. Akademik görevde bulunan ruh sağlığı profesyonellerinin merhamet yorgunluğu düzeyinin daha düşük olacağı öngörülmekte olup gelecek çalışmalar için her iki grubun karşılaştırılması önerilmektedir. Öte yandan danışmanların mesleğe bağlılıkları, tükenmişlik duyguları, yaşam memnuniyetleri, stresle başa çıkma tarzları vb. aracı değişkenlerin sonraki araştırma konuları için çalışılabilir olacağı düşünülmektedir.

### 4. Ruh Sağlığı Uzmanlarının Manevi Yönelimleri ve Merhamet Yorgunluğu Arasındaki İlişkiye Dair Bulgu ve Yorumlar

Yapılan mülakatlar çerçevesinde aktif olarak en az 5 yıldır danışan gören psikolog / psikolojik danışman ve psikiyatrist katılımcıların en az yüksek lisans seviyesinde olduğu gözlemlenmiştir. Yaşları 30 ile 35 arasında değişen katılımcılar, genel olarak genç yetişkin ve yetişkin kesimi temsil etmektedir. Katılımcı kitlesinin yarısı kadınlardan oluşurken diğer yarısı erkeklerden oluşmaktadır. Çalışma kapsamında ruh sağlığı alanında görev yapan katılımcıların ekseriyetle klinik psikologlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Katılımcılara dair dikkat çeken önemli bir husus ise mesleki hayata başlamalarının akabinde danışan görmedikleri hiçbir dönemin olmadığıdır.

Ruh sağlığı uzmanları, insan olmak paydasında birleşmektedir. Mamafih mesleki koşulları gereğince karşılaştıkları -çoğunlukla- yıkıcı hikayeler, benzer noktalardan sıkıntı yaşamalarına kapı aralamaktadır. Bu noktadan hareketle manevi yönelimlerinin merhamet yorgunluklarını hangi itibarla yordadığı hakkındaki çıktılar, 3 ana tema etrafında şekillenmekte olup bunlar: i. *Maneviyata Dair Görüşler*, ii. *Merhamete Dair Görüşler* ve iii. *Ruh Sağlığı Uzmanlığına Dair Görüşler* şeklindedir. Bu üç tema daha sonra kategorilere ayrılmış ve de her bir alt başlık tartışılarak, katılımcıların görüşlerine yer verilmiştir.

<sup>24</sup> Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerden Nitel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2013), 69.

#### 4.1. Maneviyata Dair Görüşler

Maneviyat, kişilerin öznel tecrübelerinden yola çıkarak maddenin ötesi hakkında görüş bildirdikleri bir kavramdır. Her insanın bu kavramı algılama biçimi, yüklediği anlam, hayatındaki görünürlük düzeyi ile duygu ve davranışa dökümü farklılık göstermektedir. Bu bağlamda katılımcılar tarafından ele alınan maneviyat kavramının hem içkin hem de aşkın olanla ilintili olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Çalışma kapsamında sözcüğe yüklenen anlamlar incelenirken dini yaşamla ilişkilendirmek (3), düzeyini önemsemek (2), manevi yönelimin duygu (3) ve davranışa (2) etkisini ifade etmek suretiyle 4 farklı bakış açısı tespit edilmiştir. Manevi yönünü güçlü olarak değerlendiren bir katılımcının görüşü ise şöyledir:

*Manevi yönümün güçlü olduğunu düşünüyorum. Bu durum karşılaştığım güçlükleri aşmama ya da olayları kafamda daha fazla büyütmeden çözmeme yardımcı oluyor. Kendi problemlerimi çözebildiğimdeyse, danışanlarımın sıkıntılarına çözüm bulabilme noktasında aktif bir zihnim oluyor açıkçası. Maneviyatımın iş doyumuma kadar etkisi var yani. (K6/35)*

#### 4.2. Merhamete Dair Görüşler

İhsan, rahmet etme, yumuşak huyluluk gibi anlamlarda kullanılan bir kavram olan merhamet, acıyı ortadan kaldırmak ve yerine hayrı / sevinci koymaya yönelik bir iyilik beslemektir. Bu anlamda merhametin aktif bir duygu olduğu ve de bilişsel / duygusal çıktıları olduğu görülmektedir. Katılımcılar, merhamete dair duygu (6) ve bilişsellik (4) perspektifiyle yorumda bulunmaktadır. Duygunun terapist olmak üzerinde yapıcı (5) ve yıkıcı (5) iki ara rolü olduğu kaydedilmiştir. Merhametine yönelik değerlendirmede bulunan uzmanlar; merhamet yorgunluğu hissedenler (5), merhametinin arttığını düşünenler (3) ve merhametinde değişiklik gözlenmeyenler (2) olmak üzere üç kategoriye ayrılmaktadır. Katılımcılardan merhamet yorgunluğu hissettiğini ifade eden birinin görüşü ise şöyledir:

*Merhamet yönümün kökünden değiştiğini düşünmüyorum. Ancak bir yorgunluk çöküyor terapistlerin gözlerine fark ediyorum. Çünkü bilmek yüküdür. Bildikçe ağırlaşır insan ve zaman. Bu sebeple her ne kadar profesyonellik çerçevesinde işimizi yapıyor olsak da söz konusu kendimiz olunca zamanın tozunu hissediyoruz. (K7/34)*

#### 4.3. Ruh Sağlığı Uzmanlığına Dair Görüşler

Ruh sağlığı alanında çalışan uzmanlar, iş sahalarına yönelik çeşitli duygular beslemektedir. Bu duyguların yanı sıra manevi yönelimlerinin bu konuya etkisinin olup olmadığı da tartışma konusudur. Katılımcıların mesleklerine dair hissettikleri duygulara ve buna bağlı olarak benimsedikleri görüşlere yönelik yanıtları, 2 ana başlıkta değerlendirilmektedir. Başlıklar bu alanda çalışmaya dair hissedilen duygular ve katılımcıların manevi yönelimlerinin mesleki hayatlarına etkisi bağlamında ele alınmaktadır. Katılımcılardan bazıları (7) mesleğine dair olumlu kanaat belirtirken bazıları (3) zaman zaman çeşitli negatif duygulanım yaşadıklarını aktarmaktadır. Manevi yönelimin ruh sağlığı uzmanlığına etkisi ise uzmanlar tarafından oldukça etkisi var (8) ve nadiren etkisi var (2) şeklinde iki görüş etrafında beyan edilmiştir. Manevi yönelimin ruh sağlığı alanındaki işleyişe yönelik dikkate değer etkisini ifade eden bir katılımcının görüşü ise şöyledir:

*Manevi kaynaklarım beni işime yönelik besleyen en temel faktör aslında. Örneğin ulvi bir adalet sistemine dair inancımız olmasa duyduğumuz onca kötülüğe karşı nasıl kayıtsız kalabilirdik? Nasıl akleden birisi delirmeden bir sonraki güne neşeli neşeli uyanırdı? Bu zor hakikaten. Dolayısıyla benimsediğim manevi yönelimim işime bakımdan hastama yaklaşımuma kadar etkili. (K10/32)*

#### 5. Sonuç

Çalışmanın ilk sorusunda “Sizce maneviyat nedir? Manevi yöneliminizi nasıl değerlendirirsiniz?” ifadesine yanıt aranmış ve bu bağlamda kişilerin dinî ağırlıklı, duygu ağırlıklı ve varoluşsal temelli tanımlamalarda buldukları görülmüştür. Yanıtların çoğunluğunu din kapsamında verilen yanıtlar oluşturmaktadır. Araştırmanın 2. sorusunda “Manevi yönümün...” cümlesini nasıl tamamlarsınız?” cümlesinin tamamlanması istenmiştir. Bu bağlamda katılımcıların iki grupta toplandığı anlaşılmış

olmakla birlikte katılımcılardan bir grubun manevi yönünü güçlü olarak değerlendirirken diğer bir grubun geliştirilmesi gerektiğini ifade ettiği görülmüştür.

Ruh sağlığı uzmanlarının manevi yönelimlerinin duygu durumlarına olan etkisinin incelenmesi için 3. soruda “*Maneviyatınızın duygu durumunuza etkisi olduğunu düşünüyor musunuz? Manevi kaynaklarınız sizi rahatlatır mı?*” ifadelerine yer verilmiştir. Bu bağlamda pozitif ve negatif yönlü olmak üzere iki farklı etkiden söz etmekten mümkündür. Manevi yönelimin davranışa yönelik tesirinin ele alındığı 4. soru ise “*Manevi yöneliminizin karşılaştığımız zorluklarda sizi güdüleyeceğini ya da ketleyeceğini düşünüyor musunuz?*” şeklindedir ve oldukça güdüleyici olduğunu söyleyen katılımcıların sayısı çoğunluğu oluşturmaktadır. Katılımcıların diğer bir kısmı manevi yönelimlerinin hem güdüleyici hem de ketleyici olabileceğini belirtmiştir.

Araştırmanın 5. sorusunda ruh sağlığı uzmanlarının merhamet kavramına atfettikleri manayı inceleme amacıyla “*Sizce merhamet nedir?*” ifadesine yanıt aranmıştır. Bu bağlamda merhametin katılımcılar tarafından duygu ve bilişsellik ağırlıklı olmak üzere iki zaviyede değerlendirildiği görülmektedir. Diğer bir soruda ise merhametin terapist olmak üzerindeki aracı rolünü ele almak üzere katılımcılara “*Merhamet duygunuz işinizi yapma noktasında ne ölçüde etkili oluyor?*” sorusu yöneltilmiş; yapıcı ve yıkıcı etki oluşturduğu hakkında yanıtlar alınmıştır. Manevi yönelimin baskın bir yapıcı etkiye sahip olduğu gözlenmektedir.

Ruh sağlığı uzmanı olmadan önce ve sonrasında, katılımcıların merhamet duygularında herhangi bir değişim gözlenip gözlenmediğine dair yöneltilen 7. soruda “*Ruh sağlığı uzmanlığı öncesi ile sonrası arasında merhametinizle alakalı bir değişiklik olduğunu hissediyor musunuz?*” ifadesine 3 farklı yanıt verilmiştir. Katılımcılardan bir kısmı merhamet yorgunluğu hissederken diğer bir kısmı merhametinin arttığını düşünmektedir. Geri kalanlar ise herhangi bir değişim yaşamadıklarını ifade etmektedir. Merhamet duygusunu tamamen yitirip giden bir uzman olmadığı görülmektedir. 8. soruda katılımcıların ruh sağlığı uzmanlığına dair besledikleri duygular anlaşılmasına çalışılmış ve de bu bağlamda “*İşinizle ilgili hangi duyguları besliyorsunuz?*” sorusu sorulmuştur. Alınan cevaplar olumlu ve olumsuz duygular geliştirme bağlamında iki kategoride toplanmaktadır. Yanıtların çoğunluğunu olumlu duygular beslenildiğine dair ifadeler oluşturmaktadır.

Çalışmanın nihai sorusunda ise katılımcıların manevi yönelimlerinin ruh sağlığı uzmanlığına dair etkisini bizzat incelemek adına “*Bir hastayla yaşadığınız yıkıcı bir deneyim, günlük hayatınızda etkili oluyor mu? Cevabınız evet ise bu durumu aşmada manevi kaynaklarınızın nasıl bir etkisi olduğunu düşünüyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiştir. Bu bağlamda manevi yöneliminin mesleki hayatında veya gündelik yaşamdaki sıkıntıları aşmada oldukça etkisi olduğunu belirten ve nadiren etkisi olduğunu ifade eden kişiler olduğu görülmüştür. Manevi yönelimlerinin zorluklarla mücadelede oldukça etkisi olduğunu söyleyenler çoğunluğu oluşturmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki ruh sağlığı alanında uzun süredir çalışan uzmanlarda merhamet yorgunluğu gözlenmiş ve de manevi yönelimleri ile ilişkisi olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan kavramlara yüklenen anlamlara dair farklı tanımların yapıldığı görülmüştür. Daha güvenilir sonuçlara ulaşabilmek adına daha geniş örneklem grubuyla nitel ve nicel çalışmalar yapılabilir.

## Kaynaklar

Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Bergin, A.E. “Proposed Values for Guiding and Evaluating Counseling and Psychotherapy”. *Counseling and Values* 29/2 (1984): 99-116.

Çağrı, Mustafa. “Merhamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2024.

Dikmen, Yurdanur – Aydın, Yasemin. “Hemşirelerde Merhamet Yorgunluğu: Ne? Nasıl? Ne Yapmalı?”. *Journal of Human Rhythm* 2/1 (2016):13-21.

Düzgüner, Sevde. “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2013): 253-284.

- Düzgüner, Sevede. *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Erişen, Meltem – Sivrikaya, Sibel Karaca. "Manevi Bakım ve Hemşirelik". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 6/3 (2017): 184-190.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mağşadü'l-esnâ*. Kâhire: Mektebetü'l-mısriyye, 1322.
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası / Din Psikolojisi 1*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Grimm, D.W. "Therapist Spiritual and Religious Values in Psychotherapy". *Counseling and Values* 38/3 (1994), 154-164.
- Joinson, C. "Coping With Compassion Fatigue". *Nursing* 22/4 (1992): 116–120.
- Kasapoğlu, Figen. *Psikolojik Danışmanların Danışma Sürecinde Manevi Konulara İlişkin Tutumlarının Manevi Yönelimleri ve Etkili Danışman Nitelikleri Açısından İncelenmesi*. Malatya: T.C. İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Nas, Eşref – Sak, Ramazan. "Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2020), 64-84. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.525744>
- Özdoğan, Öznur. *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze, 2009.
- Radey, M. – Figley, C. R. "The Social Psychology of Compassion". *Clinical Social Work Journal* 35/3 (2007): 207-214.
- Sperry, Len. *Spirituality in Clinical Practice: Theory and Practice of Spiritually Oriented Psychotherapy*. New York: Routledge, 2012.
- Sprecher, S. – Fehr, B. "Compassionate Love For Close Others And Humanity". *Journal Of Social And Personal Relationships* 22/5 (2005): 629-651.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Merhamet Nedir?". Erişim 9 Ocak 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uçar, Mehmet. *Yaşlılarda Yaşam Kalitesi ile Spiritüalite (Maneviyat) Arasındaki İlişki*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Uğurlu, Esmâ Sülü. "Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2014): 187-191.
- Whitmire, Ç. H. *The Role of Spirituality in Self-care for Counselors Working with Trauma*. Florida: Barry University, Ph.D. Dissertation, 2014.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerden Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2013.



## 1. Giriş

20. yüzyılın önemli psikanalistlerinden olan Erik Erikson, gelişim psikolojisine yönelik önemli çalışmalarda bulunmuştur. Psikososyal gelişim kuramı da bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Freud'un kişilik gelişiminin sadece çocukluk dönemini kapsadığı düşüncesine karşı çıkmış ve çocukluk döneminin önemini vurgulamakla beraber gelişimin yaşam boyu devam ettiğini savunmuştur. Sürekli bir değişim ve gelişim içerisinde olan bireyin hayatın her bir evresinde farklı değerler kazandığını ifade etmiştir. Bu değişimin önemli bir basamağını ise ergenlik dönemi oluşturmaktadır. Ergenlik döneminde birey kim olduğuna ilişkin sorular sormaya, hayata ve hayatına dair bir görüş oluşturmaya başladığı için bu dönem kritik bir zaman dilimini kapsamaktadır.

Bu çalışmamızın konusu Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Kuramı ekseninde kimlik kazanım sürecinin dindarlığa etkisini din psikolojisi açısından anlamaktır. Araştırmanın amacı, kimlik ve dindarlık ilişkisini ergenlik dönemi bağlamında anlamak ve değerlendirmektir. Çalışmamız, dindarlık ve kimlik arasındaki ilişkiyi mevcut çalışmalardan derleyen güncel bir çalışma olması hasebiyle din psikolojisi sahasına katkı sağlayacağı için önemlidir. Ayrıca gerek ailelere gerekse eğitimcilerle kişilik gelişimi ile dindarlık arasındaki bağlantıyı bilmeleri için yol gösterici olacaktır.

İbrahim Gürses ile M. Âkif Kılavuz'un "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi" adlı çalışmasında Erikson'un gelişim evrelerinin din eğitimi verilirken göz önünde bulundurulması, her bir evredeki ihtiyacın önemsenmesi ve bu minvalde sağlıklı bir dini eğitimin mümkün olacağı üzerinde durulmuştur. Serap Şen'in yüksek lisans tezi olarak yazdığı "Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı" çalışmasında bireyin psiko-sosyal anlamda gelişimi ve bu gelişim dönemlerinin dini boyuttan etkisini konu edilmiştir. Şen, her bir evrenin bireyin dini hayatını nasıl şekillendirdiğini anlatmış ve kişisel gelişimin tüm evrelerinin dini nitelik taşıdığı üzerinde durarak buna göre dini eğitimin şekillenmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>1</sup> Bizim çalışmamızda ise özellikle Erikson kuramının beşinci aşaması olan ergenlik dönemindeki kimlik kazanımı ve dindarlık arasında nasıl bir ilişki olduğu ele alınmıştır.

Bu çalışma, ampirik bir analize dayanmayan mevcut çalışmaları inceleyen bir araştırmadır ve okuru bilgilendirme amacı taşımaktadır. Kişilik kuramlarından sadece Erikson'un psikososyal gelişim kuramıyla sınırlıdır.

Mevcut çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kavramsal çerçeve çizilerek kimlik ve dindarlık kavramı üzerinde durulmuş ve ortaya çıkması muhtemel karışıklıklar giderilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde Erikson'un geliştirdiği sekiz evreli kuram hakkında bilgi verilerek okura anlama ve analiz etme kolaylığı sağlanacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise kimlik ve dindarlık arasındaki ilişki ergen çocuklar bağlamında ele alınmıştır.

## 2. Kavramsal Çerçeve

### 2.1. Kimlik

Psikoloji alanında önemli olan kimlik, kişilik, mizaç ve huy gibi kavramlar birbirleriyle karıştırılmakta ve hatta birbirlerinin yerine kullanılarak bir kavram kargaşası yaşanmaktadır. Bu durum ise bu konularda yapılan çalışmaların anlaşılmasını güç kılmaktadır.

---

<sup>1</sup> Serap Şen, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı* (Denizli: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2015), 77.

Kişilik kavramı, mizaç, huy, karakter kavramlarını da kapsayan, bireyi diğer insanlardan ayıran, doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı özellikleri ifade eder.<sup>2</sup> Mizaç ise, kişinin doğuştan getirdiği tepki şekilleridir ve değişmezler. Karakter, içimizde yer alan ruhsal yapıları nitelemektedir ve değişmez.<sup>3</sup>

Kimlik (identity) terimi, sürekliliği ve aynılığı içeren Latince "idem" kökünden türetilmiş bir kelime olup<sup>4</sup> bireyin kendisine "kim olduğuna" ilişkin sorduğu sorunun cevabıdır.<sup>5</sup> Bu sorunun cevabının bütünlük, tutarlılık ve süreklilik içermesi gerekir.<sup>6</sup> Psikolojik gelişim açısından "kimlik arayışı" önemlidir. Kimlik, doğumla başlayıp birbirini takip eden dönemlerden geçip gelişen bir yapıdır. Kimlik kazanımında kritik olan zaman ise ergenlik dönemidir. Ergenin kendisine ilişkin soruları artmış ve bir iç çatışma haline girmiştir. Kim olduğu, ne yapacağı gibi soruları cevaplanmayı bekliyordur.<sup>7</sup> Göka, kimlik duygusuyla ilgili şunları söylemiştir: "Ergenlikteki kimlik kazanma sürecinin sonunda gelişen dengeli bir kimlik duygusu, yetişkinlik dönemlerinde kişilik bütünlüğünün kazanılması ve sürdürülmesinin temelini oluşturur."<sup>8</sup> Bu sebeple ergenlikte kazanılan dengeli bir kimlik duygusu, yaşamın tümü için elzemdir.

Kimlik, bireyin davranış, tutum ve eylemlerinde kendini gösterir. Kişinin kimliği çocuklukta ailede oluşmaya başlar ve bulunduğu toplumun normlarına göre değişip gelişir. Toplumun bize kişilik gelişiminde sağlıklı bir ortam sunması sağlam bir kimlik kazanımı için olmazsa olmazlardandır.<sup>9</sup>

## 2.2. Dindarlık

Din ve dindarlık tanımlamaları psikolojinin kuruluşundan itibaren birçok psikolog tarafından yapılmıştır. Sadece psikoloji alanında değil, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinlerde de birçok araştırmacı tarafından yapılan tanımlamalar mevcuttur. Her disiplinin konuyu ele alış biçimi farklı olduğu için ortak bir tanım belirlemek de pek mümkün gözükmemektedir. Tek tip bir dinden bahsedemeyeceğimiz gibi tek tip bir dindarlıktan bahsetmemiz mümkün olmayacaktır.<sup>10</sup>

Dindarlık bireyin hayatında inancının ne kadar yer ettiğiyle ilgili bir kavramdır. Kişinin inancının gerektirdiği düşünsel yahut davranışsal durumlarla hareket etmesidir. Hökeleklî'nin ifadesiyle "Dindarlık, belli bir dinin inanç ve öğretilerinin belli bir zaman ve şartlarda belli bir kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanmasıdır."<sup>11</sup> Fakat tek bir dindarlık türünden bahsetmek mümkün olmadığı için inanılan dinin gerekliliklerine ve içinde bulunduğu kültüre göre dindarlık farklılık gösterir. Yani dindarlık tek biçimli bir formda değildir. Bireyin demografik özellikleri yani cinsiyet, yaş, öğrenim durumu, sosyo-ekonomik durum, ikamet yeri, medeni durum dindarlığı etkileyen faktörlerdendir.<sup>12</sup> Yaşanan iyi ya da kötü her türlü olay da dini bağlılığı artırabilir yahut azaltabilir.<sup>13</sup> Bu sebeple dindarlık hakkında kesin yargılarda bulunmak oldukça zordur.

## 3. Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri

Kişiliğin gelişimiyle ilgili psikologlar tarafından birçok kuram geliştirilmiş ve sayısız tartışmalar yapılmıştır. E. Erikson da bu konudaki çalışmalarıyla meşhur olan bir psikologdur. Öğrencisi olduğu Freud'un psikanaliz kuramından yola çıkarak sekiz evreli psiko-sosyal gelişim modeli ortaya koymuştur.

<sup>2</sup> Behlül Tokur, *Klasik ve Güncel Konularıyla Din Psikolojisi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 138. / Osman Özdemir vd., "Kişilik Gelişimi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 4/4 (2012), 567.

<sup>3</sup> Erol Göka – Murat Beyazyüz, *Geçimsizler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 16.

<sup>4</sup> Hüseyin Aydoğdu, "Modern Kimlikte Öznenin Ölümü", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0/10 (2004), 117.

<sup>5</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 145. / Süleyman Doğanay, "Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Araştırma", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 /1 (2023), 50.

<sup>6</sup> Göka – Beyazyüz, *Geçimsizler*, 22. / Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016, 5.Basım), 23.

<sup>7</sup> Feyza Nur Kaleci – Bünyamin Solmaz, "Din ve Kimlik: Çeşitli Değişkenler Bağlamında Ergenler Üzerine Ampirik Bir Analiz", *Dini Araştırmalar*, 22/56 (2019), 435-436.

<sup>8</sup> Göka – Beyazyüz, *Geçimsizler*, 23.

<sup>9</sup> Göka – Beyazyüz, *Geçimsizler*, 25.

<sup>10</sup> Hayati Hökeleklî, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 59.

<sup>11</sup> Hayati Hökeleklî (ed.), *Din Psikolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010), 31.

<sup>12</sup> Ali Köse- Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 11. Basım, 2020), 111.

<sup>13</sup> Hökeleklî (ed.), *Din Psikolojisi*, 32.

Aslında bu kuramı Freud'un Psikoseksüel gelişim kuramıyla birçok benzerlik taşır. Ancak Freud'un aksine Erikson, kişilik gelişimini sadece çocukluk yıllarına atfetmez hayat boyu devam eden bir süreç olarak görür.<sup>14</sup> Erikson bunu "Epigenetik" (aşamalı oluşum) kavramıyla ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Erikson'a göre kişilik gelişimi çevrenin ve biyolojik faktörlerin etkisiyle gerçekleşmektedir. Her dönemde bireyi bekleyen birtakım krizler vardır ve birey bu krizleri aşabildikten sonra diğer döneme geçebilir. Bu krizlerin aşılması da sağlıklı bir kişilik gelişiminin göstergesidir.<sup>16</sup> Bu dönemlerin önemli yönü, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki özellik barındırması ve bireyin hangisini kazandığıdır.<sup>17</sup> Her dönemde bireyin edindiği kişilik özellikleri farklıdır.<sup>18</sup>

Erikson'un 8 aşamalı kişilik gelişim evreleri şu şekildedir:

### 3.1. Temel Güvene Karşılık Güvensizlik (0-1 Yaş)

Bebeğin yaşamının henüz ilk yılında bakımını üstlenen kişi veya kişilerle kurduğu ilişki bu evrede önemli bir faktördür. Bebekler tamamen çevresindeki insanlara bağımlıdır ve onların ilgilerine muhtaçtır.<sup>19</sup> Anne-baba ya da bakıcıyla bebek arasındaki ilişki sağlıklıysa, bebeğin ihtiyaçları zamanında karşılanıp sevginin hâkim olduğu bir ortam varsa bebekte güven duygusu ortaya çıkar. Bu dönemin sağlıklı şekilde atlatılması da çocukta uyum ve umut duygularının gelişmesini sağlar. Bu duyguların gelişimi, çocuğun ileride sahip olduğu inancında tutarlılık sergilemesi açısından önemlidir.<sup>20</sup>

Bakıcı ile bebek arasındaki ilişki sağlıklı değilse ve bebeğin ihtiyaçları zamanında karşılanmıyorsa güvensizlik duygusu gelişir. Çocuk karamsar ve kötümser bir kişilik özelliği geliştirir.<sup>21</sup> Bu dönemde gelişen güvensizlik, yaşamın her noktasında izini gösterebilir. Kurulacak ilişkilerde sorun yaşanmasına ve yaşamına yabancılaşmasına sebep olur.<sup>22</sup>

### 3.2. Özerkliğe Karşılık Utanç ve Şüphe (1-3 Yaş)

Çocuklar bu dönemde eylemlerinin farkında olmaya başlar ve ailenin yardımını artık pek kabul etmezler. Kendi istediklerini yapmak ve bağımsız olmak arzusundadırlar. Eğer aile baskıcı bir tutum sergileyip çocuğa sürekli bir müdahalede bulunursa çocuk kendisi hakkında kuşkuya kapılır ve utanç duygusu geliştirir.<sup>23</sup> Aile, çocuğun bu bağımsız olma isteğini destekleyip kendi deneyimlerini yaşamasına imkân sağlarsa çocuk özerklik duygusu kazanır. Çocuk kendi eylemlerinin sorumluluğunu alır ve kimseye bağımlı olmadan hareket etmeyi öğrenir.<sup>24</sup> Erikson, anne ve babaların aşırı korumacı yaklaşması sonucunda çocuğun gelişimini engellediklerini düşünür.<sup>25</sup> Bu dönemin en önemli değeri iradedir.

### 3.3. Girişimcilığe Karşı Suçluluk Duygusu (3-6 Yaş)

Çocuk bu evrede yeni girişimlere merak salar ve ebeveyninden gelen yardımı kabul eder. Çocuklar diğer çocuklarla olan ilişkilerini yürütebilmeyi, oyun sırasında çıkan sorunları çözebilmeyi ailesinden öğrenir. Ebeveynin buradaki tutumu olumlu ve destekleyiciyse çocuk girişimcilik, liderlik, iletişim becerileri gibi özellikler kazanır.<sup>26</sup> Eğer çocuk ebeveyni tarafından sert bir şekilde eleştirilir ve engellenirse çocukta

<sup>14</sup> Hüseyin Çiftçioğlu vd., "Kişilik Gelişimi", *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 3/7 (2016), 168. / Hasan Atak, Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 /1 (2011), 169. / Osman Özdemir vd., "Kişilik Gelişimi", 571. / Burger, *Kişilik*, 164.

<sup>15</sup> Köse- Ayten, *Din Psikolojisi*, 62.

<sup>16</sup> Özdemir vd., "Kişilik Gelişimi", 572.

<sup>17</sup> Çiftçioğlu vd., "Kişilik Gelişimi", 169.

<sup>18</sup> İbrahim Gürses - M.Akif Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/ 2 (2011), 155.

<sup>19</sup> Burger, *Kişilik*, 165.

<sup>20</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", 155.

<sup>21</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 153.

<sup>22</sup> Erik Erikson, *İnsanın 8 Evresi*, çev. Gonca Akkaya (İstanbul: Okuyan-us Yayınları, 2022), 159. / Burger, *Kişilik*, 165.

<sup>23</sup> Köse- Ayten, *Din Psikolojisi*, 63.

<sup>24</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 153.

<sup>25</sup> Burger, *Kişilik*, 166.

<sup>26</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 154.

suçluluk duygusu gelişir. Çocuğun kendini keşfetmesi ve tanınması açısından bu dönem önemlidir. Bu dönemde kazanılması gereken değer amaçtır.

### 3.4. Başarılı Olmaya Karşı Yetersizlik Duygusu (7-11 Yaş)

Bu evre çocukların ilköğretim dönemine denk gelir. Çocukların okul hayatının başlamasıyla yeni bir arkadaş ve öğretmen çevreleri oluşur. Ailesinden ziyade arkadaşları ve öğretmenleri etkisinde hareket etmeye başlayan çocuğun odak noktası da yine onlar olur. Arkadaşlarıyla rekabet edebilir ve öğretmenin ilgisinin kendi üzerinde kalmasını ister.

Çocuk bu evrede yeni şeyler üretmek, başarmak ve bunları yetişkinlere beğendirmek ister.<sup>27</sup> Bu evrenin en önemli kazanımı başarıma, yetkinlik duygusudur.<sup>28</sup> Öğretmenlerin çocuk üzerinde olumlu etkisi çocuğun benlik geliştirmesinde önemli bir faktördür. Yaptıkları takdir edilen, beğenilen çocuklar kendileri hakkında olumlu bir değer yargısı oluşturur. Öğretmenin yapıcı değil yıkıcı bir yönü varsa, çocuğu takdir etmeyip sürekli olumsuz eleştirilerde bulunuyorsa çocuk kendini değersiz hisseder. Bunun sonucunda çocukta aşağılık duygusu ortaya çıkar.<sup>29</sup>

### 3.5. Kimlik Kazanmaya Karşı Kimlik Karmaşası (11-17 Yaş)

Bu evre, kimlik duygusunun geliştiği zaman dilimini kapsar. İlk 4 evreyi sağlıklı şekilde atlattı dönem krizleriyle başa çıkabilen çocuklar, diğer çocuklara nazaran bu evreyi daha kolay ve sağlıklı bir şekilde atlatabilirler.<sup>30</sup> Ergenlik dönemi dediğimiz bu süreç aslında çocuklar için çok zorlayıcıdır. Çocuk artık basit ve kolayca çözebileceği sorunlardan daha derin, önemli sorunlar içerisinde kendisi bulur. Çocuk bu dönemde kendisini tanımaya, kim olduğunu bulmaya çalışır ve kim olduğuna ilişkin kendisine bir soru yönelir. Bilişsel ve bedensel gelişiminin farkına varmaya başlayan çocuk bir kimlik krizi yaşar. Sevdiği kişileri "taklit" etmeye ve onlar gibi olmaya çalışır.<sup>31</sup> Dini konulara ve ideolojilere ilgi duymaya başlar.<sup>32</sup> Bu krizi sağlıklı şekilde atlatabilen ergenler, kendilerine özgü bir kimlik kazanırlar.<sup>33</sup> Bu sebeple ergenin çevresindeki bireylerin, bu kimlik krizinin aşılabilmesi için ergene yeni rolleri araştırmasına izin vermelidirler.<sup>34</sup> Eğer birey bu krizleri aşamazsa kimlik bocalamasıyla yaşamaya devam eder.<sup>35</sup> Bu evrede kazanılan değer bağlılıktır.

### 3.6. Yakınlığa Karşı Yalıtılmışlık (17-30 Yaş)

Bireyin bu dönemde iş, eş, arkadaş ortamı oluşmuş ve çevresi genişlemiştir. Dönemin başarıyla atlatılabilmesi kişinin eş seçimi, kariyer hedefleri, iyi ilişkiler kurabilmesi gibi konularda başarılı olabilmesine olanak sağlar.<sup>36</sup> Samimi dostlukların, bağların kurulduğu bu dönemde birey sevgi alma ve

---

<sup>27</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",158.

<sup>28</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 154. / Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",156.

<sup>29</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", 158-159.

<sup>30</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 154.

<sup>31</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",157.

<sup>32</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",157-158.

<sup>33</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 154.

<sup>34</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",157.

<sup>35</sup> Köse- Ayten, *Din Psikolojisi*,63.

<sup>36</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*,154-155.

verme gücüne sahip olur.<sup>37</sup> Aksi durumda birey iyi ilişkiler kurmada, kariyer planlamalarında başarısız olur ve psikolojik yalnızlık ve terk edilmişlik duyguları yaşar.<sup>38</sup> Bu evrede kazanılan değer sevgidir.

### 3.7. Üretkenliğe Karşı Durgunluk (30-60 Yaş)

Orta yaş dediğimiz bu evre en uzun zaman aralığını kapsar. Bireyin sorumlulukları artmış ve birçok şey tecrübe edilmiştir. Bu dönemde birey üretken olmak ister. Bireyin önceki dönemleri sağlıklı bir şekilde atlatabilmesi bu dönemin verimli ve üretken geçmesini sağlar. Üretkenlik psikolojik sağlığını korunabilmesi için de önemlidir. Üretemeyen birey değersizlik duygusuna kapılır ve bu dönemdeki krizi atlatamaz.<sup>39</sup> Bu evrede kazanılan değer içtenlikli ilgidir.

### 3.8 Benlik Bütünlüğüne Karşı Umutsuzluk (60+ Yaş)

Erikson'un kuramının son evresi olan bu dönem, bireyinde yaşlandığı zaman dilimini kapsar. Birey yakınlarını kaybetmeye başlamış ve artık daha ziyade kendisiyle baş başa kalmıştır. Geçmişe dönük sorgulamalar içerisine girmeye başlayan birey eğer hayatından genel bir memnuniyet duyuyorsa benlik bütünlüğüne ulaşmış olur. Aksi durumda bireyi anlamsızlık, boşuna yaşamışlık duygusuna kapılır.<sup>40</sup> Bu evrede kazanılan değer bilgelikdir.

## 4. Kimlik ve Dindarlık

Çocuk çevresi tarafından doğru bir şekilde yönlendirildiği takdirde kişilik gelişimi, yukarıda belirttiğiniz evreleri takip edecek<sup>41</sup> ve ilerleyecektir. Bireyin her bir döneminde istekleri ve ihtiyaçları değişkenlik göstermekte ve bu isteklerin giderilip ihtiyaçların zamanında karşılanmasıyla normal kişilik gelişimi gerçekleşmektedir. Erikson, geliştirdiği bu evrelerde kazanılan değerlerin bireyin dini yaşantısını çok yakından ilgilendirdiğini ifade etmektedir. İlk evrenin dini duyguların edinilmesinde önemli olduğunu düşünmüştür.<sup>42</sup> Kendisi yetişkinlerin dini davranışlarıyla bebeklerin davranışları arasında bir ilişki kurar ve ilk evrede kazanılması gereken güven duygusuyla yetişkinlikteki dini hayat arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ifade eder.<sup>43</sup> Özerkliğe karşı kuşku ve utanç evresinde Erikson, bu dönemdeki krizin sağlıklı bir şekilde aşıp özerklik kazanan bireyde adalet duygusunun oluşacağını ve dini kurallar karşısında gereksiz şüphe ve utanç duyulmayacağını ifade etmiştir.<sup>44</sup> Girişimciliğe karşı suçluluk evresi bireyin ahlak gelişimi açısından önemlidir. Çocuğun sürekli öğrenmeye çalıştığı bu evrede yeni şeyler keşfettikçe vicdan duygusu da gelişim gösterir. Yaptığı her şeyin onaylanması çocuğun ahlaki gelişimini olumsuz etkiler.<sup>45</sup> Dördüncü evrede, ailesi tarafından sürekli yargılanan ve takdir edilmeyen çocuklarda kendileri hakkında olumsuz bir değer yargısı oluşabilir. Okul çağına denk gelen bu evrede çocukta yeterlilik duygusu da gelişebilir. Bu duygunun gelişimiyle birey, Allah'a yönelebilir.<sup>46</sup> Çalışmamızda hususi olarak üzerinde durduğumuz beşinci evre olan kimliğe karşı rol karmaşası, bireyin kimlik oluşumu ve Allah inancı hususunda kritik bir zaman dilimini kapsamaktadır. Yakınlığa Karşı Yalıtılmışlık evresinde kazanılması gereken sevgidir. Bu dönemde bireyler arasında kurulan bağlar, dini inançların da hedeflediği sevgi, kardeşlik gibi olumlu duyguların temelini oluşturur. Üretkenliğe karşı durağanlık evresinde birey, üretkenliğini devam ettirip psikolojik sağlığını korur ve krizi kolay aşabilirse prososyal davranışlara eğilim gösterir. Empati duygusunun gelişimiyle birey başkalarını anlamaya çalışır ve yardım etme davranışlarında bulunur.<sup>47</sup> Son basamak olan ego bütünlüğüne karşı umutsuzluk evresi,

<sup>37</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",158.

<sup>38</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",158.

<sup>39</sup> Tokur, *Din Psikolojisi*, 155.

<sup>40</sup> Şen, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*,63.

<sup>41</sup> Erikson, *İnsanın 8 Evresi*,51.

<sup>42</sup> Gürses- Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi",155.

<sup>43</sup> Şen, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*,3.

<sup>44</sup> Şen, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*,57.

<sup>45</sup> Şen, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*,58.

<sup>46</sup> Şen, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*,59.

<sup>47</sup> Şen, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*,62.

tüm hayatın gözden geçirildiği yaşlılık dönemidir. Bir ömür anlamlı, dolu geçtiyse birey bu evreyi kolay atlatabilir eğer kayda değer bir hayat geçirilmediyse boşluk hissine kapılır ve hayal kırıklığı yaşar. Ölüme yaklaşılan bu evrede Erikson'a göre birey, eğer anlamlı bir hayat yaşadıysa ölümden korkmamakta ve bu krizi yaşamamaktadır.<sup>48</sup> Teslimiyet duygusu hâkim olur.

Erikson'un kuramında kişilik gelişimi hayat boyu devam eden bir olgu olsa da kimliğin yapılanmasında en kritik evre ergenliktir.<sup>49</sup> Birey ergenlikte kim olduğuna ilişkin sorulara cevap aramakta ve bedensel, zihinsel olarak bir gelişime ayak uydurmaya çalışmaktadır. Fiziksel görüntüsü, bilişsel kapasitesi değişmiş ve alması gereken kararlar ciddileşmiştir. İş seçimi, dostluklar ve evlilik gibi hususlarda birey bazı yol ayrımlarına girer ve bir yön belirlemeye çaba gösterir. Çocukluk döneminde benimsenen fikirler ve değerlerin sorgulanmaya başlamasıyla farklı düşüncelerin, inançların keşfi için de kapı aralanır.<sup>50</sup> Bu yol seçimi sırasında bireye kaygı duygusu eşlik eder ve birey aslında bir kimlik krizi yaşar. Bu kimlik krizi olumsuz bir şey değil hatta sağlıklı bir kimlik kazanımının parçasıdır. Arayış sürecinde olan birey akran gruplarına yönelir ve bu gruplar içerisinde giyiminden hobilerine, hobilerinden din, dünya görüşlerine kadar bir değişim süreci başlar. Toplum, gencin kendi kimliğini oluşturabilmesi için bir zaman tanır. Erikson bu durumu askıya alma (moratorium) kavramıyla ifade eder. Bu süreçte birey davranışlarını toplumdan gelen olumlu ve olumsuz tepkiler sonucunda şekillendirir. Bu durum bireyin kendisine bir kimlik duygusu geliştirmesine kadar tekrar eder.<sup>51</sup> Erikson'a göre kimlik duygusu geliştirmenin karşıtı rol reddidir.<sup>52</sup> Rol ve değerleri kendisine yabancı olarak görmesi ve benimsememesi sonucunda role girmekten kaçınmayla bu durum ortaya çıkmaktadır. Eğer toplum uygun alternatifler oluşturmazsa bireyde ciddi bir gerileme yaşanabilir. Fakat rol reddi tamamen olumsuz gibi gözükse de aslında onun yokluğu düşünülemez. Birey kendisine yöneltilen bazı rolleri reddetmelidir. Bu şekilde kimliğinin sınırlarını belirleyebilir.<sup>53</sup>

Kimlik oluşturma süreci adım adım ve inişli çıkışlı olarak devam eden bir yapıdır. Bu süreçte birey çocukluktan getirdiği değerler, toplumun beklentileri ve akran gruplarının etkisi altında kalır. Erikson, gencin tüm bu etkilerle birlikte yaşadığı kimlik karmaşası ve kimlik duygusu arasındaki çatışma sonucu oluşan yaşamsal gücü bağlılık olarak ifade eder.<sup>54</sup> Erikson, ergenlik döneminde kazanılan bağlılığın olgun inançla yakından ilişkisi olduğunu vurgulamıştır. Bu süreçte çocuğun ilişkileri aileden akıl hocalarına ve liderlere kaydığı için bu kişilerin rehberliği de kolayca benimsenebilir ve ergen kendisini bir ideoloji etrafında şekillendirebilir.<sup>55</sup> Bu noktada dinler bireyin ilgisini çeker. Erikson da dini faaliyetlere düzenli katılımı bireyde bir anlam duygusu oluşacağı düşüncesindedir. Anlam duygusu ergenlik dönemindeki birey için biçilmiş kaftan niteliği taşır. Her şeyin anlamını yitirdiği ama tekrar bulunmak için de gayret gösterildiği bu süreçte birey dinle bu boşluğu kapatabilmektedir. Belli gruplara, inançlara bağlanmak bireyde sorumluluk ve görev bilinci oluşturarak sadakat duygusunu geliştirecektir. Bu sadakat duygusu Tanrı'yla girilen ilişkiyi de şekillendirici niteliktedir. Erikson, bireyin olgunlaşmasında dinin önemli bir etkisi olduğunu sonucuna varmıştır.<sup>56</sup> Ayrıca gence somut rol modeller sunması açısından dinler, bireyin kendisine değişmeyen rol geliştirmesinde ve umudunu canlı tutmasına yardımcı olur.<sup>57</sup> Dinlerde belirlenmiş olan kurallar ve ilkelerle gencin yaşama dair sınırlar belirlemesini sağlar ve bu şekilde de topluma uyum sağlamasını kolaylaştırır. Ayrıca sunduğu dünya görüşüyle, iş

<sup>48</sup> Şen, Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı,64.

<sup>49</sup> Ümit Morsünbül, Ergenlikte Kimlik Statülerinin Bağlanma Stilleri, Cinsiyet ve Eğitim Düzeyi Açısından İncelenmesi (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005),5.

<sup>50</sup> Muhyettin Özen, İlahiyat Eğitiminin Kimlik ve Ahlaki Yargı Gelişimine Etkisi (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 31.

<sup>51</sup> Özen, İlahiyat Eğitiminin Kimlik ve Ahlaki Yargı Gelişimine Etkisi,31.

<sup>52</sup> Erikson, İnsanın 8 Evresi,114.

<sup>53</sup> Erikson, İnsanın 8 Evresi,115.

<sup>54</sup> Özen, İlahiyat Eğitiminin Kimlik ve Ahlaki Yargı Gelişimine Etkisi, 33-34.

<sup>55</sup> Erikson, İnsanın 8 Evresi,114.

<sup>56</sup> Şen, Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı,66.

<sup>57</sup> Özen, İlahiyat Eğitiminin Kimlik ve Ahlaki Yargı Gelişimine Etkisi, 34.



ahlakı, ilişkiler gibi hususlarla bireyin hayatını düzenler ve kimliği biçimlendirir. Ayrıca dinler aracılığıyla birey kendisine bir yön belirlemeye hatta ölümden sonraki hayatı düşünmeye başlar.<sup>58</sup>

## 5. Sonuç

Bu çalışmada Erikson'un psikososyal gelişim kuramı çerçevesinde kimlik ve dindarlık incelenmeye çalışılmıştır. Temel amacımız kimlik ve dindarlığın ergenlik dönemiyle olan ilişkisinin değerlendirilmesi olduğu için ergenlik dönemi üzerinde durulmuştur. Fakat kimlik kazanımı ve dindarlık bütün evrelerde yavaş yavaş oluşan ve gelişen yapılardır. Çocuk doğduktan sonra bakıcıyla girdiği ilk ilişkiyle umut duygusunu oluşturmaktadır ve bunu hayatının diğer evrelerine taşımaktadır. Aynı şekilde umut duygusu yaratıcıyla etkileşime geçmenin ve ona güvenmenin de bir adımıdır. Bu sebeple Erikson'un sekiz evresi de birey için önem taşımakta ve sağlıklı bir kimlik kazanımı ve dini yaklaşım için çocuğa gerekli destek verilmelidir. Erikson, kimlik kazanımının çevre etkileşimiyle olduğunu söyler ve çocuğun çevresi buna ortam oluşturmaktadır.

Birey, her bir evrede başkalarıyla iletişimi ve etkileşimi sayesinde krizleri aşabilme imkânı bulabilmektedir. Yani sosyal hayatın içerisinde olan bireye çevresi örnek olur. Özellikle ergen kendine uygun ve kendisini destekleyen bir rol model bulursa kimlik kazanımı ve bununla birlikte dindarlık süreci de sağlıklı ilerleyecektir.

## Kaynaklar

- Atak, Hasan. Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 /1 (2011), 163-213.
- Aydoğdu, Hüseyin. "Modern Kimlikte Öznenin Ölümü". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0/10 (2004), 117-147.
- Burger, M. Jerry. *Kişilik*. çev. İnan Deniz Erguvan Saroğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 5.Basım 2016.
- Çiftçioğlu, Hüseyin vd. "Kişilik Gelişimi". *Journal Of Social And Humanities Sciences Research* 3/7 (2016),166-177.
- Doğanay, Süleyman. "Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 /1 (2023), 47-66.
- Erikson, Erik. *İnsanın 8 Evresi*. çev. Gonca Akkaya. İstanbul: Okuyan-us Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Göka, Erol- Beyazyüz, Murat. *Geçimsizler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 8.Basım, 2022.
- Gürses, İbrahim- Kılavuz, M.Akif. "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/ 2, (2011). 153-166.
- Hökekleli, Hayati (ed.). *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 1. Basım, 2010.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Kaleci Feyza Nur – Solmaz Bünyamin. "Din ve Kimlik: Çeşitli Değişkenler Bağlamında Ergenler Üzerine Ampirik Bir Analiz". *Dini Araştırmalar*, 22/56 (2019), 429-462.
- Köse, Ayten- Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları,11. Basım,2020.
- Morsünbül, Ümit. *Ergenlikte Kimlik Statülerinin Bağlanma Stilleri, Cinsiyet ve Eğitim Düzeyi Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Özdemir, Osman vd. "Kişilik Gelişimi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 4/4 (2012), 566-589.
- Özen, Muhyettin. *İlahiyat Eğitiminin Kimlik ve Ahlaki Yargı Gelişimine Etkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

<sup>58</sup> Özen, *İlahiyat Eğitiminin Kimlik ve Ahlaki Yargı Gelişimine Etkisi*, 35.

**Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Kuramı Çerçevesinde Kimlik ve Dindarlık**

Şen, Serap. *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*. Denizli: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Tokur, Behlül. *Klasik ve Güncel Konularıyla Din Psikolojisi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1.Basım, 2020.

---

# Yetişkinlerde Cesaret, Dini Yönelim ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisinin İncelenmesi<sup>1</sup>

Yusuf KABAHASANOĞLU<sup>ID</sup>

Arş. Gör - Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ykabahasanoğlu@ankara.edu.tr

---

## 1. Giriş

Pozitif psikoloji, bireyin olumlu ve güçlü taraflarına odaklanan, hastalıkların değil sağlığın araştırılmasını kendine metot edinen bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım Batı'da 1998 yılında Martin Seligman tarafından kurulan bir akımdır. Bu akımın temel amacı insanın hayatındaki temel erdem ve karakter güçlerine odaklanarak insanın psikolojik sağlığını korumak ve psikolojik olarak daha dayanıklı olmasını sağlamaktır.<sup>2</sup> Pozitif psikolojinin temel konusu erdemlerdir. Erdemler, insanı insan yapan temel karakteristik özelliklerdir. Bu yüzden tarih boyunca çoğu filozofları, düşünürleri ve psikologları derinden etkilemiş ve erdemler üzerinde etraflıca çalışmalar yapılmıştır. Erdemlerin karakter güçleri bakımından pozitif psikolojinin odak noktasını oluşturduğu ve yapılan çalışmaların, dengeli bir yaşamın nasıl oluştuğunu ortaya koyarak pozitif psikolojiyi şekillendirdiği görülmektedir. Pozitif psikoloji, kişinin gelişimi, olgunlaşma süreci ve zorluklarla başa çıkma potansiyelindeki erdemlerin rolünü anlamak üzerine odaklanarak, bireyin pozitif bir yaşam sürmesine katkıda bulunmaktadır. Pozitif psikoloji akımının etkisiyle birlikte erdemler daha çok çalışılmaya başlanmış ve Peterson ve Seligman tarafından "İnsanda doğru olan nedir?" sorusuna yanıt aramaya yönelik projeler geliştirilmiştir.<sup>3</sup> Bu projeler sonucunda 6 temel erdem ve 24 karakter gücü tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Bu altı temel erdemlerden biri de cesarettir.

Cesaret, korku ve endişe karşısında ayakta kalma gücü olarak tanımlanırken, aynı zamanda tehditlere rağmen istekli bir şekilde hedefe ulaşma çabası olarak da öne çıkan bir erdemdir.<sup>5</sup> Ayrıca cesaret, zihinsel ve ahlaki direnç sağlama, haksızlıklara karşı direnme ve zorluklarla başa çıkma sürecinde önemli bir içsel koruyucu bir güç olarak da görülmektedir.<sup>6</sup> Bu yüzden cesaret, zorluklara karşı kişiyi ayakta tutan, kişiyi iyimserlik ve umut aşıl原因arak psikolojik olarak dayanıklı olmasını sağlayan ve risk faktörlerine karşı kişiyi koruyan en önemli temel erdemdir. Bununla birlikte cesareti sağlayan en temel faktör ise dindardır. Nitekim dindarlık, insanın karşılaştığı zorluklarla başa çıkarken ona cesaret veren en önemli güçtür.<sup>7</sup> Bu sebepten dolayı cesaretin dindarlıkla pozitif yönde bir ilişkisinin olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışma, din psikolojisi bağlamında cesaret erdeminin özel bir odak noktası olarak ele alınmasını amaçlamakta ve cesaretin bireyin içsel gücü oluşturan, zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkma yeteneğini yansıtan ve psikolojik dayanıklılığını olumlu yönde etkileyen bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca cesaret erdeminin din psikolojisi bağlamındaki rolünü ele alan özgün bir araştırmaya odaklanmaktadır. Cesaret erdeminin dini yönelim ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkilerin derinlemesine incelenmesi hem din psikolojisi hem de pozitif psikoloji alanlarına yeni bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın amacı doğrultusunda temel araştırma sorularımız ve hipotezlerimiz şu şekildedir:

---

<sup>1</sup> Bu bildiri Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN danışmanlığında tamamlanan "Yetişkinlerde Cesaret, Dini Yönelim, Psikolojik Dayanıklılık ve Hayat Memnuniyeti İlişkisinin İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>2</sup> Martin Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: an Introduction", *American Psychologist*: Sayı 55/1 (2000).

<sup>3</sup> Ali Ayten, *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).

<sup>4</sup> Christopher Peterson ve Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, (Oxford University Press 2004).

<sup>5</sup> C. Vann Woodward, "Hardiness and the Concept of Courage", *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*: Sayı 56, 2004.

<sup>6</sup> Nazife Üzbe Atalay, *LGBT Bireylerde Kendini Toparlama Gücü, Cesaret, Algılanan Stres ve Sosyal Destek*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

<sup>7</sup> Ş. Eren, "Kur'an Işığında Millî ve Manevî Bir Değer: Cesaret", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9; Şemsettin Kırış, "Sünnet Perspektifinden "Seküler Dindarlık" Üzerine Bazı Düşünceler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7/4, 2018.

#### Araştırma Soruları:

- Yetişkinlerin cesaret düzeyleri nasıldır?
- Yetişkinlerin dini yönelimleri nasıldır?
- Yetişkinlerin psikolojik dayanıklılıkları ne durumdadır?
- Yetişkinlerde cesaret, dini yönelim ve psikolojik dayanıklılık arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

#### Araştırmanın Hipotezleri:

- H1: Cesaret ve Dini Yönelim arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.
- H2: Cesaret ve Psikolojik Dayanıklılık arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.
- H3: Dini Yönelim ve Psikolojik Dayanıklılık arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.
- (Not: Bildiri metninin çok uzamaması adına bildiriye demografik değişkenler eklenmemiş hipotezler sadece korelasyon analizine tabi tutulan hipotezlerle sınırlı tutulmuştur.)

## 2. Cesaretin Tanımı ve Özellikleri

Cesaret, Türkçede "Güç veya tehlikeli bir işe girişirken kişinin kendinde bulduğu güven"<sup>8</sup> şeklinde tanımlanır. Tehlikeli bir işe girmekten korkmamak, korkusuzluk, yüreklilik, yiğitlik, atılganlık, gözü peklik gibi anlamları içermektedir.<sup>9</sup> Aynı zamanda, cesaretin zıt anlamlısı olarak "korkaklık, yüreksizlik" ifadeleri de kullanılmaktadır. İngilizcede ise cesaret, kökeni Fransızca olan "courage, audace ve bravoure" kelimelerine karşılık gelen "courage, audacity ve bravery" sözcüklerinden türemiştir. Bu kelimeler, tehlikeli bir şey yapma veya korku göstermeden acı veya muhalefetle yüzleşme yeteneği olarak tanımlanmaktadır.<sup>10</sup>

Cesaret kelimesi, zengin bir anlam yelpazesıyla ifade edilen bir terimdir. Bu kelime, "yüreklilik, kahramanlık, gözü peklik, atılganlık, yiğitlik, cüretkarlık, mertlik, girişkenlik" gibi anlamlara gelir.<sup>11</sup> Kelimenin Arapça kökeni, tehlikelerle yüzleşme, bir işe cesaretle girişme ve ilerleme anlamlarını içermektedir, aynı zamanda (n-f-z) kökü, bir işe başlama, ilerleme ve uygulama anlamına gelir. "Tenfiz" kavramı, bu kökten türetilmiş olup, uygulamaya konulan bir işin başarıyla tamamlanması anlamına gelir. Bu bağlamda cesaret, bir işe girişmeden önce bireyin o işi yapmaya yönlendiren bir güç olarak tanımlanabilir. Aynı kökten türeyen "Cisr" kelimesi, genel anlamda üzerinden geçilmeyi sağlayan bir şeyi, özel olarak ise bir köprüyü ifade eder.<sup>12</sup> Bu nedenle cesaret, bütün erdemleri üzerinde taşıyan bir köprü olarak nitelendirilebilir, çeşitli meydan okumalardan geçmek ve zorlukları aşmak için sağlam bir zemin sunan bir özellik olarak değerlendirilebilir.

Cesaret kelimesi, sadece savaş meydanında sergilenen yiğitlik ve kahramanlıkla sınırlı olmayan geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Genellikle güç ve kuvvetle ilişkilendirilen cesaret, sözlük anlamına bakıldığında sadece savaşla ilgili değil, aynı zamanda bir işe girişmede, onu ilerletmede ve başarıyla tamamlamada gösterilen bir güç olarak da kullanılmaktadır. Bu nedenle cesaret, çok boyutlu bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Cesaretin yalnızca davranışsal bir boyutta değil, aynı zamanda bu davranışları şekillendiren duygu, düşünce, güdü ve kararlarla birlikte ele alınması gerektiğini belirtmek önemlidir.<sup>13</sup> İçsel ve dışsal yaşam görevleri bağlamında cesaret erdemini anlamak, bireyin bir işe koyulma, zorluklarla yüzleşme ve hedeflerine ulaşma süreçlerini kapsamlı bir şekilde değerlendirmeyi

<sup>8</sup> TDK, *Türk Dil Kurumu*, Erişim 12 Aralık 2022.

<sup>9</sup> M. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (Yeni Şafak, 1996), 186.

<sup>10</sup> *Oxford Dictionary*, 2010, 335.

<sup>11</sup> İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, Edebu'l Havze, C. 1-8, 1985.

<sup>12</sup> İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*.

<sup>13</sup> Ömer Faruk Kabakçı, *Karakter Güçleri Açısından Pozitif Gençlik Gelişiminin İncelenmesi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

gerektirir. Bu perspektif, cesaretin zengin ve çeşitli bir anlam dünyasına sahip olduğunu vurgular, bu erdem in sadece belirli koşullar altında değil, hayatın farklı alanlarında da ortaya çıkabileceğini gösterir.

Cesaret, doğası oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir ve bu nedenle tarih boyunca tanımlanması zor, ancak fark edilmesi kolay bir kavram olarak kabul edilmiştir.<sup>14</sup> Bu kompleks yapı, cesaretin hem felsefi düşünce hem de bilimsel araştırmalar açısından ele alınmasını zorlaştırmıştır. İlk dönem felsefi meselelerde sıklıkla ele alınan cesaret, zamanla bilimsel araştırmalarda göz ardı edilmiş bir konu haline gelmiştir. Ancak pozitif psikoloji akımının ortaya çıkmasıyla birlikte, cesaretin doğası ve insan davranışlarına olan etkisi üzerine yapılan çalışmalar artmıştır.<sup>15</sup> Bu araştırmalar, cesaretin çok yönlü bir erdem olduğunu ve birden fazla duyguya sahip, ancak tek bir kelimeyle ifade edilebilen polisemik bir kavram olduğunu vurgular. Cesaretin çeşitli yönleri ve anlamları ilgili çalışmalar, Woodard ve Pury ile Klepousniotou vd. gibi araştırmacılar tarafından ele alınarak, bu zenginlik içinde kavramın anlamını daha derinlemesine anlama çabasıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>16</sup>

## 2.1. Cesaretin Felsefi Temelleri

Antik çağ felsefesinde cesaret, özellikle askeri bağlamda savaşma isteği ve askerlerin savaştaki direnciyle sıkça ilişkilendirilmiştir. Bu dönemde, cesaretin eksikliği, şeref kaybıyla eşdeğer tutulmuştur. Yunan düşüncesinde ahlak anlayışı, bilgelik, ölçülülük ve cesaret erdemi etrafında şekillenmiştir. Bu erdemler, Grekçe kökenli "phen" (kalp) kelimesinden türetilmiştir ve bu terimler, ahlaki değerlerin insan yaşamının merkezinde bulunduğu anlamını taşımaktadır.<sup>17</sup> Dolayısıyla cesaret erdemi, diğer erdemlerin merkezi bir koruyucu meleşi olarak nitelendirilebilir. Platon'un eserlerinde cesaret, Tanrı tarafından verilen bir erdem olarak görülmekte ve cesur davranışların ardında bir düşünce içeren kararlı bir tutumun bulunması gerektiği savunulmaktadır.

Sokrates ise cesareti, korkusuzluk değil, akılcı bir düşünceyle yapılan kararların bir sonucu olarak görmekte ve cesur davranışların sorumluluk gerektiren eylemler olduğunu vurgulamaktadır. Aristoteles ise cesareti, korkaklık ile pervasızlık, çekingenlik ile gözü karalık arasında denge kuran bir erdem olarak tanımlar. Bu denge, İslam düşüncesine de etki etmiştir. Thomas Aquinas'ın cesareti bir erdem olarak tanımlarken eklediği "fortitude" (metanet) kavramı, iki önemli anlamı içermektedir. İlk olarak, bütün erdemlerin temelinde yatan zihinsel istikrarı ifade eder. İkinci olarak ise, zorluklar ve sıkıntılara karşı direnç gösterme, dik durma ve üstesinden gelme yeteneğini vurgular.<sup>18</sup> Paul Tillich, cesareti ele alan az sayıdaki düşünürden biri olarak bilinir; Olmak Cesareti adlı eseri, cesareti varoluşsal ve metafizik bakış açılarıyla inceleyen önemli bir eser olarak dikkat çeker. Tillich, bu eserinde cesareti, insanın varoluşunun derinliklerine kadar uzanan ve sonuç olarak kendi varlık yapısını gerçekleştirmenin temelinde yatan ahlaki bir hakikat olarak tanımlar.<sup>19</sup>

## 2.2. Cesaretin Psikolojik Temelleri

Cesaretin psikolojik temelleri, bireyin hayatındaki zorluklarla başa çıkma yeteneğini yansıtan önemli bir içsel dinamik olarak karşımıza çıkar. Hayatın getirdiği engellerle mücadelede cesaret, duygusal olarak olumlu bir duruşu ifade eder. İnsanın içsel gücünü temsil eden cesaret, sadece bireyin kendi hedeflerine ulaşma arzusuyla değil, aynı zamanda çevresindeki toplumsal düzeni koruma ve olumlu değerleri yaşama çabasıyla da bağlantılıdır. Cesaret, bireyin psikolojik sermayesini oluşturan bir faktördür.<sup>20</sup> Bu

<sup>14</sup> S. J. Lopez, K. K. O'byrne, S. Petersen, "Profilin Courage", içinde Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models And Measures, Ed. Shane J. Lopez, C. R. Snyder, American Psychological Association, 2003.

<sup>15</sup> S. J. Lopez, K. K. O'byrne, S. Petersen, "Profilin Courage"; P. Olsthoorn, "Courage in the Military: Physical and Moral", *Journal of Military Ethics*: 64 (2007).

<sup>16</sup> C. R. Woodard, C. L. S. Pury, "The construct of courage: Categorization and measurement", *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*: Sayı 59/2 (2007); E. Klepousniotou, D. Titone, C. Romero, "Making Sense of Word Senses: The Comprehension of Polysemy Depends on Sense Overlap", *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*: Sayı 34/6 (2008).

<sup>17</sup> T. Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

<sup>18</sup> D. N. Walton, *Courage: A Philosophical Investigation*, University of California Press, 1986.

<sup>19</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, İstanbul: Okuyan Yayınları, 2020, 56.

<sup>20</sup> Ömer Faruk Kabakçı, *Karakter Güçleri Açısından Pozitif Gençlik Gelişiminin İncelenmesi*, 45.

güç, sadece kişisel başarılarla sınırlı kalmaz, aynı zamanda başkalarına yardım etme, toplumsal düzeni adaletle sağlama ve ahlaki değerleri koruma gibi prososyal davranışların arkasındaki itici güç olabilir.

Ahlaki özelliklerin davranışa yansımaları için cesaretin kritik bir rol oynaması, değerlerin etkili bir şekilde yaşanması ve gösterilmesi için gereklidir. Cesaret, kişinin içsel zorluklarla yüzleşmesini, ahlaki değerleri savunmasını ve olumlu davranışlarına yön vermesini sağlayarak psikolojik sağlığına olumlu katkılarda bulunur.<sup>21</sup> Bu bağlamda, cesaretin psikolojik temelleri, bireyin yaşamındaki çeşitli alanlarda güçlü, sağlam ve etkili bir duruş sergilemesine olanak tanır. Cesaretin psikolojik temellerine yönelik çeşitli psikolojik yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların bazıları şu şekildedir:

**Adleryan Psikoloji:** Bu yaklaşımın temelinde Adleryan Cesaret kavramı bulunmaktadır. Adler'e göre, Adleryan Cesaret, insanın zorlu yaşam olaylarına karşı içsel güçleriyle başa çıkma inancını temsil eder. İçerisinde iyimserlik, özgüven, öz yeterlilik, umut, sosyal ilgi ve kendilik değeri gibi unsurları barındıran bir psikolojik kas gücüdür. Psikoterapi alanlarında cesareti iyileştirilebilir ve geliştirilebilir bir özellik olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte Adler, psikoterapi almış kişileri cesareti kırılmış birer birey olarak görmektedir.<sup>22</sup>

**Varoluşçu Yaklaşım:** Varoluşçu yaklaşıma göre, cesaret kişinin varoluşuyla ilişkilidir. Bu güç, korkuyu kontrol ederek kendi varoluşuna saygıyı gösteren bir değerdir. Varoluşçu psikoloji, cesareti otantik bir yaşamın ve olgunluğun bir ifadesi olarak ele alır.<sup>23</sup>

**Logoterapi Yaklaşımı:** Frankl'a göre, hayatın inişli çıkışlı bir anlam arama serüveni olduğu bir gerçektir. Bu süreçte cesaret, kişinin ayakta kalabilmesi ve anlam arayışını sürdürebilmesi için kilit bir rol oynar.<sup>24</sup>

**Hümanist Psikoloji:** Maslow, cesareti kişinin içsel sürecinin bir ürünü olarak görür. Kendini gerçekleştirme sürecinde önemli bir karakter gücü olduğunu ifade eder.<sup>25</sup>

**Pozitif Psikoloji:** Pozitif Psikoloji'ye göre, cesaret kişinin en önemli karakter güçlerinden biridir. Dürüstlük, cesur olma, azim ve yaşam coşkusu gibi diğer karakter güçleriyle ilişkilendirilerek insan varlığının temelini oluşturan ve psikolojik sağlıklı bir hayatı destekleyen bir güçtür.<sup>26</sup>

### 2.3. İslam Düşüncesinde Cesaret

İslam ahlak düşüncesinde erdemler, itidal teorisine dayanır ve her bir erdem, aşırılık ve yetersizlik arasında dengeyi içerir. Bu denge noktaları temelde adalet, hikmet, iffet ve cesaret olmak üzere dört ana erdemde bulunur. Her bir erdem içinde alt erdemleri barındırır. İbn Miskeveyh, "Tehzibu'l Ahlak" adlı eserinde adaletin on beş, hikmetin altı, iffetin on iki ve cesaretin dokuz alt erdemi olduğunu belirtir, bu dört erdem ise itidal durumunu simgeler.<sup>27</sup> Bir eylem, itidal prensiplerine uygun bir şekilde ortaya çıkarsa adaleti temsil eder; bir kişinin bilgeliği güzel ahlakla süslenmişse hikmeti yansıtır. Şehvetin dengeye oturduğu durumda iffet ortaya çıkar, kişinin arzularını kontrol altına alan kuvvet, güzel ahlakla terbiye edildiğinde ise şecaati ifade eder. Başka bir deyişle, öfke kuvvetiyle tetiklenen isteklerin, kişinin davranışlarını dengelemesi sonucunda ortaya çıkan ılımlı davranışlar şecaat olarak kendini gösterir.

Müslüman düşünürler, Aristo'nun itidal teorisinden esinlenerek, gazap gücünün aklın gücünden sapması durumunda ortaya çıkan aşırılıkları saldırganlık (tevehhür) ve korkaklık (cübn) olarak tanımlamışlardır. Bu aşırılıklardan kurtulup gücün terbiye edilmesi sonucunda ortaya çıkan erdemi de şecaat olarak adlandırmışlardır. Şecaat, öfkenin var olduğu durumlarda, ancak bu duygunun kontrol altına alındığı bir erdemdir. Hayatta karşılaşılan zorluklar, şecaat sayesinde öfkenin kontrol altına

<sup>21</sup> V. D. Lachman, "Moral Courage: A Virtue In Need Of Development?", *Medsurg Nursing*: 16/2, (2007).

<sup>22</sup> Alfred Adler, "Individual psychology", *The Journal of Abnormal and Social Psychology*: 22/2, (1927).

<sup>23</sup> A. Millar, "Encouragement and The Essential Elements of Adlerian Practice", içinde Adlerian Yearbook 2008, Ed. P. Prina, K. John, A. Millar ve C. Shelley, (Londra: Adlerian Society (UK) and Institute for Individual Psychology, 2008)

<sup>24</sup> Victor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. Selçuk Budak, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2017)

<sup>25</sup> Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çev. Okhan Gündüz, (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2020)

<sup>26</sup> Martin Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: an Introduction"

<sup>27</sup> Müstakim Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*: Sayı 20/38 (2015).



alınarak daha etkili bir şekilde başa çıkılabilen durumlar haline gelir. İslam geleneğinde şecaate verilen bu anlam, öfkeyi ve korkuyu kontrol altına alarak bireye bir iç huzur getirir. Öfke gücünü kontrol ederek gerçekleşen şecaat erdemi, saldırgan ve zalim bir davranıştan kaçınılmasını sağlar. Aynı zamanda korkakça davranışlardan uzaklaşarak onur ve haysiyetin korunmasına katkıda bulunur. Bu bağlamda cesaretin, insanın onur ve haysiyetini savunma konusunda etkili bir koruyucu melek olduğunu söyleyebiliriz. Cesaret, kişinin davranışlarını dengeleyerek dengeli bir yaşam sürmesine olanak tanır.<sup>28</sup>

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmanın yöntemi, yetişkinlerde cesaret, dini yönelim ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacı doğrultusunda ilişkisel tarama modelidir. Araştırmanın evreni, Türkiye genelinde yaşayan 18-50 yaş arası yetişkinlerdir. Kartopu örnekleme tekniği kullanılarak seçilen örneklem, Ankara ve İstanbul'da yaşayan toplamda 549 yetişkin bireyden oluşmaktadır. Geniş bir katılım sağlamak ve pratik bir yöntem kullanmak adına veri toplama aracı olarak anket tekniği tercih edilmiştir. Bu bağlamda, araştırmanın amacına uygun bir anket formu hazırlanmıştır. Kişisel Bilgi Formu, Cesaret Ölçeği, Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği ve Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği anket formunda kullanılan ölçekler arasında yer almaktadır. Anket formu, Şubat-Eylül 2022 tarihleri arasında Google Forms kullanılarak oluşturulmuş ve sosyal medya platformları aracılığıyla katılımcılara ulaştırılmıştır. Elde edilen ham verilerin değerlendirilmesinde SPSS 22 istatistik paket programı kullanılmış, iki değişken arasındaki ilişkiyi tespit etmek için Pearson Korelasyon Katsayıları analizi kullanılmıştır.

### 4. Cesaret, Dini Yönelim ve Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorumlar

**Tablo 1:** Cesaret, Dini Yönelim ve Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Testi Sonuçları

	Cesaret	Dini Yönelim	Psikolojik Dayanıklılık
Cesaret	1		
Dini Yönelim	.235**	1	
Psikolojik Dayanıklılık	.418**	.246**	1
**p<0,01; *p<0,05			

Cesaret ile dini yönelim arasında istatistiksel olarak anlamlı bir pozitif ilişki tespit edilmiştir ( $r=0.235$ ,  $p<0.05$ ). Bu bulguya göre, katılımcıların dini yönelimleri arttıkça cesaret düzeylerinin de arttığı görülmektedir. Araştırmamızın sonuçları, "Dini yönelim ile cesaret arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. (H1)" hipotezimizin doğrulandığını göstermektedir. Cesaret ve dini yönelim arasındaki ilişki, bilimsel literatürde doğrudan incelenmemiştir. Bu bağlamda, araştırma sonuçlarımız, din psikolojisi alanında özgün bir katkı sağlamaktadır. Cesaret erdemi, milli ve dini değerlerimizin bir yansımasıdır ve bireyin davranışlarını yönlendirir.<sup>29</sup> Zor durumlarla karşılaşıldığında, kişinin kendi inançlarından destek alması, onu güçlü ve cesur kılabılır. Din, bu bağlamda, bireyi cesaretlendiren ve toplum içinde öne çıkaran bir etken olarak görülmektedir. Bireyin onuru, kişiliği ve dini değerleri

<sup>28</sup> Mustafa Çağrı, "Şecaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.38, 2010, 402.

<sup>29</sup> Ş. Eren, "Kur'an Işığında Milli ve Manevi Bir Değer: Cesaret".

koruması için cesaretin etkili bir güç olduğu da bilinmektedir.<sup>30</sup> Bu iki kavram arasındaki etkileşim, din psikolojisi açısından önemli bir dinamik olarak değerlendirilebilir.

Manevi cesaret, bireyin içsel inançlarına, değerlerine ve amaçlarına dayanarak doğru ve gerekli olanı yapma cesaretini ifade eder. Bu tür cesaret, kişinin içsel gücünden ve inancından destek alarak karşılaştığı zorluklarla başa çıkmasına yardımcı olur. Manevi cesaret, bireyi yüksek hedeflere, sürekli çaba sarf etmeye ve toplumun faydasına çalışmaya teşvik eden bir etken olarak görülmektedir.<sup>31</sup> Bu içsel güç, çalışmamızda da içsel dini yönelimle pozitif bir ilişki içinde olduğu ortaya çıkmıştır. Dini inançları içselleştirmek, cesur davranışlar için bir motivasyon kaynağı olabilir. Zor durumlarla karşılaşıldığında, dini yönelimi yüksek olan bireylerin, dini inançlarına dayanarak cesaretlerini artırdığı düşünülmektedir. Dolayısıyla dini inançlar, bireyin cesaretini güçlendirmek için önemli bir faktör olabilir.

Tablo 1'e göre, cesaret ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki saptanmıştır ( $r=0.418$ ,  $p<0.01$ ). Bu bulgulara göre, katılımcıların cesaret ölçeğinden aldıkları puanlar arttıkça, psikolojik dayanıklılık ölçeğinden aldıkları puanlar da artmaktadır. Başka bir deyişle, cesaretin artmasıyla birlikte psikolojik dayanıklılığın da arttığı çalışmamız sonuçlarına dayanarak bu ilişki güçlü bir şekilde ortaya konmuştur. Bu bağlamda, belirlenen "Cesaret ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönde, güçlü ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. (H2)" hipotezi doğrulanmıştır. Cesaret ve psikolojik dayanıklılık arasındaki olumlu ilişkiyi ele alan birçok araştırma mevcuttur.<sup>32</sup> Cesaret, özellikle psikolojik dayanıklılık bağlamında içsel bir koruyucu faktör ve kendini toparlama gücü olarak kabul edilmektedir.<sup>33</sup> Psikolojik dayanıklılık üzerinde bir tampon görevi üstlenen cesaret erdemi, pozitif psikoloji perspektifinde bireyin zorlu yaşam olaylarına karşı umut ve iyimserlik kazanmasına katkıda bulunarak, bu olaylarla daha etkili bir şekilde başa çıkabilmesini destekleyebilir. Cesaret, özellikle risk faktörlerine maruz kalan bireyler için koruyucu, iyileştirici ve geliştirici bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, bireysel, ailesel ve çevresel risk faktörleriyle yüzleşen bireyler, sahip oldukları cesaret sayesinde psikolojik açıdan daha dayanıklı olabilirler.

Dini yönelim ile psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişki incelendiğinde, iki değişken arasında pozitif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $r=0.246$ ,  $p<0.05$ ). Bu bağlamda, katılımcıların dini yönelim puan ortalamalarının artmasıyla birlikte, psikolojik dayanıklılık puan ortalamalarının da arttığı gözlemlenmiştir. Araştırmamızın "Dini yönelim ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. (H3)" hipotezi de doğrulanmıştır. Literatürdeki çeşitli araştırmalara göre, dindarlık ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif korelasyon bulunmaktadır.<sup>34</sup> Dindarlığın, bireyi olumsuz olaylara karşı içsel bir kalkan olarak işlev gördüğü düşünülmektedir. Bununla birlikte dindarlık, bireye geleceğe yönelik olumlu düşünceler aşilayarak, zorluklarla başa çıkma sürecinde sabrı tavsiye edip umut vermektedir. Aynı zamanda kişiye aidiyet duygusu kazandırarak sosyal destek sunmaktadır.<sup>35</sup> Bu faktörler, bireyin zorluklarla mücadelede dirençli olmasına katkıda bulunmaktadır. Buna göre araştırma sonuçlarımızın literatürle uyumlu olduğu görülmektedir.

<sup>30</sup> Fatma Baynal ve Emine Taşçı Yıldırım, "Cesaret Erdemi Bağlamında İslam Ahlak Felsefesi ile Psikoloji Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: Sayı 35, (2020).

<sup>31</sup> M. U. Xolbekova ve M. A. Tajibayev, "Pıritual Courage is The Greatest Courage", *Scientific Progress*, 2/5, (2021), 539.

<sup>32</sup> R. S. Maddi, "Hardiness: An Operationalization of Existential Courage", *Journal of Humanistic Psychology*: Sayı 44, (2004); R. S. Maddi, "Hardiness: The courage to grow from stresses", *The Journal of Positive Psychology*: 1/3 (2006); M. S. Smith ve S. W. Gray, "The Courage to Challenge: A New Measure of Hardiness in LGBT Adults", *Journal of Gay & Lesbian Social Services*: 21/1 (2009); B. Ergüner Tekinalp, "Adleryan Kuramın Pozitif Psikoloji Bağlamında Değerlendirilmesi", *The Journal of Happiness & Well-Being*: 4/1 (2016).

<sup>33</sup> Nazife Üzbe Atalay, *LGBT Bireylerde Kendini Toparlama Gücü, Cesaret, Algılanan Stres ve Sosyal Destek*.

<sup>34</sup> E. Erdoğan, *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015; S. N. Batan, *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016; N. Yıldız Türker, *Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Sağlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018; Numan İnce, *Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi: Burdur Örneği*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019; S. Yıldırım ve O. Gürsu, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi", *Turkish Academic Research Review*: Sayı 6/1-(2021).

<sup>35</sup> S. N. Batan, *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*.

## 5. Sonuç

İçsel veya dışsal engellerle baş etme arzusuna yönelik duygusal yetkinlik olarak tanımlanan cesaret, pozitif psikolojide altı temel erdem arasında kabul edilmektedir. Grekçe kökenli "phren" (kalp) kelimesinden türemiş olan cesaret, duygu ve düşünceyi bir arada tutarak zihin ile kalp arasındaki dengeyi sağlayan ruhsal bir güç olarak değerlendirilmektedir. Bu güç, kişinin içsel derinliklerinden kaynaklanan ve inançla ilişkilendirilen bir kuvvet olarak nitelendirilir. Bu güç, tüm zorluklara rağmen hayatımıza devam etmemizi sağlar. Vicdanımızın sesini duymamıza, haksızlıklara karşı gelmemize, doğru ve gerekli olanı yapmamıza olanak tanır. Toplumsal düzeni bu güçle sağlarız. Ahlaki olgunluğa bu erdemle ulaşırız. Varlığımızı ifade etmek için bu gücü kullanırız. Kemal Sayar'ın ifadesiyle, "Var olmak ancak cesaret ister" sözünden yola çıkarak, varoluşumuzun sadece bu güçle mümkün olduğunu ifade edebiliriz. Cesaretin bu kadar önemli olması ve din psikolojisi alanında doldurulması gereken bir erdem olması, bu çalışmayı gerçekleştirmemize yön vermiştir. Bu doğrultuda yetişkinler örnekleminde yaptığımız araştırmada cesaret ve dini yönelim, cesaret ve psikolojik dayanıklılık, dini yönelim ve psikolojik dayanıklılık arasında pozitif bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

## Kaynaklar

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Adler, Alfred. "Individual psychology". *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 22/2 (1927), 116-122.
- Arıcı, Müstakim. "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/38 (2015), 1-38.
- Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Batan, S. N. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Baynal, Fatma ve Taşçı Yıldırım, Emine. "Cesaret Erdemi Bağlamında İslam Ahlak Felsefesi ile Psikoloji Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2020), 206-231.
- Çağrı, Mustafa. "Şecaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.38, 2010, 402-403.
- Çötök, T. *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Doğan, M. *Büyük Türkçe Sözlük*, Yeni Şafak, 1996.
- Erdoğan, E. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Eren, Ş. "Kur'an Işığında Milli ve Manevi Bir Değer: Cesaret". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 85-99.
- Ergüner Tekinalp, B. "Adleryan Kuramın Pozitif Psikoloji Bağlamında Değerlendirilmesi". *The Journal of Happiness & Well-Being* 4/1 (2016), 34-49.
- Frankl, Victor. *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okuyan Yayınları, 2017.
- İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, Edebu'l Havze, C. 1-8, 1985.
- İnce, Numan. *Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi: Burdur Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kabakçı, Ömer Faruk. *Karakter Güçleri Açısından Pozitif Gençlik Gelişiminin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kırış, Şemsettin. "Sünnet Perspektifinden "Seküler Dindarlık" Üzerine Bazı Düşünceler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2454-2473.

- Klepousniotou, E., Titone, D., Romero, C. "Making Sense of Word Senses: The Comprehension of Polysemy Depends on Sense Overlap", *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 34/6 (2008), 1534-1543.
- Lachman, V. D. "Moral Courage: A Virtue In Need Of Development?". *Medsurg Nursing* 16/2 (2007), 131-133.
- Lopez, S. J., O'byrne, K. K., Petersen, S. "Profilin Courage", içinde *Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models And Measures*, Ed. Lopez, Shane J., Snyder, C. R., American Psychological Association, 2003.
- Maddi, R. S. "Hardiness: An Operationalization of Existential Courage". *Journal of Humanistic Psychology*. 44 (2004), 279-298.
- Maddi, R. S. "Hardiness: The courage to grow from stresses". *The Journal of Positive Psychology* 1/3 (2006), 160-168.
- Maslow, Abraham, *İnsan Olmanın Psikolojisi* çev. Okhan Gündüz, İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2020)
- Millar, A. "Encouragement and The Essential Elements of Adlerian Practice", içinde *Adlerian Yearbook*, Ed. Prina, P., John, K., Millar A. ve Shelley, C., Londra: Adlerian Society (UK) and Institute for Individual Psychology, 2008.
- Olsthoorn, P. "Courage in the Military: Physical and Moral". *Journal of Military Ethics* 64 (2007), 270-279.
- Oxford Dictionary, 2010
- Peterson, Christopher ve Seligman, Martin. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford University Press 2004.
- Seligman, Martin ve Csikszentmihalyi, Mihaly. "Positive Psychology: an Introduction". *American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14.
- Smith, M. S. ve Gray, S. W. "The Courage to Challenge: A New Measure of Hardiness in LGBT Adults". *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 21/1 (2009), 73-89.
- TDK, *Türk Dil Kurumu*, Erişim 12 Aralık 2022.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*, İstanbul: Okuyanıs Yayıncılık, 2020.
- Üzbe Atalay, Nazife. *LGBT Bireylerde Kendini Toparlama Gücü, Cesaret, Algılanan Stres ve Sosyal Destek*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Xolbekova, M. U. ve Tajibayev, M. A. "Spiritual Courage is The Greatest Courage". *Scientific Progress* 2/5, (2021), 539-543.
- Walton, D. N. *Courage: A Philosophical Investigation*. University of California Press, 1986.
- Wooward, C. Vann. "Hardiness and the Concept of Courage". *Consulting Psychology Journal: Practice and Research* 56 (2004), 173-185.
- Woodard, C. R. ve Pury, C. L. S. "The construct of courage: Categorization and measurement". *Consulting Psychology Journal: Practice and Research* 59/2 (2007), 135-147.
- Yıldırım, S. ve Gürsu, O. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi". *Turkish Academic Research Review* 6/1(2021), 27-54.
- Yıldız Türker, N. *Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

## 1. Giriş

21. Yüzyılın başında öne sürülen<sup>1</sup> ve “problem çözmede, uyum sağlamada manevi kaynakları kullanma yeteneği” olarak tanımlanabilen Manevi Zekâ kavramı, çok katmanlı, karmaşık ve çok yeni bir yapı olarak dünya çapında çeşitli disiplinlerde kendi literatürünü oluşturmaya devam etmektedir.<sup>2</sup> Manevi Zekâ, maneviyat ve zekâ kavramlarını yeni bir potada eriten özgün bir yapıdır<sup>3</sup>. Kavramın ortaya çıkışının altında yatan temel argüman, insan zekâsına dair mevcut baskın ana akım zekâ kavramının insan zihninin ve potansiyelinin karmaşıklığını açıklamada giderek artan oranda yetersiz kalmasına ek olarak sürekli ve dramatik şekilde değişen dünya bağlamında artık problem çözme ve uyum sağlama yeteneğini kapsamamasıdır. Literatürde çok çeşitli tanım ve yaklaşımlar öne sürülmesine karşın, tekrarlanan ortak temalar olarak; insanın kendi varoluşuna dair etraflıca düşünebilme, kendi benliğini aşma, bilinç ve farkındalık geliştirme, anlam üretme kapasitelerini ifade eden Manevi Zekâ; Rasyonel Zekâ (IQ) ve Duygusal Zekâ dan (EQ) farklı, onları bütünleyen bir zekâ formu olarak kavramlaştırılmaktadır.

*Başta çıkma*; stresli bir durum karşısında, sorunun kendisini veya ortaya çıkan duyguları “kaçınma” dahil olmak üzere ele alarak çözmeyi, önceki dengenin yeniden sağlanmasını amaçlayan bilişsel, duygusal ve davranışsal farklı türde kasıtlı eylemler olarak tanımlanmaktadır<sup>4</sup>. Karşılaşılan problemlerle baş etmede dini referans olarak yapılan eylemler ve gösterilen çabalar *dini başta çıkma* olarak adlandırılmaktadır.<sup>5</sup>

*Dünya Sağlık Örgütü* ruh sağlığını; genel sağlığın ve refahın ayrılmaz bir parçası olarak, bireyin iyi bağlantı kurabilmesi, işlev görebilmesi, başta çıkabilmesi ve gelişebilmesiyle nitelendirmiştir.<sup>6</sup>

Ruh sağlığı ve Manevi Zekâ ilişkisine dair yapılan araştırmalar anlamlı pozitif ilişkilere<sup>7</sup> işaret etmektedir. İçinde bulunduğumuz *Antroposen Çağ*'ın, *Post-hakikat* döneminin, hızla küreselleşen dünyanın, Yapay Zekâ teknolojilerinin ve *Siber Kültürün* ana belirleyiciler olduğu yeni bağlamında Manevi Zekâ'nın; uyum sağlama ve problem çözmede<sup>8</sup>, ruh sağlığını koruma ve sürdürmede özgün ve önemli bir kaynak teşkil ettiği ileri sürülmektedir.<sup>9</sup>

Manevi Zekâ ve başta çıkma ilişkisi bağlamında; manevi zekâ düzeyi yüksek bireylerin yüksek problem çözme becerilerine sahip oldukları, stresi durumlarla karşılaştıklarında yeterli zaman ve çaba harcayarak, etkili başta çıkma stratejileri seçtikleri ve bu becerilerin zorlukları aşmada destek sağladığı, problemlerin

---

<sup>1</sup> Zohar ve Marshall, *Ruhsal zekâmızla bağlantı kurmak*; Emmons, *Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern*

<sup>2</sup> King, *Rethinking Claims of Spiritual Intelligence: A Definition, Model, & Measure*; Amram, *The Intelligence of Spiritual Intelligence: Making the Case*; Skrzypińska, *Does spiritual intelligence (SI) exist? ; A theoretical investigation of a tool useful for finding the meaning of life*

<sup>3</sup> King, *age*, 55;

<sup>4</sup> Lazarus ve Folkman, *Stress, appraisal, and coping*; akt. Pankowski ve Wytrychiewicz-Pankowska, *Turning to Religion During COVID-19 (Part I): A Systematic Review, Meta-analysis and Meta-regression of Studies on the Relationship Between Religious Coping and Mental Health Throughout COVID-19*, 511

<sup>5</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 16.

<sup>6</sup> WHO, *World mental health report*, XIV.

<sup>7</sup> Pinto ve ark., *Models of Spiritual Intelligence Interventions: a Scoping Review*; O'Sullivan ve Lindsay, *The relationship between spiritual intelligence, resilience, and well-being in an Aotearoa New Zealand sample*; Parattukudi ve ark., *Women's Spiritual Intelligence is Associated With Fewer Depression Symptoms: Exploratory Results From a Canadian Sample*

<sup>8</sup> Suzuki, Caso ve Yücel, *Re-envisioning Intelligence in Cultural Context, Intelligence in Context*, (Ed.) Sternberg; Ng Ang ve Rockstuhl, *Cultural Intelligence, Intelligence in Context*, (Ed.) Sternberg.

<sup>9</sup> Frunză, *Cultural Intelligence, Spiritual Intelligence And Counseling In The Age Of Artificial Intelligence*; Skrzypińska, *Duchowa vs sztuczna inteligencja - która z nich pozwoli nam przetrwać?*

olumsuz yönlerine odaklanmaktan ziyade onları bir fırsat olarak değerlendirdikleri tartışılmaktadır.<sup>10</sup> Örneğin üniversite öğrencileri arasında pozitif düşünme ve Manevi Zekâ ilişkisinin incelendiği bir çalışmada; başa çıkmanın bilişsel boyutu olarak “olumlu düşünme”nin Manevi Zekâyı; Manevi Zekânın bir boyutu olan manevi hayatın ise pozitif düşünceyi etkilediği anlaşılmış; Manevi Zekânın “olumlu düşünme”nin anlamlı bir yordayıcısı olduğu sonucuna ulaşılmıştır<sup>11</sup>.

Mevcut çalışmanın konusunu; Manevi Zekânın depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyetiyle olan ilişkisi ve bu ilişkide bireylerin başvurduğu dini başa çıkma yönelimlerinin aracılık etkisi teşkil etmektedir. Türk yetişkinlerin Manevi Zekâ düzeylerinin ruh sağlıklarını hem doğrudan hem de dini başa çıkma yönelimleri aracılığıyla dolaylı olarak etkilediği şeklindeki model test edilecektir.

## 2. Yöntem

### 2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu İstanbul’da ikamet eden ve *kolayda örnekleme* yoluyla ulaşılarak yüz yüze veya *Google forms* üzerinden online anketi dolduran 18 yaş üzeri 780 yetişkin oluşturmuştur. Yapılan inceleme ve veri ayıklama işleminin ardından 54 form iptal edilerek araştırmanın analiz sürecine 726 form dahil edilmiştir.

### 2.2. Veri Toplama Araçları

*Demografik bilgiler:* Katılımcılara cinsiyet, yaş grubu, medeni durum, eğitim düzeyi, meslek, gelir durumu, sosyal çevre, sosyal destek ağı, öznel dindarlık ve maneviyat algıları, son 6 ayda karşılaştıkları sorun türlerine dair kişisel bilgiler sorulmuştur.

*Ruhsal Zekâ Özellikleri Ölçeği* Karadeniz ve Aydın’ın (2016)<sup>12</sup> yerel ve uluslararası literatür taraması ve uzman görüşlerine başvurarak 5’li likert tipinde geliştirdiği bir ölçektir, 3’ü olumsuz olmak üzere 26 madde ve 5 faktörden oluşmaktadır. Bunlar; *Hayatın Ruhsal/Manevi Boyutunu Anlama, Metafizik Farkındalık, Yüksek Bilinç ve Farkındalık Durumuna Girme, Farkındalık ve son olarak Kişisel Anlam Üretimidir.* Ölçekten en az 26, en çok 130 puan alınabilmektedir. Tüm ölçeğin iç güvenirlik değeri (Cronbach Alfa=0,91) olarak belirlenmiştir. Ölçeğin tamamı toplam varyansın % 47’sini açıklamaktadır. Ölçeğin beşli faktör yapısının doğrulayıcı analizi Ki-kare ( $\chi^2= 836,68$ ,  $sd= 289$ ,  $p=0,00$ ) şeklindedir. Uyum indeks değeri (RMSEA= 0,051, SRMR= 0,050 NFI= 0,94, CFI= 0,96, GFI= 0,92, AGFI= 0,90) olarak bulunmuştur. Ölçek ülkemizde, farklı disiplinlerde yapılan çeşitli araştırmalarda kullanılmıştır.

*Dini Başa Çıkma Ölçekleri* Araştırmada kullanılan olumlu ve olumsuz dini başa çıkma ölçekleri Abu Raiya, Pargament, Mahoney ve Stein (2008) tarafından geliştirilen *İslami Dindarlık Psikolojik Ölçeği*’nin (PMIR-*Psychological Measure of Islamic Religiosity*) alt ölçekleri olan *İslami Olumlu Dini Başa Çıkma ölçeği* (IPRC-*Islamic Positive Religious Coping*) ile *İslami Olumsuz Dini Başa Çıkma (IRS-Islamic Religious Struggle)* ölçekleridir. 2018 yılında Müslüman toplumlar üzerinde gerçekleştirilen uluslararası araştırmada bu ölçeklerin Türkçe’ye çeviri, faktör ve güvenirlik analizleri süreçleri Ayten ve Tekke tarafından yürütülmüştür.<sup>13</sup> Ölçeğin iç güvenirliği ( $\alpha=0.89$ ) olarak belirlenmiştir.

*Olumlu Dini Başa Çıkma Ölçeği (IPRC)*, günlük yaşamın olumsuzluklarıyla baş etmeye yönelik farklı stratejileri içeren 7 maddeden oluşmaktadır. Her bir maddenin puanı 1’den 4’e kadar değişmektedir. Bu alt ölçekteki yüksek puanlar daha olumlu dini başa çıkmayı ortaya koymaktadır.

<sup>10</sup> Arnout, *A structural equation model relating unemployment stress, spiritual intelligence, and mental health components: Mediators of coping mechanism*; akt. Zamani vd., *The Effect of Spiritual Intelligence on Occupational Stress among Medical Interns during COVID-19 Pandemic: A Structural Equation Model*;

<sup>11</sup> Behpour ve Shirazi, *The Impact of Spiritual Intelligence on Students’ Positive Thinking (Case Study: Ferdowsi University of Mashhad)*

<sup>12</sup> Karadeniz ve Aydın, *Ruhsal zekâ özellikleri ölçeği geçerlilik ve güvenirlik çalışması*, 69-93.

<sup>13</sup> Abu-Raiya, Ayten, Tekke ve Agbaria, *On the Links between Positive Religious Coping, Satisfaction with Life and Depressive Symptoms among a Multinational Sample of Muslims*; Abu-Raiya, Ayten, Agbaria ve Tekke, *Relationships between Religious Struggles and Well-being among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis*.

*Olumsuz Dini Başa Çıkma Ölçeği (IRS)* 5'li likert derecelendirme türünde hazırlanmış 6 maddeden oluşmaktadır. Bu alt ölçekten alınan yüksek puanlar daha fazla dini mücadeleyi ve şüpheyi göstermektedir.

*Depresyon Stres Anksiyete (DASÖ-21) Ölçeği* Araştırmada katılımcıların depresyon, anksiyete ve stres düzeylerini ölçmek için Lovibond ve Lovibond'ın (1995) geliştirdiği *Depresyon Anksiyete Stres Ölçeği* DASÖ-42'nin 21 maddelik kısa versiyonudur. Bu versiyonun ülkemiz için adaptasyon çalışmasını Sarıçam (2018)<sup>14</sup> yapmıştır. 4'lü Likert tipinde öz-bildirim tarzında tasarlanmıştır ve her bir alt boyut için 7'şer adet soru bulunmaktadır. Uyarlama çalışması klinik ve normal örneklem üzerinden yürütülmüştür. İç tutarlılık katsayılarının; depresyon, anksiyete ve stres alt ölçekleri için sırasıyla  $\alpha=0.87, 0.85, 0.81$  olduğu tespit edilmiştir.

*Hayat Memnuniyeti Ölçeği*: Katılımcıların hayat memnuniyet düzeylerini belirlemede Diener, Emmons, Larsen ve Griffin'in (1985) geliştirdiği *Hayat Memnuniyeti Ölçeği* kullanılmıştır. Ölçek 1-7 arası Likert tipi 5 maddeden oluşmaktadır. Maddeler: "Pek çok yönüyle idealimdeki hayatı yaşıyorum.", "Hayat şartlarım mükemmeldir.", "Hayatımdan memnunum", "Şimdiye kadar hayatta istediğim çoğu şeyi elde ettim", ve "Dünyaya yeniden gelseydim, hayatımda neredeyse hiçbir değişiklik yapmazdım" şeklindedir. Ayten (2012) tarafından Türkçeye uyarlanan ölçeğin Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri (0,81), Bartlett's Test of Sphericity değeri ( $\chi^2=323,367, p=000$ ) olarak, iç tutarlılık katsayısı Cronbach Alpha değeri 0,85 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin tek boyuttan oluştuğu ve %64 oranında varyans açıklayıcılığına sahip olduğu olduğu anlaşılmıştır.<sup>15</sup>

### 2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri 2023 yılının Mart-Haziran ayları arasında hem yüz yüze hem de online sunulan anket formu vasıtasıyla toplanmıştır. Veri analizleri IBM SPSS 25, aracılık analizi IBM SPSS 26 programı üzerinden gerçekleştirilmiştir.

### 2.4. Bulgular

Öncelikle araştırmadan elde edilen verilerin normal dağılım durumlarını belirlemek amacıyla yürütülen analiz sonucunda *dini başa çıkma* hariç Çarpıklık ve Basıklık değerlerinin kabul edilebilir (-1,5 ile +1,5) düzeyde olduğu anlaşılmıştır.

**Tablo 1:** Ölçeklerin Normallik Dağılımları

Ölçekler	N	Skewness (Çarpıklık)	Kurtosis (Basıklık)
Hayatın ruhsal/manevi boyutunu anlama yeteneği	726	-0,717	0,028
Metafizik farkındalık	726	-1,103	0,888
Yüksek bilinç ve farkındalık durumuna girme	726	-0,417	-0,271
Farkındalık	726	-0,797	0,165
Kişisel anlam üretimi	726	-0,504	-0,322
<b>Ruhsal Zeka Özellikleri Ölçeği (RZÖ) Toplam</b>	726	-0,542	-0,179
Depresyon	726	0,619	-0,160
Anksiyete	726	0,730	-0,091
Stres	726	0,419	-0,254
<b>Depresyon Anksiyete Stres Ölçeği (DASÖ-21) Toplam</b>	726	0,589	-0,018
<b>Hayat Memnuniyeti Ölçeği</b>	726	-0,246	-0,490
<b>Olumlu Dini Başa Çıkma Ölçeği</b>	726	-2,088	5,709
<b>Olumsuz Dini Başa Çıkma Ölçeği</b>	726	2,965	9,264

<sup>14</sup> Sarıçam, *The Psychometric Properties of Turkish Version of Depression Anxiety Stress Scale-21 (DASS-21) in Health Control and Clinical Samples [Depresyon Anksiyete Stres-21 Ölçeğinin (DASÖ-21) Normal ve Klinik Örneklemde Türkçe Versiyonun Psikometrik Özellikleri]*.

<sup>15</sup> Ayten, *Tanrıya Sığınmak*, 33.



Tablo 1’den anlaşılacağı üzere; veriler *dini başa çıkma* hariç normal dağılıma sahiptir. Bir özelliğin en az 30 katılımcı olduğunda normal dağılım gösterdiğini ve hiçbir çarpıklık ölçüsünün 1 mutlak değerini aşmadığını belirten *merkezi limit teoremi* göz önüne alındığında değişkenlerin normale yakın bir dağılım gösterdiği var sayılabileceğinden<sup>16</sup> olumlu ve olumsuz dini başa çıkma değişkenlerinin de normal dağılıma sahip oldukları var sayılmıştır.

**Tablo 2:** Ölçeklerin İç Tutarlılık Katsayıları

	Hayatın ruhsal/manevi boyutunu anlama yeteneği	Metafizik farkındalık	Yüksek bilinç ve farkındalık durumuna girme	Farkındalık	Kişisel anlam üretimi	Ruhsal Zekâ Özellikleri (RZÖ) Ölçeği Toplam	Depresyon	Anksiyete	Stres	Depresyon Anksiyete Stres Ölçeği (DASÖ) Toplam	Hayat Memnuniyeti Ölçeği	Olumlu Dini Başa Çıkma Ölçeği	Olumsuz Dini Başa Çıkma Ölçeği
N	726	726	726	726	726	726	726	726	726	726	726	726	726
Madde sayısı	8	6	5	4	3	26	7	7	7	21	5	7	6
Cronbach Alpha	0,892	0,893	0,687	0,784	0,746	0,91467017	0,845	0,841	0,846	0,934	0,888	0,841	0,905

Tablo 2, Manevi Zekânın .91; olumlu dini başa çıkmanın .84, olumsuz dini başa çıkmanın .90, depresyon-stres-anksiyete puanlarının .93, hayat memnuniyetinin .88 şeklinde iç tutarlılık katsayılarına sahip olduğunu, dolayısıyla güvenilir ölçekler olduğunu göstermektedir.

Tablo 3 değişkenler arasındaki korelasyonları göstermektedir. Manevi Zekâ ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif yönde ( $r=.403$ ,  $p<0.001$ ); olumsuz dini başa çıkma ile negatif yönde ( $r=-.305$ ,  $p<0.001$ ), manevi zekâ ile depresyon ( $r=-.271$ ,  $p<0.001$ ), stres ( $r=-.202$ ,  $p<0.001$ ) ve anksiyete ( $r=-.167$ ,  $p<0.001$ ) arasında olumsuz yönde, hayat memnuniyetiyle olumlu yönde ( $r=.302$ ,  $p<0.001$ ) anlamlı ilişkilere rastlanırken; olumlu dini başa çıkma ile depresyon ( $r=-.226$ ,  $p<0.001$ ), stres ( $r=-.112$ ,  $p<0.001$ ) anksiyete ( $r=-.180$ ,  $p<0.001$ ) arasında negatif; hayat memnuniyetiyle pozitif yönde ( $r=.197$ ,  $p<0.001$ ), son olarak olumsuz dini başa çıkma ile depresyon ( $r=.257$ ,  $p<0.001$ ), stres ( $r=.172$ ,  $p<0.001$ ), anksiyete ( $r=.174$ ,  $p<0.001$ ) arasında pozitif yönde, hayat memnuniyetiyle ( $r=-.202$ ,  $p<0.001$ ) negatif yönde anlamlı ilişkilere rastlanmıştır.

**Tablo 3:** Ruhsal Zekâ Özellikleri ve Alt Boyutları, Depresyon Anksiyete ve Stres Ölçeği, Olumlu Dini Başa Çıkma, Olumsuz Dini Başa Çıkma ile Hayat Memnuniyeti Puanları Arasındaki İlişki

Ölçekler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
<b>1. Ruhsal Zekâ Özellikleri Ölçeği</b>	<b>1</b>												
2. Hayatın Ruhsal/Manevi Boyutunu Anlama Yeteneği	.80**	1											
3. Metafizik Farkındalık	.83**	.48**	1										
4. Yüksek Bilinç ve Farkındalık	.81**	.52**	.70**	1									
5. Farkındalık	.78**	.45**	.70**	.68**	1								
6. Kişisel Anlam Üretimi	.34**	.11**	.16**	.08*	.20**	1							
<b>7. Depresyon Anksiyete ve Stres Ölçeği</b>	<b>-.23**</b>	<b>-.05</b>	<b>-.26**</b>	<b>-.28**</b>	<b>-.24**</b>	<b>-.09**</b>	<b>1</b>						
8. Depresyon	-.27**	-.08*	-.30**	-.30**	-.27**	-.10**	.90**	1					
9. Anksiyete	-.16**	-.03	-.18**	-.21**	-.17**	-.07*	.90**	.71**	1				
10. Stres	-.20**	-.04	-.23**	-.25**	-.22**	-.07*	.93**	.76**	.78**	1			
<b>11. Olumlu Dini Başa Çıkma Ölçeği</b>	<b>.40**</b>	<b>.13**</b>	<b>.56**</b>	<b>.33**</b>	<b>.44**</b>	<b>.06</b>	<b>-.18**</b>	<b>-.22**</b>	<b>-.11**</b>	<b>-.18**</b>	<b>1</b>		
<b>12. Olumsuz Dini Başa Çıkma Ölçeği</b>	<b>-.30**</b>	<b>-.03</b>	<b>-.47**</b>	<b>-.22**</b>	<b>-.33**</b>	<b>-.15**</b>	<b>.22**</b>	<b>.25**</b>	<b>.17**</b>	<b>.17**</b>	<b>-.65**</b>	<b>1</b>	
<b>13. Hayat Memnuniyeti Ölçeği</b>	<b>.30**</b>	<b>.12**</b>	<b>.34**</b>	<b>.33**</b>	<b>.31**</b>	<b>.02</b>	<b>-.43**</b>	<b>-.48**</b>	<b>-.35**</b>	<b>-.35**</b>	<b>.19**</b>	<b>-.20**</b>	<b>1</b>

\*\*  $p<0.01$ , \*  $p<0.05$

<sup>16</sup> George ve Mallery, *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step: A Simple Guide and Reference*; akt. Dacka ve Rydz, *Personality Traits and the Spiritual and Moral Intelligence of Early Adulthood in Poland: Research Reports*,8.; Ayten, *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem*,23.

Analizlerin son aşamasında olumlu ve olumsuz dini başa çıkma, aracı değişkenler olarak analize dahil edilerek kurulan aracılık modeli test edilmiştir. İlk olarak Manevi Zekânın depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti üzerindeki etkisinde olumlu dini başa çıkmanın aracılık etkisi analiz edilmiştir (Tablo 4).

**Tablo 4:** Manevi Zekâ Ruh Sağlığı İlişkisinde Olumlu Dini Başa Çıkmanın Aracılık Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Manevi Zekâ	Constant	40,164	3,031		13,249	.00
	DASÖ21	-,188	,029	-,233	-6,458	.00
	R=.233, R <sup>2</sup> =.054	F=41,709	p=.00			
Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Manevi Zekâ	Constant	9,403	1,510		6,227	.00
	Hayat Memnuniyeti	,124	,015	,302	8,522	.00
	R=.302, R <sup>2</sup> =.090	F=72,625	p=.00			
Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Manevi Zekâ	Constant	14,829	,846		17,522	.00
	Olumlu Dini Başa Çıkma	,096	,008	,403	11,857	.00
	R=.403, R <sup>2</sup> =.163	F=140,583	p=.00			
Aracı Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Olumlu Dini Başa Çıkma	Constant	45,813	3,599		12,728	.00
	DASÖ21	-,381	,132	-,113	-2,876	.00
	Manevi Zekâ	-,151	,032	-,188	-4,780	.00
	R=.255, R <sup>2</sup> =.065	F=25,200	p=.00	(z=3.24, p=0.00)		
Aracı Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Olumlu Dini Başa Çıkma	Constant	7,116	1,797		3,961	.00
	Hayat Memnuniyeti	,154	,066	,090	2,333	.00
	Manevi Zekâ	,109	,016	,266	6,882	.00
	R=.313, R <sup>2</sup> =.098	F=39,257	p=.00	(z=2.29, p=0.02)		

Türk Toplumunda Manevi Zekâ Özellikleri, Dini Başa Çıkma Yönelimleri ve Ruh Sağlığı İlişkisi

Manevi Zekâ, ruh sağlığı göstergeleri ve olumlu dini başa çıkma arasındaki yapısal ilişkiler incelendiğinde Beta katsayılarının azalması (sırasıyla  $\beta=-,233$ ;  $Sh=,029$ ;  $t=-6,458$ ;  $p<.001$ ;  $\beta=-,188$ ;  $Sd=,032$ ;  $t=-4,780$ ;  $p=,00$  ve  $\beta=,302$ ;  $Sh=,015$ ;  $t=8,522$ ;  $p<.001$ ;  $\beta=,266$ ;  $Sd=,016$ ;  $t=6,882$ ;  $p=,00$ ) ve yapılan Sobel testlerinin anlamlı çıkması ( $z=3.24$ ,  $p=0.00$ ;  $z=2.29$ ,  $p=0.02$ ) olumlu dini başa çıkmanın aracılık etkisi olduğunu ortaya koymuştur.

**Tablo 5:** Manevi Zekâ -Ruh Sağlığı İlişkisinde Olumsuz Dini Başa Çıkmanın Aracılık Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Manevi Zekâ	Constant	40,164	3,031		13,249	.00
	DASÖ21	-,188	,029	-,233	-6,458	.00
	R=,233, R <sup>2</sup> =,054		F=41,709	p=,00		
Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Manevi Zekâ	Constant	9,403	1,510		6,227	.00
	Hayat Memnuniyeti	,124	,015	,302	8,522	.00
	R=,302, R <sup>2</sup> =,090		F=72,625	p=,00		
Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Manevi Zekâ	Constant	16,308	,977		16,694	.00
	Olumsuz Dini Başa Çıkma	-,081	,009	-,305	-8,609	.00
	R=,305, R <sup>2</sup> =,093		F=74,121	p=,00		
Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Olumsuz Dini Başa Çıkma	Constant	15,481	,997		15,522	.00
	DASÖ21	,667	,110	,220	6,055	.00
	R=,220, R <sup>2</sup> =,048		F=36,669	p=,00		
Aracı Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Olumsuz Dini Başa Çıkma	Constant	32,053	3,524		9,096	.00
	DASÖ-21	,497	,114	,164	4,366	.00
	Manevi Zekâ	-,148	,030	-,184	-4,897	.00
R=,281, R <sup>2</sup> =,079		F=30,905	p=,00		(z=3.92, p=0.00)	
Aracı Değişken	Bağımlı Değişken	B	SH	$\beta$	t	Sig.
Olumsuz Dini Başa Çıkma	Constant	12,459	1,765		7,058	.00
	Hayat Memnuniyeti	-,187	,057	-,121	-3,283	.00
	Manevi Zekâ	,109	,015	,265	7,171	.00
R=,323, R <sup>2</sup> =,105		F=42,192	p=,00		(z=3.08, p=0.00)	

İkinci adımda olumsuz dini başa çıkma modele dahil edildiğinde Beta katsayılarının azalması (sırasıyla  $\beta=,302$ ;  $Sh=,015$ ;  $t=8,522$ ;  $p<.001$ ; ( $\beta=,265$ ;  $Sh=,015$ ;  $t=7,171$ ;  $p=,00$ ) ve Sobel testlerinin anlamlı çıkması ( $z=3.92$ ,  $p=0.00$  ve  $z=3.08$ ,  $p=0.00$ ) olumsuz dini başa çıkmanın da aracılık etkisinin olduğunu göstermiştir (Tablo 5).

### 3. Tartışma ve Sonuç

Araştırma sonuçları literatürle uyumlu olarak Manevi Zekânın ruh sağlığı üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Depresyon, stres ve anksiyete ile negatif yönde; hayat memnuniyetiyle pozitif yönde etkileşimlerin varlığı Manevi Zekânın ruh sağlığını koruyucu etkisini akla getirmektedir. Bir diğer bulgu dini başa çıkma yönelimlerinin bu etkileşim sürecindeki rolünün ortaya çıkmasıdır. Başka bir deyişle Türk yetişkinlerin Manevi Zekâ düzeylerinin, ruh sağlıklarını hem doğrudan hem de dini başa çıkma yönelimleri yoluyla etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre katılımcıların Manevi Zekâları ruh sağlıklarını olumlu ve anlamlı şekilde etkilemekte; Manevi Zekâ düzeyleri arttıkça depresyon, kaygı ve stres belirtileri azalma eğilimi gösterirken, hayat memnuniyetleri artış eğilimi taşımaktadır. Literatürde çeşitli araştırmaların benzer bulgulara ulaştığı görülmektedir<sup>17</sup>. Dolayısıyla toplumumuzdaki yetişkinlerin Manevi Zekâ düzeylerinin ruh sağlıklarını yordadığı ifade edilebilir. Manevi Zekânın olumlu dini başa çıkma yönelimlerini pozitif yönde; olumsuz dini başa çıkma yönelimlerini literatüre benzer şekilde negatif yönde öngörmesi bir diğer bulgudur.<sup>18</sup> Yürütülen aracılık analizinde dini başa çıkma yönelimlerinin; Manevi Zekânın depresyon, kaygı, stres belirtileri ve hayat memnuniyeti üzerindeki etkisinde aracılık rolü olduğu tespit edilmiştir. Buna göre manevi zekâsı yüksek katılımcıların Allah'a yakın olma, rahmetine sığınma, Kuran okuma, sabretme, tevekkül etme gibi olumlu dini başa çıkma yönelimlerine sahip olma eğilimleri daha yüksek iken; depresyon, stres, kaygı belirtileri azalma, hayat memnuniyet düzeyleri artma eğilimi göstermektedir. Öte yandan manevi zekâ puan ortalamaları daha düşük olanlar; Allah'tan, ahiretten, Kuran'dan şüphe duyma gibi olumsuz dini başa çıkma yönelimlerini daha çok göstermekte; depresyon, stres, kaygı belirtileri daha yüksek çıkmakta, hayat memnuniyet düzeyleri daha düşük olma eğilimi taşımaktadır. Manevi Zekâ, dini başa çıkma yönelimleri vasıtasıyla bireylere zorluklar ve problemler karşısında dayanma gücü, yeniden anlamlandırma vb. destek sağlayarak ruhsal rahatsızlık belirtilerine karşı koruyucu işlev sergilemekte, hayat memnuniyetlerini artırmaktadır. Tüm bu sonuçlar toplumumuzdaki yetişkinlerin manevi zekâ düzeyleri yükseldikçe olumlu dini başa çıkma stratejilerine daha çok yönelirken; olumsuz dini başa çıkma stratejilerine daha az baş vurma eğilimi gösterdiklerini düşündürmektedir.

### 4. Öneriler

Manevi Zekâyı geliştirmeye yönelik içeriklerin özellikle lise ve üniversite programları başta olmak üzere eğitim müfredatına bütünleştirilmesinin, ayrıca psikolojik danışman ve psikoterapist eğitimlerine ve mesleki pratiklere dahil edilmesinin insanlarımızın ruh sağlıklarının korunmasına ve geri kazanılmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Üniversite öğrencileriyle geliştirilen ya da Batılı toplumlardan uyarlanan ölçeklere ek olarak; Manevi Zekânın, mevcut dini ve kültürel dokuyla iç içe geçmiş; yaş ve tecrübeyle artış gösteren bir özellik olduğu göz önünde bulundurulduğunda kültürümüzü yüzyıllarca şekillendiren Türk-İslam düşüncesinin yerli kaynaklarından da beslenen teorik arka plana sahip, farklı yaş dönemlerini, sosyal çevreleri kapsayacak şekilde geniş bir örneklem üzerinden yerel bir İslami Manevi Zekâ Ölçeği geliştirilmesinin elzem olduğu düşünülmektedir. Manevi Zekâ özelliklerinin ruh sağlığı üzerindeki etkisinde dini başa çıkma yollarının kısmi aracılık etkisinin olması bu ilişkide başka faktörlerin de etkili olabileceğini düşündürmektedir. Kişilik özellikleri başta olmak üzere, duygusal zekâ, mukavemet, umut, Tanrı tasavvuru vb. değişkenlerin etkilerinin araştırılması hem çok yeni bir kavram olan Manevi Zekânın anlaşılmasına hem de ruh sağlığını koruyucu etkilerinin daha kapsamlı anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

<sup>17</sup> Moafi vd., *Spiritual Intelligence and Post-abortion Depression: A Coping Strategy*, Pereira vd., *Association between spiritual intelligence and mental and physical health in elderly*, Khosravi ve Nikmanesh, *Relationship of spiritual intelligence with resilience and perceived stress*,

<sup>18</sup> Einy ve Hashemi (2020) Einy S, *Kanserli Hastaların Algılanan Stresini Tahmin Etmede Dini Başa Çıkma, Manevi Zekâ ve Manevi İyi Olmanın Rolü* (Farsça)

## Kaynaklar

- Abu-Raiya, Hisham., Ayten, Ali., Agbaria, Quteyba., Tekke, Mustafa. *Relationships between Religious Struggles and Well-being among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis*. *Social Work* 63/4 (2018), 347-356.
- Abu-Raiya, Hisham., Ayten, Ali., Tekke, Mustafa., Agbaria, Quteyba. *On the Links between Positive Religious Coping, Satisfaction with Life and Depressive Symptoms among a Multinational Sample of Muslims*, *International Journal of Psychology* 54/5 (2018), 678-686. DOI: 10.1002/ijop.12521 (olumsuz dini başa çıkma ölçeğinin kaynağı)
- Amram, Yosi Joseph. *The Intelligence of Spiritual Intelligence: Making the Case*, *Religions* 13 (2022), 1140. <https://doi.org/10.3390/rel13121140>
- Arnout, Boshra A. *A structural equation model relating unemployment stress, spiritual intelligence, and mental health components: Mediators of coping mechanism*, *J Public Affairs* 20/2 (2019), (?-?). <https://doi.org/10.1002/pa.2025>
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık: Kavram, Kuram, Araştırma*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ayten, Ali (ed). *Tanrı'ya Sığınmak, Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Ayten, Ali. *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Behpour, Elham, Shirazi, Ali, Mohammadi Shahroodi, Hamed. *The Impact of Spiritual Intelligence on Students' Positive Thinking (Case Study: Ferdowsi University of Mashhad)*. *Transformation Management Journal* 9/1 (2017), 75-95. doi: 10.22067/pmt.v9i1.54566 (Farsça)
- Dacka, M., Rydz E. *Personality Traits and the Spiritual and Moral Intelligence of Early Adulthood in Poland: Research Reports*, *Religions* 14 (2023), 78. <https://doi.org/10.3390/rel14010078>
- Einy, Sanaz, Hashemi, Zohre. *Kanserli Hastaların Algılanan Stresini Tahmin Etmede Dini Başa Çıkma, Manevi Zekâ ve Manevi İyi Olmanın Rolü*, *Shefaye Hatam* 8/3 (2020), 70-79. URL: <http://shefayekhatam.ir/article-1-2124-en.html>.
- Emmons, Robert A. *Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern*, *The International Journal for the Psychology of Religion* 10 /1 (2000), 3-26.
- Frunză, Sandu. *Cultural Intelligence, Spiritual Intelligence And Counseling In The Age Of Artificial Intelligence*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 22/64 (2023), 80-95.
- Karadeniz, Abdulkerim, Aydın, Davut. *Ruhsal zekâ özellikleri ölçeği geçerlilik ve güvenirlik çalışması*, *International Journal Of Eurasia Social Sciences* 7/23 (2016), 69-93.
- Khosravi, Masoumeh., Nikmanesh, Zahra. *Relationship of spiritual intelligence with resilience and perceived stress*, *Iran J Psychiatry Behav Sci.* 8/4 (2014), 52-56. PMID: 25798174; PMCID: PMC4364477.
- King, David B. *"Rethinking Claims of Spiritual Intelligence: A Definition, Model, & Measure."* Trent University, Peterborough, ON, Canada, Unpublished master's thesis, 2008.
- Moafi, Farnoosh., Momeni, Meryem., Tayeba, Mohadeseh., Rahimi, Sarah., Hajnasiri, Hamideh. *Spiritual Intelligence and Post-abortion Depression: A Coping Strategy*, *J Relig Health* 60/1 (2021), 326-334. doi: 10.1007/s10943-018-0705-0. PMID: 30242724.
- Mróz, Justyna., Kinga, Kaleta., Skrzypinska, Katarzyna. *Spiritual Intelligence as a Mediator between Personality and Emotional and Decisional Forgiveness in Polish Adults*, *Religions* 14 (2023), 574. <https://doi.org/10.3390/rel14050574>

- Ng Kok Yee., Ang, Soon., Rockstuhl, Thomas. (2020), *Cultural Intelligence, The Cambridge Handbook of Intelligence*, (Ed.) Sternberg, Robert J., Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2020. <https://www.cambridge.org/core/terms>. <https://doi.org/10.1017/9781108770422>
- O'Sullivan, Laura., Lindsay, Nicole. (2022), The relationship between spiritual intelligence, resilience, and well-being in an Aotearoa New Zealand sample, *Journal of Spirituality in Mental Health* 25/4 (2022), (277-297). DOI: 10.1080/19349637.2022.2086840
- Pankowski., Wytrychiewicz-Pankowska. Turning to Religion During COVID-19 (Part I): A Systematic Review, Meta-analysis and Meta-regression of Studies on the Relationship Between Religious Coping and Mental Health Throughout COVID-19, *Journal of Religion and Health* 62 (2023), 510–543. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01703-5>
- Parattukudi, Augustine., Maxwell, Hillary., Dubois, Sacha. Women's Spiritual Intelligence is Associated With Fewer Depression Symptoms: Exploratory Results From a Canadian Sample, *J Relig Health* 61/4 (2022), 433–442. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01412-5>
- Pereira, Andreia., Marques, Mariana., Simoes, Sonia., Cunha, Marina. Association between spiritual intelligence and mental and physical health in elderly, *Revista Portuguesa De Investigacao Comportamental E Social* 2/1 (2016), 38–52. <https://doi.org/10.7342/ismt.rpics.2016.2.1.18>
- Pinto, Cristina Teixeira., Veiga, Filipe., Guedes, Lucia., Pinto, Sara., Nunes, Rui. Models of Spiritual Intelligence Interventions: a Scoping Review, *Nurse Education in Practice* 73 (2023), 103829. doi:<https://doi.org/10.1016/j.nepr.2023.103829>.
- Sarıçam, Hakan. The Psychometric Properties of Turkish Version of Depression Anxiety Stress Scale-21 (DASS-21) in Health Control and Clinical Samples [Depresyon Anksiyete Stres-21 Ölçeğinin (DASÖ-21) Normal ve Klinik Örneklemde Türkçe Versiyonun Psikometrik Özellikleri], *Journal of Cognitive-Behavioral Psychotherapy and Research* 7 (2018), 19-30. 10.5455/JCBPR.274847.
- Skrzypińska, Katarzyna. Does spiritual intelligence (SI) exist? ; A theoretical investigation of a tool useful for finding the meaning of life, *J Relig Health* 60/1 (2020), 500–516. doi:10.1007/s10943-020-01005-8
- Skrzypińska, Katarzyna. *Duchowa vs sztuczna inteligencja - która z nich pozwoli nam przetrwać?*, 2023, VI Majówka filozoficzna "Psychologia filozoficzna" 2023, paper presented (Skrzypińska Katarzyna: Manevi zekâ ya karşı yapay zekâ - hangisi hayatta kalmamızı sağlayacak?, 6. Felsefi Psikoloji Konferansı bildiri sunumu, 26/05/2023 - 28/05/2023, Łączyño, Polonya) <https://repozytorium.bg.ug.edu.pl/info/report/UOGd5a6a1b1e7fe4b17aa15e811bf5fb76a/> erişim 18.01.2024.
- Suzuki, Lisa, Caso, Taymy Josefa., Yücel, Ayşegül. (2022), *Re-envisioning Intelligence in Cultural Context, Intelligence in Context*, (Ed.) Sternberg, R. J., Preiss, D., İsviçre: Palgrave Macmillan Publishing, 2022.
- WHO. World mental health report, 2022. <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/356119/9789240049338-eng.pdf?sequence=1>
- Zamani, Amir., Ghaffari, Mohtasham., Mohseny, Maryam., Rakhshanderou, Sakineh. The Effect of Spiritual Intelligence on Occupational Stress among Medical Interns during COVID-19 Pandemic: A Structural Equation Model, *Iran J Psychiatry Behav Sci.* 17/3 (2023). (In Press):e131368. <https://doi.org/10.5812/ijpbs-131368>.
- Zohar, Danah, Marshall, Ian. *Ruhsal zekâmızla bağlantı kurmak*, (Çev.) Erdemli, Burak., Budak, Kemal., İstanbul: Meta, 2000.

---

# Doğum Sonrası Dönemdeki Kadınların Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Toplumun Annelik Algısını Dair Değerlendirmeleri

Rabia KESİKBAŞ 

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

rabia.k@ogr.iu.edu.tr

---

## 1. Giriş

Birçok disiplin ve çevre tarafından konu edinmiş olan annelik, kadının özellikle toplumdaki varlığı açısından en önemli hallerinden biridir.<sup>1</sup> Bir canlı dünyaya getirmenin heyecanı yaşayan kadın için bu tanımlamalar, bir anlamda söz konusu çevrelerin anneye yüklediği anlamı ve ondan beklentilerini de ifade eder. Kadın, başta Bedeni olmak üzere değişen zihni ve duyguları ile bir bebeğe bakabilecek donanımına gelirken kendininkiler de dahil olmak üzere bu beklentileri karşılamaya çalışır.<sup>2</sup> Anneliğin sorumlulukları ve getirdikleri kadının diğer rollerini gölgeleyebilmektedir. Sonuç olarak birçok kadın; mesleğini, eski fiziksel görünümünü veya sosyal çevresini kaybedeceği düşüncesi ile doğum sonrası sürece yas tepkisi verebilmektedir.<sup>3</sup> Annelikle başlayan ve kadını farklı psikolojik rahatsızlıklara sürükleyebilen bu sürecin biyolojik, psikolojik ve sosyal birçok sebebi bulunmaktadır. Bu sebeplerin etkisi ile yaşanan sürecin uzunluğu ve yoğunluğu farklı tanılarla sınıflandırılır.<sup>4</sup> Doğumdan sonra ilk iki haftada, anne için en etkili olan faktör hormonlardır. Bu haftalarda yaşanan duygu dengesizliği 'annelik hüznü', 'bebek mavis'i ya da 'lohusalık hüznü' olarak tanımlanırken, hormonların dengelenmesi ile bu durumun sona ermesi beklenir. Ancak çökkünlük haline gelen hüznün, iki aydan iki yıla kadar devam ettiği takdirde sebep biyolojik etmenlerin dışında psikolojik ve sosyal etkisini akla getirir. İki aydan iki yıla kadar devam eden bu kronik süreç Postpartum Depresyon (PPD) olarak tanımlanır.<sup>5</sup> Bu dönemde hüznün hali, genel olarak hayata karşı ilgisizlik, uyku problemleri gibi depresyon belirtileri görülmekle birlikte bebeğe ilgisizlik, emzirmeyi istememe ya da reddetme, bebeğe ya da kendine zarar verme düşünceleri postpartum depresyonun en tanılayıcı özelliklerindedir.<sup>6</sup> Postpartum depresyonun psikososyal sebepleri ise çok daha geniş başlıkları içerir. Anneliğin getirdiği sorumlulukla kadının; gebelik dönemi, doğum ve bebekle ilgili beklentileri, sosyoekonomik durumu, yakınları ve eşinden beklediği ya da gördüğü desteğin miktarına kadar her şey, bu süreçte bir kriz yaşamasına sebebiyet verebilmektedir.<sup>7</sup> Stres ve yaşam zorluklarına uyum, insani gelişimin temel özelliklerindedir. İnsanlar zor süreçlerde yaşadıkları stres ve gerilimi, bilinçli ya da bilinçsiz olarak azaltmaya çalışırlar.<sup>8</sup> Lazarus ve Folkman'ın<sup>9</sup> yitirilen anlamı geri kazanma çabası olarak tanımladıkları başa çıkma; çoğu zaman bir duyguya, düşünceye, davranışa, kişiye ya da mefuma dayanmaktadır. Din de bu dayanakların en

---

<sup>1</sup>Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 17.; Tina Miller, *Annelik Duygusu*, çev. Gül Tunçer (İstanbul: İletişim, 2010), 55.

<sup>2</sup> Tarık Solmuş, *Kadınlık ve Annelik Psikolojisi*, (Ankara: Nobel, 2012); Daniel N.Stern, *Bir Annenin Doğuşu*. çev. Meltem Aydoğdu, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013).

<sup>3</sup> Kamile Marakoğlu vd. "Postpartum Depression: Review". *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Sciences Journal Identity*, 29, (2009), 206-14.; Wisner, Katherine vd., "Postpartum depression: A major public health problem". *Jama*, 296, 21, (2009), 2616-2618.;

<sup>4</sup> Bülent Kara, "Doğum Sonrası Depresyon". *Sted*, 10(9), (2001), 333.

<sup>5</sup>Oğuz Arkonac, *Açıklamalı Psikiyatri Sözlüğü*, (İstanbul, Nobel Tıp Kitabevleri, 1999), "Postpartum Depresyon", 437.; Çiğdem Gereklioğlu vd., "Annelerin Doğum Sonrası Psikiyatrik Sorunları", *Türkiye Klinikleri J Gynecol Obst*, 17, (2007), 126-133.

<sup>6</sup> Teri Pearlstein, "Postpartum Depression", *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 200(4), (2009), 357-364.

<sup>7</sup> Jennifer Perfetti, "Postpartum Depression: Identification, Screening, And treatment", *Wisconsin Medical Journal-Madison*, 103 (2004), 56-63.

<sup>8</sup>Bruce Compass, "Coping with Stress During Childhood and Adolescence: Problems, Progress, And Potential in Theory and Research." *Psychological Bulletin* 127.1 (2001), 87-127.

<sup>9</sup>Susan Folkman- Richard S. Lazarus, "An Analysis of Coping In A Middle-Aged Community Sample." *Journal Of Health and Social Behavior* 21/3 (1980), 219.



önemlilerinden biridir. İnsana kaybettiği ya da aradığı anlamı bulma imkânı sunan din; hayatın gerçekliğini kavramada onu açıklamada ve acılarla baş etmede önemli bir dayanaktır.<sup>10</sup>

Doğum sonrası depresyon sürecinde yeni anne olmuş bir kadını, birçok değişiklik ve zorluk beklemektedir. Annelik rolünün başladığı andan itibaren karşılaştıkları güçlüklerle baş etmede dini yaşamlarının, sürece etkisini görmek ise bu çalışmanın temel amacıdır. Çünkü annelik, toplumca kutsanan bir konumdadır.<sup>11</sup> Yeni anne olmuş bir kadının bununla ilgili olumsuzluklar yaşaması onu kutsayan tutan toplumca hoş karşılanmayacaktır. Üstelik psikolojik problemler sebebiyle profesyonel psikolojik destek almakta neredeyse tüm kültürlerde tarafından yadırganmaktadır.<sup>12</sup> Bu yargılamanın oluşturduğu stresin yanında, süreç boyunca hissedilen duygu ve düşüncelerin paylaşılabilmesi, teselli açısından dini inancın önemini düşündürmektedir. Bu sebeple çalışma; postpartum dönemde zorluk yaşayan kadınların dini başa çıkmaya başvurup vurmadıklarını, hangi dini başa çıkma türlerine yöneldiklerini ve bunların nedenlerini, genel olarak dini yaşamlarının bu surece etkisini aynı zamanda yeni başlayan bu surecin dini yaşamlarına etkisini görmeyi amaçlamaktadır. Temel amaçların yanında; postpartum dönemde güçlükler yaşayan kadınlara göre postpartum depresyonun sebepleri; psikolojik, sosyolojik, dini ve manevi açıdan annelik algıları, dindarlıkları ve Allah tasavvurları, postpartum dönem ve dini başa çıkma sürecini daha iyi anlamak adına ortaya konmak istenmiştir.

## 2. Yöntem

Bu çalışmada özellikle nitel araştırma yöntemi kullanılarak paspartum dönemde annelik tecrübesi ile alakalı sorunlar yaşayan kadınların, dini başa çıkma süreçlerine içsel ve kavramsal olarak odaklanabilmek hedeflenmiştir.<sup>13</sup> Araştırmanın deseni ise olgubilimdir. Böylelikle doğum sonrası dönemde kadınların; pospartum süreç, annelik, dini duygu, düşünce ve yönelimleri ile ilgili tecrübeleri ve ortak anlatımları betimlenmek istenmiştir.<sup>14</sup> Güçlü felsefi alt yapıya sahip olan olgubilim çalışmasına en uygun teknik olarak ise veriler mülakatlarla toplanmıştır.

Çalışmada postpartum dönem ve dini başa çıkma ilişkisini görebilmek adına amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme uygun olarak, doğum sonrası depresyon tanısı almış ya da postpartum süreçte annelik tecrübesi ile alakalı çeşitli sorunlar yaşamış 14 kadınla mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar genel olarak; maddi durumu iyi, gebelikleri planlı, sezaryen doğum yapmış, eğitim durumu lisans seviyesi ve üstünde olmakla birlikte anne olduktan sonra çalışma hayatlarına devam etmeyen kadınlardan oluşmaktadır.

## 3. Bulgular

### 3.1. Postpartum Depresyon Süreci

Postpartum süreçle ilgili çalışmaların neredeyse hepsi öncelikle bu dönemde yaşanan rahatsızlıkların sebeplerine ve annelik tecrübesinin ilk aylarından itibaren kadınların değişen düşünce duygu ve davranışlarını incelemeye ve sınıflandırmaya yöneliktir.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Halil Ekşi, *Başta Çıkma, Dini Başta Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakülteleri Öğrencilerinin Karşılaştırılması*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2001) 28.; Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (Samsun, Bilimkent Yayınları: 2016), 71.; İbrahim Gürses, "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 362.

<sup>11</sup> Zehra Karaburçak Ünsal, "Ana Tanrıçanın Kutsal Memesi" *Psikanaliz Yazıları*, ed. Talat Parman, (İstanbul, Bağlam Yayınları: 2007), 49.; Yasemin Gezer Tuğrul, "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Annelik Deneyimleri Üzerine Bir Saha Çalışması." *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3 (2019), 71-90.

<sup>12</sup> Kevser Çağlan- Gülüşan Göcen "Psikolojik Yardım Almanın Dini/Manevi Açından Damgalanması ve Bu Süreci Yaşayanların Manevi Danışmanlık Hizmetlerinden Beklentileri." *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 137-172.

<sup>13</sup> Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?." *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.

<sup>14</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün, Selçuk Beşir. Demir, (Ankara: Siyasal Yayınları, 2013), 79.

<sup>15</sup> Farhana S. Kazmi, vd. "Relationship Between Social Support and Postpartum Depression" *Annual Pakistan Institution Medical Science*, 9/4 (2013), 191-194.; Taceddin İnandı vd., "Doğu Türkiye'de Doğum Sonrası İlk Yılda Depresyona İlişkin Risk Faktörleri." *Uluslararası Epidemiyoloji Dergisi*, 31/1 (2002), 1201-1207.; Faruk, Uğuz, "Postpartum Psikoz", *Gebelik ve Postpartum Dönem Psikiyatrik Bozukluklar*, ed. Faruk Uğuz (İstanbul: İstanbul Tıp Kitabevleri, 2017).

### 3.1.1. Postpartum Depresyonun Sebeplerine Dair Görüşler

Doğum sonrası depresyonu anlayabilmek adına, bu sürece etki eden biyolojik ve psikososyal etmenler hakkında birçok çalışma vardır. Gerek ülkemizde gerekse yurtdışında; psikiyatri, psikoloji, hemşirelik, ebelik gibi alanlarda bu faktörler çeşitli değişkenlerle ilişkilendirilerek ele alınmış ve sebepleri araştırılmıştır.<sup>16</sup> Söz konusu araştırmaların sonuçları kadar, bu tecrübeyi yaşayan kadınların, postpartum depresyonun sebeplerine dair değerlendirmeleri önem taşımaktadır.

Tablo 1

Kategori	Kod	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Ailenin etkisi	<ul style="list-style-type: none"> <li>Eş desteğinin az olması</li> <li>Kayınvalidenin olumsuz etkisi</li> <li>Beklediği eş desteğini görememek</li> </ul>	3	A1, A11, A13
Sosyal yaşamın değişmesi	<ul style="list-style-type: none"> <li>Dışarıya çıkamamak</li> <li>Eve kapanmak</li> <li>Bireysel alanın kalmaması</li> <li>İşe devam edememek</li> </ul>	4	A1, A4, A5, A11
Düşük ebeveynlik algısı	<ul style="list-style-type: none"> <li>Anneliği yapamadığını düşünmek</li> <li>Yetersiz olduğunu düşünmek</li> </ul>	3	A4, A8, A10,
Bebekle alakalı sorunlar	<ul style="list-style-type: none"> <li>Kolik olması</li> </ul>	3	A6, A10, A14
Geçmişteki travmatik yaşantılar	<ul style="list-style-type: none"> <li>Abisini kaybetmek</li> <li>Babasını kaybetmek</li> <li>Bebek kaybı</li> <li>Annelikten önceki sağlık sorunları</li> </ul>	4	A2, A7, A12, A14
Doğüstü sebepler	<ul style="list-style-type: none"> <li>Ümmü sübyan (cin) musallat olduğunu düşünmek</li> </ul>	1	A3

Tablo 1'e göre, katılımcılar, postpartum depresyonun sebebini en çok, sosyal yaşamın değişmesiyle ve geçmişteki travmatik yaşantılar ile ilişkilendirmiştir. A1, A4, A5 ve A11 doğumdan sonra yaşamlarının eskisi gibi devam etmediğini, bu durumun onları depresyona sürüklediğini; dışarıya çıkamamak, eve kapanmak, bireysel alanın kalmaması ve işe devam edememek kodları ile dile getirmiştir. Sosyal hayat değişiminin, bebeği merkezde görmenin diğer annelere göre daha az olduğu kadınlarda depresyon riskinin de daha az olduğu, yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Bu çalışmaya katılan A11 de (27, Mimar) bebeği merkeze alan ve değişen yaşantısını "*Kendime ait sıfır yaşam alanı, sıfır zaman, sıfır bireysellik. Hiçbir özgür alanım yok. Artık böyle hayatta bütün annelerin tek amacı bu mu diyordum, bir çocuk doğdurup o çocuğun peşinden hayatını adamak...*" diyerek ifade etmiştir.

Doğum öncesinde yaşanan stresli olayların, postpartum depresyon açısından en riskli faktörlerden olduğu bulgusu yapılan çalışmalar arasındadır.<sup>18</sup> Çalışmaya katılan anneler tarafından da PPD'nin sebebi olarak gösterilen bir diğer etkili faktör ise geçmişteki travmatik yaşantılardır.

Katılımcıların PPD'nin sebepleri olarak gördüğü faktörlerden, ailenin etkisi altındaki başlıklar; eş desteğinin az olması, kayınvalidenin olumsuz etkisi, beklediği eş desteğini görememektir. Sosyal destek ve PPD arasındaki ilişkiyi görmek adına yapılan bir çalışmada aile, eş ve arkadaşlarından destek göremeyen kadınların doğum sonrası depresyondan daha olumsuz etkilendikleri anlaşılmıştır.<sup>19</sup> Bu çalışma da diğer çalışmalardan elde edilen bulguyu destekler niteliktedir.

<sup>16</sup>Perfetti, "Postpartum Depression: Identification, Screening, And treatment ",58.; June Andrew Horowitz vd., "The Relationship of Maternal Attributes, Resources, and Perceptions of Postpartum Experiences to Depression." *Research in Nursing and Health*, 28/2 (2005), 159-171.; Aysun Babacan Gümüş vd., "Postpartum Depresyon Yaygınlığı ve İlişkili Değişkenler." *Yeni Symposium*, 50/3 (2012),146.

<sup>17</sup> June Andrews Horowitz vd., "The Relationship of Maternal Attributes, Resources, and Perceptions of Postpartum Experiences to Depression." *Research in Nursing and Health*, 28/2 (2005), 159-171.

<sup>18</sup> Kamile Marakoğlu vd., "Postpartum Depresyon." *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi*, 29/1 (2009), 206.

<sup>19</sup> Gülelgül Mermer vd., "Gebelik ve Doğum Sonrası Dönemde Sosyal Destek Algısı Düzeylerinin İncelenmesi." *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, 1/2 (2010), 71-76.; Kazmi, "Relationship Between Social Support and Postpartum Depression", 192.

Anneliğe dair yetersizlik hissi de daha önce tespit edilen PPD faktörlerindedir.<sup>20</sup> Katılımcılardan A4 (44, Öğretmen), Katılımcıların bir kısmı da doğum sonrası dönemde, yaşadıkları problemlerin sebebinin yetersizlik hissinden kaynaklandığını söylemiştir.

Doğum sonrası dönemde, depresyona sebep olan bir başka faktör ise bebekle ilgili sorunlardır. Erdoğan (2014) ve arkadaşlarının kolik bebeği olan anneler ve PPD riski ile ilgili yaptığı çalışma, kolik bebeğe sahip olanların olmayanlara göre PPD bakımından daha riskli olduğunu göstermiştir. Çalışmada, üç anne ise yaşadıkları depresyonu, bebeklerinin ağlama atakları ile ilişkilendirmiştir.

Sebeplere dair yorumlarda, sadece bir katılımcı doğum sonrası durumunu doğaüstü varlıklarla ilişkilendirmiştir.

### 3.1.2. PPD'li Bir Hayatın Değerlendirilmesi

Üzüntü, kaygı, öfke, yorgunluk, bitkinlik, umutsuzluk, düşük özgüven, suçluluk, boşluk, teselli edilememe, çabucak hayal kırıklığına uğrama, yetersizlik, bu süreci yaşayan kadınlarda görülebilmektedir.<sup>21</sup> Çalışmaya katılan annelerin beyanlarına göre; hepsi postpartum dönemde olumsuz duygular hissetmiştir. Çalışmadan elde edilen verilerden hareketle olumsuz duygu kategorisinde bulunan olumsuz duygular; suçluluk, mutsuzluk, tepkisizlik, boğazı sıkılıyor gibi, depresif, kötü, agresif, hassas, sinirli, gücü tükenmiş, berbat, yaşamayı istememek, değersiz, yetersiz, hiçbir şeyden zevk alamama, ölüm korkusu, pişmanlık şeklindedir. A8 (28, Ev hanımı), bu süreçte hissettiği birbirini tetikleyen birçok olumsuz duyguyu şu şekilde ifade etmiştir: *"Berbat hissediyordum, yaşamak istemiyordum, sorumluluklarımı yerine getiremiyorum evladımın alakalı. Kendimi suçlu hissediyordum. Hissettiğim her şey ona geçiyor. İşte yapmamalıydım bu sorumluluğu almamalıydım"*.

Bunların yanında; kendini sosyal anlamda izole etme, obsesif düşünceler, kaygı atakları, konsantrasyon zayıflığı, hayatının eskisi gibi olmayacağı düşüncesi hobilerine ya da amaçlarına yönelik ilgi kaybı, kontrolü kaybetme, olumlu duygulardan yoksun olma, gerçek dışı düşüncelere sahip olma, kendine ya da bebeğe zarar verme düşünceleri, bu dönemde görülen depresyon semptomlarından.<sup>22</sup> Katılımcıların neredeyse hepsi olumsuz duyguların yanında olumsuz düşüncelere de sahip olduğunu ifade etmiştir. Bunlar; özgürlüğünün kısıtlandığı, hayatının bittiği, bebeğe bakmadığı, çocuk sahibi olmak için erken olduğu, yetersiz olduğu, bebeğe veya kendine zarar verme, bebeğine zarar geleceği düşünceleridir. Bebek olduktan sonra özellikle özgürlüğünün kısıtlandığını düşünen A1 (31, Öğretmen) bu süreci değerlendirirken: *"29 yaşına kadar istediğim şekilde hareket ederken birden bütün onların yok olması ve sadece bebeğe odaklanmak beni tabi ki de çok kötü etkiledi"* diyerek önceki yaşamı ile annelik tecrübesinden sonraki durumunu kıyaslamıştır.

Katılımcıların ifadelerinden hareketle bu dönemde kendilerinde, çökkünlük ile daha çok sosyal anlamda izolasyon halinin olduğu anlaşılmıştır. A6'nın (44, Öğretmen) şu ifadeleri bu hali tasvir eder niteliktedir: *"Ben bir ara şöyle daoranmaya başladım ama bunu bilmeden yaptım. Perdeleri çekiyordum evde, bütün perdeleri çekiyordum. Böyle bir sessizlik, hiç kimse yaşamıyormuş gibi balkona bile çıkmıyordum. Sadece ona bakıyordum"*.

### 3.2. Annelik Algısı

Annelik, kadını her anlamda değiştirip dönüştüren bir tecrübe olarak aktarılmaktadır.<sup>23</sup> Bu değişimin hangi anlamda ve ne yönde olacağına annelikle ilgili algıların da önemi vardır. PPD sürecine, anneliğe yönelik değerlendirmelerin etkisini görebilmek için katılımcılara; kendilerinin, toplumun ve dini inançlarının, annelikle ilgili algıları sorulmuştur. Buna karşılık alınan cevaplardan hareketle

<sup>20</sup> Divna M. Haslam vd., "Social Support and Postpartum Depressive Symptomatology: The Mediating Role of Maternal Self-Efficacy." *Infant Mental Health Journal* 27/3 (2006), 276-291.

<sup>21</sup> Kazmi, "Relationship Between Social Support and Postpartum Depression", 192-193., Donna E. Stewart- Simone Vigod, "Postpartum Depression." *New England Journal of Medicine* 375/22 (2016), 2177-2186.

<sup>22</sup> Cheryl Tatano Back, "Teetering on the Edge: A Substantive Theory of Postpartum Depression." *Nursing Research*, 42/1 (1993), 42-48.; Ümran Kolukırık vd., "Doğum Sonrası Dönemdeki Annelerde Depresif Belirtilerle İlişkili Etmenler: Toplum Tabanlı Kesitsel Bir Çalışma." *Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 33/1 (2019), 1-8.

<sup>23</sup> Daniel N. Stern vd., *Bir Annenin Doğuşu*, çev. Meltem Aydoğdu, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 32.

katılımcıların, kendilerinin ve inançlarının, annelik algılarının olumlu olduğu anlaşılırken, toplumun anneliğe yönelik algılarını, olumsuz değerlendirdikleri görülmüştür.

Çalışmaya katılan annelerin çoğunun, toplumun anneliğe bakışı ile ilgili değerlendirmeleri olumsuzdur. Buna göre toplumun anneliğe bakış açısı; bakıcı, mecburiyet, mükemmel olması gereken, robot, bebeğe göre ikinci planda, çocuktan tek sorumlu, kutsal, eski saygınlığını yitirmiş, gibi olumsuz kullanımlarla değerlendirilmiştir.

Katılımcılar anneliği, kendi dini yaşantılarına göre ise; şefkat, güç veren, birçok imkân tanıyan, kutsal, sevap, sadaka, ahiretin sermayesi olması, en üst seviye, değer vermek, baş kılmak, lütuf olarak görmek, kutsal gibi olumlu ifadelerle aktarmıştır. A6 (44, Öğretmen) kutsal olarak ifade ettiği ve inancının bu yaklaşımından teselli bulunduğunu söylemiştir:

*“Hep kutsal diyorsun. Dokunulmaz. Allah seni kadın olarak yaratmış ve annelik vasfını sana vermiş. Sen bunu kaldırılabiliyorsun diye vermiş. Yoksa erkekler doğum yapardı onlar bakardı büyütürlerdi. Bunu bana verdiğiğine göre kaldırabilirim diyordum. Bazen böyle teselli buluyordum”.*

### 3.3. Postpartum Depresyon Döneminde Dini Başa Çıkma

Dinin, destek olarak ve rehberlik ederek stresli yaşam olaylarını anlamlandırmaya ve bunlarla başa çıkmaya yardımcı olmak gibi önemli işlevleri bulunmaktadır.<sup>24</sup> Bu tespitten hareketle katılımcıların, PPD sürecinde dini inançlarından aldıkları destek ve bu desteğin mahiyeti tespit edilmeye çalışılmıştır.

#### 3.3.1. Olumlu Dini Başa Çıkma

Bu başlıkta, katılımcıların dini başa çıkma sürecindeki olumlu düşünce ve davranışları kategorize edilmiş, yaşadıkları depresyon sebebiyle olumlu bir duyguya sahip olmadıkları tespit edilmiştir. Olumlu dini başa çıkmaya dair düşünce ve davranışlar Tablo 2’deki gibidir.

Tablo 2

Kategori	Kod	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Olumlu dini düşünce	<ul style="list-style-type: none"> <li>İnancının kendine ya da bebeğine zarar vermeyi engellediğini düşünmek,</li> <li>Bebeği Allah’ın emaneti ya da nimeti olarak görmek</li> <li>İmtihan kavramı</li> </ul>	4	A3, A8, A9, A14
Olumlu dini davranış	<ul style="list-style-type: none"> <li>Kur’an okumak</li> <li>Dua etmek</li> <li>Tevekkül etmek</li> <li>Secde etmek</li> <li>Namaz kılmak</li> <li>Abdest almak</li> <li>Kelime-i tevhit okumak</li> <li>Tövbe etmek</li> <li>Şükretmek</li> <li>Bazı ayet ve kıssaları örnek almak</li> </ul>	13	A1, A2, A3, A4, A5, A7, A8, A9, A10, A11, A12, A13, A14

A3 (44, Ev Hanımı): *“Bebeğime zarar vermememdeki tek notanın inanç olduğunu düşünüyorum. Allah korkusu olduğunu düşünüyorum”* diyerek yaşadığı ağır depresyon sürecinde, bebeğine ya da kendisine zarar vermeyi engelleyen faktörün dini inancı olduğunu belirtmiştir. Beck<sup>25</sup>, postpartum depresyon yaşayan kadınların başa çıkma sürecinde bir strateji olarak duaya yöneldiklerini tespit etmiştir. Bu çalışmaya göre de katılımcıların çoğu en çok Kur’an-ı Kerim okumak ve dua etmeyi tercih ettiklerini bildirmiştir.

<sup>24</sup> Kenneth Pargament vd., "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping." *Journal For the Scientific Study of Religion*, 27/1, (1988), 90-104.; Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 23.

<sup>25</sup>Cheryl Tatano Beck, "Teetering on the Edge: A Substantive Theory of Postpartum Depression." *Nursing Research*, 42/1 (1993), 42-48

Örneğin A10 (30, Muhasebeci): “O zamanlarda tek sığındığım nokta oydu. Dualarım, konuşmalarım işte yalvarışlarım kesinlikle beni ayakta tutan şeylerden biriydi” diyerek duanın bu süreçte kendine olan olumlu etkisinden dile getirmiştir. Ayrıca kadınların, gebelikten itibaren annelikle ilgili yaşadığı farklı sorunlarla mücadelede en sık tercih edilen başa çıkma yöntemleri Kur’an-ı Kerim okumak, dua etmek, namaz kılmak, yaşananları imtihan olarak değerlendirmektir<sup>26</sup>

### 3.3.2. Olumsuz Dini Başa Çıkma

Dini başa çıkma süreci, olumlu anlamda geliştiği gibi; Tanrıyı sorgulama, Tanrının gücünü sorgulama, zorlanan anlarda tanrıyla ilişkinin zayıflaması, olumsuz durumları ceza olarak değerlendirme şeklinde olumsuz duygu düşünce ve yaşantılar da içerebilmektedir.<sup>27</sup> Yaşanan olayları, yaratıcıdan gelen bir ceza olarak değerlendirme olumsuz dini başa çıkmada en sık rastlanan yönelimlerdendir.

Tablo 3

Kategori	Kod	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Olumsuz dini duygu	• Günahkarlık	5	A5, A6, A8, A10, A12
Olumsuz dini düşünce	• Sorgulamak • Günahlarından dolayı çocuklarıyla cezalandırılacağını düşünmek • Cehenneme gideceğini düşünmek	5	A6, A8, A10, A11, A14
Olumsuz dini davranış	• Teslim olamamak, • Namazlarını kılamamak, • Kur’an okuyamamak	5	A1, A6, A8, A10, A11

Katılımcıların ortak ifade ettikleri günahkârlık duygusu, A6 (44, Öğretmen) tarafından: “Kesinlikle, günahkârlık meselesi oldu. Kendimi çok suçladım. Dedim ki sen geçmiş zamanlarda bir kötülük yaptım demek ki iyi bir Müslüman olamadın o yüzden başına bunlar geliyor” şeklinde bir ceza olarak değerlendirilmiştir. A12 de kendini günahkâr hissetmiş ve bu sebeple çocuklarıyla cezalandırıldığı düşüncesine kapıldığını ifade etmiştir. Göcen’in<sup>28</sup> tüp bebek tedavisi gören kadınlarla yaptığı çalışmada da benzer sonuçlar ortaya çıkmış, katılımcıların çoğu kendilerinin veya yakınlarının yapmış oldukları hatalar sebebiyle cezalandırıldıklarını düşündüklerini ortaya koymuştur. Aynı şekilde Merey ve Lokmanoğlu<sup>29</sup> bebeği yenidoğan bakım ünitesinde yatan kadınların dini başa çıkma süreçleri ile ilgili yaptığı çalışmada da katılımcılarının bir kısmının yaptıkları hatalardan dolayı cezalandırıldığı düşüncesine kapıldığını aktarmıştır.

Zor zamanlarda olumsuzluk yaşayan insanlar, dinin inançlarını sorgulayabilmektedir.<sup>30</sup> Nitekim olumsuz dini düşünce kategorisinde zikredilen inançla ilgili sorgulamak A10’un (30, Muhasebeci) da o dönemki düşünceleri arasındadır: “Sürekli ağlıyordum, sürekli sorguluyordum. Allah var mı? Varsa neden bana yardımcı olmuyor? İnansam mı inanmasam mı? Baksana yani yok ki bana yardımcı olmuyor diyordum”.

Katılımcıların bu dönemde olumsuz dini başa çıkma davranışları ise halihazırda devam ettikleri ibadetlerini yapamamaktır. Postpartum dönemde namazlarına devam edememe ya da Kur’an okuyamama durumu inancın sorgulanmasından kaynaklanmayıp katılımcıların buldukları ağır

<sup>26</sup>Gülüşan Göcen, “Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma.” *Journal of Faculty of Theology of Istanbul University/Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2015), 195.; Zeynep Merey- Ayşe Şentepe Lokmanoğlu, “Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Dini Başa Çıkma Süreçleri”, *Bilimname* 2019/37 (2019), 1136.; Amine Hümeysra Buldur- Gülüşan Göcen. “Plansız Gebelik Sürecindeki Kadınların Dini, Manevi ve Psikolojik Durumlarının İncelenmesi.” *Değerler Eğitimi Dergisi*, 19/42 (2021), 337-374.

<sup>27</sup> Kenneth I. Pargament vd, “Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically İll Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study.” *Journal of Health Psychology*, 9/6 (2004), 713-730.; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 134.

<sup>28</sup> Göcen, “Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma.” 198.

<sup>29</sup> Merey- Lokmanoğlu, “Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Dini Başa Çıkma Süreçleri”, 1117-1153.

<sup>30</sup> Eryücel, “Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma”, 253.

depresif halle alakalı görünmektedir. Çünkü çökkünlük halinde kendi kişisel bakımın dahil görülememesi söz konusudur.<sup>31</sup>

#### 4. Sonuç

Doğumdan sonraki ilk aydan iki yıla kadar ortaya çıkabilen PPD ve stresli durumlarda kaybedilen anlamın dini yaşam yardımıyla yeniden kazanılma çabası olan dini başa çıkma, araştırmanın temel konusudur. Katılımcıların, postpartum depresyonun sebebini daha çok; sosyal yaşamın değişmesi ve geçmişte yaşadıkları travmatik tecrübelerle ilişkilendirdikleri anlaşılmıştır. PPD'li bir hayat tecrübesini ise olumsuz duygu, düşünce ve davranışlarını anlatarak ifade eden katılımcıların depresyon sürecinde oldukları göz önünde bulundurulduğunda, hepsinin yaşadıklarını; yetersizlik, suçluluk, mutsuzluk, depresiflik gibi duygularla tarif etmeleri oldukça anlaşılır görünmektedir. Katılımcıların PPD dönemine dair olumsuz düşüncelerinde; hayatının, özgürlüğünün kısıtlanması kodu, PPD'nin sebepleri alt temasında en çok tekrar eden sosyal yaşantının değişmesi kategorisiyle düşünüldüğünde tutarlı bir sonuca işaret etmektedir. Bunun yanın da olumsuz düşünce ve davranışların olduğu görülse de katılımcıların hislerine rağmen kendilerini özellikle davranış açısından dizginlemeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu çabanın da dini yönde olması araştırmanın temel sorularını cevaplar mahiyettedir.

Katılımcı kadınların, kendi annelik ve dini inançlarının annelik değerlendirmelerinin olumlu olduğu görülürken toplumsal açıdan annelik algılarının; beklentiler ve yargılanma korkusu sebebiyle olumsuz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>32</sup> Bu başlık altında kadınların depresyon sürecindeki duygu ve düşüncelerini neden paylaşmadıkları ile ilgili bir ön bilgi vermektedir.

PPD ve dini başa çıkma ilişkisi adına bu süreçte, olumlu dini başa çıkma adına; düşünce ve davranışa geliştirdiği anlaşılan katılımcıların, yaşadıkları depresyon sebebiyle olumlu duyguya sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu olumlu dini düşünce ve davranışlar ise hissedilen olumsuz duyguları giderme çabası olarak anlaşılmaktadır. Zorlu yaşam koşullarına sahip insanlarla yapılan çalışmalara paralel olarak katılımcıların en çok başvurdukları dini davranışın dua etmek ve Kur'an-ı Kerim okumak olduğu görülmüştür.<sup>33</sup> Olumlu düşünce olarak; imtihan, bebeği emanet olarak görme ya da inancın engel olması ile PPD'nin ağır belirtilerinden bebeğine ve kendine zarar verme düşüncesini önlediği araştırmanın en önemli bulgularındadır.

Katılımcılar olumsuz dini duygu olarak en çok günahkârlık hissi yaşadıklarını belirtirken, olumsuz dini düşünce kategorisinde; sorgulamak ve cezalandırıldığını düşünmek, olumsuz dini davranış başlığı altında; ibadetlerini yerine getirememek ifadeleri öne çıkmaktadır.

Katılımcıların, Allah tasavvurları ve dindarlıklarının da dini başa çıkma süreçleri ile bütünlük göstermektedir. Buna göre yaratıcıyı en çok rahmet sıfatıyla düşünen katılımcıların, hepsinin dini başa çıkma amacıyla dua etmeye yönelmesi oldukça makuldür. Bunun yanında dindarlıklarını ibadet boyutunda cevaplamaları olumlu dini davranış yönündeki çabaları ile örtüşmektedir.

Annelik yaşantısının, dinin inançlarına etkisi alt temasında ise postpartum süreçte olumlu duygu ifade etmeyen annelerin bu süreci atlattıktan sonra geriye yönelik değerlendirmelerinde en çok değişimi hissettikleri boyutu göstermektedir. Katılımcılar, anneliğin dini açıdan kendilerine daha çok duygu boyutuna etki ettiğini aktarmıştır. Bunlardan en dikkat çeken ise annelikten önce dini inanca sahip olmayan bir annenin bu süreçten sonra inanmaya başlamasıdır. Çalışmanın sonuçlarının, genelleme yapmak yerine, bir varsayım ve ön değerlendirme olarak literatüre katkı yapacağı temenni edilmektedir.

<sup>31</sup>Sebahat Gözüm- Ayfer Tezel, "Comparison of Effects of Nursing Care to Problem Solving Training on Levels of Depressive Symptoms in Postpartum Women." *Patient Education and Counselling* 63/1-2 (2006), 64-73.; Solmuş, *Kadınlık ve Annelik Psikolojisi*, 35.

<sup>32</sup>Elizabeth Badinter, *Kadınlık mı Annelik mi*, çev. Ayşen Ekmekçi, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2017), 65.; Esra Dudu Karaman- Neva Doğan, "Annelik Rolü Üzerine: Kadının "Annelik" Kimliği Üzerinden Tahakküm Altına Alınması." *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 6/2, (2018), 1475-1496.

<sup>33</sup> Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2002), 243.; Ayten, Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 90.

## Kaynaklar

- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, Samsun: Bilimkent Yayınları, I. Basım, 2016, 71.
- Arkonacı, Oğuz. *Açıklamalı Psikiyatri Sözlüğü*, İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 1. Basım, 1999.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık, II. Basım, 2012.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Anı Yayıncılık, VI, 2006.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5.2, (Temmuz 2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>
- Beck, Cheryl Tatano. "Teetering on the Edge: A Substantive Theory of Postpartum Depression." *Nursing Research* 42/1, (Ocak 1993), 42-48.
- Buldur, Amine Hümeýra- Gülüşan GÖCEN. "Plansız Gebelik Sürecindeki Kadınların Dini, Manevi ve Psikolojik Durumlarının İncelenmesi." *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/42, (2021), 337-374. <https://doi.org/10.34234/ded.1009333>
- Compas, Bruce E. vd. "Coping With Stress During Childhood and Adolescence: Problems, Progress, and Potential in Theory and Research." *Psychological Bulletin* 127.1 (2001), 87. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.127.1.87>
- Çağlan, Kevser vd. "Psikolojik Yardım Almanın Dini/Manevi Açısından Damgalanması ve Bu Süreci Yaşayanların Manevi Danışmanlık Hizmetlerinden Beklentileri." *Değerler Eğitimi Dergisi* 18.39 (Haziran 2020), 137-172.
- Donna E. Stewart- Simone Vigod, "Postpartum Depression." *New England Journal of Medicine*, 375/22, (Mayıs 2016), 2177-2186.
- Ekşi, Halil. *Başta Çıkma, Dini Başta Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakülteleri Öğrencilerinin Karşılaştırılması*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Eryücel, Sema. "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başta Çıkma." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23, (Ekim 2013), 251-271. <https://dergipark.org.tr/en/pub/mkusbed/issue/19550/208179>
- Folkman, Susan, and Richard S. Lazarus. "An Analysis of Coping in a Middle-Aged Community Sample." *Journal of Health and Social Behavior*, 21/3 (Eylül 1980), 219-239. <https://doi.org/10.2307/2136617>
- Gereklioğlu, Çiğdem vd. "Annelerin Doğum Sonrası Psikiyatrik Sorunları." *Türkiye Klinikleri J Gynecol Obst* 17 (2007), 126-133.
- Göcen, Gülüşan. "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başta Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma." *Journal of Faculty of Theology of Istanbul University/Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (2015), 165-217.
- Gözüm, Sebahat vd. "Doğu Türkiye'de Kanser Hastalarının Kullandığı Tamamlayıcı Alternatif Tedaviler." *Kanser Hemşireliği*, 26/3, ( Haziran 2003), 230-236.
- Gümüş, Aysun Babacan, vd. "Postpartum Depresyon Yaygınlığı ve İlişkili Değişkenler." *Yeni Symposium*. 50/3. (Eylül 2012), 145-154.
- Gürses, İbrahim. "Yükleme teorisi ve din ilişkisi üzerine bir değerlendirme." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17.2 (Haziran 2008), 359-377.



- Haslam, Divna M., Kenneth I. Pakenham, and Amanda Smith. "Social Support and Postpartum Depressive Symptomatology: The Mediating Role of Maternal Self-Efficacy." *Infant Mental Health Journal* 27/3 (Mayıs 2006), 276-291. <https://doi.org/10.1002/imhj.20092>
- Horowitz, June Andrew, vd. "The Relationship of Maternal Attributes, Resources, And Perceptions of Postpartum Experiences to Depression." *Research in Nursing and Health* 28/2, (Mart 2005), 159-171. <https://doi.org/10.1002/nur.20068>
- İnandı, Tacettin vd., "Doğu Türkiye'de Doğum Sonrası İlk Yılda Depresyona İlişkin Risk Faktörleri." *Uluslararası Epidemiyoloji Dergisi*, 31/1 (2002), 1201-1207.
- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri" *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1.1, (Ocak 2015), 62-80.
- Kara, Bülent vd. "Doğum Sonrası Depresyon." *Sted* 10/9, (2001): 333-334.
- Karacoşkun, M. Doğan. "Dini inanç-dini davranış ilişkisine sosyo-psikolojik yaklaşımlar." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/3 (Haziran 2004), 23-36.
- Karaman, Esra Dudu, and Neva Doğan. "Annelik Rolü Üzerine: Kadının "Annelik" Kimliği Üzerinden Tahakküm Altına Alınması." *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 6/2, (Temmuz 2018), 1475-1496. <https://doi.org/10.19145/e-gifder.443214>
- Kazmi, S. Farhana vd. "Relationship Between Social Support and Postpartum Depression." *Ann Pak Inst Med Sci* 9.4, 2013, 191-194.
- Kimter, Nurten. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme." *Ekev Akademi Dergisi*, 68, (Aralık 2016), 299-332.
- Kolukırık, Ümran vd. "Doğum Sonrası Dönemdeki Annelerde Depresif Belirtilerle İlişkili Etmenler: Toplum Tabanlı Kesitsel Bir Çalışma." *Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 33/1, (2019), 1-8. <https://doi.org/10.5505/deutfd.2019.30092>
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, ( Haziran 2002), 234-255.
- Luborsky, Mark R.- Robert L. Rubinstein. "Sampling in Qualitative Research: Rationale, Issues, and Methods." *Research on Aging* 17.1 (Mart 1995), 89-113. <https://doi.org/10.1177/0164027595171005>
- Marakoğlu, Kamile, Saniye Özdemir, ve Selma Çivi. "Postpartum depresyon." *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 29.1 (2009): 206.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Merey, Zeynep- Ayşe Şentepe Lokmanoğlu. "Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Dini Başa Çıkma Süreçleri." *Bilimname* ,37, (2019), 1117-1153. <https://doi.org/10.28949/bilimname.534685>
- Mermer, Gülelgül, vd. "Gebelik ve Doğum Sonrası Dönemde Sosyal Destek Algısı Düzeylerinin İncelenmesi." *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, 1/2, (2010), 71-76.
- Miller, Tina. *Annelik Duygusu*, çev. Gül Tunçer, İstanbul: İletişim, I. Basım, 2010.
- Özkan, Havva vd. "Erken Postpartum Dönemde Emzirme ve Depresyon Arasındaki İlişki. *Şişli Etfal Hastanesi Tıp Bülteni*, 48/2, (2014) 124-31.
- Pargament, Kenneth I., et al. "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping." *Journal For the Scientific Study of Religion*, 27/1, (Mart 1988), 90-104. <https://doi.org/10.2307/1387404>
- Pargament, Kenneth I.- Curtis R. Brant. *Handbook Of Religion and Mental Health*, Ohio: Academic Press, 1998.

- Pargament, Kenneth I., vd. "Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study." *Journal of Health Psychology*, 9/6 (2004), 713-730. <https://doi.org/10.1177/1359105304045366>
- Parman, Talat. (ed.) *Psikanaliz Yazıları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, II. Basım, 2007.
- Pearlstein, Teri vd. "Postpartum Depression." *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 200/4 (Nisan 2009), 357-364. <https://doi.org/10.1016/j.ajog.2008.11.033>
- Perfetti, Jennifer vd. "Postpartum Depression: Identification, Screening, and Treatment." *WMJ-MADISON*- 103/6 (2004): 56-63.
- Solmuş, Tarık. *Kadınlık ve Annelik Psikolojisi*, Ankara: Nobel, 2012.
- Stern, D. N., N. Bruschweiler Stern, ve A. Freeland. *Bir Annenin Doğuşu*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Tezel, Ayfer- Sebahat Gözüm. "Comparison of Effects of Nursing Care to Problem Solving Training on Levels of Depressive Symptoms in Postpartum Women." *Patient Education and Counseling*, 63/1-2 (Ekim 2006), 64-73. <https://doi.org/10.1016/j.pec.2005.08.011>
- Tuğrul, Yasemin Gezer. "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Annelik Deneyimleri Üzerine Bir Saha Çalışması." *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3, (Mayıs 2019), 71-90.
- Uğuz, Faruk. *Gebelik ve Postpartum Dönem Psikiyatrik Bozukluklar*, İstanbul: İstanbul Tıp Kitabevleri, I. Baskı, 2017.
- Wisner, Katherine L. vd. "Doğum Sonrası Depresyon: Önemli Bir Halk Sağlığı Sorunu." *Jama*, 296.21, (2006), 2616-2618.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Seçkin, 5. Basım, 2006.

---

## İlk Çocukluk Döneminde Din Duygusu

Elif Beyza KIRIŞIK <sup>ID</sup>

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

elifbeyzakirisik.akademik@gmail.com

Muhammed Naim NAİMİ <sup>ID</sup>

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

naimnaimi@karabuk.edu.tr

---

### 1. Giriş

Çocuk, bedensel, ruhsal ve sosyal bakımdan daha erginliğe erişmemiş bireydir.<sup>1</sup> Çocukluk dönemi, bebeklik döneminden sonra ve ergenlik döneminden önce gelen insanın gelişim dönemlerinden biridir. İnsanın gelişimi sürekli bir oluşumdur ve gelişim dönemleri, birbirini takip eder nitelikte olup kendine özgü gelişim ödevlerini barındırmaktadır. İnsanın her dönemde tamamlaması gereken gelişim ödevleri bulunmaktadır. Bu gelişim ödevleri tamamlanmadığı takdirde, bireyin sonraki gelişim dönemlerinde bu eksiklik kendini gösterecektir.<sup>2</sup> Bu açıdan çocukluk dönemi, bireyin karakterinin oluşması, gelecek hayatının temellerinin şekillendirmesi<sup>3</sup>, dinî duygunun oluşup dine bakışını ve dindarlığını etkilemesi özellikleriyle büyük önem arz etmektedir. Dinin, bireyin hayatını ve davranışlarını etkilemesi kadar bireyin kişilik gelişiminde de etkili olması açısından ilk çocukluk döneminde din duygusunun incelenmesi büyük önem taşımaktadır.

Din, insanlık tarihi boyunca insanın yaşadığı toplum hayatında var olan bir gerçektir.<sup>4</sup> Terim olarak ise dinin ortak bir tanımını yapmak oldukça zordur.<sup>5</sup> Çünkü hem mistik hem de subjektif özellikleri bulunan din, bireylerde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Aynı şekilde tezahür ettiği şekliyle dinî algı, dinî duygu, dinî tasavvur, dinî düşünce, dinî tecrübe ve dinî etki de bireyden bireye farklılık gösterir. Bu sebeple kişi sayısı kadar din tanımını yapmanın mümkün olduğu söylenebilir. Çalışmamızda örnek teşkil etmesi bakımından din psikolojisi perspektifiyle yapılan birkaç tanıma kısaca yer verilmiştir.

Din, ıstılahî olarak “Tanrı veya tabiatüstü güç ve değerlere inanma ve bağlanma esasına ve kutsal düşüncesine dayalı kurum, kurallar, uygulamalar ve semboller düzeni ve bağımlılarına bir hayat tarzı öngören sistem demektir.”<sup>6</sup> Hökelekli, Geertz’den aktardığı üzere din “varoluş konusunda genel mahiyette kavramlar dile getiren ve insanlarda güçlü, derin ve kalıcı motivasyonlar ve ruhi eğilimler uyandıracak tarzda etkide bulunan bir semboller sistemidir.”<sup>7</sup> Yine din, doğaüstü bir güce ve güçlere inanmaktır. Bir başka tanımda din, insanın algı dünyasının üstünde bir gücün varlığını ve tezahürünü kabul etmektir.<sup>8</sup> Sosyal bilimler alanının farklı disiplinlerinde çalışan bilim insanları, kendi bakış açıları bağlamında dine farklı yönden bakarak tanımlamışlardır. Fakat asıl konumuz bu olmadığı için burada din psikologlarınca yapılan birkaç tanımın verilmesiyle iktifa edilmiştir.

Bireyin içinden geçen temayülleri ve hallerini ifade etmek için kullanılan duygu, onun sübjektif yönünü yansıtan temel fenomendir.<sup>9</sup> Bütün duyguların etkisiyle oluşan ve evrensel bir özellikte olan din duygusu ise insanın psikolojik, sosyal vb. yönlerine hitap etmekte olup dinin insandaki yansıması olarak

---

<sup>1</sup> Umur C. Karadoğan, “‘Çocuk ve Çocukluk’ Kavramının Tarihsel Süreçte Değerlendirilmesi”, *Çocuk ve Medeniyet* 4/7 (2019), 196.

<sup>2</sup> Feriha (Balkış) Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2023), 67-82.

<sup>3</sup> Mustafa Köylü, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/11 (2004), 137-154.

<sup>4</sup> Celalettin İcmeli, “Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi”, *Konuralp Tıp Dergisi* 3/5 (2013), 67.

<sup>5</sup> Fatma Güner, “Çocukta Dinî Duygu ve Gelişimi”, *Diyanet Dergisi* 336 (Aralık 2018), 70-73.

<sup>6</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Din (İlahiyat)”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (TUBİTAK Bilim Yayınları, Ekim 2022), 319.

<sup>7</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 69-70.

<sup>8</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 29.

<sup>9</sup> İcmeli, “Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi”.

düşünülebilir.<sup>10</sup> “*Din duygusu, diğer duygular gibi insanın tabiatında ve yaratılışında mevcut olan bir duygudur. Yaratılış gereği, bütün insanlar, potansiyel olarak aynı özelliklere sahip olduğuna göre, din duygusu da bütün insanlarda görülebilen bir özelliğe sahiptir.*”<sup>11</sup> Din duygusunun insanlarda görülen şekilleri ise dinî duyguya etki eden etmenlere bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Dinî düşünce, dinî bilgi etrafında şekillenen, bireyin zihninde yer edinen düşüncedir. Dinî duygu ve dinî düşünce insanın gelişimine bağlı olarak bir döngü içerisinde. İnsanın somut düşünme becerisine sahip olmadığı ilk çocukluk döneminde insanda dine karşı bilgiye bağlı olmayan bir duygu bulunmaktadır. Sonrasında somut düşünme becerisinin kazanılmasıyla insan o zamana kadarki duygularını sorgulamaya başlar. Bu sorgulama sonucunda dinî duygu, dinî düşünceye dönüşür. Sorgulama sürecinin olumlu ya da olumsuz sonuçlanmasına göre dine karşı olumlu ya da olumsuz özellikte bir dinî duygu tekrar kazanılır. Bu bakımdan dinî duygu, dinî düşünceyi ve dinî düşünce de dinî duyguyu etkilemektedir.

İnsanın inanmaya meyilli doğması ve inanç eğiliminin bütün insanlarda evrensel olması önceden beri tartışılmaktadır.<sup>12</sup> Çocukların potansiyel inanma yetisiyle dünyaya gelmeleri, son zamanlarda yapılan çalışmalarda “tanrı geni” olarak ortaya konulmuştur. 7 yaşına kadar çocukta dinî bir nitelik görülemeyeceğini ileri süren yaklaşımların aksine bugün, ilk çocukluk döneminin dinî gelişimin temeli olduğunu söyleyen yaklaşımlar da söz konusudur. Bu birbirinden farklı durum üzerinde son zamanlarda yapılan çalışmalar, ikinci durumu destekleyen nitelikte gelişmektedir.<sup>13</sup> Özellikle İçmeli’nin aktardığına göre Belçikalı psikolog Antoine Vergote, “*çocukta büyük bir dinî hazırlık ve doğal bir din yeteneği bulunduğu ve 4. yaşın ‘dinî dünyaya ilginin’ altın yaşı*” olduğunu belirtmektedir.<sup>14</sup>

İnsan gelişiminin önemli bir evresini oluşturan çocukluk dönemi; ilk çocukluk dönemi ve son çocukluk dönemi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Okul öncesi dönem veya oyun çağı dönemi olarak da bilinen ilk çocukluk dönemi 3-6 yaşlarını kapsamaktadır. Bu döneme Moers tarafından öğrenme dönemi adı da verilmiştir.<sup>15</sup> İlk çocukluk dönemi, çocuğun dinî ilgisinin uyandığı ve dinî duygusunun oluşup gelecekteki dinî düşüncesinin temellerinin atıldığı dönemdir. Bu dönemde çocukların dinî algısı, yaşadıkları bağlamda söz, duygu ve davranışlarla yeni yeni oluşmaktadır. Çocuk bilişsel gelişim özelliğini tamamlayamadığı için sahip olmaya başladığı dinî algının muhtevasına vakıf değildir.<sup>16</sup> Okul çağı dönemi olarak da bilinen son çocukluk dönemi ise 7-11 yaşlarını kapsamaktadır. İlk çocukluk döneminden itibaren bireyin gelişimi bu dönemin başlarında fiziksel ve biyolojik gelişimde oldukça hızlı bir seyir izlerken, son çocukluk döneminde genel olarak gelişimin hızında bir denge hâkim olmaktadır. Çocukluk döneminin ikiye ayrılmasında kabul edilen genel yaş aralıkları bu şekilde olsa da bireysel ve kültürel farklılıklardan ötürü bu yaş aralıklarının değişebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bebeklik döneminde herhangi bir dinî duygu ve düşünce ortaya çıkamayacağı için dinî duygunun oluşması 3-6 yaş arası olan ilk çocukluk dönemine tekabül etmektedir.

## 2. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Hayatın en önemli dönemlerinden biri olan ilk çocukluk döneminde din duygusunun incelenmesi, çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. İlk çocuk döneminin temel özellikleri, çocukta din duygusunun teşekkülünde kaynaklık eden duygular ve dinî duygu olarak nitelenen duyguyu etkileyen kaynaklar çalışmamızın tali konuları arasındadır.

Bu çalışmada ilk çocukluk döneminde dinî duygunun izlerinin araştırılması amaçlanmaktadır. Buna ek olarak ilk çocukluk döneminin temel özellikleri ile dinî duygunun oluşmasında etkili olan unsurların araştırılması amaçlanmaktadır.

<sup>10</sup> Ali Koçak - Hasan Kayıklık, “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 693.

<sup>11</sup> Ali Baz Bilici, “Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 198.

<sup>12</sup> Cemil Oruç, “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”, *International Periodical For The Languages and History of Turkish or Turkic Volume* 8/8 (2013), 973.

<sup>13</sup> Oruç, “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”, 971.

<sup>14</sup> İçmeli, “Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi”, 69.

<sup>15</sup> İçmeli, “Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi”, 68.

<sup>16</sup> Faruk Karaca, “Dindarlığın Gelişimi”, *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010), 118-144.

### 3. Yöntem

Çalışmamızda nitel araştırma yaklaşımı kullanılmıştır. Yöntem olarak dokümantasyonel yöntem tercih edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamız, tasarlanmasından verilerin toplanıp yorumlanmasına kadarki süreçte, ilk çocukluk dönemiyle ilgili literatür taraması yapılarak kurgulanmıştır. Dolayısıyla çalışmada ikincil verilerden yararlanılmıştır. İkincil veriler, daha önce başka amaçlarla toplanıp kullanılmış olan verilerdir.<sup>17</sup> Bu çerçevede öncelikle ilk çocukluk dönemiyle ilgili çalışmalara ve genel psikoloji çalışmalarına öncelik verilmiştir. Çalışmamızın ana konusu olan dinî duygunun bu dönemdeki yansımalarını beyan etmek için ise din psikolojisi ve çocukluk döneminde dinî duygu ile ilgili çalışmalardan faydalanılmıştır. Elde edilen verilerin analiz edilmesinde ise yine nitel veri analiz tekniklerinden betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analiz tekniği, yararlanılan ikincil verilerden yola çıkılarak çalışmanın başlıklarının oluşturulması ve ardından her bir başlığın altına da uygun gelecek şekilde bilgilerin işlenip yorumlanmasına dayalı bir tekniktir. Bu teknikte, bir durumun veya olgunun, mevcut durumunun betimlenmesi, gerektiği durumlarda mukayesesinin yapılması ve sebep-sonuç ilişkisinin ortaya konulması sağlanmaktadır.<sup>18</sup>

### 4. İlk Çocukluk Dönemi ve Özellikleri

Psikoloji alan yazınında yapılan bazı araştırmalara göre çocukluğun ilk 6 yılında bireyin gelişiminin %90'ının tamamlandığı belirtilmektedir.<sup>19</sup> Bireyin gelişiminin bütün yön ve yanlarına doğrudan etkisi ona din ile ilgili duygunun gelişimi de onun bir bütün olarak gelişmesinde doğrudan etki eden unsurların başında gelmektedir. Bu duygu, ilk çocukluğun henüz başlarında ortaya çıkmaktadır. Yani çocuğun 3 yaşında dinî inanç ve dinî davranışlara ilgi duymaya başlamasıyla din duygusunun gelişimi oluşmaya başlamaktadır.<sup>20</sup> Başka bir ifadeyle bireyin duygu, düşünce, tutum ve davranışı ilk çocukluk döneminde şekillenmektedir.<sup>21</sup>

3-6 yaş aralığındaki çocukta önce kavramlar gelişmektedir. 7 yaşından önceki çocuklar kavramların kastedilen manalarını kavrayamazlar.<sup>22</sup> Çocuklarda din duygusunun oluşumu da öncelikle kavramlar çerçevesinde meydana gelmektedir. Çocukların bu dönemde edindikleri kavramlar, sonraki gelişim döneminde oluşacak olan dinî düşüncenin kaynağını oluşturmaktadır.<sup>23</sup> Bu sebeple çocuğun, içinde bulunduğu dönemin gelişim özellikleri bilinmeden, dinî duyguları anlaşılabilir.<sup>24</sup>

İlk çocukluk döneminin gelişimsel özellikleri ve temel dinî vasıfları olan taklit, nüve, fitrat, istidat ve kabiliyet dinî duygu ve dinî düşüncenin temelini oluşturmaktadır.<sup>25</sup> 3-6 yaş aralığındaki çocuklarda en belirgin özellik taklittir. İlk çocukluk dönemi çocuğun algı dünyasındaki gelişmeler<sup>26</sup> sonucunda, çocuk gördüğü duyduğu şeyleri bilinçsiz olarak taklit etmektedir.<sup>27</sup> Taklit evresindeki çocuğun ilk ve en büyük rol modeli anne-babasıdır.

Çocukluk döneminde öne çıkan bir başka duygu, merak duygusudur. Merak duygusu, ilk çocukluk dönemi çocuklarının bir diğer özelliğidir. Çocuk her şeyi merak etmektedir. Aynı zamanda kolay inanılabilirlik diğer bir ifadeyle düşünmeden kabul özelliğine sahip çocuk, duyduklarına inanır ve onların etkisinde kalır. Düşünmeden kabul özelliğine sahip olan çocukta dinî duygu, dinî düşünceden önce

<sup>17</sup> Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2007), 64.

<sup>18</sup> Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 980; Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı*, 268.

<sup>19</sup> Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", 76; Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", 137.

<sup>20</sup> Eyup Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/1 (2004), 215.

<sup>21</sup> Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", 207.

<sup>22</sup> İcmeli, "Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi", 70.

<sup>23</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 196.

<sup>24</sup> Güner, "Çocukta Dinî Duygu ve Gelişimi", 71.

<sup>25</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 191.

<sup>26</sup> Kerim Yavuz, *Çocuğun Dünyası ve Gelişme* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992), 22.

<sup>27</sup> Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", 209.

gelmektedir. Dolayısıyla çocuk, akıl yürütmeden inancı kabul etmektedir.<sup>28</sup> Bundan dolayı yetişkinler çocukların sorduğu dinle ilgili soruları önemseyip kısa ve doğru olarak cevaplamaya çalışmalıdır.<sup>29</sup> Çünkü Bilici'ye göre bu dönemdeki çocukların, yani "küçük çocukların Tanrı hakkındaki soruları, varlığı hakkında değil mahiyeti hakkındadır."<sup>30</sup>

Allah'ı insan biçiminde tahayyül etmek, insan biçiminde görmek anlamına gelen antropomorfizm bu döneme özgü bir başka özelliktir. Çünkü çocuk, henüz soyut konu ve olguları soyut haliyle algılama kabiliyetine sahip değildir.<sup>31</sup> Antropomorfizm özelliği gösteren çocuk, yavaş yavaş kendi zihninde bir Tanrı tasavvuru oluşturmaya başlar. Fakat henüz soyut düşünmeden somut düşünme becerisine geçemeyen 3-6 yaş aralığındaki çocuk, yetişkinlerdeki gibi bir Tanrı tasavvuru oluşturamaz. Heller tarafından yapılan bir çalışmada çocukların Tanrı tasavvurlarının 6 tür olduğu görülmüştür. Bunlar; arkadaş-dost Tanrı tasavvuru, kızgın ve canî Tanrı tasavvuru, gökyüzünde/uzak yerde bulunan Tanrı tasavvuru, tutarsız (bazen iyi bazen kötü) Tanrı tasavvuru, kral/süpermen Tanrı tasavvuru, terapist (iyileştirici) Tanrı tasavvurudur.<sup>32</sup>

İlk çocukluk döneminin öne çıkan bir başka özelliği de benmerkezci olmasıdır. Benmerkezilik, bireyin etrafında olup biten her şeyin kendisi için olduğuna inanmasıdır.<sup>33</sup> Egoantrik (benmerkezci) özellikte olan 3-6 yaş çocuğu için Tanrı onunla ilgili olduğu müddetçe anlamlıdır. Yani Tanrı onun istediğinin olmasını sağlıyorsa iyi, istediğinin olmasını sağlamıyorsa kötüdür. Çocuklarda Tanrı tasavvuru ve din duygusunun gelişimi, dinî duyguya kaynaklık eden duygular ve dinî duyguya etki eden faktörlerle şekillenmektedir.

## 5. İlk Çocukluk Döneminde Din Duygusunu Etkileyen Etmenler

Geçmişten günümüze süregelen tartışmalar ve yapılan araştırmalar sonucunda görülmüştür ki dinî duygu, insanda yaratılıştan beri bulunmaktadır. Lakin bu duygunun başlangıçtan beri bulunması, sonrasında kendi kendine gelişeceğini göstermemektedir.<sup>34</sup> Bireyde potansiyel olarak var olan bu duyguyu etkileyen bazı etmenler bulunmaktadır.

### 5.1. Dinî Duyguya Kaynaklık Eden Duygular

İnsanda var olan bütün duygular birbiriyle etkileşim halindedir. Bu sebeple insandaki duygular dinî duyguyu oluşturmada ve etkilemektedir. "İnsanın manevî dünyasının şekillenmesinde etkin olan bu duygular çok çeşitli kategorilere ayrılabilirdiği gibi temel olarak bencil, özgeci ve ideal duygular olarak 3 değişik çerçevede değerlendirilebilir."<sup>35</sup> İdeal duygular, varoluştan itibaren insanda bulunmasına rağmen içinde bulunduğu aile, çevre vb. dış faktörlerle değişebilir ve gelişebilir özelliktedir.<sup>36</sup> Bu sebeple dinî duyguyu, ideal duygu olarak ele almak mümkündür.

Dinî duyguya sevgi, korku, güven ve bağlılık/bağımlılık gibi duygusal faktörler kaynaklık etmektedir.<sup>37</sup> 3-6 yaş dönemindeki çocuklarda duygusal boyut, düşünsel boyuttan önce gelişmektedir. İnsanlık sürecinin en saf hallerinde olan çocuk sevgiye ihtiyaç duymaktadır. Bu dönemde sevgi ihtiyacı karşılanan çocukta ileriki dönemlerde güven ve bağlanma duygusu olumlu gerçekleşirken, sevgi ihtiyacı karşılanmayan çocukta ise güven ve bağlanma duygusu ya gerçekleşmez ya eksik gerçekleşir ya da

<sup>28</sup> Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", 213.

<sup>29</sup> İçmeli, "Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi", 71.

<sup>30</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 195.

<sup>31</sup> Karaca, "Dindarlığın Gelişimi", 168.

<sup>32</sup> Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", 145-147.

<sup>33</sup> Rezan (Çeçen) Eroğlu, "Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi", 96, *Eğitim Psikolojisi*, ed. Mehmet Engin Deniz (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 83-136.

<sup>34</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 201.

<sup>35</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 199.

<sup>36</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 199-200.

<sup>37</sup> Cemil Oruç, "Okul Öncesi Dönemde Dini Duyguların Kökenleri ve Gelişimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 76.

olumsuz gerçekleşir. Güven ve bağlanma duygularının temelini oluşturan sevgi ihtiyacı; çocuğun Tanrı sevgisi, Tanrı'ya güven ve bağlanma duygularını da ciddi anlamda oluşturmaktadır.<sup>38</sup>

Korku duygusu, doğrudan değil dolaylı olarak dinî duyguya kaynaklık etmektedir. Zira çocuğun aile ve çevresinden maruz kaldığı dinî korkutma (Allah taş yapar vb.) çocukta dolaylı olarak dine karşı bir korku yaratmaktadır. Özellikle 3-5 yaş aralığı, çocuklarda korku duygusunun yoğun yaşandığı dönemdir.<sup>39</sup> Bu dönemde bir de dinî korkulara maruz kalan çocuğun dinî duygusu olumsuz anlamda etkilenmektedir. Bu korku kaynaklı bireyde oluşan din veya kutsal nesne korkusuna 'hagiophobia' denilmektedir.<sup>40</sup> Korku duygusu da tıpkı sevgi duygusu gibi güven ve bağlanma duygularının temelini oluşturarak Tanrı sevgisi, Tanrı korkusu, Tanrı'ya güven ve bağlanma duygularına kaynaklık etmektedir.

Dinî duyguya kaynaklık eden sevgi ve korku duygusu aynı zamanda dinî inancın temellerini oluşturan 2 esas duygu faktörüne de kaynaklık etmektedir. Bunlar; Tanrı korkusu ve Tanrı sevgisidir.<sup>41</sup> Çocukta bu duygular bağlamında oluşan Tanrı korkusu ve Tanrı sevgisi sonucunda dinî duygu ve davranışlar olumlu veya olumsuz yönde görülmektedir.

Çocukta güven duygusunun temellerini oluşturan ilk olay, bebeklik döneminde annesiyle veya temel bakıcısıyla kurduğu ilişkidir. Bu ilişkide çocukta, anneye veya temel bakıcıya karşı olumlu veya olumsuz olarak bir güven duygusu gelişir.<sup>42</sup> Güven duygusundan yoksun büyüyen bir çocuk, hayatının bütün aşamalarında güven ve bağlanma problemi yaşayacaktır. Çocukta güven duygusunun olumlu gelişmesi Tanrı'ya bağlanmayı kolaylaştırırken, güven duygusunun olumsuz gelişmesi ise Tanrı'ya bağlanmayı zorlaştırmaktadır. Bu açılarından güven duygusunun gelişimi, dinî duygunun gelişimine kaynaklık etmektedir.

Bağlılık bilinçli yapılırken bağımlılık bilinçsiz yapılmaktadır. Bu bilgi merkeze alınarak 3-6 yaş aralığındaki çocuğun hayatını idame ettirebilmesi ve ihtiyaçlarının karşılanması gibi gereksinimlerden anne-babasına veya temel bakıcısına bağımlı olduğu söylenebilir. Bu gereksinim dönemlerinde çocuğun bağımlılık ihtiyacına verilen karşılık, sonraki gelişim dönemlerinde oluşan bağımlılık duygusuna şekil vermektedir. Bağlılık, bireye bir anlam ve hayat amacı vererek dinî duygunun gelişimine büyük katkı sağlamaktadır.

## 5.2. Dinî Duyguyu Etkileyen Kaynaklar

Dinî duyguyu içeriden etkileyen kaynaklar duygular iken dışarıdan etkileyen kaynaklar ise aile, çevre vb. faktörler olmaktadır. Din duygusunun gelişimini, sadece 3-6 yaş aralığındaki ilk çocukluk döneminde etkilemekle kalmayan bu faktörler bireyin bütün hayatını etkilemesine rağmen din duygusunun gelişimini, dinî duyguyla tanışma evresi olması sebebiyle en çok ilk çocukluk döneminde etkilemektedir. İlk çocukluk döneminde dinî duygudan önce dinî ilgi oluşmaktadır. Dinî ilgi sırasıyla aile, çevre ve iletişim araçları yoluyla oluşmaya başlamaktadır.<sup>43</sup> Yani dinî duygunun şekillenmesi çocuğun öğrenme ve büyüme ortamına göre değişkenlik göstermektedir.<sup>44</sup> Çocuğun yaşadığı ortamda dinî bir kavram, örnek, uygulama vb. yoksa dinî duygu oluşamaz. Dinî duygunun oluşması için çocuğun içinde bulunduğu ortamda dinî şey ve şeylerin olması gerekir. Eğer çocuk, dinî şey ve şeylerle hiç karşılaşmaz ve dine karşı bir ilgi geliştiremezse; çocukta bir ihtiyaç, boşluk hissi ve sorgulamalar oluşması mümkündür. Fakat bunlar dinî duygu olarak adlandırılmaz. Yani dindar bir ortamda yetişen çocuklarda dinî ilginin başlangıcı ve dinî duygunun uyanması erken yaşlarda görülürken<sup>45</sup>, tam zıddı bir ortamda yetişen çocuklarda bu durumlar olumlu veya olumsuz anlamda daha geç görülmektedir.

<sup>38</sup> Jale Eldeleklioğlu, "Kişilik Gelişimi", *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 137-163; Hökelekli, *Din Psikolojisi*; Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2020).

<sup>39</sup> İçmeli, "Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi", 68.

<sup>40</sup> Güner, "Çocukta Dinî Duygu ve Gelişimi", 72.

<sup>41</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 203.

<sup>42</sup> Oruç, "Okul Öncesi Dönemde Dini Duyguların Kökenleri ve Gelişimi", 83.85; Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 205.

<sup>43</sup> İçmeli, "Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi", 66-68.

<sup>44</sup> Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", 198.

<sup>45</sup> Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", 211-212.



Görüldüğü üzere her iki zıt ortamda yetişen çocuklarda olumlu veya olumsuz olarak bir dinî duygunun varlığı söz konusudur. Çünkü hiçbir bireyde dinî duygunun görülmemesi mümkün değildir.

Aslında okul öncesi dönem olarak da adlandırılan ilk çocukluk dönemine tekabül ettiği 3-6 yaş aralığında çocukların temel çevreleri sırasıyla; aile, görüşülen insanlar (akraba, komşu vb.), park vb. yerlerdeki akranları olurken son zamanlarda 3 yaşlarına kadar düşen ama özellikle 4-5-6 yaşlarını kapsayan kreş ve anaokulu süreci bulunmaktadır. Bu süreçlerde çocuk, tıpkı okul döneminde olan çocuk gibi gelişim göstermekte ve dinî ilgi ile din duygusunun gelişimini etkileyen yeni bir çevre kazanmaktadır.

## 6. Sonuç

Çocukluk dönemi, bebeklik dönemi ile ergenlik dönemi arasındaki dönemdir. Bu dönemde birey, bedensel, ruhsal ve sosyal açıdan henüz ergenliğe erişmemiştir. Psikologlar bu dönemi kendi içinde iki evreye ayırarak incelemektedir: Okul öncesi dönem olarak bilinen ilk çocukluk dönemi ve okul çağı olarak bilinen son çocukluk dönemidir. Bu dönem, bireyin karakterinin oluşması, gelişmesi ve sonraki dönemlerdeki hayatının temellerinin atıldığı önemli dönemdir. Bu bakımdan çocukluk dönemi, din ve dinî duygunun kazanılmasının çok önemli olduğu bir dönemdir. Çünkü din, bireyin bir bütün olarak hayatını etkilemekte ve davranışlarını şekillendirmektedir. Aynı şekilde kişilik gelişiminde de önemli rol ve etkiye sahip olduğu belirtilmektedir.

İlk çocukluk döneminde din duygusunun uyanış yaşı olarak 3 yaş kritik yaş olarak kabul edilmektedir. Bu yaşlardan itibaren çocukta dinî konulara merak uyanmaya başlamaktadır. Buna bağlı olarak din ve dinle ilgili konularda sık sık sorular sorarak merak duygusunu yatıştırmaya çalışmaktadır. Bireyin aynı zamanda zihinsel, bedensel, sosyal vb. gelişimi bakımından da önemli bir dönem olan ilk çocukluk dönemi, kişilik gelişimi için de kritik bir dönemdir. Kişiliğinin temellerinin atıldığı bu dönemde, diğer alanlarda olduğu gibi dinî konulardaki sorularına da doğru, doyurucu ve anlaşılır bir dil kullanarak bilgilerin özenle verilmesi önemlidir.

Bu dönemde öne çıkan duygular, sevgi, korku, güven, bağlılık vb. duygulardır. Dinî konularda verilen bilgilerde ve izlenen davranışlarda özellikle sevgi motifinin kullanılması değerli görülmektedir. Çünkü sevgi motifi ile yaklaşılacak birey, Allah ve etrafında gelişen inanç öğelerine sevgiyle yaklaşmaktadır. Sevgi merkezli güven içerisinde kurulan bilhassa anne-babayla kurulan ilişkiler, bireyin sonraki süreçte din ve dinî değerlerle kurduğu ilişkiyi de doğrudan etkilemektedir. Buradan hareketle ilk çocukluk döneminde bireyin din duygusunu etkileyen faktörler, başta aile, yakın akraba, akran grubu ve okul öncesi eğitim kurumları şeklinde öne çıktığını belirtebiliriz.

## Kaynaklar

- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 5. Basım, 2007.
- Baymur, Feriha (Balkış). *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 14. Basım, 2023.
- Bilici, Ali Baz. "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 189-219.
- (Çeçen) Eroğlu, Rezan. "Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi". *Eğitim Psikolojisi*. ed. Mehmet Engin Deniz. 83-136. Ankara: Pegem Akademi, 12. Basım, 2019.
- Eldeleklioğlu, Jale. "Kişilik Gelişimi". *Eğitim Psikolojisi*. 137-163. Ankara: Pegem Akademi, 13. Basım, 2019.
- Güner, Fatma. "Çocukta Dinî Duygu ve Gelişimi". *Diyanet Dergisi* 336 (Aralık 2018), 70-73.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 9. Basım, 2011.
- İçmeli, Celalettin. "Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi". *Konuralp Tıp Dergisi* 3/5 (2013), 66-75.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 4. Basım, 2020.

- Karaca, Faruk. "Dindarlığın Gelişimi". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 118-144. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010.
- Karadoğan, Umut C. "'Çocuk ve Çocukluk' Kavramının Tarihsel Süreçte Değerlendirilmesi". *Çocuk ve Medeniyet* 4/7 (2019), 195-226.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Koçak, Ali - Kayıklık, Hasan. "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 685-712.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/11 (2004), 137-154.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Din (İlahiyat)". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 1/319. TÜBİTAK Bilim Yayınları, Ekim 2022.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi". *International Periodical for The Languages and History of Turkish or Turkic Volume* 8/8 (2013), 971-987.
- Oruç, Cemil. "Okul Öncesi Dönemde Dini Duyguların Kökenleri ve Gelişimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 75-96.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Şimşek, Eyup. "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/1 (2004), 207-220.
- Yavuz, Kerim. *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1992.

---

## Gençlerde Din Algısı ve Kültürler Arası Etkileşim: Hallyu Örneği<sup>1</sup>

Büşra TAMER 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

tamerbusra79@gmail.com

Behlül TOKUR 

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

btokur@ybu.edu.tr

---

### 1. Giriş

Yaşamın doğal süreçleri içinde fitrat, eğitim, sosyal çevre gibi faktörlerin tesir ettiği din algısı sosyokültürel tecrübelerden de tabii olarak etkilenmektedir. Durağanlıktan uzak yapısıyla toplumların kimliğini oluşturan kültür değişebilen ve öteki kültürleri, bireyleri de değiştirebilen bir yapıya sahiptir. Özellikle sosyal medya araçlarının yaygın kullanımı nedeniyle, gençlerin yabancı kültürlerle hızlı ve yoğun bir etkileşim içinde olduğu görülmektedir. Bu etkileşimin yoğun olarak yaşandığı kültürlerden biri de popülaritesi Türkiye'de ve dünyada giderek artmakta olan Hallyu yani Kore dalgasıdır.

Pek çok alt grubu da barındıran, Hallyu fanları olarak da bilinen bu sosyal grubun bireylerinin yaş, ekonomik düzey, statü, ırk, dini mensubiyet gibi pek çok konuda oldukça çeşitli bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Mevzubahis kültüre ilgi ve aidiyet düzeyleri farklılaşsa dahi, kültürel etkileşimin söz konusu olduğu bu vakada bireylerin din algısında farklılaşmaların gerçekleşmesi beklenen bir durumdur. Yaşamın ilerleyen dönemlerindeki din algısının belirlenmesinde gençlik döneminin de önemli bir yeri olması hasebiyle bu bireylerin din algılarının anlaşılması önem taşımaktadır. Ayrıca Türkiye'deki Hallyu grubunun sayı bakımından kesreti ve bu bireylerin içinde yetiştikleri topluma, geleceğe, sonraki nesillerin algılarına yön verecekleri göz önüne alındığında yaşanan bu kültürel etkileşimin ne gibi sonuçlarının olduğunun bilinmesi; toplumun bir kesimi tarafından ötekileştirildiği gözlemlenen bu grubun mensuplarının içinde bulunduğu durumu anlayarak, yaşadıkları çatışma ve çelişkilerin araştırma kapsamında bireylerin din algılarına yansımalarının anlaşılması önem arz etmektedir.

Bu kapsamda araştırma Türkiye'de Güney Kore kültürü ile etkileşim içinde olan, 14-28 yaş arası gençlerin Hallyu'ya olan ilgilerinin kaynaklarını, bu etkileşimin izlerini ve onların din algısını incelemeyi hedeflemektedir. Bu araştırma nitel bir çalışma olup anlayıcı yöntem izlenmiştir. Veriler 11 erkek ve 14 kadın katılımcıyla yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ve gözlem tekniği aracılığı ile toplanmış olup tematik içerik analizi yapılarak yorumlanmıştır. Olasılığa dayalı olmayan örneklem tekniklerinden kartopu örnekleme tekniği ve uygunluk örnekleme tekniği kullanılarak 25 kişilik bir örneklem oluşturulmuştur. Bu grubun bazı üyelerinin, anti tutum sergileyen bireylerin eleştiri, yargılama, etiketleme ve benzeri tutumlarından dolayı her bilgiyi paylaşmadığı hatta bazı üyelerinin kimliğini gizli tutmak istemesi gibi birtakım sebeplerden dolayı yüz yüze mülakat çalışmasına katılım sağlamak istemediği gözlemlenmiştir. Veri toplama sürecinde karşılaşılan zorluklar, katılımcılara erişimdeki kısıtlamalar, katılımcıların veri paylaşımında gösterdikleri isteksizlik gibi durumlar, araştırmanın kapsamını etkileyebilir ve sonuçların genelleme veya yorumlanmasında sınırlamalara sebep olabilir.

Bu bildirinin sonraki bölümlerinde, Hallyu teriminin tanımı, tarihsel arka planı ve Hallyu'nun Türkiye'deki geçmişi özetlenecektir. Ardından, araştırmacı tarafından gerçekleştirilen mülakatlardan ve gözlemlerden elde edilen verilere dayanarak Hallyu fanlarının genel özelliklerine, neden bu etkileşimde bulduklarına değinilecek ve bu kültürel etkileşimden kaynaklanan sonuçlar ele alınacaktır. Son olarak, katılımcıların din algıları ile ilgili edinilen veriler paylaşılacaktır.

---

<sup>1</sup> Bu bildiride sunulan bulgular, "Gençlerde Din ve Hayat Algısı: Hallyu Örneği" adlı tez çalışmasından elde edilmiştir (Büşra Tamer, 2024).

## 2. Hallyu, Tarihsel Arka Planı ve Türkiye'nin Hallyu Serüveni

"한류" (Hallyu) kelimesinin kökeni Çince'de Kore'yi temsil eden "Han (韓)" ile akış veya dalgalanma anlamına gelen "lyu (流)" kelimelerine dayanmaktadır. Dolayısıyla, "Hallyu" terimi "Kore dalgası" yani Kore'nin kültürel dalgası veya Kore popüler kültürünün yükselişi anlamına gelir<sup>2</sup>. Son derece karmaşık ve çok katmana sahip olan bu yapı gerçek, hayal ürünü ve karma kültürel pratikler, çeşitli yaşam deneyimleri ile etkili ve önemli hitapları barındıran ulusal, yerel ölçekte ve uluslararası düzeyde var olan bir olgu olarak tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Güney Kore kültürüne ve popüler kültürüne olan ilginin artmasını ve diğer kültürler üzerinde etkili olmaya başlamasını da ifade eden Hallyu teriminin (Kore dalgası), 1997 yılında Çin'de yayınlanan "What on Earth Is Love?" adlı K-drama ile<sup>4</sup> bir beğeni ve etki alanı kazanmasının ardından, Çin'de ortaya çıktığı düşünülmektedir. Hallyu'nun (Kore Dalgası) popülerliği 90ların sonlarına doğru, Kore'nin medya ürünleri ile Asya bölgesinin ötesine, Avrupa ve Kuzey Amerika da dahil olmak üzere Batı ülkelerine kadar ulaşmıştır.<sup>5</sup>

Türklerin Koreliler ile tanışıklığı ise 1997'deki Hallyu dalgasından önceye uzanır. Tarih kayıtlarında bu iki milletin tanışıklığının Güney Korelilerin Türkiye Cumhuriyeti'ni "형제 나라" (hyeongje nara) yani 'Kardeş ülke' olarak adlandırdığı 1950 Kore Savaşı'ndan da öncesine, Köktürkler dönemine dayandığı bilinmektedir. Altay dil grubuna mensup olan bu iki milletin dil ve kültür yapısında benzer motifler taşıdığı da görülmektedir. Bu tarihi tanışıklık zamanla unutulmuş gibi görünse dahi Kore Savaşı sırasında Türk askerlerinin gösterdiği kahramanlık ve pozitif tutumlar sayesinde bu bağ tekrar hatırlanmıştır.<sup>6</sup> Hallyu'nun etkisiyle birlikte, bu tanışıklık Türkiye'deki gençler arasında daha da canlanmış ve önem kazanmıştır.

Hallyu'nun Türkiye'de serüveni ilk kez 2005 yılında TRT'de 'Denizler İmparatoru' (Emperor of the Sea) adı ile bir Kore dizisi yayınlanması ile başlamıştır. Bu dizinin yayınlanmasının ardından internet aracılığıyla oyuncular, dizi müzikleri yani OST'ler (Original Soundtrack) gibi konularda bilgiler paylaşmak amacı ile çeşitli forumlar kurulmuş ve kısa bir sürede üye sayısı artarak çevrim içi ve çevrim dışı etkinlikler yapmaya başlayan bir grup oluşmuştur. İnternet siteleri, e-magazinler, çevrim içi ve çevrim dışı grupların sayısı ve bu grupların üye sayısı da kısa sürede giderek artmıştır. Artan ilgi, talep ve izleme oranları karşısında TRT ve bazı özel kanallar da Kore yapımı dizileri yayınlamaya devam etmiştir. K-pop olarak da bilinen Kore pop müziğinin popülerleşmesinin zeminini ise yine bu yayınlanan dizilerin OST'leri hazırlamıştır. Kore fanları Kore pop müziklerini radyo ve müzik kanallarında yayınlamak için organize olmuşlar ve böylelikle K-pop gruplarının ve K-pop'un popülerleşmesinde oldukça etkili olmuşlardır. Özellikle gençlerin ilgi odağı olan bu diziler zamanla izleyicilerin Güney Kore'ye, kültürüne olan ilgisini artırmış ve bu ilgi daha pek çok kültürel öğeye merakı peşinden getirmiştir. Söz konusu hayran kitlesinde neredeyse her yaşta birey olsa da büyük bir kısmını gençlerin oluşturduğu bilinmektedir.<sup>7</sup>

## 3. Hallyu'nun Büyüsü: Hayran Profili, İlginin Kaynakları ve Etkileşimin İzleri

Çalışma kapsamında gerçekleştirilen mülakatta katılımcıların demografik bilgileri ile kendilerinden bahsetmesi, kendilerini nasıl tanımladıkları ve niçin Kore kültürüne ilgi duydukları yönündeki sorulara verdikleri cevaplar incelendiğinde çalışmaya katılım sağlayan Hallyu fanlarının genel profili, neden Güney Kore'ye, Kore kültürüne ilgi duydukları ve bu etkileşimin birtakım sonuçları karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda elde edilen sonuçlar aşağıda yer alan alt başlıklarda ele alınmıştır.

<sup>2</sup> Kim, *Past, Present and Future of Hallyu (Korean Wave)*, 155.

<sup>3</sup> Lee, *Mapping Out the Cultural Politics of 'the Korean Wave' in Contemporary South Korea*. *East Asian Pop Culture*, 175.

<sup>4</sup> Jung, *Transnational Korea: A Critical Assessment of the Korean Wave in Asia and the United States*, 73.

<sup>5</sup> Oh - Chae, *Constructing Culturally Proximate Spaces through Social Network Services: The Case of 'Hallyu' (Korean Wave) in Turkey*, 78.

<sup>6</sup> Lee, *Siyasi, Ekonomik, Askeri ve Kültürel Açından Türkiye-Kore İlişkileri*, 1-11.

<sup>7</sup> Oh - Chae, *Constructing Culturally Proximate Spaces through Social Network Services: The Case of 'Hallyu' (Korean Wave) in Turkey*, 77-89.

### 3.1. Hayran Profili

Türkiye'deki Güney Kore kültürüne ilgi duyan gençlerden kartopu örnekleme tekniği ve uygunluk örnekleme tekniği ile oluşturulmuş bu örneklem ilk ergenlik döneminde (14-16 yaş) olan 3 kadın, son ergenlik döneminde (17-19 yaş) olan 5 kadın, ilk yetişkinlik döneminde (20-28 yaş) olan 6 kadın, son ergenlik döneminde (17-19 yaş) olan 5 erkek, ilk yetişkinlik döneminde (20-28 yaş) olan 6 erkek olmak üzere 14'ü kadın 11'i erkek 25 katılımcıdan oluşmaktadır. Kadınlarda katılımcıların yaş ortalaması 19,5 iken erkeklerde bu ortalamanın 21 olduğu görülmektedir. Katılımcıların eğitim durumu lise öğrencisi (7), üniversite sınavına hazırlanan lise mezunu (5), ön lisans öğrencisi (1), ön lisans mezunu (1), lisans öğrencisi (7), lisans mezunu (2) ve yüksek lisans öğrencisi (2) olarak çeşitlilik göstermektedir. Aynı şekilde ekonomik durumu çoğunluğu orta düzey (15) olmak üzere çok kötü (1), kötü (1), iyi (7) ve çok iyi (1) şeklinde bir çeşitlilik göstermektedir.

Katılımcılar kendileri hakkında bilgi verirken, kendilerini tanımlarken olumlu ve olumsuz özelliklerini bir arada söylediği görülmektedir. Bu durum bize katılımcıların kendilerine karşı dürüst olduklarını göstermektedir. Ayrıca katılımcıların genelinin kendileri üzerine çok az düşündükleri, biraz düşünmeye yönlendirildikten sonra cevap verdikleri görülmektedir. Nitekim yapılan araştırmalar göz önüne alındığında bu durum normal karşılanabilir<sup>8</sup>. Ayrıca katılımcıların olumsuz özellikler bağlamında dikkat dağınıklığı, odaklanma problemi yaşama ile mutsuzluk, özgüveni düşüklük gibi ifadeler kullandığı görülmekte iken olumlu özellikler bağlamında ılımlı, optimist, sosyal olma ile spor yapma, sanatsal faaliyetler gerçekleştirme, yabancı dil öğrenme, gezme gibi ilgi ve uğraşlarından bahsettikleri görülmektedir. Bunun yanında katılımcıların kayda değer bir kısmında yardımseverlik ve idealist bir tutum sergileme gibi özellikleri dikkat çekmektedir. Elde edilen sonuçlar genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda katılımcıların olumlu düşünmeyi, kendilerini geliştirmeyi, iyi olmayı ve hedeflerine doğru yönelmeyi istedikleri ancak onlara bu olanakları sunacak koşulların yoksunluğunu eleştirdikleri görülmüştür.

### 3.2. İlginin Kaynakları ve Etkileşimin İzleri

Mülakat sonuçları incelendiğinde gençlerin Hallyu'ya, Kore kültürüne ilgilerinde “şehir düzeni”, “ekonomik ve teknolojik gelişmişlik”, “kültürel benzerlik ve yakınlık”, “insan ilişkileri” olmak üzere dört farklı temaya rastlanmıştır. Bu bağlamda katılımcıların “şehir düzeni” ile ilgili daha çok şehirlerin düzenli ve yaşanabilir olduğunu, sokakların temiz, mimari ve tarihi yapılarının hoş ve ilgi çekici olduğunu, yaşamın daha rahat ve sokakların daha güvenilir olduğunu dile getirdikleri; “ekonomik ve teknolojik gelişmişlik” ile ilgili Kore'nin teknolojik bir ülke oluşunu, bu alanda ileri olduğunu, ekonomilerinin ve eğitim sisteminin iyi olduğunu dile getirdikleri görülmüştür. “Kültürel benzerlik ve yakınlık” ile ilgili Güney Kore'nin kültürünü yaşadığını ve medya araçlarıyla aktif olarak kültür aktarımı yaptıklarını, tarihi yapı ve geleneksel kıyafetleri ile giyim tarzlarının hoş olduğunu, Türk kültürüne yakın noktaları olduğunu, Koreliler ile Türklerin ortak bir tarih paylaştığını, Türkiye ile Güney Kore'nin ‘Kardeş ülke’ olduğunu, dizilerinde cinselliğin olmadığını ve daha muhafazakâr yapımlar olduklarını, verilmek istenen mesajları kısa ve öz işlediklerini dile getirirken “insan ilişkileri” ile ilgili insanların kafasına göre yaşayabildiğini, Güney Kore'deki insanların nezaketli, samimi ve hoşgörülü olduğunu, birbirlerine karşı ön yargılı olmadığını, insanların birbirine saygılı olduğunu, çalışkan olduklarını dile getirdikleri ve en çok “insan ilişkileri” temasına vurgu yaptıkları görülmüştür.

Katılımcıların neredeyse tamamının bu soruya yanıt verirken Türkiye ve Güney Kore karşılaştırması yaptığı ve şehir düzeni, güvenlik, temizlik, mimari, yaşam koşulları, ekonomik ve teknolojik gelişim, eğitim sistemi, dizilerdeki kültürel yozlaşma ve ahlaki ilkeler ile toplumsal değerlerden yoksunluk, değerlere sahip çıkmama ve özellikle toplumdaki insan ilişkileri konularında genel ve toplumsal eleştirilerini dile getirdikleri görülmüştür. Ayrıca Kore kültürüne ilgilerinin nedenleri ile ilgili katılımcıların özellikle insan ilişkilerini vurguluyor olmaları ve verdikleri cevaplar doğrultusundaki

<sup>8</sup> Aronson, *Sosyal Psikoloji*, 257, 258.

veriler bizlere gençlerin aradıkları bu insani değerleri kendi toplumlarında göremediklerini; Hallyu'nun K-drama, K-pop benzeri medya içeriklerindeki ve Güney Kore'deki saygıyı, nezaketi, samimiyeti, etiği ve emeği göremediklerini dile getirdikleri görülmüştür.

Hallyu fanlarının yabancı bir kültüre, bu kültürün öğelerine, yabancı insanlara ilgi duydukları için toplumun bir kesimi tarafından eleştirildiği, kendi ülkelerine karşı sorumsuz, ilgisiz olma ve benzeri önyargılara sahip olduğu görülmektedir. Yapılan bu çalışmada katılımcıların verdiği cevaplardan ise toplumun kendilerine yönelik ön yargılarının ve eleştirilerinin farkında oldukları anlaşılmaktadır. Katılımcıların aradığı değerleri bulamadığı kendi toplumunun Hallyu fanlarına yönelik eleştiri ve ithamlarda bulunmasının, saygı ve sevgi duydukları bu öğelere önyargılar beslemelerinin gençler üzerinde oluşturacağı etki bu bağlamda üzerine uzunca düşünülmesi gereken bir konudur.

#### 4. Gençlerin Din ve Tanrı Algısı

Bireylerin gelişiminde kritik bir dönüm noktası olan ergenlikle birlikte dini düşüncenin gelişiminin yaşandığı, din algısının oluştuğu ve bu sürecin ergenlik dönemi sonrasına da uzandığı bilinmektedir.<sup>9</sup> Bu dönemlerde çokça artış gösteren bilişsel, psikolojik, fizyolojik ve çevresel değişimler bireyin dini gelişiminde etkili olduğu gibi<sup>10</sup> aile, okul, sosyal çevre, arkadaş, medya gibi birçok faktör de din algısını etkileyebilmektedir.<sup>11</sup> Bu bağlamda medya araçlarıyla Kore kültürü ile etkileşim içinde olan katılımcıların din algıları ile ilgili bulgulara aşağıdaki başlıklarda yer verilmiştir.

##### 4.1. Katılımcıların Din ve Tanrı Algısı

Katılımcıların inanç eğilimlerine bakıldığında 2 katılımcı Agnostik bir inanca sahip olduğunu dile getirirken diğer 23 katılımcı kendilerini Müslüman olarak tanımlamışlardır. Agnostik inanç sergileyen katılımcıların edindikleri dini şüphelerden sonra hayatlarına bir anlam veremediklerinden dolayı böyle bir inanç sergileme yoluna girdikleri görülmüştür. Katılımcıların din ve tanrı algılarına bakıldığında ise en çok karşımıza çıkan duygunun güven ve huzur olduğu görülmektedir. Bu bize bu gelişim dönemlerindeki insanların güvenebilecekleri ve huzur bulabilecekleri bir varlık, yüce bir tanrı arayışında olduklarını göstermektedir. Bu duygular dışında katılımcıların mutluluk, sevgi, şükür gibi duygular da hissettikleri ve yine tanrı ile ilgili huzursuzluk, korku, kaygı gibi duyguları az da olsa hissettikleri görülmüştür. Ayrıca katılımcıların yanıtları incelendiğinde gençlerin hayatında duanın çok önemli bir yer edindiği görülmektedir. Bu bize gençlerin tanrı ile ilişkilerini daha çok dua vasıtası ile düzenlediğini göstermektedir. Duanın dışında bazı katılımcıların bildikleri sureleri okumak, namaz kılmak gibi ibadetleri de iletişim aracı olarak kullandıkları görülmektedir. Ayrıca katılımcıların kayda değer bir kısmının dinin hayatlarına bir anlam, amaç vermesi gerektiğine inandıklarını ancak kendi hayatlarında dinin onlara bir anlam ve amaç vermediğini, bu konularda belirsizlikler yaşadıklarını ifade ettikleri görülmüştür. Katılımcıların verdikleri cevaplar incelendiğinden büyük bir kısmının hiç ibadet etmediği geri kalan kısmının ise düzensiz dahi olsa namaz, oruç gibi ibadetleri yerine getirdiği görülmüştür.

##### 4.2. K-Kültürel Etkileşim ve Din Algısı

Yapılan mülakatlar ve gözlemler değerlendirildiğinde bireylerin kayda değer bir kısmının Hallyu ile ilk temasları sonrası farklı nedenlerle ilgilerinin tetiklendikleri ve böylece merak duygularının, ilgi düzeylerinin arttığı görülmüştür. Merak ve ilginin beraberinde gelen araştırma güdüsü ile bireylerin Hallyu ile, Hallyu öğeleri ile etkileşiminin ve kültür taşıyıcıları ile kurulan parasosyal ilişkinin<sup>12</sup> çoğaldığı düşünülmektedir. Bu süreçte ise bireylerin bir kısmında Hallyu ile etkileşiminin başka bir ülkeyi, kültürü tanımaları ve tanıdıkça çeşitlilikleri takdir etmeleri, saygı göstermeleri ile sonuçlandığı düşünülebilir.

<sup>9</sup> Gottlieb, *Development of Religious Thinking*, 257.

<sup>10</sup> Angın, *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması*, 1.

<sup>11</sup> Ceylan, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı*, 111.

<sup>12</sup> Parasosyal ilişki: Parasosyal ilişki bireyin medya yahut eğlence endüstrisindeki bir kişi ya da karakterle kurduğu, gerçek ilişkiye benzer ancak tek taraflı ilişkiyi ifade eder. Birey gerçek bir kişiyle kurduğu duygusal, psikolojik bağı bir karakter veya ünlü ile geliştirebilir ancak bu bağ genellikle tek taraflıdır ve medya araçlarıyla gelişir. Giles, *Parasocial interaction: A review of the literature and a model for future research*, 279-305.

Katılımcıların neredeyse tamamında geleneksel dindarlıktan uzaklaşma ya da geleneksel dindarlığı sorgulama eğilimine rastlanmıştır. Bazı katılımcıların bu gibi değişim ve inanç gelişimlerini Hallyu ile etkileşiminden sonra edindiği görülmüştür. Bu bağlamda söz konusu katılımcılarda özellikle 'saygı' temasına rastlanmıştır. Mülakat sonuçları incelendiğinde de Hallyu etkileşimi öncesinde farklı inançlara sahip, başka ırklara mensup insanlar hakkında önyargı besleyen, ırkçı söylemlerde bulunan söz konusu katılımcıların yaşadığı bu etkileşim sonrası tüm ırklara, inançlara karşı sevgi, uyum, anlayış duyguları geliştirdikleri ve özellikle saygı temasını vurguladıkları, daha evrensel bir inanç güttükleri görülmüştür.

## 5. Gençleri Din Konusunda Olumsuz Etkileyen Faktörler

Katılımcıların dinle ilgili şüphe duymalarına, dinden uzaklaşmalarına sebep olan olumsuz etkenlere bakıldığında en çok çevre, toplum ve ailenin etken olduğu daha sonra bunu dini modellerin takip ettiği görülmektedir. Katılımcılardan elde edilen veriler incelendiğinde bu bireylerin çevre, toplum, aile ve dini modellerinin geleneksel dindarlık algılarından, dini dogmatizasyonundan, edindikleri bilgileri sorgulamalarından dolayı çevrenin onlara dinsiz muamelesi göstermesinden, insanların ödül ve cezaya odaklı din algısından, aktarılan bir takım eksik ve taraflı dini bilgilerden, dinin insanlar tarafından bilinçli bir şekilde yaşanmaması ve dinin istismar edilmesinden, ötekine karşı ön yargılı olup saygı göstermeyişinden olumsuz yönde etkilendikleri görülmektedir.

Katılımcıların zaten ergenlik ve ilk yetişkinlik döneminde olmalarından dolayı, çoğu inançlı olsa dahi katılımcıların bir kısmının dini şüphe, sorgulama içinde olduklarını ifade ettikleri görülmüştür. Bu şüphelerini dile getiren katılımcıların ise tamamının onları din konusunda olumsuz etkileyen bir çevre, toplum, aile ya da dini modeller gibi faktörlerden bahsetmesi oldukça dikkat çekmektedir. Medya kanallarında içerikleri yayınlanan din görevlileri ve hocalar, din kültürü öğretmeni, cami imamı, cemaat hocası gibi dini modellerden veya çevrelerinden duydukları dini birtakım bilgileri anlamlandıramamalarının, mantıksız bulmalarının katılımcılarda bu dini şüpheleri doğurduğu görülmektedir. Bunun yanında geleneksel dindarlığa meyilli anne babaların birtakım tarikat ve cemaatlerden öğrendiklerini çocuklarına dikte etmesi ile çocukların ebeveynleriyle çatışma yaşamasının aile-din ilişkisi açısından büyük bir problemin ortaya çıktığını bize göstermektedir. Ayrıca gençlerin ailesi ile ilişkisini zayıflatan dini modellere karşı bir tutum geliştirebildiği veya aile ile ilişkisinin zayıfladığı da görülmektedir.

## 6. Sonuç

Araştırma kapsamında gerçekleştirilen mülakatlar ve gözlemler dikkate alındığında Hallyu fanlarının büyük bir çoğunluğunun Hallyu ile sosyal medya ya da bir yakınını tavsiyesi gibi etmenler aracılığıyla tanıştığı görülmektedir. Tüm bunların da başından aslında gençlerin kendi toplumunda üretilen içeriklerden uzaklaşmalarının nedeninin, verdikleri cevaplar incelendiğinde ve yapılan gözlemler dikkate alındığında Türkiye'deki gerek dizi gerek müzik sektöründe aradıkları değerlere ve kriterlere uygun içerik bulamamaları, aktör ve şarkıcıların kendilerine rol model edinebilecekleri bir potansiyel taşımamaları olduğu görülmektedir. Dolayısıyla gençlerde gelişimlerini, kimliklerini destekleyecek bir medya tüketimi<sup>13</sup> ihtiyacı doğmuş ancak kendi ülkelerinde bu ihtiyaçlarının karşılanmıyor olması onları başka arayışlara, başka kültürlere yönlendirmiştir ve bu grup bir şekilde Hallyu ile tanışmıştır. Bu tanışmanın ise ilgi, merak ve araştırmayı beraberinde getirdiği gözlemlenmiştir. Böylelikle burada söz konusu olan kültürel etkileşim yüzeysel olmaktan çıkıp daha farklı boyutlara ulaşmaya başlamış bazı katılımcılar için ise bu etkileşim evrensel inancın benimsenmesine yol açmıştır. Bu aşamalarda gençler Güney Kore'yi, şehir düzenlerini, ülke içinde yaşanan olayları, yasalarını, K-pop ve idollerini, K-drama ve aktörlerini daha yakından tanımaya başladıkları ve bunun beraberinde kendi ülkelerinde, toplumlarında Güney Kore'ye kıyasla neler olup bittiğini sorgulamaya başladıkları görülmektedir. Bu noktada da bu bireyler kendi değerlerine ve birbirine yabancılaşmaya başlayan, üretmek yerine tüketen toplumu kurum ve kuruluşları fark etmiştir. Ancak zaten kendi değerlerine yabancılaşan, değerlerinden uzaklaşan toplum bu gençlerin kendilerine uzaklığını milli, ahlaki, etik ve benzeri değerlere uzaklık olarak algılamış ve böylelikle bu gençleri ayrıştırma yoluna gitmiş olabileceği düşünülmektedir.

<sup>13</sup> Yoon, *K-POP FANDOM IN VEIL: Religious Reception and Adaptation to Popular Culture*, 13.



Dolayısıyla şu sorunun sorulması gerekmektedir: milli, ahlaki, etik, dini değerlerin farkında olup bu değerlerin peşine düşen, farklı kültürlerde dahi olsa değerler arayışı ya da en azından farkındalığı içinde olan gençlerin mi kendi değerlerine yabancılaştığı söylenebilir yoksa çoktan okçular tepesini terk etmiş toplumun, kurumların, kuruluşların mı?

## Kaynaklar

- Angın, Yasemin. "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi Bir Karma Yöntem Araştırması". Atatürk Üniversitesi, 2020.
- Aronson, Elliot vd. "Sosyal Psikoloji". ed. Seda Darcan & Serbun Behçet. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ceylan, Yılmaz. "Lise Öğrencilerinin Din Algısı". Sakarya Üniversitesi, 2010.
- Giles, D. C. "Parasocial interaction: A review of the literature and a model for future research". Media Psychology 4(3) (2002), 279-305. [https://doi.org/10.1207/S1532785XMEP0403\\_04](https://doi.org/10.1207/S1532785XMEP0403_04)
- Gottlieb, Eli. "Development of Religious Thinking". Religious Education 101/2 (2006), 242-260.
- Jung, Eun Young. "Transnational Korea: A Critical Assessment of the Korean Wave in Asia and the United States". Southeast Review of Asian Studies 31 (2009), 69-80. [https://www.researchgate.net/publication/264869272\\_Transnational\\_Korea\\_A\\_Critical\\_Assessment\\_of\\_the\\_Korean\\_Wave\\_in\\_Asia\\_and\\_the\\_United\\_States](https://www.researchgate.net/publication/264869272_Transnational_Korea_A_Critical_Assessment_of_the_Korean_Wave_in_Asia_and_the_United_States)
- Kim, Bok-rae. "Past, Present and Future of Hallyu (Korean Wave)". American International Journal of Contemporary Research 5/5 (2015), 154-160. <https://www.academia.edu/download/55837876/19.pdf>
- Lee, Keehyeung. "Mapping Out the Cultural Politics of 'the Korean Wave' in Contemporary South Korea". East Asian Pop Culture. 174-189. Hong Kong University Press, 2008. <https://doi.org/10.5790/hongkong/9789622098923.003.0010>
- Lee, Hee-Chul. "Siyasi, Ekonomik, Askeri ve Kültürel Açından Türkiye-Kore İlişkileri". Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Oh, Chong Jin & Chae, Young Gil. "Constructing Culturally Proximate Spaces through Social Network Services: The Case of 'Hallyu' (Korean Wave) in Turkey". Uluslararası İlişkiler 10/38 (2013), 77-99. [https://www.uidergisi.com.tr/wp-content/uploads/2015/04/Oh\\_Chae-Constructing-Culturally-Proximate-Spaces-through-Social-Network-Services.pdf](https://www.uidergisi.com.tr/wp-content/uploads/2015/04/Oh_Chae-Constructing-Culturally-Proximate-Spaces-through-Social-Network-Services.pdf)
- Yoon, Sunny. "K-Pop Fandom in Veil: Religious Reception and Adaptation to Popular Culture". Journal of Indonesian Islam 13/1 (02 Haziran 2019), 1-20. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.1.1-20>



psikolojik açıdan iyileştirebileceği ve daha anlamlı bir hayat perspektifi kazandırabileceği öngörülmektedir. Dolayısıyla bu kapsamda değerlendirilen davranışların, pozitif psikolojinin diğer kavramları ile ilişkisini incelemek önemlidir. Geleneğin bilgi birikiminden istifade edip, günümüz pozitif bilimlerinin yol ve yöntemleri ile bir kılavuz oluşturmak sağlam bir kişilik yapısı elde etmek adına önemli bir yere sahiptir.

Genel olarak bu çalışmada, cömertlik faziletinin en üst mertebesi olan isâr erdeminin İslam psikoloji geleneğindeki yeri ve önemini incelemek, literatürde yer alan araştırmalarda isârın, insan hayatına ne tür etkileri olduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır. Doküman incelemesi üzerine tasarlanan bu çalışmada, a) isâr kavramının kuramsal ve kavramsal temellerinin ne olduğu, b) isâr kavramı ile ilişkilendirilen bazı kavramların ayırıcı yönlerinin ne olduğu, c) isâr kavramının, İslam psikoloji geleneğindeki yeri ve önemini ne olduğu, d) isâr kavramının, pozitif psikoloji perspektifinde nasıl değerlendirildiği ve insan hayatını nasıl etkilediği olduğu sorularına cevap aranacaktır.

## 2. İsar Kavramı

Arapçada "tercih etmek, seçmek, yeğlemek, bir şeyi diğerinden üstün tutmak, öne geçirmek, ikramda bulunmak, malını cömertçe vermek"<sup>3</sup> gibi anlamlara gelen *isâr*, terim olarak "başka birisine fayda sağlamak ve ondan bir zararı gidermek için başkasını kendi nefsinin önüne geçiren kardeşliğin son noktası"<sup>4</sup> "eldekinin tümünü vermek olup derecelerin en muteberi, en değerlisi, övgüye en layık ve en üstün olanı"<sup>5</sup> ve "kişinin kendisi muhtaç iken âharın ihtiyacını daha önde görerek onun yardımına şitâb etmesi (acele etmesi, koşması)"<sup>6</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçen isâr kavramı, dört yerde sözlük anlamında,<sup>7</sup> bir yerde ise terim anlamında<sup>8</sup> kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Sözlük anlamında kullanılan dört yerde isâr kavramı "yeğlemek, tercih etmek ve üstün tutmak" manalarını karşılamaktadır. Terim anlamı olarak ise Haşr Suresi 9. ayette şöyle yer almaktadır: "Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar; ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır." Bu ayette özel olarak ensarın, muhacirlere karşı göstermiş olduğu isâr örneği, bir kimsenin kendi ihtiyacı olduğu halde başkasını kendisine tercih etmesi anlamında işlenmektedir. Bu durum ensarın, muhacir kardeşlerinin ihtiyaçlarını kendilerinininkinden daha üstün ve daha önemli tutmak suretiyle kendi nefislerine tercih ettiklerini göstermektedir. Nitekim bu isâr davranışı, ahlakın, cömertliğin ve tok gözlülüğün en üst seviyesidir.<sup>10</sup>

İsar, kaynaklarda cömertlik faziletinin altında ele alınmaktadır. Cömertliğin ise farklı özelliklere göre tasnif edildiği görülmektedir. Örneğin Taşköprizâde, cömertliğin altı tür erdemi içerdiğini söylemektedir. Bunlar; kerem, diğerkâmlık/isâr, âl-i cenaplık, paylaşımcılık, bahşetme/lütufkârlık, ferâgat şeklindedir.<sup>11</sup> Bazı kaynaklarda ise cömertliğin sehâ, cûd ve isâr olmak üzere üç derecesi bulunduğunu belirtmektedir. Burada geçen sehâ kavramı, azı verip çoğu elde tutmak iken, cûd kavramı ise bunun tersidir. İsar ise bir kişinin sahip olduğu imkanların tümünü diğer kişilere yönelik kullanmasıdır.<sup>12</sup> Kınalızâde, cömertliğin sekiz tür erdemi kapsadığını ifade etmektedir. Bunlar; kerem, isâr, afv, mürüvvet, neyl (yardım elini uzatmak), musâvât (yakınlarına yardım), semahât (cömertlikle fedakârlık), müsamahât (kendi malını

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. (Beirut: Dâru Sadr, t.y., 7.; Mustafa Çağrı, "İsar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2023).

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-fazîle, t.y.), 18.

<sup>5</sup> Taşköprizâde Ahmet Efendi, *Şerhu'l Ahlakî'l Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 88.

<sup>6</sup> Hasan Basri Çantay, *Tefsirli Kur'an Meâli Kur'an-ı Hâkim ve Meâl-i Kerim* (İstanbul, Risale Yayınları, 2017), 3/1024.

<sup>7</sup> A'la, 87/16; Nâziât, 79/38; Tâ Hâ, 20/72; Yusuf, 12/91.

<sup>8</sup> Haşr, 59/9.

<sup>9</sup> Durak Pusmaz, "Kur'an'da İsar Kavramı" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (Mart 2012), 83-84.

<sup>10</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, t.y.), 7/222.

<sup>11</sup> Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlakî'l Adudiyye*, 90-92.

<sup>12</sup> Taşköprizâde, *age*, 88.

başkasının faydasına terk etmek) şeklindedir.<sup>13</sup> İbn Miskeveyh, cömertliğin kapsamına giren altı fazilet saymaktadır. Bunlar; eli bol olmak, başkalarına ikramda bulunmak, sevinç duymak, yardımseverlik, iyilikte bulunmak ve hoşgörüdür.<sup>14</sup> İsfahânî ise cömertliği kendi tasnifinde beşe ayırmaktadır. Bunlar sırasıyla Yüce Allah'ın cömertliği, sultanların cömertliği, esnafın cömertliği, ayyaşların cömertliği, avâmın cömertliği şeklindedir. Bunlar arasında en yüksek mertebede olan ise ilahi cömertliktir. İlahi cömertlik, var olan imkanları, mevcut şartlar çerçevesinde değerlendirilerek adaletli bir biçimde ihtiyaç sahiplerine vermek ve herhangi bir karşılık beklemeyp, herhangi bir şekilde rahatsızlık vermemek olarak açıklanmaktadır.<sup>15</sup>

Cömertlik fazileti altında değerlendirilen erdemlere bakıldığında, bu erdemlerin genel itibarıyla mal ile yapılan bir paylaşma, yardım etme ve ikramda bulunma gibi davranışları içerdiği görülmektedir. Ancak îsâr kavramı değerlendirilirken mal ile yapılan fedakârlıkların yanı sıra can ile yapılan fedakârlıkların da bazı kaynaklarda bu kavram altında değerlendirildiğine rastlamak mümkündür. Bu nedenle îsâr; *mal ile îsâr* ve *can ile îsâr* şeklindeki iki tasnifte değerlendirilebilmektedir. Mal ile îsâr, kişinin elinde olan imkanlarını kendi ihtiyacı olsa bile başka bir kimseye bırakması ve bu hususta herhangi bir karşılık beklemezsin, gönüllü ve tek taraflı olarak fedakarlık yapması iken; can ile îsâr ise kişinin bir başka kişi için rahatını, huzurunu, canını feda etmesi veya feda etmeyi göze almasıdır.<sup>16</sup> Bu yönüyle îsâr içerisinde bir tasnif yapılacak olursa, can ile îsârın, mal ile îsârdan daha üstün olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in hayatını korumak uğruna sahabîlerin bazılarının kendi hayatlarını ortaya koyması<sup>17</sup> can ile îsâr için gayet güzel bir örnektir.

**Tablo 2:** Pro-sosyal Davranışlar Tanım Cetveli

	NİYET		AMAC		ETKİLEŞİM		DURUM		HEDEF		DAVRANIŞ TÜRÜ	
	Gönüllü	Gönülsüz	Çıkar Amaçlı (Kendi Odaklı)	Çıkar Amaçsız (Diğeri odaklı)	Tek taraflı	Çift taraflı	Kendi ihtiyacı yok	Kendi ihtiyacı var	Tek kişiye yönelik	Grup veya kuruma yönelik	Yardım davranışı	Diğerkâmlı sosyal davranışlar (affetme, teselli etme vs)
<b>Pro-sosyal Davranış</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<b>Yardım Etme</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<b>İşbirliği</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<b>Sosyal Sorumluluk</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<b>Fedakârlık</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<b>Özveri</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<b>Diğerkâmlık</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<b>İsâr</b>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

**Kaynak:** Sevede Düzgüner, "Pro-sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu" *Bilimname*, 4, (2019), 351-373.

<sup>13</sup> Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül (Konya, Kervan Yayınları, t.y.), 109.

<sup>14</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi: Tezhîbu'l Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 39-40.

<sup>15</sup> Rağıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol: ez-Zerî'a İla Mekarimi'ş-Şeria*, çev. Muharrem Tan (İstanbul, İz Yayıncılık, 2019), 309.

<sup>16</sup> Ayşe Bahtiyar Büyük, *Ahlak Felsefesinde İsâr ve Özgecilik: İslam Medeniyeti ve Batı Kültürü Açısından Bir Değerlendirme* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Çağrı, "İsâr"; Pusmaz, "Kur'an'da İsâr Kavramı".

<sup>17</sup> Enes (ra) anlatıyor: "Ebû Talha Uhud günü askerler bozulup, insanlar Hz. Peygamber (s.a.v.) efendimizin yanından dağıldığı sıra, deriden kalkanı ile vücudunu Hz. Peygamber (s.a.v.)'in önüne siper ederek savaştı. Ebû Talha usta bir atıcı idi, yayının kirişi sertti (oku hızlı giderdi). Uhud günü Ebû Talha (çok ok attığından) iki yahut üç yay kırıyordu. O gün, Ebû Talha'nın yanından terkisi okla dolu olarak geçen her mücahide Hz. Peygamber (s.a.v.): 'Terkindeki okları Ebû Talha'nın önüne boşalt' derdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) düşman okçularına bakmak için ayağa kalktığında hemen Ebû Talha: 'Yâ Nebiyallah! Babam, anam sana feda olsun, sakın yükselme! Düşman oklarından biri sana isabet etmesin! Benim göğsüm senin göğsünün önündedir yani ona siperdir' derdi (Buhârî, *Menâkibü'l-ensâr*, 18).

Bazı araştırmalarda 'diğerkâmlık, özgecılık, el severlik, fedakârlık' gibi kavramların İsrar kavramı ile benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. İngilizce literatürde ise genellikle diğerkâmlık/özgecılık kavramlarını karşılayan 'alturism' kavramının kullanıldığı görülmektedir. Literatürde her ne kadar bu kavramlar, İsrar kavramı ile aynı perspektifte değerlendiriliyor olsa da bu kavramlar arasında birtakım nüanslar bulunmaktadır. Düzgüner, bu kavramsal karmaşaya dikkat çekerek; niyet, amaç, etkileşim, durum, hedef ve davranış türü bakımından bazı ayırt edici özelliklere dikkat çekmektedir. Buna göre durum bakımından; diğerkâmlıkta kişinin ihtiyacının olup olmaması önemli değilken, İsrarda kişinin kendi ihtiyacı varken bile yardım etme durumu görülmektedir. Diğerkâmlık ve İsrar kavramlarının ortak özellikleri ise gönüllü, çıkar amaçsız (diğer odaklı), tek taraflı bir yardım davranışı şeklindedir.<sup>18</sup>

İsrar kavramı ile bu kapsamda değerlendirilen diğerkâmlık, özgecılık, fedakârlık, yardım etme gibi davranışlar arasında kavramsal boyutta bazı farklılıklar olsa da genel olarak, kişinin kendisinden bir şekilde vererek, başkasını kendisine tercih ederek bir hayır işleme söz konusu olduğu görülmektedir. Ancak İsrar kavramında birey gerek mal gerek zaman gerekse can ile bir başkasını kendisinden önde tutmaktadır. Örneğin, bir kişinin, herhangi birinin gerçekten ihtiyaç sahibi olduğuna inandığında kendi ihtiyacı olsa dahi ona bir şekilde mali açıdan yardım etmesi bu anlamda değerlendirilebilir. Yahut birinin kendi zamanı olmadığı halde başka birisine ciddi anlamda bir zaman ayırıp onun derdi ile dertlenmesi ve yardımcı olmaya çalışması da buna örnek verilebilir. Can ile İsrar veya fedakârlık hususunda ise ülkemiz için canını feda eden kahraman şehitlerimizin tutumları İsrar kavramına çok güzel bir örnektir. Bu yönüyle İsrar kavramı, daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olması bakımından pro-sosyal davranışlar arasında önemli bir yere sahiptir.

### 3. İslam Psikoloji Geleneğinde İsrar

Müslüman bilginlerin insana, insanın psikik hallerine, bilişsel durumlarına, arzu ve dürtülere, erdem ve değerlere yönelik görüş ve düşünceler ortaya koymalarında şüphesiz Kur'an'ın vurguladığı bilgi kaynaklarının (insanlık tarihi, doğa olayları, insanın iç dünyası ve davranışları gibi) tesiri önemli bir yer tutmaktadır.<sup>19</sup> Bunun yanı sıra İslam psikoloji geleneği üzerine eserler ortaya koyan düşünürler, Kur'anî kavramlar eşliğinde erdem ve değerlere yer vermişlerdir. Bunlardan birisi de cömertlik, cimrilik ve cömertlik kavramı altında değerlendirilen İsrar kavramıdır.

İslâmî bir muhtevaya sahip olan İsrar kavramı, İslam psikoloji geleneğinde kazanılması gereken bir erdem olarak görülmektedir. Gazali, cömertliğin en üst mertebesi olması yönüyle İsrardan daha üstün bir merteye olamayacağını ifade ederek İsrar kavramına geniş bir yer ayırmıştır. *İhya-u Ulûmu'd-din* adlı eserinde cömertliğin; kişinin ihtiyaç duymadığı bir şeyi muhtaçlara veya muhtaç olmayanlara vermesi, İsrarın ise kişinin kendisinin ihtiyacı olduğu halde, başka bir kimsenin ihtiyacını öne geçirmesi ve onu tercih etmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre, cömertlik çerçevesinde değerlendirilen kavramlar arasında İsrar üzerine bir merteye düşünülemez.<sup>20</sup> Yine o, İsrarın zıddı olan cimriliğin, insan için bir hastalık olduğunu ifade ettikten sonra cimriliğin tedavisine yönelik çeşitli önerilerde bulunmaktadır. En genel anlamda cimriliğin tedavisinin ise *ilim* ve *amel* ile olacağını vurgulayarak insana birtakım çareler sunmaktadır. Ona göre buradaki ilim, cimriliğin zararlarını ve cömertliğin faydalarını bilmeyi; amel ise kişinin kendisini zorlayarak cömertliğe alıştırmasını ifade etmektedir. Nitekim Gazali'ye göre her hastalığın ilacı zıddı ile kâimdir. Bu yönüyle cimrilik hakkında zikredilen haberleri fazla okumanın ve dinlemenin çaresi, cömertlik ile ilgili övgüleri okumakla ve cimrilerin uğrayacağı cezaları düşünmektir.<sup>21</sup> Bu bakımdan Gazali, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber dönemi yaşantıları göz önünde bulundurarak, İsrar kavramı ile ilgili geniş bir çerçeve sunmaktadır. Ortaya koyduğu perspektif ile kendi yaşadığı dönemden günümüze değin insanların dertlerine çare olabilecek reçeteler sunmaktadır.

<sup>18</sup> Sevde Düzgüner, "Pro-sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecılık) Tanımı ve Konumu" *Bilimname Dergisi*, 4, (Aralık 2019), 364-365.

<sup>19</sup> Hayati Hökelekli, "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/3, (2006), 409.

<sup>20</sup> İmam Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul, Bedir Yayınları, 1989), 3/569-570.

<sup>21</sup> İmam Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 3/579.

İslam psikoloji geleneği içerisinde değerlendirilen bazı *Tıbbu'r-rûhânî* eserlerinde, îsâr kavramının doğrudan yer almadığı görülse de îsâr kavramı altında değerlendirilen cömertlik ve îsârın zıddı olan cimrilik kavramlarının bu eserlerde incelendiği ve bazı tedavi önerileri sunulduğu görülmektedir. Örneğin İbnu'l-Cevzî, *Tıbbu'r-ruhani* adlı eserinde, cimriliğin tedavisinin tefekkür etmek olduğunu ifade etmektedir. Böylece kişi, fakirlerin ve muhtaçların kendisinin kardeşleri olduğunu bilebilir. Bu kardeşlerine yardım etmesinin sonucunda nimetlere şükretmeyi ve cömert olmanın şerefini düşünebilmektedir. Bu şekilde kişi, cömertliğin iyi bir erdem olduğunu ve insanı nasıl özgürleştirdiğini bilebilmektedir.<sup>22</sup> Bir diğer *Tıbbu'r-ruhani* yazarı Ebubekir Râzî ise mal tutmanın hevâ ve zevk amacıyla olabildiği gibi insanın belli bir amaç üzere veya bela ve musibetlere karşı tedbir amaçlı kendisine mal ayırma şeklinde de olabildiğini ileri sürmektedir. Bu açıdan cimriliğin hevâ ve zevk amacıyla olduğunda ıslah edilmesi ve hevânın ondan uzaklaştırılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>23</sup> Psikolojik açıdan önemli değerlendirmelere yer verilen bu eserlerde, kişinin ruhsal açıdan sağlıklı olması önemsenmektedir. İnsanın psikolojik sağlığına zarar vermesi sebebiyle cimrilik ve mal tutma gibi hallerin giderilmesi veya ıslah edilmesi adına birtakım çareler ileri sürmektedirler.

Rağîb el-İsfahânî, *Erdemli Yol* adlı eserinde pek çok erdem üzerinden insana adeta erdemli bir yol haritası çizmeyi gaye edinmektedir. O, Kur'an-ı Kerîm'de yer alan ayetlere ve Hz. Peygamber'in hadislerine yer vererek cömertliğin övülüp, cimriliğin ise yerildiğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre cömertlik, geniş yüreklilik; cimrilik ise yürek darlığı olarak nitelendirilmektedir. Bu muhtevada genel bir çerçeve çizerek insanları cömertliğe yönlendirip, cimrilikten sakındırmaya yönelik ele aldığı eseri, erdemlerin kazanılması yolunda insanlara yol göstermektedir.<sup>24</sup>

İslam psikoloji geleneğinin öncülerinden olan Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillâh* adlı eserinde îsâr erdemini, bu konuyla dolaylı olarak ilintili olan mal ile ucûb (övünme) başlığında ele almaktadır. Kur'an-ı Kerîm'de yer alan ayetler ve Hz. Peygamber'in hayatından günümüze yansıyan örneklikler çerçevesinde mal ile övünüp böbürlenmenin yerilişine dikkat çekmektedir. Bu yönüyle hayırlı olanın zenginlik veya dünyevî güzelliklerle değil, takva ve ibadet ile olduğunu ifade edip insanın nassa kulak vermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böyle bir bilinç dünyasına sahip olan insan, malının fitnesinden korkup, fakirin kendisinden daha hayırlı olabileceğine inanabilmektedir. Kişi bu hususlara dikkat ettiğinde ise kendisinden mal ile ucûb ortadan kalkmaktadır.<sup>25</sup> Muhâsibî, bu düşünceleri ile insanın psikolojik açıdan sağlıklı olabilmesi adına birtakım tedavi yolları ortaya koymaktadır.

Genel itibariyle İslam psikoloji düşüncesinde îsâr kavramı incelendiğinde, îsârın cömertlik üst başlığı altında değerlendirilen erdemlerin en yücesi olduğu görülmektedir. İslam dinine has bir muhtevaya sahip olan îsâr; sosyal birlik, beraberlik, dayanışma, kardeşlik gibi olumlu etkileri olan önemli bir fazilettir. İsârın zıddı olan cimrilik veya mal tutma ise giderilmesi veya ıslah edilmesi gereken hastalıklar olarak görülmektedir. Bu yönüyle Müslüman bilginler, bunun giderilmesine yönelik bazı tedavi yolları sunmaktadırlar. Dolayısıyla geçmişten günümüze değin cömertlik faziletinin ve cimrilik reziletinin insanın ruh sağlığına yönelik etkileri göz önünde bulundurulduğunda, Müslüman bilginlerin düşüncelerinin önemini koruduğu görülmektedir.

#### 4. Pozitif Psikoloji Yaklaşımında İsâr

Geleneksel psikolojiden farklı olarak pozitif psikoloji, bireylerin olumsuz, eksik ve sorunlu yönlerinden çok, olumlu özelliklerine, güçlü yanlarına ve erdemlerine odaklanan bir yaklaşımdır. Bu haliyle geleneksel psikolojinin hastalık modeline karşılık sağlık modelini esas almaktadır.<sup>26</sup> Ancak son zamanlarda pozitif psikolojinin sadece olumlu duygu ve düşüncelere odaklandığı algıları pozitif psikoloji içerisinde pozitif ve negatif tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, pozitif psikoloji hakkında negatif olanın ele alınmasının hatalı bir izlenimin ürünü

<sup>22</sup> İbnu'l Cevzî, *Ruhun Sağaltımı: et-Tıbbu'r-rûhânî*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat (Ankara, Elis Yayınları, 2019), 66.

<sup>23</sup> Ebubekir Râzî, *Ruh Sağlığı: et-Tıbbu'r-rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul, İz Yayıncılık, 2018), 100-101.

<sup>24</sup> İsfahânî, *Erdemli Yol*, 307-308.

<sup>25</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Kalb Hayatı: er-Riâye li-hukûkillâh*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul, Işık Yayınları, 2005), 401-403.

<sup>26</sup> Kate Hefferon ve Ilona Boniwell, *Pozitif Psikoloji: Kuram, Araştırma ve Uygulamalar*, çev. ed. Tayfun Doğan (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018).



olduğu ifade edilebilir. Bunun nedeni insanların deneyimler ile sonuçları karıştırmalarından kaynaklıdır. Nitekim pozitif psikolojinin kuram ve araştırmalarının sonuçları her zaman olumludur ama bu sonuçlara giden yoldaki seçimler ve yaşantılar acı verici veya zorlayıcı olabilmektedir.<sup>27</sup>

Pozitif psikoloji çalışmaları incelendiğinde, isâr üzerine doğrudan bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Ancak bazı farkları olmakla birlikte isâr ile benzeşen diğerkâmlık, özgecilik, yardım etme, pro-sosyal davranış gibi kavramlar üzerine pek çok ilişkilendirilmiş araştırma bulunmaktadır. Buna ilaveten araştırmalarda yoğunlukla özgecilik kavramının tercih edildiği gözlenmektedir. Söz konusu davranışların (isâr, diğerkâmlık, özgecilik, yardım etme, pro-sosyal davranış gibi) pozitif psikoloji araştırmaları bakımından insana yönelik etkileri incelendiğinde, *hayatın anlamı*,<sup>28</sup> *empati*,<sup>29</sup> *iyimserlik*,<sup>30</sup> *merhamet*,<sup>31</sup> *benlik saygısı*,<sup>32</sup> *mutluluk*,<sup>33</sup> *psikolojik dayanıklılık*<sup>34</sup> gibi değişkenlerle pozitif yönde anlamlı ilişkilere sahip olduğu görülmektedir. Bu durum isârın ve isâr ile benzeşen diğerkâmlık, özgecilik, yardım etme, pro-sosyal davranış gibi davranışların insanın psikolojik sağlığına olumlu anlamda etkileri olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bireyin ruhsal gelişimini pozitif yönde etkileyebilme potansiyeline sahip olan (malî, kalbî vb.) ‘verme’ davranışlarının kazandırılması, kişiye psikolojik açıdan pozitif bir etki sağlayabilmektedir.

Dini perspektifte değerlendirilen isâr kavramına kıyasla daha seküler bir forma sahip olan özgecilik kavramı üzerinde duran Yalom, özgeciliği, insanın hayatına dair din-dışı kişisel anlam bulabilme etkinliklerinden birisi olarak kategorize etmektedir. Bu durumun temel düşüncesinin ise dünyayı içinde yaşanabilecek iyi bir yer olarak bırakmak, başkalarına hizmet etmek, yardım derneklerine katkıda bulunmak şeklindedir. Yalom, bir yandan karşılaştığı klinik örnekler<sup>35</sup> ile bu davranışın önemini vurgularken bir yandan da ‘verme’ davranışının, başkalarına yardımcı olmanın, dünyayı diğerleri için iyi hale getirmenin iyi olduğu inancının güçlü bir anlam kaynağı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu anlamda özgeci davranışların gerek hastaların gerekse hasta olmayanların gelişimine olumlu anlamda katkısı bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla yardım etme, fedakârlık, başkasını kendisine tercih etme gibi davranışların dini veya din-dışı muhtevada kişiye pozitif yönde bir etki sağladığı öngörülmektedir. ‘Verme’ davranışının psikolojik açısından pozitif etkileri göz önünde bulundurulduğunda, kişinin birtakım psikolojik veya fizyolojik sıkıntılar içerisinde iken bu davranışın insana pek çok açıdan fayda sağlayabileceği söylenebilir.

<sup>27</sup> Itai Ivtzan vd., *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji: Yaşamın Karanlık Yanını Kucaklamak*, çev. ed. Halil Ekşi (İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2020), 8-10.

<sup>28</sup> Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayigit (İstanbul: Kabalca Yayınevi, 1999), 676.

<sup>29</sup> Muhammet Cevat Acar ve Hidir Apak, “Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 28/1, (Nisan 2017), 100; Pınar Arpacı ve Dilek Özmen, “Hemşirelik Öğrencilerinin Özgecilik ve Empatik Eğilim Düzeyleri ve Aralarındaki İlişki”. *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 11/3 (2014), 56; Mehmet Ali Boylu, *Üniversite Öğrencilerinin Özgecilik Düzeyleri ile Empatik Eğilim ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 33; Mustafa Bekil, *Öğretmenlerde Mutluluğun Yordayıcıları Olarak Sosyal Bağlılık, Özgecilik ve Sosyal Empati* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 53; Mustafa Uslu, *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgecilik ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 103.

<sup>30</sup> İzzet Parmaksız, “İyimserlik, Özgecilik ve Medeni Durumun Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri” *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 48, (2020), 293; Yahya Şahin, *Üniversite Öğrencilerinin Mutluluk, İyimserlik ve Özgecilik Düzeylerinin İncelenmesi* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 41.

<sup>31</sup> Mehmet Kırloğlu vd. (ed.), *Güncel Sosyal Hizmet Çalışmaları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 86; Mehmet Yurtlu, *Evlî Bireylerde İlişki Bağlanımının Özgecilik, Empati, Merhamet ile Çeşitli Demografik ve İlişkiye Bağlı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 30; Özlem Kıvanç, *Hemşirelerin Özgecilik ve Merhamet Düzeylerinin Bakım Kalite Göstergeleri ile İlişkisi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>32</sup> Erhan Kılınç vd., “Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu Öğrencilerinin Benlik Saygısı, Atılganlık ve Özgecilik Düzeyleri ile Aralarındaki İlişkinin İncelenmesi” *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/15, (2016), 386.

<sup>33</sup> Şahin, *Üniversite Öğrencilerinin Mutluluk, İyimserlik ve Özgecilik Düzeylerinin İncelenmesi*, 41; Bekil, *Öğretmenlerde Mutluluğun Yordayıcıları Olarak Sosyal Bağlılık, Özgecilik ve Sosyal Empati*, 53.

<sup>34</sup> Parmaksız, “İyimserlik, Özgecilik ve Medeni Durumun Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri”, 293.

<sup>35</sup> 30 yaşında kanser tanısı alan Sal’ın hikayesi için bakınız: Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 676-677.

<sup>36</sup> Yalom, *age.*, 676-680.



## 5. Sonuç

Îsâr, toplumsal açıdan sosyal dayanışma, birlik ve beraberliği sağlarken, bireysel olarak ise yardım eden kişiye anlamlı bir hayat perspektifi kazandırarak psikolojik açıdan pozitif bir etki sağlamaktadır. Her ne kadar îsâr kavramını karşılayan birtakım kavramlar olsa da îsâr; kişiye, İslâmî bir bilinç ile özgün bir muhteva sunmaktadır. İslam psikoloji geleneği içerisinde erdemler çerçevesinde ele alınıp kazandırılması gereken bir fazilet olarak işlenmektedir. Buna mukabil cimrilik ve mal tutma ise reziletler arasında değerlendirilmektedir. Bu tutumun insanı psikolojik açıdan olumsuz etkilediği ifade edilip cimrilikten kurtulma yollarına yönelik reçeteler sunulmaktadır. Dolayısıyla İslam psikoloji geleneğinden günümüze taşıyabileceğimiz ve günümüzün yöntemleri ile harmanlayabileceğimiz pek çok bilgi yer almaktadır.

Îsâr kapsamında değerlendirilen kavramların (diğerkâmlık, özgecilik, fedakarlık, yardım etme gibi) empati, mutluluk, iyimserlik, benlik saygısı, merhamet gibi pozitif psikoloji kavramlarıyla pozitif yönde anlamlı ilişkilere sahip olması, şemsiye bir kavram olarak 'verme' davranışlarının psikolojik açıdan pozitif etkilerini ortaya koymaktadır. Bu davranışların kişiye kazandırılması veya öğretilmesi özellikle psikolojik açıdan yardım ihtiyacı olan kişilere pozitif yönde etki edebilir. Bu bakımdan günümüzün yöntem ve teknikleri ile tedavi yolları geliştirilebilir, birtakım manevi reçeteler sunulabilir. Örneğin Merter'in iki aşamalı hayır terapisi<sup>37</sup> takip edilerek psikolojik yönden insanlara iyi-oluş hali kazandırılabilir. Bu sayede birey, empati yapabilir, hayatına dair farklı bir anlam penceresi açabilir. Cimriliğin veya dünyevi aldanışın getirdiği olumsuz ruh halinden sıyrılıp, kendi eliyle kendini iyileştirebilme fırsatına sahip olabilir. Nitekim Müslüman bilginlerin, İslâmî psikoloji kapsamında ortaya koyduğu düşünceler de bu düşünceleri destekler niteliktedir.

## Kaynaklar

- Acar, Muhammet Cevat - Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 8/1, (Nisan 2017), 93-112.
- Arpacı, Pınar - Özmen, Dilek. "Hemşirelik Öğrencilerinin Özgecilik ve Empatik Eğilim Düzeyleri ve Aralarındaki İlişki". *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 11/3 (2014), 51-57.
- Bekil, Mustafa. *Öğretmenlerde Mutluluğun Yordayıcıları Olarak Sosyal Bağlılık, Özgecilik ve Sosyal Empati*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Boylu, Mehmet Ali. *Üniversite Öğrencilerinin Özgecilik Düzeyleri ile Empatik Eğilim ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Büyük, Ayşe Bahtiyar. *Ahlak Felsefesinde Îsâr ve Özgecilik: İslam Medeniyeti ve Batı Kültürü Açısından Bir Değerlendirme*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cürcâni, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fazîle, t.y.
- Çağrı, Mustafa. "Îsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isar--digerkamlik>
- Çantay, Hasan Basri. *Tefsirli Kur'ân Meâli Kur'ân-I Hakim ve Meâl-İ Kerîm*. İstanbul, Risale Yayınları, 2017.
- Düzgüner, Sevde. Pro-sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu. *Bilimname*, 4, (2019), 351-373.
- el-Muhâsibî, Haris. *Kalb Hayatı: er-Riâye li-hukûkillâh*. çev. Abdulhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2005.

<sup>37</sup> Bu uygulama, nefsi rahatsızlıkların en ağır safhaları aşıldıktan ve düzelme dönemine girildikten sonra iki aşamada tatbik edilebilir: 1. Duyarlılık kazandırma aşamaları. 2. Somut uygulama aşamaları. Detaylı bilgi için bakınız: Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2016), 384.

- el-İsfahânî, Rağîb. *Erdemli Yol: ez-Zerî'a ilâ Mekâri's-Şerî'a*. thk. E. el-Acemi; çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Hefferon, Kate – Boniwell, Ilona *Pozitif Psikoloji: Kuram, Araştırma ve Uygulamalar*. çev. ed. Tayfun Doğan. İstanbul: Nobel Akademi Yayıncılık, 2018.
- Hökekleli, Hayati. "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/3, (2006), 409-421.
- Ivtzan, Itai. *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji: Yaşamın Karanlık Yanını Kucaklamak*. çev. ed. Halil Ekşi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.
- İbnu'l Cevzî, *Ruhun Sağaltımı: et-Tıbbu'r-rûhânî*, çev. Mevlüt Uyanık Aygün Akyol, Sema Bolat. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, t.y.
- İbn Miskeveyh. *Ahlak Eğitimi: Tezhîbu'l Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İmam Gazali. *İhyâu Ulûmi'd-din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1989.
- Kılınç, Erhan vd., "Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu Öğrencilerinin Benlik Saygısı, Atılganlık ve Özgeçicilik Düzeyleri ile Aralarındaki İlişkinin İncelenmesi" *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15, (2016), 379-398.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Hüseyin Algül). Konya: Kervan Yayınları, t.y.
- Kırloğlu, Mehmet vd. (ed.). *Güncel Sosyal Hizmet Çalışmaları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Kıvanç, Özlem. *Hemşirelerin Özgeçicilik ve Merhamet Düzeylerinin Bakım Kalite Göstergeleri ile İlişkisi*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Parmaksız, İzzet. "İyimserlik, Özgeçicilik ve Medeni Durumun Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48, (2020), 285-302. <https://doi.org/10.9779/pauefd.576186>
- Pusmaz, Durak. "Kur'an'da İsar Kavramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 25, (Mart 2012), 77-104.
- Râzî, Ebûbekir. *Ruh Sağlığı: et-Tıbbu'r-rûhânî*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Şahin, Yahya. *Üniversite Öğrencilerinin Mutluluk, İyimserlik ve Özgeçicilik Düzeylerinin İncelenmesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Taşköprizâde Ahmet Efendi. *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Uslu, Mustafa. *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgeçicilik ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, t.y.
- Yurtlu, Mehmet. *Evlü Bireylerde İlişki Bağlanımının Özgeçicilik, Empati, Merhamet ile Çeşitli Demografik ve İlişkiye Bağlı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

---

# Yahudilikte Eşlere Yönelik Yapılan Zina Suçlamasında Başvurulan Bir Yöntem Olarak Acı Su Uygulaması

Merve BÖRKLÜ 

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2221721001@ogrenci.ibu.edu.tr

---

## 1. Giriş

Aile, toplumu oluşturan en küçük ve temel yapıtaşdır. Tüm dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de kutsal bir olgu olarak görülmektedir. Tanrı'nın, evliliği kutsal birlik olarak adlandırması bu temel yapıtaşına kutsiyet atfetmiştir.<sup>1</sup> Evlilik ile birlikte erkeğin tam olacağı, bereketin kadın ile beraber geleceği düşüncesi yaygındır. Aynı zamanda Tanrı'nın bir emri olan evlilik, Yahudilikte uyulması gereken 613 mitsvadan<sup>2</sup> biridir. Yahudi geleneğine göre evlilik, Tanrı'nın planıdır.<sup>3</sup> Bekarlık ise Tanrı'nın "verimli olun, çoğalın"<sup>4</sup> emrine karşı çıkmak olduğu için hoş karşılanmamıştır.

Neslin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi ve toplumun huzuru için aile kurmak vazgeçilmez bir unsurdur. Toplumun sağlam temellerle atılabilmesi ve inşası için bu olgunun sarsılmaması önem arz etmektedir. Sağlıklı bir nesil için cinsel ilişki, evli bireyler arasında gerçekleşmelidir ve hukuk sistemleri bu yasak ilişkiler için çeşitli yaptırımlar ortaya koymaktadır. Yasak ilişkiler, sadece evli olmayan bireyler arasında olmadığı gibi hencinsine olan yönelimden doğan cinsel birliktelikler ve insan-hayvan arasındaki ilişkiler de bu kapsam dahilindedir.<sup>5</sup> Tanrı, gayr-i meşru ilişkileri ve uyulması gereken kuralları belirtmiştir, bunları da peygamberler aracılığıyla bildirmektedir. Tevrat'ta da bahsi geçen fuhuş; iğrençlik<sup>6</sup> ve rezillik<sup>7</sup> olarak tanımlanmaktadır. Yasak ilişkiler sadece engellenmekle kalmamakta, aynı zamanda zinaya sebebiyet verebilecek yolların kapanması için tedbirler de alınmaktadır. Örneğin; kadınların dışarı çıkarken saçlarını başörtüsüyle kapatmaları<sup>8</sup>, tek başına yabancı erkekle bir ortamda bulunmaması gerektiği belirtilmektedir.<sup>9</sup>

Yahudi kutsal metinlerinde zina için "niuf"<sup>10</sup> kelimesi kullanılmaktadır. Zina; evli bir kadının kocası veya başlık parasını almış nişanlı bir kızın başka bir erkekle kendi rızası ile birlikte olmasıdır.<sup>11</sup> Tanrı'nın Sina'da verdiği on emirden biri Tevrat'ta da yer alan "Zina etmeyeceksin"<sup>12</sup> emridir. Zina ağır bir suçtur, evli veya nişanlı bir kadınla cinsel ilişkiye girmek bireyin sadakatsizliği olarak tanımlanmaktadır.<sup>13</sup> Bir adam, eşinin başka bir erkekle isteyerek ve bilinçli şekilde cinsel ilişkide bulunması durumunda, karısını boşamak zorundadır.<sup>14</sup> Eğer yasak ilişki sonucunda çocuk dünyaya gelirse "mamzer" olarak isimlendirilmektedir ve statüsü alt konumdadır. Bu gayrimeşru çocuğun sonraki hayatını dahi etkilemektedir ve ilerde ancak başka bir mamzerle evlenebilmektedir.<sup>15</sup>

---

<sup>1</sup> Yaacov Vainstein, *The Cycle of Jewish Life* (Jerusalem: Feldheim Pub, 1990), 43.

<sup>2</sup> Tevrat'ta geçen 248 olumlu görev ve 365 yasağa bölünmüş 613 tane bulunan emir ve emirler dizisi. Aaron Rothkoff, "Mitzvah", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (USA: Keter Publishing House Ltd., 2007), 374.

<sup>3</sup> Dan Cohn-Sherbok, *Judaism: History, Belief And Practice* (USA: Routledge, 2005), 538.

<sup>4</sup> *Kutsal Kitap*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi (ed.) (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yaratılış, 1:28.

<sup>5</sup> Eldar Hasanov, *İslam Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Benzeri Cinsel Suçlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007), 9.

<sup>6</sup> Levililer 18:22.

<sup>7</sup> Levililer 20:12.

<sup>8</sup> Kethuboth, 72a-72b.

<sup>9</sup> Kiddushin, 82a- 82b.

<sup>10</sup> Niuf: Evli bir kadının eşinin haricinde başka bir erkekle ve bilinçli olarak cinsel ilişkide bulunması.

<sup>11</sup> Jeffrey Howard Tigay, "Adultery", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (USA: Keter Publishing House Ltd., 2007), 1/424.

<sup>12</sup> *Kutsal Kitap*. Çıkış 20:14.

<sup>13</sup> Eliezer Segal, *Judaism*, 298.

<sup>14</sup> Yusuf Besalel, "Niuf", *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın A.Ş., 2001a), 2/447.

<sup>15</sup> Yusuf Besalel, "Mamzer", *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın A.Ş., 2001b), 2/383.

Tanrı'nın emrine karşı gelenler ve kurallara uymayanlar çeşitli şekillerde cezalandırılacağı Tanah'ta bildirilmiştir. Bu cezalar beden ile, mal ile ya da manevi olarak ödenmektedir. Cezanın verilmesi için bireyin mükellef olması<sup>16</sup> ve herhangi bir zorlama gerçekleşmeden özgür iradesiyle eylemin meydana gelmesi gerekmektedir.<sup>17</sup> Kişi hür iradesi ile yapmadığı fiiller için ağır yaptırımlardan ve cezalardan sorumlu değildir.<sup>18</sup> Ayrıca zaniye ceza verilmeden önce suçun araştırılması, şahitler varsa getirilmesi ve sonra kişinin yargılanması gerekmektedir. Zinadan kaynaklanan cezalar kişinin evli, nişanlı ya da bekar olmasına; kadının kirli sayıldığı günlerde yapılmasına ve kadının bakire olup olmamasına göre çeşitlilik arz etmektedir. Medeni durum, yasak cinsel ilişki yaşayan kadın için önemlidir. Çünkü erkek evli olsa dahi, kadın nişanlı ya da evli değilse o ilişki zina olarak değerlendirilmemektedir. Bu durum aile şerefine lekelenmesi olarak algılanmayıp mülkiyete zarar olarak değerlendirildiği için kesin olarak ölüm cezası yerine suçun derecesine göre farklı cezalar verilmektedir. Ayrıca ölüm ile sonuçlanması beklenen cezalarda hükmün verilebilmesi için 23 kişilik bir heyetin olması gerekmektedir. Diğer cezalarda ise heyetin 3 kişi olması hüküm vermek için yeterlidir.<sup>19</sup> Yahudi hukukuna göre zina ile suçlanan bireyin cezası; beden ile yapılan ya da para ile yapılan maddi cezadır.<sup>20</sup> Talmud zaniye verilecek cezaları 4 gruba ayırmaktadır. Bunlar; öldürme, boğma, yakma ve taşlayarak öldürme olarak bilinen recm cezasıdır.<sup>21</sup> Suçluya verilecek bazı cezaların hükümleri, Tevrat'ta açık şekilde belirtilmektedir: "Bir kişi başkasının karısıyla, komşusunun karısıyla zina ederse hem kendisi hem de zina ettiği kadın kesinlikle öldürülecektir."<sup>22</sup> Ölüm cezası, zina yapan kişiye şu şekillerde verilerek gerçekleştirilmektedir; taşlanarak öldürme, yakılma, boğulmadır.<sup>23</sup>

Taşlanarak öldürme olarak da bilinen recm cezası; erkeğin, bakire nişanlı bir kızla ya da evli bir kadınla zina etmesi halinde zanilere uygulanması gereken bir ceza türüdür. Nişanlı kızın zinaya rızasının olup olmadığı şu şekilde tespit edilmektedir: Hiçbir yardımın bulunamayacağı açık bir arazide, kız ağlıyorsa onun zorlandığı tahmin edilip yalnızca ona saldıran idam edilmektedir; suç şehirde yani ağlayınca yardımın muhtemelen sağlanabileceği bir yerde meydana gelmişse, kızın razı olduğu varsayılmaktadır ve sevgiliyle taşlanmaktadır.<sup>24</sup> Ayrıca erkek zıfafta karısının bakire olmadığını iddia eder ve doğrularsa kadına recm cezası verilmektedir. Yakılma cezası ise; bir erkeğin hem kız ile hem de kızın annesi ile evlenmesi ya da yakın akrabalarla cinsel münasebetin yaşanması neticesinde gerçekleşmektedir. Boğulma cezasına ise; bir adamın, tanımadığı ya da komşusunun karısı gibi direkt yakınlık bağı olmayan kişilerle birlikte olması sebep olmaktadır. En ağır ölüm cezası evli veya nişanlı kadınla cinsel ilişki sonucu gerçekleşen recm cezasıdır. En hafif ölüm cezası ise tanımadığı kimse ile gerçekleşen cinsel birliktelik neticesindeki boğulmadır. Ayrıca bakire bir kızla nikahsız cinsel ilişki yaşayan erkeğe ceza olarak mali yaptırım uygulanması ve o kızla evlenmesi gerektiği bildirilmektedir.<sup>25</sup> Kızın bekar olmasıyla cezanın hafiflediği veya serbest şekilde ilişki yaşanmasına izin verildiği gibi düşünülmemelidir. Çünkü Yahudi dini kitaplarında kızın bu durumda fahişe olup olmadığı tartışılmaktadır.<sup>26</sup> Bu tartışma konusu olduğu için bekar olan bir kadının rahat bir şekilde ilişki yaşaması uygun görülmemektedir.

## 2. Acı Su

Evlilik Tanrı'nın bir emri olduğu için kutsal sayılmakta ve zina ile bu bağı kirletenlerin Tanrı'ya karşı geldiği bildirilmektedir. Bu sadece eşine karşı bir davranış değil, Tanrı'nın emrine de karşı gelmek olduğu için eşinin affetme yetkisi yoktur. Ancak kendi rızası dışında zorla gerçekleşmişse ve kadının eşi

<sup>16</sup> Moses b. Maimonides, "Marriage", *The Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, (New Hawens: Yale Univ. Press, 1961-2004), 2/1-10.

<sup>17</sup> George Horowitz, *The Spirit of Jewish Law* (New York: Bloch Publishing, 1993), 168.

<sup>18</sup> Mustafa Yiğitoğlu, Ömer Faruk Habergetiren, "Yahudilik ve İslam'da Zina Suçu ve Cezası", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 275.

<sup>19</sup> Moses b. Maimonides, "Sanhedrin", *Mishneh Torah*, (New Hawens: Yale Univ. Press, 1961), V:2,4.

<sup>20</sup> Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, 217-227.

<sup>21</sup> Haim Herman Cohn, "Capital Punishment", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York: Thomson Gale, 2007), 4/446.

<sup>22</sup> Levililer, 20:10.

<sup>23</sup> Yiğitoğlu, "Yahudilik ve İslam'da Zina Suçu ve Cezası".

<sup>24</sup> Tigay, "Adultery", 425.

<sup>25</sup> Hasanov, *İslam hukuku ile karşılaştırmalı olarak yahudi hukukunda zina ve benzeri cinsel suçlar*, 11.

<sup>26</sup> Yebamoth, 61b.

kahin değilse evli kalmaya devam edebilmektedir. Kahin olması durumunda ise rıza gözetmeksizin boşanması gerekmektedir.<sup>27</sup>

Kadın zina suçuyla, zifafıta ya da ilerleyen dönemlerde itham edilebilmektedir. Kadın, zifafıta zina isnadı ile karşılaşır, ailesi ve kendisi suçsuzluğunu ispatlamaya çalışması gerekmektedir. Eğer kocası iddiasında haklıysa kız cezalandırılmakta, haksız ise karısını boşama yetkisi ortadan kalkmakta ve mali olarak da cezaya çarptırılmaktadır. Kadın ilerleyen dönemlerde zina ile suçlanırsa<sup>28</sup> yapmadığını ispatlamak için acı su ritüelini gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu, kadının suçsuz olduğu hukuki olarak ispatlanamadığında uygulanmaktadır. Acı su (*waters of bitterness, ordeal of jealousy*), Tevrat'ta kıskançlık sunusu olarak isimlendirilmektedir ve zina suçunun tespiti için kullanılan bir yöntemdir. Acı su, adam karısının onu aldattığını düşünür, kıskanır ve şüphe duyarsa ayrıca şahidi de yoksa gerçekleşen bir ritüeldir. Koca, hanımını suçlu olsa da olmasa da şüphe edip kıskanabilmektedir. Erkek karısından şüphelendiğinde yapılan bu uygulama, kadın suçlu ise içtiği bu acı suyun ona zarar verip vücudunda bazı reaksiyonlar gösterdiği belirtilmektedir. Eğer evli bir kadın eşini aldatır, kocası dışında biriyle cinsel ilişki yaşayıp bunu sakladığında ve hiçbir şahit olmadığı için kadının suçu gizli kaldığında eşi şüphelenirse karısını kahine götürmelidir. Kadın eğer zina suçunu işlemişse itiraf etmesi için vakit verilmektedir. Bu günahı işlemiş olsa dahi, tarihte değer verilip saygı duyulan birçok kişinin de bunu yapmış olduğunu ve fitrat olarak insanın zayıf olduğunu, bundan kaynaklanabileceği belirtilmektedir. Kadın herhangi bir suç itirafında bulunmazsa ritüelin gerçekleşeceği, mabedin doğu girişinde bulunan *Nikanor* kapısına getirilmektedir. Bu ritüelin uygulanma biçimi şu şekildedir:

Zina yaptığından şüphelenilen ancak yasal olarak kanıtlanamayan kadın, kocası tarafından kıskançlıktan dolayı çile için kahine getirilir. Kadına çekici görünmeyeceği siyah bir elbise giydirilir ve ziynet eşyaları çıkarılır. Kadın ritüel süresince mabedin doğu kapısına bakacak şekilde ayakta durur. Evliliğe ve sadakate verilen önemden dolayı ritüel toplum önünde gerçekleşmektedir. Adam karısına zeytinyağı ve günnük eklenmemiş arpa ununu, yaptığı günahı hatırlatması için sunması gerekir.<sup>29</sup> Kahin, zina isnadı ile gelen kadının saçını açıp dağıtır ve o şekilde Tanrı'nın huzurunda olmasını sağlar. Ayrıca kahin, kocasının getirdiği sunuyu kadına verip kendisi de toprak bir kaba "kutsal su" alır ve içine biraz tapınağın toprağından karıştırır.<sup>30</sup> Kahin, kadına ant içirtip şöyle der:

*"Eğer başka bir adam seninle yatmadıysa, kocanla evliyken yoldan çıkıp günah işlemediysen, lanet getiren bu acı su sana zarar vermesin. Ama kocanla evliyken yoldan çıkıp başka biriyle yatarak günah işlediysen, RAB sana eriyen kalça, şişen karın versin. RAB halkın arasında seni lanetli ve iğrenç duruma düşürsün. Lanet getiren bu su karnına girince karnını şişirsin, kalçanı eritsin."*

O zaman kadın, 'Amin, amin,' demesi gerekmektedir. Kahin, acı suyunda<sup>31</sup> bu lanetleri yıkayıp kadında bulunan kıskançlık sunusu ile birlikte sunağa getirmektedir. Kahinin, ilk olarak kıskançlık sunusundan<sup>32</sup> bir avuç miktarda alıp sunakta yakması ve ardından acı sudan kadına içirmesi gerekmektedir. Zina şüphesiyle itham edilen kadın eğer suçluysa lanet gerçekleşmektedir ve kadının kalçası eriyerek ayakta durması güçleşmektedir, ayrıca karnı da şişmektedir. Ancak kadın suçsuzsa bu durumlar gerçekleşmeyecektir ve karısından şüphe eden adam için de herhangi bir yaptırım uygulanmayacaktır.

Ritüeldeki uygulamalar çeşitli anlamlar içermekte ve bir nevi "öç alma" şeklinde gerçekleşmektedir. Kadına çekici görünmeyecek kıyafetlerin giydirilmesi, başının açılıp saçının dağıtılması, ziynet eşyalarının çıkarılması, ritüel boyunca ayakta durmasının nedeni, zina yaptığı erkeği bu şekilde etkilediği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.<sup>33</sup> Halvete girdiği erkeğe içki verdiği düşüncesiyle acı suyu, yemek yedirttiği varsayımıyla ise arpa unundan yapılan kıskançlık sunusunu yemesi gerekmektedir. Acı

<sup>27</sup> Kethuboth, 51b.

<sup>28</sup> Evli bir kadın eşi tarafından zina ile suçlanıp şüphe ediliyorsa buna sota adı verilir. Yusuf Besalel, "Sota", *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001c), 3/635.

<sup>29</sup> Çölde Sayım, 5:12-15.

<sup>30</sup> Dora Leah Sowden, "Ordeal Of Jealousy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (USA: Keter Publishing House Ltd., 2007), 15/462.

<sup>31</sup> Acı suyu, mabedin temizliğinden kalan su ile hazırlanmaktadır ve içine acı bitkiler karıştırılıp az miktarda da mabet toprağı eklenerek elde edilmektedir. Jacob Neusner, "Sotah", *Theology of the Halakha*, New York: Brill Academic Pub, 2001).

<sup>32</sup> Kıskançlık sunusu, arpa unundan hazırlanmaktadır ayrıca zeytinyağı ve günnük karıştırılmamaktadır.

<sup>33</sup> Hasanov, *İslam Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Benzeri Cinsel Suçlar*.

suyundan önce içki içilip içilmediği ile ilgili tutarsızlıklar Mişna'ya da yansımaktadır. İkisinden biri belirtildiği gibi, yemek sunusu suyun içilmesinden önce gelir ya da içki, ekmek sunusundan önce gelmektedir.<sup>34</sup> Kadının acı suyu içme ritüeli sonrası vücudundaki bazı organların (karın, yüz, bacak gibi) reaksiyon göstermesinin sebebi, suça götüren uzuvların onlar olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup> Ayrıca 'eriyen kalça, şişen karın' tabiriyle yemin etmesi, zina isnadı ile karşılaşan kadının yasak ilişkiden hamile kalması durumunda çocuğu düşürmesi beklenmesinden dolayıdır.<sup>36</sup> Kadına verilen değer için çocuk doğurmasına göre ölçülen bir dönemde bu önemli bir cezadır.

Tevrat hukukuna göre adamın zina isnadında bulunabilmesi için tanık olmasa dahi karısından şüphe etmesi kafidir. Kıskaç bir eş karısından şüphe etmesiyle acı suyu içme ritüeli uygulanmaktadır. Rabbiler, "acı suyu içme" ritüelinin hoş olmadığını ve sınırlı tutulması gerektiğini belirtmektedir. Rabbiler hukukunda, Tevrat hukukundan farklı olarak bu ritüelin uygulanması için "adamın hanımını uyarması ve görüşmesini istemediği, kıskandığı bu kişiyle halvet ortamda bulunması" gerektiği bildirilmektedir.<sup>37</sup> Koca, karısını akrabalarından dahi kıskanabilmektedir, ama bunu daha önceden eşine bildirmesi gerekmektedir. Ancak adam eşini, iki şahit huzurunda ikaz ederse ve kimlerle kapalı ortamda görüşmeyeceğini açıkça belirtirse, hukuken geçerli bir uyarma olmaktadır.<sup>38</sup> Ayrıca iki şahidin, adamın eşini daha önce uyardığı kişiyle ıssız yerde baş başa olduğunu görmesi gerekmektedir.<sup>39</sup> Kadını uyarma esnasında şahit olmasına rağmen, ıssız ortamda baş başa bulduklarını gören şahitler yoksa; adam eşini kıskançlık sunusuna zorlayamamaktadır ve eşine evlilik sözleşmesini (*ketubah*) vermesi ve boşaması gerekmektedir.<sup>40</sup> Ancak bu kişiler evlenirken kurallara riayet etmeyip birlikte olmaları yasak olmasına rağmen evlenmişlerse, erkeğin hanımına zina isnadında bulunması durumunda acı suyu içme ritüeli uygulanmamaktadır. Evlilikleri uygun yapılmadığı, belirli şartları taşımadan, yasak bir ilişki iken evlenen kadın evlilik sözleşmesini almadan boşanmaktadır.<sup>41</sup> Böylece kadının evlilik bağı kurarken uymadığı kural, evlilik sonrasında güvencesi olan ketubayı alamamasıyla sonuçlanmaktadır. Ancak zina suçlaması ile yapılan acı suyu içme ritüelinin uygulanmasından sonra, kadının suçsuz olduğu belli olunca evliliklerini idame ettirmelerinde bir sakınca yoktur.

Acı suyu içme ritüeli günümüzde uygulanması zor olduğu için ve uygulandığında çoğu zaman tesir etmediği için gerçekleşmemektedir. Zina gibi suçların İsrailoğulları arasında yaygınlaşması sebebiyle bu ritüele sık sık başvurulması etkisini yitirme nedenleri arasında gösterilmektedir. İsrailoğulları arasında artan ahlaksızlık, Tanrı'nın sinirlenip kızmasına sebep olmuştur ve bu nedenle de Tanrı yasak ilişki yaşayan, zina yapan kadınlara cezayı kendisinin vermeyeceğini belirtmiştir.<sup>42</sup> Bundan dolayı acı suyu içme ritüelinin uygulanmasının önemini yitirdiği anlaşılmaktadır. Yuhanna b. Zakkay'ın başkanlık yaptığı dönemde bu ritüel uygulamadan kaldırılmıştır.<sup>43</sup> Acı suyu içme ritüeli ilk bakıldığında sert tepki vermek gibi görülebilmektedir ancak kıskaç bir eşi olan kadın için kahine götürülmek daha merhametli bir sonuçla karşılaşabilmesi için daha iyi bir seçenektir. Bu uygulamanın kaldırılması ile birlikte, kadın zina isnadı ile karşılaşması durumunda, suçsuzluğunu ispatlaması için olan hakkı elinden alınarak ortadan kalkmıştır.

### 3. Sonuç

Tüm dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de toplumun temelini sarsacak olan zina, fuhuş gibi yasak ilişkiler hoş karşılanmamaktadır. Yahudilikte zina, diğer bazı dinlerden farklı olarak tanımlanmaktadır. Yahudilikte, kadının bekar olması durumunda erkeğin medeni durumunun önemi yoktur. Çünkü kadın

<sup>34</sup> Sowden, "Ordeal Of Jealousy", 462.

<sup>35</sup> Sotah, 8b-9a.

<sup>36</sup> Sayılar, 5:22.

<sup>37</sup> Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York: D.D. Bloch Pub, 1948), 220-221.

<sup>38</sup> Sotah, 2a.

<sup>39</sup> Sotah, 2a-3b.

<sup>40</sup> Sotah, 31a-31b.

<sup>41</sup> Sotah, 24a, 25a.

<sup>42</sup> Hosea, 4:14.

<sup>43</sup> Hasanov, *İslam hukuku ile karşılaştırmalı olarak yahudi hukukunda zina ve benzeri cinsel suçlar*.

evli ya da nişanlı olmadığı sürece bu zina olarak adlandırılmamaktadır. Yasak ilişkilerin gerçekleşmesi durumunda çeşitli yaptırımlar uygulanacağı bildirilmektedir. Bu cezalar bulunduğu duruma ve kişiye göre farklılık arz etmektedir. Yasak ilişkilerin varlığının ispat yollarından biri de kocanın, eşinden şüphelenmesiyle gerçekleştirilen acı suyu içme ritüelidir. Kadın kocasının şüphesinin yersiz olduğunu ispatlayamazsa ya da suçu var ve itiraf etmiyorsa gerçekleştirilmektedir. Acı suyu içmesiyle vücudunda reaksiyonlar gerçekleşeceği varsayılmaktadır. Eğer suçsuzsa kocasına bir yaptırım uygulanmaması, ritüelin sadece kadın üzerine ceza vermek üzere yapıldığının göstergesi sayılabilmektedir. Aynı zamanda bu ritüelin günümüzde geçerliliğini yitirmesiyle birlikte kadının zina isnadı ile karşılaştığında suçsuzluğunu ispatlama yöntemi de yürürlükten kalkmış olmaktadır. Geleneksel olarak bu ritüel, kadının suçsuzluğunu kanıtlama amacı taşısa da günümüzde uygulanmamaktadır. Modern hukuk sistemlerinde, suçun kanıtlanması ve savunma hakkı daha farklı yöntemlerle gerçekleştirilmektedir. Bu ritüelin uygulanabilirliği ve etik boyutu modern toplumlarda farklı tartışmalara konu olabilir çünkü fiziksel sınamaya dayalı bir kanıt yöntemi olarak eleştirilebilmektedir. Böylece bu ritüelin uygulanması modern ve geleneksel toplumlarda farklı değerlendirilmesine yol açmıştır.

## Kaynaklar

- Kutsal Kitap*. ed. Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Besalel, Yusuf. "Niuf". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/ 447. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın A.Ş., 1. Baskı, 2001a.
- Besalel, Yusuf. "Mamzer". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/383. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın A.Ş., 1. Baskı, 2001b.
- Besalel, Yusuf. "Sota". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3/634-635. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın A.Ş., 1. Baskı, 2001c.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Judaism: History, Belief and Practice*. USA: Routledge, 2. Basım, 2005.
- Cohn, Haim Herman. "Capital Punishment". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 4/446. New York: Thomson Gale, 2007.
- Epstein, Louis M. *Sex Laws and Customs in Judaism*. New York: D.D. Bloch Pub, 1948.
- Hasanov, Eldar. *İslam Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Benzeri Cinsel Suçlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
- Horowitz, George. *The Spirit of Jewish Law*. New York: Bloch Publishing, 1993.
- Maimonides, Moses b. "Sanhedrin". *Mishneh Torah*. New Hawens: Yale Unv. Press, 1961.
- Maimonides, Moses b. "Marriage". *The Code of Maimonides (Misneh Torah)*. New Hawens: Yale Unv. Press, 1961-2004.
- Neusner, Jacob. "Sotah". *Theology of the Halakhah*. New York: Brill Academic Pub, 2001.
- Rothkoff, Aaron. "Mitzvah". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 14/374. USA: Keter Publishing House Ltd., 2007.
- Segal, Eliezer *Judaism*.
- Sowden, Dora Leah. "Ordeal Of Jealousy". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. USA: Keter Publishing House Ltd., 2007.
- Tigay, Jeffrey Howard "Adultery". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 1/424. USA: Keter Publishing House Ltd., 2007.
- Yaacov Vainstein. *The Cycle of Jewish Life*. Jerusalem: Feldheim Pub, 1990.
- Yiğitoğlu, Mustafa - Habergetiren, Ömer Faruk. "Yahudilik ve İslam'da Zina Suçu ve Cezası". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 271-297.



---

## Şâtıbî'nin Hz. Peygamber'in Beyân Görevine Bakışı: *el-Muvâfakât* Özelinde

Esra Kayıhan KURU<sup>ID</sup>

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

190170001@ogrenci.hitit.edu.tr

Fehmi KURU<sup>ID</sup>

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

190170003@ogrenci.hitit.edu.tr

---

### 1. Giriş

Allah (c.c.) tarafından tüm insanlığa peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed'in (s.a.) Sünnet'inin, Kur'an-ı Kerim karşısındaki konumu asırlardır tartışılmalı bir meseledir. Bu mesele değişik kaynaklarda "Sünnet'in Kur'an'a arzı" başlıklarında detaylıca ele alınıp incelenmiştir.<sup>1</sup>

Kendisine Kur'an indirilen Allah Resûlünün peygamber olarak bazı görevleri bulunmaktadır. Bunların en başta geleni tebliğ görevidir. Tebliğ, sözlükte "bir şeyi bildirme, ulaştırma, açıklama, taşıma" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Terim olarak ise "Hz. Peygamber'in, Allah'tan aldığı emir ve yasakları, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın insanlara ulaştırmasına, bildirmesine ve açıklamasına" denir.<sup>3</sup> Tebliğ, peygamberlerin en başta gelen ve en önemli görevidir. Onlar, Allah'ın buyruklarını insanlara bildirmekle mükellef olup bu hususta susma, gizleme, nakletmeme gibi bir tercih hakları mevcut değildir. Onlar, Allah'ın emir ve yasaklarını, ziyâde ve noksanlık yapmadan insanlara aktarmak mecburiyetindedirler. Peygamberlerin, kendilerine vahyolunan ahkâm ve hakikatleri zengin, fakir, sağlam, özürülü diye ayırım yapmadan herkese eşit bir şekilde tebliğ etmeleri gerekmektedir. Söz konusu vahiyleri insanların bir kısmına bildirerek diğerlerinden saklayamazlar. Bu husus bütün peygamberlere şâmil bir meseledir.<sup>4</sup> Hâtemü'n-nebiyyîn olan Hz. Muhammed'in de asıl ve en önemli görevi insanlara Allah'ın dinini duyurmaktır. Bu husus Kur'an'da şu ayetlerle ifade edilmektedir: "...Sana düşen tebliğ etmekten ibarettir."<sup>5</sup>, "Peygamberin görevi açıkça tebliğ etmekten ibarettir..."<sup>6</sup>

Hz. Peygamber'in görevlerinden bir diğeri tebyîndir. Bir masdar olarak tebyîn, "açıklamak, bir şeyi olduğu gibi ortaya çıkarmak"<sup>7</sup> anlamına gelen isim halindeki beyân kelimesiyle aynı mânâyı ifade etmektedir. Kelime anlamı açısından Kur'an-ı Kerim'de "ilan etme"<sup>8</sup>, "açıklama"<sup>9</sup> ve "ifade etme"<sup>10</sup> anlamlarında kullanılmıştır.<sup>11</sup> Beyân kavramı herhangi bir şeyin muhatap için fiilen yaşayarak, açıklayarak ve uygulayarak hiçbir kuşkuya meydan vermeyecek şekilde izah edilmesi demektir.<sup>12</sup> Terim

---

<sup>1</sup> Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020); Kâmil Çakın, "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIV (1993), 237-262; Hüseyin Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2017), 1-17; Mehmet Sabih Aydın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Tahlihi", *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* VII/1 (2023), 52-71.

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 8/419-420; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İşfehânî, *el-Mufredât fî Çarîbi'l-Kur'an*, thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 144-145; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara, 1993), 1048.

<sup>3</sup> İbrâhîm b. Abdüsselâm Lakkânî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd* (Mısır, 1955), 180-181; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya, 1988), 283; Muhittin Bahçeci, *Âyet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler* (İstanbul, 1977), 281-284.

<sup>4</sup> Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 283; Bahçeci, *Âyet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*, 281-284.

<sup>5</sup> eş-Şûrâ 42/47-48.

<sup>6</sup> el-Mâide 5/99.

<sup>7</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Samerrâi (Tahran, 2004), 209; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 67-69.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 3/138.

<sup>9</sup> el-Kiyâmet 75/19.

<sup>10</sup> er-Rahmân 55/4.

<sup>11</sup> Nasrullah Hacmüftüoğlu, "Beyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 22-23.

<sup>12</sup> Ali Toksarı, "Teşriî Değer Açısından Sünnetin Konumu", *Bilimname : Düşünce Platformu* 27 (Şubat 2014), 13.

olarak tebyîn, Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara açıklamasını ifade etmektedir.<sup>13</sup> Allah Elçisi'nin tebyîn görevine şu ayetler misâl verilebilir: "Onları biz, apaçık deliller (mucizeler) ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."<sup>14</sup>, "Biz her peygamberi ancak kavminin diliyle gönderdik, ta ki onlara gerçekleri iyice açıklasın..."<sup>15</sup> Yine "Kendisine Kitap ve Hikmet'in de indirildiği"<sup>16</sup> ve "Kitap ve Hikmet'i öğreten"<sup>17</sup> ayetlerinde geçen Hikmet kavramı ile Resûlullah'ın vahyi tebliğ etmekten başka açıklamak ve öğretmekle de görevlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Klasik hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in "Bana Kitap ve bir benzeri verildi."<sup>19</sup> diye buyurduğu yer almaktadır. İlk hadis şârihlerinden Hattâbî (ö. 388/998) rivâyette geçen "bir benzerinin verilmesi" ifadesini, Allah'ın ayetlerini açıklamak olarak kabul etmekte ve Allah tarafından Hz. Peygamber'e Kitâb'ı açıklama izninin verildiğini dile getirmiş olmaktadır.<sup>20</sup> Buna göre Kur'an'ın beyânı konumunda olan Sünnet'in<sup>21</sup>, ayetlerin mücmelini beyan etmek, müşkil ayetleri tavih etmek, umûmîlik ifade eden ayetleri tahsis etmek, ayetlerdeki mutlak ifadeleri takyîd etmek ve ayetlerdeki hükümleri teyit etmek gibi Kur'an'ı açıklama şekilleri bulunmaktadır.<sup>22</sup> İşte bu nedenlerden ötürü, Sahâbe-i Kirâm; anlaşılması kendilerine zor gelen veya hüküm çıkarmada zorlandıkları ayetlerle ilgili Resûlullah'a müracaat ediyorlar, gelişen olaylar karşısında O'ndan (s.a.) fetva istiyorlardı. Nebi (s.a.) de, onlara karışık gelen Kur'an âyetlerini açıklıyor, anlamı kapalı olanları izah edip öğretiyordu.<sup>23</sup> Örneğin; Namaz (salât), Kur'an-ı Kerim'de 73 farklı yerde geçmesine rağmen rükû, secde ve kıyâm gibi konulara her ne kadar değinilmiş olsa da vakitleri ve sayısı, rek'atları, rükûn ve şartları, sünnet ve mekruhları ve nasıl kılınacağına dair vb. bilgiler Sünnet ile açıklığa kavuşmuştur.<sup>24</sup>

Tebliğ ve tebyîn görevlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in teşrî' görevi de vardır. Teşrî' kelime olarak "şeriat, yasa koyma, yasama" demek olup<sup>25</sup> terim anlamında Hz. Peygamber'in dinî hüküm koymasını ifade etmektedir.<sup>26</sup> Sünnet'in müstakil olarak hüküm koyması hususunda İslam âlimleri arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Sünnet'in müstakil hüküm koymasından anlaşılması gereken Kitâb'ın bir hüküm bildirmedığı konularda Sünnet'in yeni bir hüküm koyup koyamayacağı ve bununla da amelin vacip olup olmadığı meselesidir.<sup>27</sup> İslam âlimlerinin büyük bir çoğunluğu Kur'an'a muhâlif olmamak şartıyla Hz. Peygamber'in müstakil hüküm koyma yetkisinin olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>28</sup> Yani Hz. Peygamber, Allah'ın verdiği salâhiyete bağlı olarak ve onun emrine aykırı olmamak kaydıyla

<sup>13</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 39; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 46-47, 262-263; Kadir Gürlü, *Hadis ve Sünnet Anlayışımız* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 58-59.

<sup>14</sup> en-Nahl 16/43, 44, 64.

<sup>15</sup> İbrahim 14/4.

<sup>16</sup> el-Mâide 5/19.

<sup>17</sup> el-Bakara /129; Âl-i İmrân 3/129; el-Cuma 62/2.

<sup>18</sup> Ali Osman Koçkuzu, "Peygamberimizin ve Sünnetinin Dinimizdeki Değeri ve Yeri", *Nesil Dergisi* 2/3 (1978), 13.

<sup>19</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Sünnet, 6 (no: 4603).

<sup>20</sup> Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/298.

<sup>21</sup> Sünnet'in Kur'an'ı beyân yönleri için bkz. Süleyman Pak, "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2012), 353-381.

<sup>22</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muwâfaqât*, thk. Abdullah Dirâz, thk. Muhammed Mirâbî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1438/2017), 4/370-371; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 21-26; Bünyamin Erul, *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), IV, 100 y./7-19.

<sup>23</sup> Seyyid Süleyman en-Nedvî, "Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnete Olan İhtiyaç: Tahkiku Ma'ne's-Sünne ve Beyanu'l-Haceti İleyha", çev. Mahmut Kavaklıoğlu, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Şubat 2002), 276-277.

<sup>24</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Taḥâvî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1995/1416-1998/1418), 1/166; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1372), 1/282. Mücmelin sünnet tarafından beyân edilmesi, anayasanın yetkili organları tarafından yapılan "resmî tefsir" gibi de değerlendirilmektedir. Bkz. Âdem Yerinde, "Hz. Peygamber'in (S.A.S) Beyan Görevi; Sünnetsiz Din Yorumunun Keyfiliği", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar II* (2017), 517.

<sup>25</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 574.

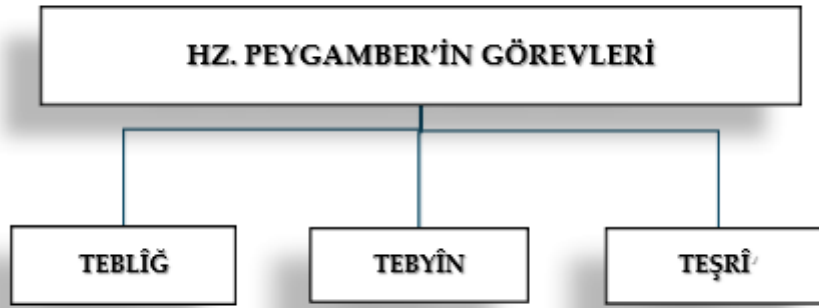
<sup>26</sup> Gürlü, *Hadis ve Sünnet Anlayışımız*, 69; Toksarı, "Teşrî Değer Açısından Sünnetin Konumu", 14.

<sup>27</sup> Abdülğani Abdülhalik, *Hucciyetü's-sünne*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 305.

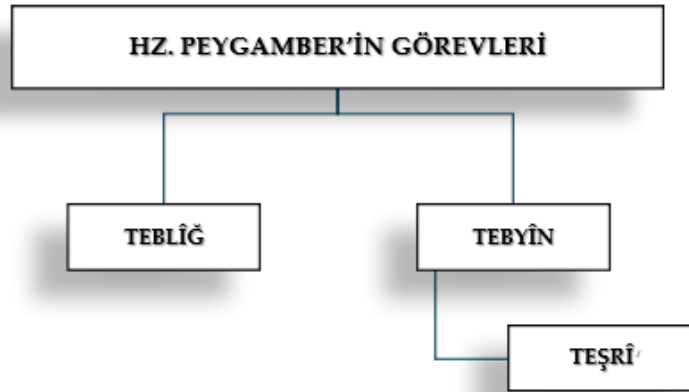
<sup>28</sup> Abdülhalik, *Hucciyetü's-sünne*, 307 vd.

hükümrandır.<sup>29</sup> İmam Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle* adlı eserinde Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de hüküm koymadığı alanlarda Hz. Peygamber'in koyduğu hükümlerin Kur'an gibi nas olduğunu dile getirmiştir.<sup>30</sup> Şevkânî de (ö. 1250/1834) "Sünnet, helal ve haram kılmada Kur'an gibidir." demekle aynı düşünceyi savunmuştur.<sup>31</sup> Bu görüşü benimseyenlere göre Hz. Peygamber'in teşrî' görevi, tebyînden ayrı ve bağımsızdır. Bazı İslam âlimleri ise, Hz. Peygamber'in koyduğu her bir sünnetin Kur'an-ı Kerim'de mutlaka bir aslının olduğunu, dolayısıyla teşrî'de müstakil olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu fikri savunanlara göre Allah, Kur'an'da bütün hükümleri bildirmiştir. Hz. Peygamber'in yetkisi ve görevi ise Kur'an'da olan hükümleri ümmetine açıklamaktan ibarettir.<sup>32</sup> Şâtübî (ö. 790/1388) bu görüşü benimseyen âlimlerin başında gelir. O, Hz. Peygamber'e ait her bir sünnetin Kur'an-ı Kerim ayetlerinin birer açıklaması olduğunu; ilk bakışta müstakil hüküm koymuş gibi görünen bazı sünnetlerin bile iyice incelenip araştırıldığında Kur'an-ı Kerim'de bir aslının olduğunun görüleceğini ifade etmiştir.<sup>33</sup> Abdülaziz el-Hûlî de (ö. 1349/1931) Şâtübî'yle aynı düşüncededir.<sup>34</sup> Bu görüşü benimseyenlere göre Hz. Peygamber'in teşrî' görevi, tebyînin altında ele alınmıştır. Konu, şu şekilde şemalandırılabilir:

Şema 1: Teşrî' Görevi, Tebyîn'den Ayrı ve Bağımsızdır Görüşü (Şâfiî, Şevkânî)



Şema 2: Teşrî' Görevi, Tebyîn'in Altındadır Görüşü (Şâtübî, Hûlî)



<sup>29</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşrii Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 1988), 107-108; Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet: Sünnet-Vahiy İlişkisi Mezheplerin Sünnet Anlayışı* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 90-91; Toksarı, "Teşrii Değer Açısından Sünnetin Konumu", 19.

<sup>30</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdris b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Aḥmed Muhammed Şâkir (Mısır: y.y., 1357/1938), 173.

<sup>31</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-haḳ min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1439/2018), 88.

<sup>32</sup> Abdülhalik, *Hucciyetü's-sünne*, 307 vd.

<sup>33</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/370. Arıca bkz. Mustafa Öztürk, "Şâtübî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi.", *İslâmiyât* III/1 (2000), 93.

<sup>34</sup> Muhammed Abdülaziz el-Hûlî, *Miftâhu's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 6; Erul, *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi*, 33.

Görüldüğü üzere Şâfiî ve Şevkânî gibi bazı alimlere göre Hz. Peygamber'in teşrîf görevi, tebyîn görevinden ayrı olarak değerlendirilmiştir. Yani Sünnet tek başına Kur'ân-ı Kerim'de bulunmayan bir hükmü ziyâde olarak getirebilir. Eğer bu durum kabul edilirse, açıkça Sünnet, Kitâb'da bulunmayan hususlarda müstakil hüküm koyabilir. Durum böyle olunca Sünnet'in kabulü ve kendisiyle amelin mecbûriyeti aynen tilâvet edilen Kur'an gibi olur.<sup>35</sup> Buna karşın Şâtübî ve Abdülaziz el-Hûlî gibi bazı âlimlere göre ise Hz. Peygamber'in teşrîf görevi, tebyîn kapsamındadır. Yani, Hz. Peygamber'in şer'î hüküm koyması, Kur'an ayetlerini beyân etmesi anlamına gelmektedir.

Şimdi söz konusu görüşü benimsemekle farklı bir bakış açısına sahip olduğunu düşündüğümüz Şâtübî'nin nasıl bir yaklaşım sergilediğini tebliğ/bildiri çerçevesinde ele almak istiyoruz.

## 2. Şâtübî'nin Hz. Peygamber'in Beyân Görevine Bakışı

Şâtübî'nin Hz. Peygamber'in teşrîf görevini tebyînin altında değerlendirdiği yukarıda zikredilmişti. Onun, Resûlü Ekrem'in dînî hüküm koymasını (teşrîf), tebyîn görevi altında ele almasının temelinde, Allah Resûlü'nün teşrîf adı altında yaptığı hiçbir söz, fiil ve onaylamalarını kendiliğinden yapmayıp mutlaka Kur'ân'dan referans alması yatmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, bunları ya Kur'ân'ın genel ilke ve prensipleri bağlamında veyahut da Kur'ân'da yer alan temel birtakım hususiyetlerle kıyaslayarak yapmıştır. *el-Muvâfakât*'in çoğunlukla "Sünnet" bölümünde yer alan bilgilerden faydalanılan bu kısımda, Şâtübî'nin Hz. Peygamber'in beyân görevine bakışı "genel ilke ve prensipler" ile "içtihat ve kıyas" şeklinde iki başlık altında incelenmektedir.

### 2.1. Genel İlke ve Prensipler

Şâtübî, Sünnet'in "genel ilke ve prensipler" açısından Kitâb'a râci' olduğunu savunmakta ve bu düşüncesini aklî ve naklî delillerle temellendirmektedir.

*Sünnet, mânâ açısından Kitâb'a döner. Yani onun mücmelini tafsîl, müşkilini beyân eder ve muhtasar olanını da genişletir. Nahl suresi'nin 44. ayeti, Sünnet'in Kur'an'ın beyânı olduğuna işaret eder: "İnsanlara indirileni açıklayasın diye sana Kur'an'ı indirdik."<sup>36</sup> Sünnet'te yer alan herhangi bir emir, Kur'an'da da hem icmâlî hem de tafsîli olarak bulunmaktadır. Ayrıca "Şüphesiz ki sen, yüce bir ahlâk üzeresin."<sup>37</sup> ayetinde geçen ahlâk kavramını Hz. Âişe "Kur'an ahlâkı" olarak tefsir etmiştir.<sup>38</sup> Bu durumda Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri Kur'an'a döner. Çünkü ahlak bu şeylerden (söz, fiil ve takrirden) ibarettir. Yani kısaca söylemek gerekirse Sünnet, Kur'an'da mündemictir, onu beyân etmektedir, Sünnet'in mânâsı da Kur'an'ın mânâsı olmaktadır. Sünnet'in Kitâb'a râci' olmadığı durumlarda ise tevakkuf gerekir.<sup>39</sup>*

Şâtübî'nin Sünnet'in mânâ olarak Kur'an'da yer aldığını ifade eden bu görüşleri "Sünnet" bölümünün muhtelif yerlerinde tekrar edilmektedir.<sup>40</sup> Bu durum, onun "genel ilke ve prensipler" vurgusunu göstermektedir. Konuyla ilgili Şâtübî'nin fikirlerine birtakım itirazlar yapılmıştır. Bu itirazlar ve Şâtübî'nin verdiği cevaplar şu şekildedir:

Birinci itiraza göre, "Hayır; Rabbine and olsun ki, aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip, sonra senin verdiğin hükmü içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar."<sup>41</sup> ayeti, Zübeyr'le bir adamın Harre su yolları sebebiyle tartışması ve bunu Allah Resûlü'ne sorması üzerine

<sup>35</sup> Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 4/298.

<sup>36</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>37</sup> el-Kalem 68/4.

<sup>38</sup> Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 42/183 (no: 25302); 42/353 (no: 25547); 43/15 (no: 25813); Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1374), Salât, 18 (no: 139); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât, 314 (no: 1342); Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâ'î, *Sünenü'n-Nesâ'î* (b.y.: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930), Kıyâmü'l-leyl, 2 (no: 1601).

<sup>39</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/370-371.

<sup>40</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 366-367, 393, 399, 405 vd.

<sup>41</sup> en-Nisa 4/65.

inmiştir. Bu olay muteber hadis kitaplarında<sup>42</sup> geçmekte; ancak Kur'an'da geçmemektedir. Sünnet Kitâb'ı râcî' olsaydı, bu olayın Kitâb'da bulunması gerekirdi.<sup>43</sup>

Şâtbî birinci itiraza şöyle cevap vermektedir:

*"Sünnet'in Kitâb'ın beyânı olduğu" fikrinden hareket edersek; Sünnet'in Kitâb'ta yer alan veya bulunma ihtimali olan şeylerin beyânı olması gerekir. Bu durumda Sünnet, iki ihtimalden birini beyân ederken diğerini dışarıda bırakır. Mükellef ise bu beyâna göre amel edince hem Allah'a (Allah'ın kelâmının murâdını yerine getirdiği için) hem Resûlullah'a (Allah Resûlü'nün beyânının gereğini yaptığı için) itaat etmiş sayılır. Eğer mükellef beyâna muhâlif davranmış olsa, o aykırı amelinde Allah'a isyan etmiş olur. Çünkü onun ameli, Allah'ın muradının da aksine gerçekleşmiş olacaktır. Yani Kitâb ve Sünnet'in aynı mânâda birleşmesi gayet tabii bir durumdur. Ayrıca "Sünnet, Kur'an'a zâid şeyler getirmektedir." sözü doğrudur. Ancak bu ziyâdelik, şerh gibi meşrûh'ta olmayan şeyler de mi getirir? Yoksa Kitâb'da olmayan farklı bir mânânın ziyâdesi midir? İşte konunun tartışılan tarafı budur.<sup>44</sup>*

İkinci itiraz noktası, Sünnet'i terk edip sadece Kitâb'a uymanın yerilmesine dair hadislerle ilgilidir. Eğer Sünnet'te olan Kitâb'da da mevcut olsaydı, Sünnet'in terk edilmesi söz konusu olmazdı. Örneğin: *"Çok geçmez sizden biri koltuğuna kurulur; kendisine benden bir hadis rivâyet edildiği zaman şöyle der: 'Aramızda ve aranızda Allah'ın Kitâb'ı var. Onda helâl olarak bulduğumuzu helâl kabul eder, onda haram olarak bulduğumuz şeyi de haram sayarız.' Dikkat edin! Allah'ın Resûlü'nün haram kıldığı da aynen Allah'ın haram kıldığı gibidir."<sup>45</sup> hadisi bunlardandır.<sup>46</sup>*

Şâtbî ikinci itiraza şöyle cevap vermektedir:

*İcmâli olan Kur'an hükmü ile tafsîli olan Sünnet hükmü aynı değildir. Örneğin: "Namazı kılınız!"<sup>47</sup> ayetinde namazın mânâsı mücmeldir. Nebî (aleyhissalâtü vesselâm) onu açıklamış, bu şekilde beyânda (Sünnet), beyân edilende (Kur'an) olmayan mânâlar ortaya çıkmıştır. Beyân ve mübeyyenin mânâları aynı olsa bile, onlar hükümde farklı olacaktırlar. Zaten mücmelde tevakkuf edildiği, beyânda ise amel edilmesi gerektiği yukarıdaki misâlde görülmektedir. Bu yönüyle Sünnet, Kitâb'dan ayrı değerlendirilir.<sup>48</sup>*

Üçüncü itiraz noktası, kapsamlı bir araştırmaya göre Kur'an'da yer almayıp Sünnet'te bulunan şeylerin sayılamayacak kadar çok olduğu hakkındadır. Örneğin; kadının halası ya da teyzesi ile bir arada nikâhlanması<sup>49</sup>, ehli eşeklerin yenilmesinin haram olması<sup>50</sup> bunlardandır. Ayrıca Kur'an'da yer almayan bazı bilgiler, Hz. Ali'nin elindeki sahîfede<sup>51</sup> bulunmaktadır. Yine Muaz hadisinde geçen "Resûlullah'ın sünneti" ibaresi<sup>52</sup>, Sünnet'teki her şeyin Kur'an'da olmadığını göstermektedir.<sup>53</sup>

Şâtbî üçüncü itiraza "Dördüncü Mesele"de şu yaklaşımlarla cevap vermektedir:

- Genel olan yaklaşıma göre Kitâb'ın, Sünnet ile amel etmenin ve ona tabi olmanın gerekliliğine dair ayetler içermesi<sup>54</sup>

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi Buhârî, *Şahîhü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Kâhire: Mektebetü's-safâ, 1423/2003), Müsâkât, 6 (no: 2359, 2360); 7 (no: 2361); 8 (no: 2362); Sulh, 12 (no: 2708); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Akdiyye, 31 (no: 3637); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1996), Ahkâm, 26 (no: 1363).

<sup>43</sup> Şâtbî, *el-Muvâfakât*, 4/371-372.

<sup>44</sup> Şâtbî, *el-Muvâfakât*, 4/376.

<sup>45</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, Sünnet, 6 (no: 4603); Tirmizî, *Sünen*, İlim, 10 (no: 2663).

<sup>46</sup> Şâtbî, *el-Muvâfakât*, 4/372-373.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>48</sup> Şâtbî, *el-Muvâfakât*, 4/376.

<sup>49</sup> Buhârî, *Şahîh*, Nikâh, 27 (no: 5109-5110); Müslim, *Şahîh*, Nikâh, 4 (no: 1408); Nesâ'î, *Sünen*, Nikâh, 47 (3288).

<sup>50</sup> Buhârî, *Şahîh*, Zebâih, 28 (no: 5528).

<sup>51</sup> Hz. Ali'nin sözü şöyledir: "Yanımızda şunlardan başka bir şey yoktur: Allah'ın kitabı, Müslüman bir kişiye lütfedilen anlayış, bir de şu sahîfede bulunanlar (sahîfede; zekâtla ilgili develerin yaşları, Medîne'nin haram bölge olması, tüm Müslümanların zimmelerinin bir olduğu ve kavminin izni olmaksızın başka kavme intisap meseleleri yazılıdır)" Bkz. Buhârî, *Şahîh*, Fezâilü'l-Medîne, 1 (no: 1870); Cizye, 10 (no: 3172).

<sup>52</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 36/333 (no: 22007); 36/382 (no: 22061); 36/416-417 (no: 22100); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Akdiye, 11 (no: 3592); Tirmizî, *Sünen*, Ahkâm, 3 (no: 1327).

<sup>53</sup> Şâtbî, *el-Muvâfakât*, 4/373-374.

<sup>54</sup> Şâtbî, *el-Muvâfakât*, 4/380-381.

- Ulemâca meşhur bir yaklaşıma göre Sünnet'in, Kitâb'ta mücmel olan hususları beyân etmesi<sup>55</sup>
- Kitâb'ta icmâli olarak mevcut olan şeyin aynısının, ilave beyân ve şerhleriyle tamamlayıcı olarak Sünnet'te de yer alması, yani Kitâb'ın, "zarûriyyât, hâciyyât, tahsiniyyât" adlarını taşıyan maslahatları başvurulacak genel esaslar olarak getirmesi, Sünnet'in ise bunları detaylandırarak beyân etmesi<sup>56</sup>
- İctihad ve kıyas alanıyla ilgili yaklaşım<sup>57</sup>
- Kur'an'daki çeşitli/farklı delillerden ortaya çıkan tek/toplu bir mânânın dikkate alınması<sup>58</sup>
- Her ne kadar zâid beyânlar içerse de hadislerde detay olarak yer alan meselelerin, Kur'an'da da bulunduğu yaklaşım<sup>59</sup>

Dördüncü itiraza göre, Sünnet'in Kitâb'a râci' olduğunu söylemekle birçok kimse doğru yoldan sapmıştır. Bu görüşü benimsemek ve ona meyletmek sırât-ı müstakîmden sapmak demektir.<sup>60</sup>

Şâtübî dördüncü itiraza şöyle cevap vermektedir<sup>61</sup>:

*Kişinin Ehl-i Sünnet'ten çıkmasının sebebi, sünnetleri devre dışı bırakarak re'yle amel etmesidir. Bunun başka bir sebebi yoktur. Sünnet'in mücmeli tavzih, mutlaka takyid, umumu tahsis ederek Kur'anî ifadelerin birçoğunu zâhirî olan lügat mânâlarından çıkarttığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerden Sünnet'in beyânının, Allah'ın murâdı olduğu anlaşılmaktadır. Eğer Sünnet terk edilip de hevâ ve hevese uyularak Kur'an lafızlarının zâhirine (sözlük mânâsına) tabi olunursa bunu benimseyenler Ehl-i Dalâlet olmuş olur. Zira akıl dünyevî işlerin pek azında fayda ve zararı idrâk edebilir, uhrevî işlerde ise bundan tamamıyla uzaktır.<sup>62</sup>*

Yukarıdaki iddia ve cevaplardan anlaşılmaktadır ki Şâtübî, Sünnet'in "genel ilke ve prensipler" açısından Kitâb'a râci' olduğunu aklî ve naklî delillerle<sup>63</sup> temellendirerek şu soruya cevap aramaktadır: "Sünnet, detaylar getirmek suretiyle Kitâb'ın bir açıklayıcısıdır. Hâl böyle iken Kitâb, Sünnet'i küll halinde nasıl kapsar?"<sup>64</sup> O, bunu yaparken Kitâb'ın küllî açıdan Sünnet'e şâmil olduğunu birtakım örneklerden hareketle göstermeye çalışmaktadır.

## 2.2. İctihat ve Kıyas

Şâtübî'nin üçüncü itiraza altı farklı yaklaşımla cevap verdiği yukarıda ifade edilmişti. Bunlardan "ictihat ve kıyas" alanıyla ilgili yaklaşım dikkate şayandır. O, bu yaklaşımında Sünnet'in Kitâb'a râci' olduğunu ictihat ve kıyas yoluyla temellendirmektedir.

Şâtübî'nin düşüncesinde ictihat alanı şu şekildedir: Kitap ve Sünnet'te hükmü açık olan ve iki ucu temsil eden nas bulunur. Ancak bu iki ucun arasında kalan kısım ortada ictihada mahal olarak kalır. Böyle bir durumda bazen konu müçtehitlere havale edilir. Ancak konu taabbüdî bir konuya, Allah Resûlü bu konu hakkında beyânda bulunur ve ortada kalan meselenin iki uçtan hangisine katılacağını veya ihtiyaten her iki hükmü alacağını da belirler.<sup>65</sup> Örneğin; Allah, temiz olanları (tayyibât) helal; pis ve iğrenç olanları (habâis) haram kılmıştır.<sup>66</sup> Bu iki ucun arasında kalan bazı şeylerin hükmünü Allah Resûlü tayin etmiştir. Mesela Resûl-i Ekrem; köpek dişli olan yırtıcı hayvanlarla pençeli kuşlar yemeyi<sup>67</sup>, ehlî

<sup>55</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/381-382.

<sup>56</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/382-386.

<sup>57</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/387-399.

<sup>58</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/399-400.

<sup>59</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/400-404.

<sup>60</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/374-376.

<sup>61</sup> Bu itirazın karşılığında Şâtübî "Kur'an bize yeter" fikrini benimseyenlere de cevap vermektedir.

<sup>62</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/377.

<sup>63</sup> Şâtübî, Sünnet inkarcılarının delil olarak kullandığı "Ayrıca bu Kitâb'ı sana her şey için bir açıklama kaynağı ... olarak indirdik." (en-Nahl 16/89) ve "Kitâb'da biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (el-En'am 6/38) ayetlerini Sünnet'i inkâr için değil, Sünnet'i Kur'an'a bağlamak için kullanarak bir nevi dönemindeki Ehl-i Kur'an savunucularına cevap vermek istemiştir. Bkz. Yavuz Köktaş, "Şâtübî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/1 (2004), 100.

<sup>64</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/379.

<sup>65</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/387.

<sup>66</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>67</sup> Müslim, *Şahîh*, Sayd, 3 (no: 12-16); Tirmizî, *Sünen*, Sayd, 9 (no: 1474).

eşeklerin etlerini yemeyi<sup>68</sup> ve de cellâlenin (pislik yiyen başıboş sığır, tavuk gibi hayvan) etini yemeyi ve sütünü içmeyi<sup>69</sup> yasak (haram); keler<sup>70</sup>, toy kuşu<sup>71</sup> ve tavşanı<sup>72</sup> ise mübah (helal) hükmüne katmıştır.<sup>73</sup> Örnekte görüldüğü gibi belirsiz olan konu, iki asıldan birine dönerek içtihatla çözüme kavuşturulmuştur. Bazıları haram, bazıları helal hükmünü almışlardır. Yani Şâtübî'ye göre hükmü bilinmeyen belirsiz/müşkil meseleler iki asıldan birine veya her ikisine dönerek ilgili tarafın hükmünü alır. Bu ikisi dışına çıkmak söz konusu değildir.<sup>74</sup>

Kıyas alanına gelince; onun asılları Kur'an'da bulunur. Bu asıllar, Kur'an'da yer alan benzeri hükümlerin Sünnet'te de bulunduğu işaret eder. Bu asılların mutlak olarak olarak zikredilmeleri, bazı kayıtlı olanların da onlar gibi olduğunun anlaşılmasını sağlarlar. Yani Sünnet'e dayanılarak asılla yetinilir. Fürû'a girilmez. Kur'an'daki makîsun aleyh hâss olsa bile, mânâ bakımından hükmü âmmdır. Yani Kitâb'ta bir asıl vardır. Sünnet ise o aslı mânâ olarak, ona katarak, ona benzer olanını ya da yakın olanını getirmektedir.<sup>75</sup> Mesela Allah, gökten inen suyu "temiz su" olarak nitelemiştir.<sup>76</sup> Hz. Peygamber "Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir."<sup>77</sup> buyurarak deniz suyunun diğer sular gibi olduğunu belirtmiştir.<sup>78</sup> Bu örnekte hem Kur'an'ın hem de Sünnet'in beyânında bulunan illet aynı olduğu için kıyasa başvurulmuştur.

Yukarıda "genel ilke ve prensipler" ile "içtihat-kıyas" şeklinde ele alınan yaklaşımlar Şâtübî'nin, Hz. Peygamber'in beyân görevini açıklamada benimsemiş olduğu yaklaşımlardır. Müellif her iki yaklaşımda aslında "Sünnet'in Kitâb'ta bir aslının olduğu" tezini temellendirmeye çalışmış görünmektedir. Bu yönüyle o, bir bakıma "içtihat-kıyas" sahasıyla ilgili görüşünü de kısmen "genel ilke ve prensipler" çatısı altına dâhil etmiştir. Ayrıca "Sünnet" bölümünün başka yerlerinde zikri geçen yaklaşımların da ana çatı altında değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir.<sup>79</sup> Nitekim Şâtübî, Dördüncü Mesele'nin "Fasıl" kısmında "Kur'an'ın dinin aslını ihtiva ettiği"ni söyleyerek "genel ilke ve prensipler" şeklinde ifade edilen yaklaşımı benimsediğini ve desteklediğini bir kez daha göstermiş olmaktadır.<sup>80</sup>

Şâtübî'nin Hz. Peygamber'in beyân görevine "genel ilke ve prensipler" adını verdiğimiz bu tarz bir yaklaşımı, onun Allah Resûlü'nün teşrî' görevini tebyînin altında incelemesiyle yakından ilişkilidir. Zira o, Resûlullah'ın hüküm koyucu olarak yaptığı beyânları, müstakil bir görev olarak değil; O'nun (s.a.) beyân görevinin içinde değerlendirmektedir. Bu şekilde Hz. Peygamber'in "Kur'an'da olmadığı ileri sürülen" hadislerini "tebyîn" kapsamına alarak, bunların hepsinin Kitâb'da bir aslının bulunduğunu, bu yüzden Hz. Peygamber'den müstakil olarak geldiği varsayılan hükümlerin her birinin Kur'an'da asıl olarak yer alıp Allah Resûlü'nün bunu açıkladığını ifade etmeye çalışmaktadır. Ancak ona göre bu durum, Hz. Peygamber'in "Kur'an'dan ayrı bir hüküm" olarak naklettiği bütün beyânlarının "asıl" olarak Kur'an'da yer almasını gerekli kılmamaktadır.<sup>81</sup>

<sup>68</sup> Buhârî, *Şahîh*, Zebâih, 28 (no: 5528).

<sup>69</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, Et'ime, 24 (no: 3785-3787).

<sup>70</sup> Buhârî, *Şahîh*, Zebâih, 33 (no: 5537).

<sup>71</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, Et'ime, 28 (no: 3797); Tirmizî, *Sünen*, Et'ime, 26 (no: 1828).

<sup>72</sup> Buhârî, *Şahîh*, Zebâih, 32 (no: 5535).

<sup>73</sup> Şâtübî içtihatla ilgili bu örnekten başka dokuz misâl daha zikretmektedir. Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/388-392.

<sup>74</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/392.

<sup>75</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/392-393.

<sup>76</sup> el-Furkân 25/48.

<sup>77</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Şâzvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Kâhire: Dârü'l-hadis, 1431/2010), Tahâret, 38 (no: 386-388); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 39 (no: 83); Tirmizî, *Sünen*, Tahâret, 52 (no: 69).

<sup>78</sup> Şâtübî kıyasla ilgili bu örnekten başka dokuz misâl daha zikretmektedir. Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/393-399.

<sup>79</sup> Bu yaklaşımlara Kur'an'daki çeşitli/farklı delillerden ortaya çıkan tek/toplu bir mânânın dikkate alınmasını ve her ne kadar zâid beyânlar içerse de hadislerde detay olarak yer alan meselelerin, Kur'an'da da bulunmasını misâl verebiliriz. Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/399-402.

<sup>80</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/403-404.

<sup>81</sup> Şâtübî, "Sünnet'in hüküm koyucu olmayan durumlardaki beyânı (gayri teşrîi), Kitâb'ta asıl olarak bulunmayabilir (bulunması gerekmez)." diyerek kendi yaklaşımını "ahkâma dair beyânlar" ile sınırlandırmıştır. Ancak yine de bu türden hadislerin, Kitâb'ın beyânı olan kısmın dışına tamamen çıkmadıklarını dile getirmiştir. Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/405-407.



### 3. Sonuç

Şâtıbî'nin Hz. Peygamber'in beyân görevine bakışının ele alındığı bu çalışmada, öncelikle Allah Resûlü'nün görevleri tebliğ, tebyîn ve teşrî' olarak sınıflandırılmıştır. Tebyîn ve teşrî' görevleri üzerinde önemle durulmuştur.

Tebyîn ve teşrî' görevlerinin incelendiği bölümlerde; Sünnet'in müstakil olarak hüküm koyup koymaması meselesine değinilmiş, bu konuda İslam âlimleri arasında fikir birliğinin olmadığı görülmüştür. Yani, Şâtıbî ve Hûlî gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber'in her bir Sünnet'inin Kur'an-ı Kerim'de mutlaka bir aslının olduğunu ileri sürerken, Şâfî ve Şevkânî gibi âlimlerin yer aldığı çoğu ulemâ ise Kur'an'a muhâlif olmamak şartıyla Hz. Peygamber'in müstakil hüküm koyma yetkisinin bulunduğunu savunmuşlardır. Her iki grubun görüşleri dikkatlice tetkik edildiğinde farklılığın lafzî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birinci grup Sünnet'in Kur'an'da aslının olmasını yani ona muvafık bir şekilde hüküm koyabileceğini savunurken; ikinci grup Kur'an'a muhâlif olmamasını, ancak bu şekilde Hz. Peygamber'in müstakil hüküm koyabileceğini benimsemektedir. Dolayısıyla ilk grup, ikinci grubun teşrî' diyerek ayrı bir isimlendirmeye tabi tuttuğu bu tabiri, tebyîn altında incelemişler; ayrıyeten bir isimlendirmeye gitmemişlerdir.

Teşrî' görevini tebyîn altında ele alanların başında Şâtıbî gelmektedir. O, Hz. Peygamber'e ait her bir Sünnet'in Kur'an-ı Kerim ayetlerinin birer açıklaması olduğunu; ilk bakışta müstakil hüküm koymuş gibi görünen bazı sünnetlerin bile iyice incelenip araştırıldığında Kur'an-ı Kerim'de bir aslının bulunduğunun görüleceğini ifade etmiştir. Şâtıbî'ye göre aslında Sünnet, Kur'an'da mündemiçtir, onu beyân etmektedir, Sünnet'in mânâsı da Kur'an'ın mânâsı olmaktadır. Sünnet'in Kitâb'a râci' olmadığı durumlarda ise tevakkuf gerekir.

Araştırmada; Şâtıbî'nin, Hz. Peygamber'in beyân görevini temelde "genel ilke ve prensipler" ile "içtihat-kıyas" sahası olmak üzere iki şekilde açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. İçtihat-kıyas alanına dair bir kısım örneklere bakıldığında, bunların da "genel ilke ve prensipler" başlığı altında değerlendirilebileceği görülmüştür. Buna göre Şâtıbî'nin Hz. Peygamber'in beyân görevine "genel ilke ve prensipler" adını verdiğimiz kapsamlı yaklaşımı, onun Allah Resûlü'nün teşrî' görevini tebyînin altında incelemesiyle yakından ilişkilidir. Zira o, Resûlullah'ın hüküm koyucu olarak yaptığı beyânlarının, müstakil bir görev değil; O'nun (s.a.) beyân görevinin içinde olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde o, Hz. Peygamber'in "Kur'an'da olmadığı ileri sürülen" hadislerini "tebyîn" kapsamına alarak, bunların hepsinin Kitâb'da bir aslının bulunduğunu, bu yüzden Hz. Peygamber'den müstakil olarak geldiği varsayılan hükümlerin her birinin Kur'an'da asıl olarak yer alıp Allah Resûlü'nün bunu beyân ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Çalışmada; Şâtıbî'nin Hz. Peygamber'in teşrî' görevini tebyîn altında ele alması ondan başka Hûlî gibi başkaca birçok âlim tarafından dile getirilmekle birlikte, Allah Resûlü'nün teşrî' görevinin mahiyetini çözümlenmede geliştirilen "genel ilke ve prensipler" ile "içtihat-kıyas" şeklindeki yorumun Şâtıbî'ye has bir özellik olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca hemen hemen her dönemde var olan "Kur'an bize yeter" adlı hareketin Şâtıbî'nin asrında da etkili olup onun düşüncelerine yansıdığı anlaşılmıştır.

### Kaynaklar

Abdülhalik, Abdülğani. *Hucciyyetü's-sünne*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Aydın, Mehmet Sabih. "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili". *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* VII/1 (2023), 52-71.

Bahçeci, Muhittin. *Âyet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*. İstanbul, 1977.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Şahîhü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-safâ, 1423/2003.

- Çakın, Kâmil. "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIV (1993), 237-262.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara, 1993.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.
- Erul, Bünyamin. *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Ferâidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Samerrâî. Tahran, 2004.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya, 1988.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2017), 1-17.
- Gürler, Kadir. *Hadis ve Sünnet Anlayışımız*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Haţţâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Haţţâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: el-Maţba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Hûlî, Muhammed Abdülaziz. *Miftâhu's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 1403/1983.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Şazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1431/2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Peygamberimizin ve Sünnetinin Dinimizdeki Değeri ve Yeri". *Nesil Dergisi* 2/3 (1978).
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşrii Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 1988.
- Köktaş, Yavuz. "Şâtbî'nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/1 (2004), 81-101.
- Lakkânî, İbrâhîm b. Abdusselâm. *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*. Mısır, 1955.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Şaḥîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1374.
- Nedvî, Seyyid Süleyman. "Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnete Olan İhtiyaç: Tahkiku Ma'ne's-Sünne ve Beyanu'l-Haceti İleyha". çev. Mahmut Kavaklıoğlu. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (Şubat 2002), 273-293.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1348/1930.
- Öztürk, Mustafa. "Şâtbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi." *İslâmiyyât* III/1 (2000), 71-94.

- Pak, Süleyman. "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2012), 353-381.
- Râğıb el-İşfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Serahsî, Muhammed b. Aĥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *Uşûlu's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1372.
- Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *er-Risâle*. thk. Aĥmed Muhammed Şâkir. Mısır: y.y., 1357/1938.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî. *el-Muvâfaqât, tlk. Abdullah Dırâz*. thk. Muhammed Mirâbî. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1438/2017.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-haĥ min 'ilmi'l-uşûl*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Aĥmed b. Muhammed el-Mısrî. *Aĥkâmu'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1995/1416-1998/1418.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Toksarı, Ali. *Delil Olma Yönünden Sünnet : Sünnet-Vahiy İlişkisi Mezheplerin Sünnet Anlayışı*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Toksarı, Ali. "Teşriî Değer Açısından Sünnetin Konumu". *Bilimname : Düşünce Platformu* 27 (Şubat 2014), 9-24.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yerinde, Âdem. "Hz. Peygamber'in (S.A.S) Beyan Görevi; Sünnetsiz Din Yorumunun Keyfiliği". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar II* (2017), 485-527.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2014.

### 1. Giriş

19. yüzyılın son çeyreği ve 20. Yüzyılın ilk yarısını kapsayan dönem; ekonomi, siyaset, hukuk ve hayatın diğer alanlarında reformların yapıldığı ve dinî ilimlerde de yeni arayışların olduğu sancılı bir geçiş dönemidir. Modern döneme geçişin doğurduğu krizler ve problemler birçok Osmanlı aydınını düşünmeye ve çözüm arayışına sevk etmiştir. Böyle bir dönemde yaşayan önde gelen mütefekkerlerden biri de Babanzâde Ahmed Naim'dir. Yaşadığı çağın problemlerine sağır kalamayan Ahmed Naim, başta dönemin ses getiren dergilerinden *Sebilürreşâd* olmak üzere *İknâm*, *Sırât-ı Mustakîm*, *Mahfil*, *Edebiyat Fakültesi Dârülfünun Dergisi* gibi çeşitli dergilerde makaleler ve kitaplar yazarak fikirlerini dile getirmiştir. Modernleşmeyle birlikte nevezuhur fikirlerle yüzleşen Ahmed Naim, bu görüşlerin İslam'ın temel ilkeleri ile uyumluluklarını, ilmî niteliklerini değerlendirmiştir ve bunun neticesinde problemler karşısında İslami bir bakış açısı geliştirmeye çabalamıştır.<sup>1</sup> Onun hem İslami ilimlere hem de Batı felsefesine hakim oluşu<sup>2</sup> döneminin olaylarına daha bütünsel ve kapsamlı yaklaşmasına katkı sağlamıştır.

Ahlak problemlerinin Batı'da birçok felsefî akım tarafından hararetle tartışıldığı bir dönemde yaşayan ve Dârülfünun'da bir dönem ahlak felsefesi kürsüsünde dersler veren Ahmed Naim, ahlak felsefesi ve İslam ahlakı üzerine görüşlerini çeşitli vesilelerle beyan etmiştir. Onun İslam ahlakı üzerine beyanlarında yaşadığı dönemin izlerini görmek mümkündür. Emrullah Efendi'nin (ö. 1914) görevlendirmesiyle Ahmed Naim, 1921 tarihinde Lahey'de ikinci kez toplanan Terbiye-i Ahlâkiyye (Ahlâki Eğitim)/Ahlak Terbiyesi Kongresi'ne katılmıştır ve burada sunmak üzere hazırladığı raporu daha *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* kitabına çevirmiştir.<sup>3</sup> Onun ahlak felsefesi ve İslam ahlakı üzerine görüşlerini öğrenebileceğimiz diğer kaynaklar ise Dârülfünun'da ders vermek üzere derlediği notlardan oluşup 1913 yılında kitaplaşan *Hikmet Dersleri* ve çeşitli dergilerde ahlakî problemlere değinmek üzere yayımladığı makaleleridir.

Ülkesinde birçok radikal değişimlere şahit olan bir düşünürün İslam ahlakını nasıl tanıtacağı dikkate şayandır. Öncelikle belirtmek gerekir ki modern dönemde yaşamış bir alim olan Naim'in İslam ahlakı anlatısının klasik dönemdeki alimlerin anlatısından farklı yönleri vardır.

Bu bildirimizde Ahmed Naim'in İslam ahlakı üzerine düşünceleri konu edinilecektir. Önce onun ahlak disiplinini ilimler tasnifinde nasıl konumlandığını daha sonra ahlak felsefenin en köklü meselesi olan ahlakın kaynağı sorusuna nasıl yanıt verdiği ele alınacaktır. Ahlak üzerinden bir İslam savunusu geliştiren Ahmed Naim'in, İslam ahlakının rasyonelliği ve nesnelliği meselelerine nasıl temas ettiği incelenecektir. Din ve ahlak arasındaki münasebetin niteliği Ahmed Naim'e göre mülazemet ilişkisidir ve Müslümanların geri kalmışlığında bu ikisi arasındaki ilişkinin kopması sebep olmuştur. Diğer önemli bir mesele ise İslam ahlakına has bazı özelliklerin Ahmed Naim tarafından dile getirilmesidir. Bildirimizde İslam ahlakının bu hususiyetlerine değinilecektir.

Çalışmamızda Ahmed Naim'in İslam ahlakı üzerine görüşlerini ilk elden kaynaklara olan onun makalelerine ve kitaplarına referansla ortaya koymaya çalışılacaktır. Ayrıca bu konu üzerine yapılmış tez, makale ve kitap çalışmalarından da istifade edilecektir. Ancak, asıl konumuza geçmeden önce Ahmed Naim'in hayatı hakkında kısa bilgiler verilmesi faydalı olacaktır.

---

<sup>1</sup> Rabiye Çetin - Semra Ceylan, "Babanzâde Ahmed Naim'in İslam Savunusunun Temel Argümanları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 444.

<sup>2</sup> İsmail Kara, "Rüşuh ve İstikamet Sahibi Bir Zat: Babanzâde Ahmed Naim Bey'in Hayatı ve Eserleri", *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, ed. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 34.

<sup>3</sup> Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 39.

## 2. Ahmed Naim Efendi ve Hayatı

Ahmed Naim 1872 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Onun soyu Osmanlı'da çeşitli idari görevler üstlenen ve bir dönem Süleymaniye merkezli Baban Prensiğinin kurucusu olan Kürt ailesi Babanzâdelere dayanmaktadır.<sup>4</sup> 1891'de Galatasaray Lisesi'nden, 1894'te Mekteb-i Mülkiyye'den mezun olan Naim, ilk görevine Galatasaray Lisesi'nde Arapça öğretmenliği yaparak başlamıştır. Dârüfünun'daki 1933 Üniversite Reformu'na kadar süren görevine ise 1914 yılında dönemin Maarif Nazırı olan Emrullah Efendi'nin teşvikiyle başlamıştır. Bu kurumda mantık, metafizik, psikoloji ve ahlak felsefesi gibi dersler vermiştir. 1915 yılında ise Ruhیات ve Ahlak Felsefesi Kürsüsü Müderrisliğine atanmıştır.<sup>5</sup>

Ahmed Naim'in 1934 yılında namaz kıldığı sırada secdeyken vefat ettiği rivayet edilmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), Mehmed Akif Ersoy (ö. 1936) ve Süleyman Nazif (ö. 1926) gibi dönemin önde gelen mütefekkirleriyle samimi dost olup görüş alışverişinde bulunan Ahmed Naim vefatının ardından da onlardan ayrılmamıştır. Kabri, Süleyman Nazif ve Mehmet Akif Ersoy ile yan yana defnedildiği İstanbul Edirnekapı mezarlığındadır.<sup>6</sup>

Ahmed Naim döneminin birçok ilmi çalışmalarına katılmıştır. 1913 yılında yabancı dillerdeki ilmi terimlerin ve ıstılahî kelimelerin Türkçedeki karşılıklarını bulmak için kurulan "İstılahât-ı İlmiyye Encümeni'ne" iştirak etmiştir. Onun peşinde koştuğu amaçlarından birisi de yeni bir felsefe dilini kurarken İslam'ın kadîm felsefe geleneğinden istifade etmektir ve onu yeniden keşfetmektir.<sup>7</sup> Babanzâde, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kendisine tevdi edilen tercüme görevinden sonra, Buhârî'nin *el-Câmiu's-şâhîh*'ine Ahmed ez-Zebîdî (ö. 1488) tarafından yapılan muhtasar olan *el-Tecrîdü's-Sarîh*'in ilk iki cildini Türkçeye tercüme etmiştir.<sup>8</sup>

## 3. İlimlerin Sınıflandırılması ve Ahlakın Felsefî İlimlerdeki Konumu

İlimlerin sınıflandırılması; ilimlerin kapsamlarını belirlemek, aralarındaki ilişkiyi anlamak ve ilimler üzerine sistematik ve bütüncül düşünmeye imkân tanıdığı için oldukça önemlidir.<sup>9</sup> Bu yüzden çok erken dönemden itibaren alimler tarafından, ilimler ele aldığı konu, alan ve amacına binaen çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Bilimsel paradigma değişikliğinin yaşandığı modern dönemde de son dönem Osmanlı düşünürleri ilimlerin tasnifi meselesini yeniden gündeme almış ve bu konuya özel bir ihtimam göstermişlerdir. Ahmed Naim bu mesele üzerine düşünen isimlerden birisidir. Bu başlıkta Naim'in ilimleri nasıl tasnif ettiğine değindikten sonra onun ahlak ilmini nasıl konumlandığına bakacağız.

Babanzâde, ilmi "illetlerin ve kanunların araştırılmasıdır"<sup>10</sup> şeklinde tarif etmektedir. Ona göre bir şeyi bilmek onun niçin ve nasıl meydana geldiğini bilmektir.<sup>11</sup> O, ilimleri sınıflandırmak amacıyla ilk olarak mevcudatı kendi içinde sınıflandırır. Alemi duyularla keşfedilen his veya ve duyularla hissedilmeyen ancak akıl ile erişilen mana alemi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. His aleminden olan şeyleri inceleyen ilme "ulûm-ı ecsâm" denir.<sup>12</sup> İnsanın manevi dünyasına bağlı ilimlere ise manevî ilimler denir. Bu ilimler; arkeoloji, nümizmatik, coğrafya gibi tarih ilimleri; etimoloji, filoloji gibi lisan ilimleri; siyaset, hukuk, ekonomi gibi ictimâî ilimlerdir.<sup>13</sup> Ancak, önemli bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Kılıç'ın da

<sup>4</sup> "Baban", *MeydanLarousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, ed. Safa Kılıçoğlu (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1972), 2/28.

<sup>5</sup> Cüneyt Kaya, "Kadimin Keşfi Yolunda: Babanzâde Ahmet Naim'in Felsefe Çalışmalarına Giriş", *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, ed. İsmail Kara - Cüneyt Kaya (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 80; Melek Yıldız Güneş, *Darülfünun'da Ahlak Dersleri* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 112.

<sup>6</sup> İsmail Lütfi Çakan, "Babanzâde Ahmed Naim", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991).

<sup>7</sup> Cüneyt Kaya, "Kadimin Keşfi Yolunda: Babanzâde Ahmet Naim'in Felsefe Çalışmalarına Giriş", 107-108-109.

<sup>8</sup> Hüseyin Hansu, "et-Tecrîdü's-Sarîh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012).

<sup>9</sup> Adem Yiğit, *Osmanlı İlimler Tasnifi Literatüründe Felsefî İlimler Algısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 15.

<sup>10</sup> "Binaaaleyh ale'l-ıtlak ilmi tarif etmek lazım gelirse "İel ve kavaninin taharrisidir" deriz. Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, ed. Cahid Şenel - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 39.

<sup>11</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 38.

<sup>12</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 40-41.

<sup>13</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 44.

belirttiği gibi bu manevî ilimler insanın manevî dünyasının dışı vurumlarıdır, psikoloji gibi doğrudan insanın maneviyatını ele alan ilimler değildir.<sup>14</sup>

Naim'e göre felsefe, diğer ilimlere bütüncül bakabilmeye, ilimler arasındaki münasebette cihet-i vahdeti idrak etmeye, ilimlerin külli hakikatlerini tespit etmeye ve ilimlere teorik çerçeve çizebilmeye yarayan bir ilimdir. Her ilim eşyanın illetini araştırırken, felsefe illetlerin illetini araştırır.<sup>15</sup> Ahmed Naim felsefeyi iki şekilde taksim etmektedir, ilk taksimini felsefenin mevzusuna göre yapmaktadır. Babanzâde'nin ilk taksiminde felsefenin iki temel mevzusu vardır, bunlar insan ve Allah'tır. Felsefe, insanı konu edinince felsefe-i nefis-i nâtika, ilk illet olan Allah'ı konu edindiğinde ise felsefe-i ûlâ (metafizik) ismini alır.<sup>16</sup>

Felsefe-i nefsiyye insanın özünün tabi olduğu kanunlardan bahseden ilimdir. Felsefe-i nefsiyye de "var olanı olduğu hal üzere inceleyen" ve "var olması gerekeni inceleyen" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ahmed Naim bunları birincisini *ihtibarî* (empirik) ikincisini ise *kemalî* (ideal) diye isimlendirir. Ahmed Naim birincisinin yani insanın nefsinin hakiki hallerinden bahseden ilmin ilm-i nefis (psikoloji) olduğunu söyler. İnsan nefsinde idrakin -ve akıl yürütmenin- kemal kanunlarını inceleyen ilme mantık; iradenin kemal hallerini inceleyen ilme ahlak; mütehayyilenin kemal kanunlarını inceleyen ilme ise ilm-i mehâsin (estetik) demektir. Böylelikle, felsefe-i nefsiyye psikoloji, mantık, ahlak ve estetik olmak üzere dört ana ilimden oluşmaktadır.<sup>17</sup> Felsefe-i ûlâ ise ilm-i ilahî (ilahiyât) ve mâ ba'da't-tabîa (metafizik) olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.

Naim, ahlak ilminin kötü ve iyiyi tercih etme potansiyeli olan iradeyi iyiye yönelik terbiye etmeyle ilgili olduğunu söyler. Ona göre "ilm-i ahlâk" masiyetten (fenalıklardan) masun olan iradeye ait ilimdir.<sup>18</sup>

Babanzâde yaptığı ikinci tasnifinde ise Aristo, Farabi gibi düşünürler tarafından yapılan geleneksel (klasik) sınıflandırma biçimini takip etmektedir. O, felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Ahlak ve mantığı amelî felsefeden sayarken, "ilm-i nefis" (psikoloji) ve "ilm-i mâ ba'de't-tabîa"yı (metafizik) nazarî felsefeden addetmiştir. Ahlak iyi yaşama sanatıyken, mantık hatasız düşünme sanatı olarak tarif edilmektedir<sup>19</sup>. Babanzâde ahlakı şu tarif etmektedir "Halk, insanın dış görünüş olduğu gibi, hulk (ahlak) da "sûret-i bâtinâsıdır" (iç görünüşüdür). Buna göre ilm-i ahlak; sonuç itibarıyla "değişmeyen evvel ve âhir amelî hikmet namını taşımaya salih (uygun) olan ilimdir."<sup>20</sup> Yani amelî hikmet hulku (yaratılışı) terbiye ederek daha iyiye doğru geliştirmeyle ilgilenmektedir.

Ahlak ilmi, ilk sınıflandırmada felsefe-i nefsiyye yani insanın bizzat kendisini konu edinen başlığı altında "var olması gerekeni inceleyen" ve iradede kemalî amaçlayan ilim olarak sınıflandırılmıştır. İkinci yapılan tasnifte ise ahlak, mantıkla beraber amelî felsefenin kısımlarından biri olarak zikredilmiştir. Ahlakın sınıflandırılması meselesini bu başlık altında tartıştıktan sonraki başlığımızda ahlak felsefenin en temel sorularından biri olan ahlakın kaynağı nedir sorusu ele alınacaktır.

#### 4. Ahmed Naim'e Göre Ahlakın Kaynağı

Günlük hayatımızda karşılaştığımız fiil ve davranışlara yönelik iyi veya kötü gibi yargılarda bulunuruz. Sınavda kopya çekmek, bir kimsenin eşyasını izin almadan kullanmak gibi bazı davranışlar hakkında bu hiç ahlakî bir davranış değil denildiğini sıklıkla duyarız. Peki bir eylemin ahlakî olup olmadığı neye bağlıdır? Bir davranışı ahlakî açıdan yargılarken bu yargımız salt aklımız mı, toplum ve kültürümüz mü, yoksa ilahî bir buyruk tarafından mı belirlenmektedir? Eğer ahlakî olanı tespit eden insan akli ise neden herkes de bulunan akıl aynı eylem hakkında farklı yargılarda bulunur?

<sup>14</sup> Recep Kılıç, "Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 309.

<sup>15</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 45-46.

<sup>16</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 48.

<sup>17</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 49-50.

<sup>18</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 50.

<sup>19</sup> Naim, *Felsefe Dersleri*, 51.

<sup>20</sup> Merve Doğrugören, *Meşrutîyet Sonrasında Osmanlı Düşüncesinde Ahlak (Ali Seydi Bey (1870-1933) ve Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 59.

Ahlakın kaynağının ilahî olduğunu belirten Ahmed Naim, ahlakın ilkelerinin yine dinden çıkarılması gerektiğini savunur.<sup>21</sup> Peki ahlak ilahî yasa tarafından konulduysa beşeri ahlak sistemleri neden vardır? Ahmed Naim'e göre din toplumda ahlak ilkelerini vaz etmeyi ve toplumun ahlakî açıdan ilerlemesini sağlayamadığı zaman, toplumların önde gelen mütefekkirleri beşeri ahlakî sistemler icat etmişlerdir. Ancak ona göre bu beşeri ahlak sistemleri asla dinin ortaya koyduğu ahlak kadar halkın gönüllerine nüfuz etmede başarılı olamaz.<sup>22</sup> Bunun birkaç sebebi vardır: Birincisi felsefî ahlak teorileri insan kaynaklı olduğu için birbirleriyle çelişmeye ve çatışmaya mahkumdur, nitekim tarihte felsefe teorilerin ve -üstata talebe olsalar dahi- filozofların sıkça birbirleriyle çelişen ve zıtlaşan görüşlere sahip olduğu görülmüştür. İkincisi ise felsefî ahlak teorileri halkın gönüllerine nüfuz etmede din kadar etkili olamamaktadır. Bu ahlak teorileri ancak halkın azınlıkta kalan aydın tabakasına hitap etmektedir ve halkın harekete geçmesinde fazla tesirleri yoktur. Halkın ekseriyeti ise aklî buyruklara göre değil, duygularına göre ve ceza-ödül kaygısıyla hareket etmektedir.<sup>23</sup>

Ahmed Naim'e göre İslam ahlakının en temel iki kaynağı Kuran ve Hz. Muhammed'in sünnetidir. Ahlakî ve gayri ahlakî davranışlar, övülen ve yerilen fiiller Kuran ve sünnet tarafından belirlenmektedir. Müslümanlar, Kuran'da tarif edilen örnek erdemli yaşamın Hz. Peygamber tarafından temsil edildiğine inanmışlardır. Hz. Peygamber'in bu erdemli yaşamı, Sahabiler ve onlardan sonraki nesil tabii tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır.<sup>24</sup> Kuran'daki soyut ahlakî ilkeler Ahmed Naim'e göre Hz. Peygamber'in şahsiyetinde somutlaşmıştır. Yaşantıya dökülen bu ahlakî ilkeler ise sahabe ve tabii nesil tarafından sonraki kuşak Müslümanlara ulaşmıştır. Bu ahlakî ilkeler Müslümanların hayatına ahlakî açıdan yön vermektedir.

İslam tarihinde de İbn Miskeveyh (ö. 1030), Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından felsefî ahlakî sistemlerin geliştirilmeye çalışıldığına işaret eden Ahmed Naim, bu ahlak sistemlerinin müslümanların hayatında Kuran ve sünnete nazaran önemli bir yer tutmadıklarına dikkat çekmiştir.<sup>25</sup>

## 5. Din ve Ahlak İlişkisi

Ahmed Naim ahlakî dinin kabı olarak görmüştür, ona göre bir insanın dindarlığının derecesi ahlakının derecesiyle doğru orantılıdır. O, dinî hükümlerin yalnızca ibadetleri ve inanç umdelerini kapsamadığını ayrıca güzel ahlakı da içerdiğini söylemiştir.<sup>26</sup> Ona göre güzel ahlak ibadetlerin en kıymetlilerinden biridir. Başkalarına saygılı olmak, dürüst olmak, aileye bakmak en az namaz kılmak, oruç tutmak ve hacca gitmek kadar dini açıdan önem arz etmektedir.<sup>27</sup> Kısacası düşünürümüze göre ahlak ile din arasında ayrılmaz bir ilişki vardır, dindar bir kimse aynı zamanda ahlaklı kimsedir.

İslam ahlakının vahye dayalı olmasına yönelik gelebilecek itirazlara Ahmed Naim yanıt vermek istemiştir. Bu meseleye gelebilecek en bariz itiraz naklî bilgilerle kurulan dogmatik bir dinî ahlak sisteminin rasyonel olmayacağıyla ilgilidir. Bir sonraki başlıkta Ahmed Naim'in bu eleştiriye verdiği cevabı açıklayacağız.

## 6. İslam Ahlakının Rasyonelliği

Aklın, dünyayı anlamada, anlamlandırmada ve inşa etmede merkezi konuma yerleştirildiği modern dönemde yaşamış bir düşünürün, dinin ve dini ilkelerin rasyonel olup olmadığı konusunda tartışmalara girmesi oldukça doğaldır. İnancın, vahyin ve ahlakî vazifelerin rasyonel yani insan aklı tarafından anlaşılabilir olduğuna inanan Ahmed Naim, "Aklı olmayanın dini yoktur." hadisini zikreder. Ayrıca o, diğer dinlere nazaran İslam'ın akla en saygın yeri verdiğini söylemiştir.<sup>28</sup> Ahmed Naim vahyin de aklın

<sup>21</sup> Babanzâde Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları* (İstanbul: Yücel Yayınları, 1963), 20.

<sup>22</sup> Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 39; Babanzâde Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 20.

<sup>23</sup> Babanzâde Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 20.

<sup>24</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 41-42.

<sup>25</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 43.

<sup>26</sup> Babanzâde Ahmed Naim, "Bizde Din ve Devlet", *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, ed. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 550.

<sup>27</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 51-63.

<sup>28</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 109-113.



da kaynağının ilahi olduğunu bu nedenle ikisi arasında bir çelişki olamayacağını vurgulamıştır. O, vahiyle bize bildirilen ahlakî buyrukları akıl için bir destek niteliğinde görür.<sup>29</sup>

Bundan şunu çıkarabiliriz Ahmed Naim'e göre, Mâturîdî mezhebine paralel olarak vahiy olmasa da insan aklı neyin ahlakî neyin gayri ahlakî olduğunu idrak edebilir, vahiy bu noktada akla bir destek sağlayıcı rolündedir. Özetle vahiy zaten aklın bizzat idrak edebileceği ahlakî buyrukları insana bildirir ve tekit eder. Bu nedenle vahyin bildirdiği ahlakî buyruklar akla aykırı olamaz.

## 7. Ahlakın Toplumun Refahındaki Rolü

Ahmed Naim'e göre ahlaklı bireylerden oluşan toplum ile toplumun gelişmişliği ve refahı arasında bir bağ vardır. Ona göre rahmet, adalet, başkalarının kusurunu örtmek ve takva gibi bireysel erdemlerin yanında sosyal yardımlaşma, iyiyi emredip kötüden sakındırmak, insanların aralarını düzeltmek gibi toplumsal erdemler de bulunmaktadır. Bunun nedeni İslam'ın yalnızca bireyler üzerine sorumluluklar yüklememesidir aynı zamanda toplum olarak sorumluluklar yüklemesidir. Ancak Bireysel ve toplumsal erdemlerle bezenmiş bir topluluk toplumsal refaha ve huzura erişebilir.<sup>30</sup> Özetle, toplumun ilerlemesinde toplumun ve bireylerin ahlaklı olmaları gerekmektedir.

Ahmed Naim'e göre toplumların gerilemelerinin temelinde ahlakî yozlaşma bulunmaktadır. Toplumun ilerlemesi ve huzura kavuşması o toplumda ahlakî erdemlerin yerleşmesine bağlıdır. Ahmed Naim, İslam topluluklarının refah ve gelişmişlik bakımından geriye düşmesini Müslümanların ahlaki olarak yozlaşmasına ve İslam'ın öğretilerine uygun yaşamamasına bağlamaktadır. Ona göre Müslümanların altın çağlarına geri dönmeleri İslam ahlakının ilkelerine bağlı kalmalarıyla mümkündür.<sup>31</sup> O, Müslümanların geri kalmışlığını siyasi rejime ve monarşinin hüküm sürmesine bağlayanları eleştirmiştir ve şöyle demiştir: "Toplumların refahı ve mutluluğu yönetim biçimine değil, yöneten ve yönetilenin disiplin ve ahlakına bağlıdır."<sup>32</sup>

## 8. İslam Ahlakının Hususiyetleri

Ahmed Naim İslam ahlakıyla diğer ahlak sistemleri arasında kıyaslamalar yapar. Bu vesileyle İslam ahlakının diğer ahlakî sistemlerden temayüz ettiğini vurgular. Ahlak felsefesi açısından Ahmed Naim'in yönelttiği ilk eleştiri Hristiyanlıktır.

Hristiyanlığın dogmatik, gizemli ve sorgulanamaz inanç ilkelerine eleştirilerin arttığı modern dönemde Ahmed Naim, İslam inancının ve ahlakının Hristiyanlıktakinden farklı olduğuna dikkat çekip bu ikisinin birbirine karıştırılmaması konusunda çaba sarfetmiştir. O, Hristiyanlığın aksine İslam inancının rasyonel bir temele dayandığı ve İslam inancında (onda) akıl tarafından keşfedilemeyecek bir husus bulunmadığını belirtmiştir.<sup>33</sup>

Hristiyanlığın kapalı inançlarından olup akılsal olmayan ve evrensel ahlak yasasıyla çelişen bir öğretisi ise "aslî günahıtır". Bu öğretiye göre henüz dünyaya yeni gelmiş ve ahlakî manada iyi veya kötü bir eylemde bulunmamış bir bebek atalarının işlediği günahıtan dolayı suçlu ve günahkar olmaktadır. Naim'in vurguladığı gibi bu öğreti akılla anlaşılabilir.

İslam'da ise beraat-i zimmet asıldır yani bir kimse iyi veya kötü anlamda bir değer taşımayan eylemde bulunmadığı müddetçe günahkar veya suçlu sayılmaz. Naim İslam'da bir kimsenin başka bir kimsenin günahından sorumlu tutulmayacağını belirterek "cezanın şahsiliği" ilkesini vurgular ve Kuran'ın ana mesajının "hiçbir kulun başka bir kulun suçunu yüklenmeyeceği" olduğunu ima eder.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 67.

<sup>30</sup> Babanzâde Ahmed Naim, "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali", *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, ed. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 424-425.

<sup>31</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 65.

<sup>32</sup> Naim, "Bizde Din ve Devlet", 549.

<sup>33</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 113.

<sup>34</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 77.

Ancak İslam ahlakında ceza hukukunun evrensel ilkelerinden olan "suç ve cezanın şahsiliği" ilkesine istisna durumlar da mevcuttur. İslam ahlakında eylemler başkalarına tesirleri ve onlar üzerindeki sonuçlar dikkate alınarak da değeriendirilir. Kişi faydayı veya zararı topluma ve kendisinden sonra gelecek olanlara yayması ve öncülük etmesi bakımından başkalarının ödöl veya cezasını üstlenir. Ahmed Naim bu ilkeyi şu hadisle aktarır:<sup>35</sup>

Kim İslâm'da güzel bir işe öncülük eder ve kendisinden sonra bununla amel edilirse kendisinden sonra o işi yapanlar gibi sevap alır. Üstelik onların sevaplarından da bir şey eksilmez. Kim de İslam'da kötü bir davranışa ön ayak olur ve kendisinden sonra bununla amel edilirse, kendisinden sonra onu yapanlar gibi günah alır. Onların günahlarından da bir şey eksilmez.<sup>36</sup>

İslam ahlakının insan aklıyla idrak edilmeyecek hiçbir unsur barındırmadığını savunan Ahmed Naim, İslam ahlakına en yakın ahlakın Kant'ın rasyonel ahlak felsefesi olduğunu söyler. "İyilik, bir insanın ve kalbinin tatmin olduğu şeydir. Günah ise, kişinin ruhunda bir akla sahip olan ve kalbinde endişe ve tereddüt bulunan bir şeydir."<sup>37</sup> hadisinin Kant ahlakındaki "evrenselleştirilebilirlik" ilkesiyle uyumlu görür. Bu ilke şöyledir: "Kişi, her zaman evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceği düstura uygun hareket etmelidir." Ahmed Naim şöyle devam eder: "İnsanların bilmesini istemediğimiz şey, aklın evrensel bir kural olarak tanımaktan hoşlanmadığı şeyden başka bir şey değildir."<sup>38</sup> Buradan, aklımızın iyi ve faydalı gördüğü şeyin yapılması sonucu çıkar.

Kantçı etik yalnızca zahiri amellere dikkat çekip kalbin amelleri olan niyeti göz ardı etmektedir. Ahmed Naim, İslam ahlakı ise eylemleri önceleyen niyetleri dikkate aldığını ve kalbin niyetlerden sorumlu tutulduğunu belirtir. Ayrıca bir amelin iyiliği veya kötülüğünün hükmü niyete bağlıdır.<sup>39</sup> Mesela İslam'da, iki kişinin arasını barıştırmak için yalan söylemek belli bir ölçüyü kadar iyi kabul edilmiştir.

## 9. Sonuç

Bildirimizde modern dönemde yaşamış hem İslamî ilimlerle hem de Batı felsefesiyle ilgilenmiş bir düşünür olan Ahmed Naim'in bilhassa kendi eserlerinden yola çıkarak İslam ahlakı üzerine düşüncelerini ele aldık. Ahlakın kaynağının ilahi olduğunu savunan Ahmed Naim İslam ahlakının iki temel kaynağını Kuran ve sünnet olarak görmektedir. Ahlakî neselliğın ancak din tarafından sağlanabileceğini ve İslam ahlakının her zaman ve mekan içinde geçerli olup evrensel olduğunu söyler. Naim akılcılığın ve insan aklına güvenin arttığı bir çağda yaşamıştır ve bu onun İslam dininin ve ahlakının akıl ile uyum içinde olduğunu vurgulamasında etkili olabilir. Din ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kuran Naim, Müslümanların geri kalmışlığını ve yaşadıkları krizleri İslam ahlakını kuşanmamalarına, din ile ahlakın arasındaki ilişkiyi koparmalarına bağlamıştır. Her ne kadar dini olması bakımından Hristiyanlık ile, rasyonel olması bakımından ise Kantçı etikle İslam ahlakı arasında bir benzerlik olsa da İslam ahlakının kendine has hususiyetlerinin olduğunu ve İslam ahlakının diğer ahlak sistemlerinden üstün, her daim ve her zaman geçerli olduğunu savunmuştur.

## Kaynaklar

Çakan, İsmail Lütfi. "Babanzâde Ahmed Naim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2024. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/babanzade-ahmed-naim>

Çetin, Rabiye - Ceylan, Semra. "Babanzâde Ahmed Na'im'in İslam Savunusunun Temel Argümanları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 441-471.

Doğrugören, Merve. *Meşrutiyet Sonrasında Osmanlı Düşüncesinde Ahlak (Ali Seydi Bey (1870-1933) ve Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

<sup>35</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 81-83.

<sup>36</sup> Müslim, "İlim", 11

<sup>37</sup> Dârimî, "Buyû", 2

<sup>38</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 117-119.

<sup>39</sup> Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 112.

Güneş, Melek Yıldız. *Darülfünun'da Ahlak Dersleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.

Hansu, Hüseyin. "et-Tecrîdü's-Sarîh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2024. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/et-tecridus-sarih>

Kara, İsmail. "Rüşh ve İstikamet Sahibi Bir Zat: Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Hayatı ve Eserleri". *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. ed. Cüneyt Kaya - İsmail Kara. 15-49. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Kaya, Cüneyt. "Kadimin Keşfi Yolunda: Babanzâde Ahmet Naim'in Felsefe Çalışmalarına Giriş". *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*. ed. İsmail Kara - Cüneyt Kaya. 77-113. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Kılıç, Recep. "Babanzâde Ahmed Naîm'in Felsefî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 297-339.

"Baban". *Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. ed. Safa Kılıçoğlu. C. 2. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1972.

Naim, Ahmed. *İslam Ahlakının Esasları*. ed. Recep Kılıç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Naim, Babanzâde Ahmed. "Bizde Din ve Devlet". *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. ed. Cüneyt Kaya - İsmail Kara. 548-551. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Naim, Babanzâde Ahmed. *Felsefe Dersleri*. ed. Cahid Şenel - M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Naim, Babanzade Ahmed. *İslam Ahlakının Esasları*. İstanbul: Yücel Yayınları, 1963.

Naim, Babanzâde Ahmed. "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali". *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Eserleri ve Fikirleri*. ed. Cüneyt Kaya - İsmail Kara. 407-426. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Yiğit, Adem. *Osmanlı İlimler Tasnifi Literatüründe Felsefî İlimler Algısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

---

## Birleşik Krallık'taki İslam Tahkim Mahkemelerinin ve Şeriat Konseylerinin Karşılaştırması

Hakan AYDIN 

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri

Hakan34455@gmail.com

---

### 1. Giriş

Birleşik Krallık sınırları içerisinde iki ayrı İslami yargı kuruluşu bulunmaktadır. Bunlardan ilki 1982 yılında kurulmaya başlanan Şeriat Konseyleri (Sharia Councils)'dir.<sup>1</sup> Diğeri ise 2007 yılında kurularak 2008 yılında devlet tarafından resmi mahkeme statüsü verilen İslam Tahkim Mahkemeleri "Muslim Arbitration Tribunal" (MAT)'dir.<sup>2</sup> Bu iki kurumun birbirlerine benzer özellikleri olmasının yanında birbirlerinden farklı özellikleri de bulunmaktadır. Özellikle Birleşik Krallık'taki bazı yayın organları, Şeriat Konseyleri ve İslam Tahkim Mahkemeleri'nin birbirlerine rakip olduğu söylemektedir.<sup>3</sup> Her iki kurum da Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslümanların ihtiyaçlarına binaen Müslümanlar tarafından kurulmuştur. Şeriat konseyleri tek bir merkezden yönetiliyor olmamasından dolayı birbirinden bağımsız bir yapıya sahiptir. Ayrıca konseyler verdikleri hükümler konusunda herhangi bir yaptırım gücüne de sahip değildirler.<sup>4</sup> İslam tahkim mahkemeleri ise 2007 yılında İngiltere'de avukatlık yapan Sheikh Faiz-ul-Aqtab öncülüğünde kurulmuş ve 1996 İngiliz Tahkim Yasası'na dayanarak resmi mahkeme statüsünü elde etmiştir. Bu özelliği sayesinde tahkim mahkemelerinin vermiş olduğu kararlar devletin resmî kurumları tarafından yaptırıma tabii tutulmaktadır.<sup>5</sup> Bunun dışında şeriat konseyleri ve İslam tahkim mahkemeleri arasında işleyiş ve yöntem açısından da birçok fark vardır. Çalışmamızda bu farklılıklar detaylı şekilde ele alınacaktır. Ayrıca bu tebliğde bu iki kurumun işleyişi ve verdiği hükümlerin fikhî açıdan analizleri yapılarak hangi kurumun günümüz Müslümanlarının ihtiyaçlarını daha doğru ve aktif şekilde çözüme kavuşturduğuna yer verilecektir.

### 2. Birleşik Krallık'taki Şeriat Konseyleri ve İslam Tahkim Mahkemelerinin Temelleri

Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslümanlar özellikle dini konulardaki ihtiyaçları için kendileri birtakım çözümler üretmişlerdir. Bu ihtiyaçların en başında da çocukların eğitimi konusu gelmektedir. Çünkü Müslümanların çocuklarının gittikleri okullarda Hristiyanlıkla ilgili dinî eğitim verilmekteydi. Bu sebeple Müslümanlar tarafından ilk olarak 1998 yılında İslami eğitim veren okullar açılmaya başlandı.<sup>6</sup> Görüldüğü üzere Birleşik Krallık'taki bu İslami okullar Müslümanların ihtiyaçlarının ve isteklerinin bir sonucu olarak kurulmuşlardır. Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslümanlar eğitim alanında olduğu gibi yargı alanında da İslami bir sistem oluşturabilmek için çaba göstermişlerdir. Bu isteklerinin temelinde ise göç etmeden önceki ana vatanlarında İslami bir yargı sisteminin bulunuyor olması yatmaktadır. Örneğin Birleşik Krallık'taki Müslüman nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan Pakistanlı Müslümanlar, kendi ülkelerinde 1956 yılında yürürlüğe girmiş olan İslami bir anayasa ile yönetilmekteydiler. Pakistan, bu anayasaya göre bir İslam cumhuriyeti olarak nitelendirilmiş ve devletin hukuk ve yargı sisteminin Kur'an ve Sünnet çerçevesinde olacağı ifade edilmiştir. Ayrıca 1947 yılında Hindistan ve Pakistan'ın ayrılmasının ardından Bangladeş, Pakistan yönetimine bağlı kalarak Doğu Pakistan şeklinde varlığını

---

<sup>1</sup> Emanuele Odorisio, "The Muslim Arbitration Tribunal (MAT)", *Comparative Law Review* 11/1 (2010), 86, [https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2012/01/120115\\_british\\_muslims\\_sharia](https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2012/01/120115_british_muslims_sharia) (BBC Arabî, 16 Ocak 2012.)

<sup>2</sup> İbrahim Ülker, "Türkiye'de Tahkimde İslam Hukuku Kuralları Uygulanabilir Mi?", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/3 (2020), 1104.

<sup>3</sup> <https://www.economist.com/international/2010/10/14/whose-law-counts-most> (Erişim 2 Ağustos 2023.)

<sup>4</sup> Muhammed Ali Yargı, "Nazariyyetü'l-kazâi's-şer'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen (Tatbîkât alâ ba'zı ahkâmî't-tefrîki'l-kazâi fi Britanya)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 291.

<sup>5</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Faiz-ul-Aqtab\\_Siddiqi](https://en.wikipedia.org/wiki/Faiz-ul-Aqtab_Siddiqi) (Erişim 2 Ağustos 2023.)

<sup>6</sup> Cemil Oruç, "İngiltere'de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmî Din Eğitimi: 'Müslüman Okulu' Örneği", *Talim Dergisi* 1/1 (2017), 58-59.

sürdürmüştür.<sup>7</sup> 23 Mart 1971 yılında ilan edilen bağımsızlık kararıyla da ayrı bir devlet olmuştur.<sup>8</sup> Bu sebeple 1956 yılında Pakistan'da ilan edilen anayasa, Bangladeş'te bir süreliğine de olsa geçerliliğini korumuştur. Göçmenlerin Birleşik Krallık'ta aynı bölgelerde ikamet etmeleri ve kendi ülkelerinde İslami yargı sistemlerinin uygulanıyor olması, bu Müslümanların buldukları bölgelerde de İslami bir yargı sistemi kurmalarında etkin rol oynamıştır. Böylelikle bir arada yaşayan bu Müslümanlar kendi aralarındaki hukukî problemlere çözüm üretmek için İngiliz yargı sistemine gitmek yerine kedilerinin belirlemiş oldukları hakemlere başvurmuşlardır. Müslümanların bu hakemlere çokça başvurur olmasından dolayı zamanla "şeriat konseyleri" adı altında yerler açılmış ve Müslümanlar aralarında meydana gelen hukukî problemleri bu yerlerde çözüme kavuşturur olmuşlardır. Bu durum Müslümanlar arasında iyice yaygınlık kazandıktan sonra İngiliz hükümeti bu duruma el atmış ve 1996'da yeniden düzenlenen tahkim yasasına göre Müslümanların aralarında meydana gelen sorunların çözüme kavuşturulması için resmî olarak İslam tahkim merkezlerinin kurulmasına müsaade etmiştir.<sup>9</sup> Aile hukuku, finans ve ticaret ile ilgili konularla ilgilenen bu kurumlar, kendilerine gelen sorunları İslami kurallar içerisinde çözüme kavuşturmaktadır.<sup>10</sup>

### 3. Birleşik Krallık'taki Şeriat Konseylerinin Kuruluşu ve İşleyişi

Şeriat Konseyleri (Sharia Councils) adıyla bilinen bu kuruluşlar, Birleşik Krallık'ın ilk İslami yargı sistemleri olma özelliği taşımaktadır. Türkçe anlamı olarak "konsey" veya "meclis" şeklinde ifade edilen "council" kelimesi, müzakere etmek ve danışmak gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca konsey kelimesinin yasama organları için de kullanılıyor olmasından dolayı bu yerler "şeriat konseyleri" şeklinde ifade edilmiştir. Buna ek olarak sanat, eğitim ve ticaret gibi alanlarda da konsey kelimesi çokça kullanılmaktadır.<sup>11</sup>

#### 3.1. Şeriat Konseylerinin Kuruluşu

Devletin resmî kurumları tarafından verilen arabuluculuk hizmetiyle İslami sistemin arabuluculuk hizmetinin birbirlerinden farklı olduğu düşünülmektedir. Birleşik Krallık'ta yaşayan 3 milyona yakın Müslüman nüfusun çok büyük bir bölümü oldukça muhafazakâr bir yapıya sahip olan, Güney Asya bölgesinin Keşmir kırsalından göç etmiş insanlardan oluşmaktadır. Aile hukuku alanında şeriata dayalı bir sisteme ihtiyaç duyulması bu muhafazakâr anlayışın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Birleşik Krallık'taki şeriat konseylerinin kurulmasını sağlayan iki grup vardır. Bunlar, Selefilik ve Diobendi/Diyubendilerdir.<sup>12</sup> Selefilik, Birleşik Krallık'ta 1970'li yıllardan itibaren varlığını sürdürmektedir.<sup>13</sup> Diobendilik ise, Hanefî bir İslam hareketi olup, Darul Ulum Diyobend mektebinden çıkmış ve ismini Hindistan'ın Diyobent kentinden almıştır. Ayrıca bu hareketin hem Güney Asya bölgesinde hem de İngiltere'de birçok faaliyeti bulunmaktadır.<sup>14</sup>

#### 3.2. Şeriat Konseylerinin İşleyişi

Birleşik Krallık sınırları içerisinde 100'e yakın şeriat konseyi olduğu söylenmektedir. Müslümanlar arasında meydana gelen sorunlarda tahkim ve arabuluculuk görevlerini yerine getirmek amacı ile kurulmuş olan bu konseyler günümüzde birçok farklı alanda hizmet vermektedir. Bunların en başında da evlenme, boşanma, miras, finans ve aile içi şiddet gibi konular gelmektedir.<sup>15</sup> Şeriat konseyleri

<sup>7</sup> Muhammad Nezam Uddin, *Bangladeş Medeni Hukukunun Gelişimi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 30.

<sup>8</sup> Uğur Pektaş, "Hechter'in İç Sömürgecilik Kuramı ve Bangladeş'in Bağımsızlık Süreci: Çevre'nin Ulusal Kimlik İnşası", *The Turkish Yearbook of International Relations* 49 (2018), 152.

<sup>9</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim\\_Arbitration\\_Tribunal](https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_Arbitration_Tribunal) (5 Ağustos 2023.)

<sup>10</sup> Prief Yvonne, "Muslim Legal Practice in the United Kingdom: the Muslim Arbitration Tribunal", *Legal Pluralism in Muslim Contexts* (Boston, 2019), 12.

<sup>11</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Council> (5 Ağustos 2023.)

<sup>12</sup> <https://www.economist.com/international/2010/10/14/whose-law-counts-most> (6 Ağustos 2023.)

<sup>13</sup> Bayram Aydın, "İngiltere'de Selefilik Hareketine Sufi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/57 (2022), 47.

<sup>14</sup> <https://tr.wikipedia.org/wiki/Diyubendi> (6 Ağustos 2023.)

<sup>15</sup> Abel Alex Coste, "Muslim Arbitration Tribunal and Sharia Courts – Objectives and legal jurisdiction within England and Canada", (ts.), 3-4.

özellikle aile içi anlaşmazlık ve uyuşmazlık durumlarında kadınlara yardımcı olmaktadır. İslam'a göre boşama yetkisi normal şartlarda erkektedir ve kadınlar boşanmak istedikleri zaman mahkemeye başvurarak tefrik yapılmasını talep ederler.<sup>16</sup> Ayrıca günümüzde -her ne kadar tartışmalı olsa da- gayrimüslim devletlerde yaşayan Müslüman eşlerin, resmi mahkemeler tarafından gerçekleştirilen boşanma işlemlerinin İslami açıdan sahih bir boşanma kabul edileceğine dair fetva verilmektedir. Fakat İngiltere ve Galler gibi Birleşik Krallık ülkelerinde pek çok Müslüman kayıtsız şekilde sadece dinî olarak nikah kıymaktadırlar. Yapılan bu işlem devlet tarafından resmi bir evlilik olarak kabul edilmediğinden dolayı kadının yasal yolları kullanarak boşanma gibi bir ihtimali de söz konusu değildir. Bu gibi durumlarda erkekler istedikleri zaman boşama işlemlerini gerçekleştirebilirken, kadınlar çokça mağduriyet yaşamaktadırlar. Şeriat konseylerinin en önemli işlevlerinden birisi de burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü resmi olarak evli olmayan kadınlar, ihtiyaç duyduklarında bu konseylere başvurarak boşama işlemlerini gerçekleştirebilmektedirler.<sup>17</sup>

#### 4. Birleşik Krallık'taki İslam Tahkim Mahkemelerinin (MAT) Kuruluşu ve İşleyişi

Tahkim kelimesi sözlükte hükmü ve karar verme işlemini bir başkasına bırakmak anlamına gelirken, ıstılahta aralarında sorun olan kişilerin bu sorunu çözüme kavuşturmak için bir başkasını hakem tayin etmesi anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> İslam öncesinde insanlar arasında meydana gelen sorunları çözmeye konusunda sıkça kullanılan tahkim, İslam sonrasında da meşru kılınmış ve hâkim için gerekli olan şartların hakemde de olması gerektiği söylenmiştir.<sup>19</sup> Tahkimin verdiği hükümler her ne kadar kazaî nitelik taşısa da resmî yargı kurumlarına göre daha sınırlı olmaktadır. İslam alimleri tahkimin nikah, talak, nafaka, alım-satım, kefalet ve müdayene gibi konularda caiz olduğunu, zina haddi gibi konularda ise caiz olmadığını söylemektedir. Ayrıca sahih olan görüşe göre kısas konusunda da tahkim caiz değildir.<sup>20</sup>

##### 4.1. İslam Tahkim Mahkemelerinin (MAT) Kuruluşu

İslam Tahkim Mahkemeleri (Muslim Arbitration Tribunal) Birleşik Krallık'ta bulunan bir diğer İslami yargı kurumudur. Bu mahkemelerin açılmasının temeli 1996 yılında Birleşik Krallık'ta yürürlüğe giren tahkim yasasına dayanmaktadır.<sup>21</sup> İslam tahkim mahkemelerinin kuruluşu, İkinci Dünya Savaşı döneminde ve sonrasında Birleşik Krallık ülkelerine gelmiş ve buraya yerleşmiş olan Güney Asya kökenli insanlara dayanmaktadır. Güney Asya bölgesinde bulunan Barelvi İslam Okulu'nun öğrencileri olarak bilinen bu kişilerin İslam Tahkim Mahkemelerinin kurulmasına öncülük ettiği bilinmektedir.<sup>22</sup>

İngiltere'de avukatlık yapan Sheikh Faiz-ul-Aqtab İslam Tahkim Mahkemelerinin resmi olarak kurucusu sayılmaktadır. İslam tahkim mahkemelerinin kurulmasının en temel amaçlarından birisi Şeriat konseylerinin devlet tarafından herhangi bir tanınırlığı ve yetkisi bulunmamasıdır. Bu durum Müslümanları devletin yasalarına uygun ve bağlayıcı kararları olan yeni bir tahkim konseyi kurmaya itmiştir. Bunun sonucunda 2007 yılında İslam Tahkim Mahkemeleri (Muslim Arbitration Tribunal) kurulmuştur.<sup>23</sup> Bu mahkemeler bugün Londra, Bradford, Manchester, Birmingham ve Nuneaton şehirlerinde faaliyet yürütmektedirler. Ayrıca İslam Tahkim Mahkemelerinin vermiş olduğu kararlar İngiltere ve Galler'de eyalet mahkemeleri ve yüksek mahkemeler tarafından tenfiz edilmektedir.<sup>24</sup>

<sup>16</sup> Bedri Aslan, "Boşanma Yetkisi Hakkında Tartışmalar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 921.

<sup>17</sup> <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/cbp-8747/> (6 Ağustos 2023.)

<sup>18</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 8/205.

<sup>19</sup> Yusuf Şen, "İslam Hukukunda Arabuluculuk", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 108.

<sup>20</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/250.

<sup>21</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim\\_Arbitration\\_Tribunal](https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_Arbitration_Tribunal) (7 Ağustos 2023.)

<sup>22</sup> <https://www.economist.com/international/2010/10/14/whose-law-counts-most> (7 Ağustos 2023.)

<sup>23</sup> <http://www.matribunal.com/history.php> (7 Ağustos 2023.)

<sup>24</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim\\_Arbitration\\_Tribunal#:~:text=The%20tribunals%20were%20set%20up,%2C%20Manchester%2C%20Birmingham%20and%20Nuneaton.](https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_Arbitration_Tribunal#:~:text=The%20tribunals%20were%20set%20up,%2C%20Manchester%2C%20Birmingham%20and%20Nuneaton.) (7 Ağustos 2023.)

## 4.2. İslam Tahkim Mahkemelerinin (MAT) İşleyişi

İslam Tahkim Mahkemeleri evlilik, boşanma, aile içi anlaşmazlık, aile içi şiddet, borçlarla ilgili anlaşmazlıklar, miras ve ticari anlaşmazlıklar konusunda yasal olarak yetki sahibidir. Bu mahkemelerde en az iki üyenin davaya katılması ve bu üyelerden birisinin Birleşik Krallık'ta kayıtlı bir avukat olması, diğerinin ise İslam alimi olması gerekmektedir.<sup>25</sup> Bunun sebebi de mahkemelerde verilecek olan hükümlerin her iki hukuk sistemine de uygun olması içindir. Tahkim mahkemeleri bir konuda bir karara vardığı zaman, tarafların bu karara itiraz etme ve bu kararı yüksek mahkemeye götürme hakları vardır. Yüksek mahkeme İslam tahkim mahkemesinin verdiği kararı inceledikten sonra bunu onaylayabilir veya değiştirebilir. Eğer verilen kararın değiştirilmesi gerekiyorsa bu durumda yeniden görüşülmesi için tekrar tahkim mahkemesine gönderebilir.<sup>26</sup> Ayrıca tahkim mahkemeleri tarafından verilen kararlar Birleşik Krallık'taki resmî kurumlar tarafından uygulamaya alınarak konu hakkında işlem başlatılabilir.<sup>27</sup>

İslam Tahkim Mahkemeleri, Müslümanlara olduğu gibi gayrimüslimlere de hizmet vermektedir. Bu konuda 2010 yılında yapılan bir çalışmaya göre İslam Tahkim Mahkemelerine gayrimüslimlerin başvurularında her geçen yıl artış gözlenmektedir. Bunun sebebi, tahkim mahkemelerinin insanların sorunlarına daha uygun fiyata daha hızlı çözüm üretmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>28</sup>

## 5. Şeriat Konseyleri ve İslam Tahkim Mahkemeleri Aralarındaki Benzerlikler ve Farklar

### 5.1. Benzerlikler

İslam Tahkim Mahkemeleri ve Şeriat Konseyleri arasındaki en temel ortak özellik, her iki kurumun da Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslüman nüfusun İslami yargı sistemine olan ihtiyacından dolayı meydana gelmiş olmasıdır. Bir diğer en önemli benzerlik ise Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslüman kadınların haklarının bazı durumlarda resmi mahkemeler tarafından tam anlamıyla korunamıyor olmasıdır. Geride de ifade ettiğimiz gibi Birleşik Krallık'ta resmî nikah olmaksızın sadece dini nikah kıyılarak evlenen Müslümanların sayısı bir hayli fazladır. Bu evliliklerde anlaşmazlık meydana gelmesi durumunda kadınlar boşanmak isteseler dahi boşama yetkisinin erkeğin elinde bulunduğu için mağduriyetleri söz konusudur. Resmi mahkemeler dini nikahla yapılan bu evlilikleri geçerli kabul etmediği için herhangi bir boşama işlemi yapmamaktadırlar.<sup>29</sup> Bu gibi durumlarda hem İslam tahkim mahkemeleri hem de şeriat konseyleri kadının mağdur olmasının önüne geçmektedirler. Çünkü kadın böyle bir durumda bu iki kurumdan herhangi birisine başvuru yaparak boşama işlemini gerçekleştirmektedir.<sup>30</sup> Mahkemeler aracılığıyla yapılan bu boşanma işlemleri İslam hukukunda "tefrik" veya "fesih" diye isimlendirilmekte ve belirli şartlar oluştuğunda sahih kabul edilmektedir.<sup>31</sup>

Boşanma konusunun dışında diğer alanlarda da konseyler ve tahkim mahkemeleri arasında birçok ortak nokta bulunmaktadır. Her iki yapının da verdikleri hizmetlere bakıldığında büyük oranda aynı olduğu görülmektedir. Örneğin hem konseyler hem de tahkim mahkemeleri danışmanlık, arabuluculuk, evlilikle ilgili problemler ve İslami finans konusunda Müslümanlara hizmet vermektedir.<sup>32</sup> Burada ek olarak söylenmesi gereken bir şey vardır ki o da hem tahkim mahkemelerinin hem de şeriat konseylerinin her

<sup>25</sup> Coste, "Muslim Arbitration Tribunal and Sharia Courts – Objectives and legal jurisdiction within England and Canada", 3.

<sup>26</sup> Christopher R Lepore, "Asserting State Sovereignty over National Communities of Islam er National Communities of Islam in the United States and Britain: Sharia Courts as a Tool of Muslim Accommodation and Integration", *Global Studies Law Review* 11/3 (2012), 681-682.

<sup>27</sup> Odorisio, "The Muslim Arbitration Tribunal (MAT)", 86.

<sup>28</sup> <https://www.meforum.org/islamist-watch/29911/fears-over-non-muslims-use-of-islamic-law-to> (8 Ağustos 2023.)

<sup>29</sup> <https://www.theguardian.com/world/2020/feb/14/islamic-faith-marriages-not-valid-in-english-law-appeal-court-rules> (8 Ağustos 2023.)

<sup>30</sup> <http://www.matribunal.com/family-dispute-cases.php> (8 Ağustos 2023.)

<sup>31</sup> M. İbrahim Acar, "Tefrik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/277.

<sup>32</sup> <http://www.matribunal.com/family-dispute-cases.php> (9 Ağustos 2023.), [https://theislamiccouncil.co.uk/?gclid=CjwKCAjw8symBhAqEiwAaTA\\_G2e-9r9aXIL-skWnXfQr-ED6GBuV3SIG\\_PVUVYREgvFwWutxiY7fhoCedEQAvD\\_BwE](https://theislamiccouncil.co.uk/?gclid=CjwKCAjw8symBhAqEiwAaTA_G2e-9r9aXIL-skWnXfQr-ED6GBuV3SIG_PVUVYREgvFwWutxiY7fhoCedEQAvD_BwE) (9 Ağustos 2023.), <https://iceurope.org/services/marriage/> (9 Ağustos 2023.)



geçen gün ülkedeki popülerliğinin daha da artmasıdır. Yapılan çalışmalar göstermektedir ki konseylere ve tahkim mahkemelerine yapılan başvurular her sene daha da artış göstermektedir.<sup>33</sup>

## 5.2. Farklar

Şeriat konseyleri ile İslam tahkim mahkemeleri arasında birçok ortak özellik olmasının yanında birçok farklılık da bulunmaktadır. Hatta bazı yayın kuruluşları tarafından İslam tahkim mahkemelerinin ve şeriat konseylerinin birbirlerine rakip olduğu söylenmektedir.<sup>34</sup> Ayrıca Şeriat konseylerinin kurucularından olan Diyobendiler ve İslam tahkim mahkemelerinin kurucularından olan Barelvîler arasında birçok farklı görüş bulunmaktadır. Öyle ki bu topluluklar birbirlerini bid'at ehli olmakla itham etmektedirler.<sup>35</sup>

Şeriat konseyleri ve İslam tahkim mahkemeleri arasındaki en önemli fark, İslam tahkim mahkemelerinin kuruluş amaçlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kuruluşu 1980'li yıllara dayanan ve sayısı 100'e yaklaşan şeriat konseylerinin herhangi bir yasal zemine oturmaması ve resmî statü kazanamaması, Müslümanları resmî mahkeme statüsünde bir kuruluş açmaya yöneltmiştir. Genellikle camilerde veya ev tarzı yerlerde faaliyetlerini yürüten şeriat konseylerinin yasal anlamda hiçbir personel istihdam etme gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Fakat İslam tahkim mahkemeleri, resmî mahkeme statüsü taşıyor olmasından dolayı davaların görülmesi aşamasında mutlak olarak bir İslam alimi ve Birleşik Krallık'ta kayıtlı bir avukat bulundurması gerekmektedir. İslam alimi olan kişi davalarda hakem konumunda bulunmaktadır. Tahkim mahkemelerinin resmî internet sitesine baktığımızda davaların görülmesi esnasında hakem konumunda bulunan İslam alimi yerine bir avukatın olabileceği de söylenmiştir. Yani davalarda duruma göre sadece iki avukat bulunması yeterli kabul edilmektedir.<sup>36</sup>

Şeriat konseylerinin vermiş oldukları kararların devlet tarafından herhangi bir yaptırım ya da bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Burada tarafların rızası esası vardır ve tarafların buradan çıkan karara uyup uymamaları noktasında tenfiz kurumlarının müdahalesi söz konusu değildir. Örneğin resmi nikahlı bir kadın dini olarak boşanması için şeriat konseylerine başvuru yaparak dini anlamda boşanabilir. Fakat konseyin bu fesih işleminin resmî bir hal alabilmesi için devletin mahkemelerine başvurarak resmî olarak boşanması gerekmektedir.<sup>37</sup> Fakat resmî nikahı bulunmayan Müslüman kadınlar için böyle bir duruma gerek yoktur. Çünkü onların nikahları devlet tarafından geçerli kabul edilmediği için konseylerin yapmış olduğu fesih işlemleri yeterlidir.<sup>38</sup> Ancak tahkim mahkemelerinin verdiği kararlar Birleşik Krallık'a ait yaptırım araçları vasıtasıyla uygulamaya alınarak işleme konulmaktadır. Tabii burada tahkim mahkemelerinin karar aşamasında ve öncesinde Birleşik Krallık hukukuyla uyum içerisinde olması ve verilen kararların devletin hukuk anlayışına aykırı olmamasına dikkat edilmesi gerekmektedir.<sup>39</sup>

## 6. Sonuç

Geçmiş dönemlerde bütüncül bir şekilde uygulanmakta olan İslam hukuku, günümüzde genellikle çoklu hukuk sistemi içerisinde kısmî bir şekilde uygulanmaktadır. Uygulandığı ülkelerde genellikle aile hukuku ve miras hukuku gibi konularda söz sahibi olan İslam hukuku anayasa hukuku, kamu hukuku ve ceza hukuku alanlarına yetki sahibi değildir. Çalışmamızın ana temasını oluşturan İngiltere ve Galler gibi Birleşik Krallık ülkelerinde de durum böyledir. Bu ülkelerde ayrıca Müslümanlar arasında arabuluculuk ve finans gibi konularda İslam hukukuna başvurulmaktadır.

<sup>33</sup> <https://www.bbc.com/news/uk-16522447> (9 Ağustos 2023.)

<sup>34</sup> <https://www.economist.com/international/2010/10/14/whose-law-counts-most> (7 Ağustos 2023.)

<sup>35</sup> Aydın, "İngiltere'de Selefilik Hareketine Sufi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu", 50.

<sup>36</sup> <http://www.matribunal.com/commercial-and-debt-disputes.php> (10 Ağustos 2023.)

<sup>37</sup> Yargı, "Nazariyyetü'l-kazâi'ş-şer'î hârice diyâri'l-İslâm te'silen ve tenzilen (Tatbikât alâ ba'zı ahkâmî't-tefrîki'l-kazâi fi Britanya)", 291.

<sup>38</sup> <https://europeanconservative.com/articles/commentary/parallel-law-the-rise-of-sharia-councils-in-the-uk/> (10 Ağustos 2023.)

<sup>39</sup> Lepore, "Asserting State Sovereignty over National Communities of Islam er National Communities of Islam in the United States and Britain: Sharia Courts as a Tool of Muslim Accommodation and Integration", 681-682.

Yaptığımız incelemeler neticesinde elde ettiğimiz sonuçlara göre Şeriat konseyleri ve İslam tahkim mahkemeleri her ne kadar birbirlerine rakip olarak görülüyor olsa da bu iki kurum birbirlerini olumlu ya da olumsuz anlamda etkilememektedirler. Çünkü insanlar özellikle hukukî konularda bir çözüm arayışına girdikleri taktirde ilk arzulanan şey bu sorunun bir an önce ortadan kalkmasıdır. Her iki kurum da kendilerine başvuran insanların sorunlarını Birleşik Krallık mahkemelerine göre daha hızlı ve daha uygun fiyatlı olarak çözüme kavuşturmaktadır. Bu da Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslümanların bu kurumlara rağbet göstermesine sebep olmuştur. Şeriat konseylerinin sayısı İslam tahkim mahkemelerinin sayısına oranla çok daha fazladır. Birleşik Krallık sınırları içerisinde sadece beş farklı şehirde İslam tahkim mahkemesi bulunmaktadır. Bu da İslam tahkim mahkemelerinin ulaşılabilirliğini zorlaştırmaktadır. Şeriat konseyleri ise ülkenin birçok bölgesinde bulunmakta ve sayıları 100'e yaklaşmaktadır. İslam tahkim mahkemelerinin şeriat konseylerine göre avantajlı olduğu nokta ise tahkim mahkemelerin verdiği kararların resmî nitelik taşıyarak devletin kurumları tarafından uygulamaya konulmasıdır. Bu durum şeriat konseyleri için geçerli değildir. Ayrıca bu çalışmayı yaparken dikkatimizi çeken konulardan bir diğeri de İslam tahkim mahkemelerine Müslüman olmayan insanların da başvuruda bulunabiliyor olmasıdır. Bu konuda yapılan araştırmalar göstermektedir ki İslam tahkim mahkemelerine başvuran gayrimüslim sayısı her yıl artış göstermektedir.

## Kaynaklar

- Abdüselâm eş-Şeyhî, Sâlim. *Nazariyyetü'l-kazâi's-ser'î hârice diyâri'l-İslâm te'silen ve tenzilen (Tatbîkât alâ ba'zı ahkâmî't-tefrîki'l-kazâi fi Britanya)*. Meclisü'l-Avrubî li'l-iftâi ve'l-buhûs, ts.
- Acar, M. İbrahim. "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aslan, Bedri. "Boşanma Yetkisi Hakkında Tartışmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 918-927.
- Aydın, Bayram. "İngiltere'de Selefilik Hareketine Sufi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/57 (2022), 46-54.
- Coste, Abel Alex. "Muslim Arbitration Tribunal and Sharia Courts – Objectives and legal jurisdiction within England and Canada" [https://www.academia.edu/17321834/Muslim\\_Arbitration\\_Tribunal\\_and\\_Sharia\\_Courts\\_Objectives\\_and\\_legal\\_jurisdiction\\_within\\_England\\_and\\_Canada](https://www.academia.edu/17321834/Muslim_Arbitration_Tribunal_and_Sharia_Courts_Objectives_and_legal_jurisdiction_within_England_and_Canada).
- Dadan, Ali. "Endülüs Adının Kökeni Üzerine On the Etymology of Word 'Andalusia'". *İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 14 (2009), 371-376.
- Gözler, Kemal. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2022.
- <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/cbp-8747/> ( 6 Ağustos 2023.)
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Faiz-ul-Aqtab\\_Siddiqi](https://en.wikipedia.org/wiki/Faiz-ul-Aqtab_Siddiqi) (Erişim 2 Ağustos 2023.)
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim\\_Arbitration\\_Tribunal](https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_Arbitration_Tribunal) (5 Ağustos 2023.)
- <http://www.matribunal.com/family-dispute-cases.php> ( 8 Ağustos 2023.)
- <https://www.meforum.org/islamist-watch/29911/fears-over-non-muslims-use-of-islamic-law-to> (8 Ağustos 2023.)
- [https://theislamiccouncil.co.uk/?gclid=CjwKCAjw8symBhAqEiwAaTA\\_\\_G2e-9r9aXIL-skWnXfQr-ED6GBuV3SIG\\_PVUVYREgvFwWutxiY7fhoCedEQAvD\\_BwE](https://theislamiccouncil.co.uk/?gclid=CjwKCAjw8symBhAqEiwAaTA__G2e-9r9aXIL-skWnXfQr-ED6GBuV3SIG_PVUVYREgvFwWutxiY7fhoCedEQAvD_BwE) (9 Ağustos 2023.),
- Lepore, Christopher R. "Asserting State Sovereignty over National Communities of Islam in the United States and Britain: Sharia Courts as a Tool of Muslim Accommodation and Integration". *Global Studies Law Review* 11/3 (2012).
- Odorisio, Emanuele. "The Muslim Arbitration Tribunal (MAT)". *Comparative Law Review* 11/1 (2010).

- 
- Oruç, Cemil. "İngiltere'de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmî Din Eğitimi: 'Müslüman Okulu' Örneği". *Talim Dergisi* 1/1 (2017), 55-87.
- Ömer Nasuhi Bilmen. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Pektaş, Uğur. "Hechter'in İç Sömürgecilik Kuramı ve Bangladeş'in Bağımsızlık Süreci: Çevre'nin Ulusal Kimlik İnşası". *The Turkish Yearbook of International Relations* 49 (2018), 139-162.
- Şen, Yusuf. "İslam Hukukunda Arabuluculuk". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 105-135.
- Uddin, Muhammad Nezam. *Bangladeş Medeni Hukukunun Gelişimi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ülker, İbrahim. "Türkiye'de Tahkimde İslam Hukuku Kuralları Uygulanabilir Mi?" *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/3 (2020), 1083-1110.
- Yargı, Muhammed Ali. "Nazariyyetü'l-kazâi's-şer'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen (Tatbîkât alâ ba'zı ahkâmî't-tefrîki'l-kazâi fî Britanya)". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020).
- Yvonne, Prief. *Muslim Legal Practice in the United Kingdom: the Muslim Arbitration Tribunal*. Legal Pluralism in Muslim Contexts. Boston, 2019.

---

# İslam Hukuku Açısından Kadın ve Erkeğin İnfertilite (Kısır) Oluşu

Münevver ÇUKUROVA 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri  
mnvvr.ckrva6515@gmail.com

---

## 1. Giriş

İnsan yaşamının en temel ve en önemli ihtiyaçlarından bir tanesi üremedir. Kur'ân, insanları evliliğe yönlendirerek neslin devamını istemektedir. Evlilik birliğinin korunması ve sürdürülebilmesi pek çok ilkeye bağlıdır. Evliliğin sürekliliğini sağlayan ilkelerden bir tanesi de hiç şüphesiz çocuktur. İnsanlığın yaratılışından itibaren var olan kısırlık/infertilite problemi çocuk sahibi olmaya engel olmaktadır. İnfertilite, üreme organlarının kalıcı ya da geçici bir süreliğine felce uğramasıdır. Kısırlık/infertilite sorunu kadın ve erkekte olabileceği gibi her iki tarafta da olabilir. Kısırlık/infertilite evlilik birliği içerisinde teşhis edildiğinde bazı çiftler/karı-koca evliliklerini sürdürmeyi tercih edip tedavi yollarına başvurabilmektedir. Ancak bazı çiftler/karı-koca boşanmak isteyebilir. Pozitif hukuka göre sorun eşlerin birinde veya her ikisinde olduğu takdirde iki tarafında boşanmayı istemesinde bir sakınca söz konusu değildir. İslam hukukuna göre ise kadına, kısırlık/ infertilite teşhisi konulduğunda koca karısını boşayabilir veya taaddüd-i zevcâta/çok eşliliğe başvurabilir. Dolayısıyla erkeğe mahkemeye başvurmaksızın tek taraflı iradesiyle evliliğine son verme hakkı doğmaktadır. Erkeğe verilen bu hakkın/talağın kadında olmamasından ötürü kocasından kaynaklanan ve fizyolojik/biyolojik bir kusur sayılan kısırlık/infertilite nedeniyle mahkemeye başvurarak kazâî boşanma/tefrık talebinde bulunabilir. Hâkimin kazâî boşanma/tefrık sebebini uygun görmesiyle evliliklerini sonlandırabilir. Ancak fukahânın çoğunluğu evlilik birliği içerisinde kısırlık/infertilite sorunun erkekte olmasından dolayı kadına boşanma hakkı tanımamaktadır. Daha önce kısırlığın/ infertilitenin teşhisinin konulması için çiftlerin/karı-kocanın bir yıl boyunca düzenli ve korunmaksızın cinsel ilişkiye girmesine rağmen gebeliğin/fertilizasyonun oluşmaması durumunda infertilite/kısırlık tanısı konulabiliyordu. Ancak günümüz ilerleyen tıpla beraber artık cinsel birtakım testler sonucunda da kısırlık/infertilite anlaşılabilir. Kadına evlilik birliği içerisinde boşanma konusunda sınırlı yetki verilmektedir. Dolayısıyla kısırlığın/ infertilitenin evlilik birliğinden önce anlaşılması kadının lehine bir durum arz ederek, kadına kusurlu bir erkekle evlenmeme hususunda büyük bir salahiyet vermektedir. Özellikle kısırlık/infertilite konusunun açıklığa kavuşturulması kadın için önemi büyüktür. Kısırlığın/infertilitenin evlilik birliğinden önce belirlenmesi boşanma oranların da düşürebilir.

Tıpta kısır olan kadın ve erkek için infertil, primer infertil, skonder infertil, aspermia, azospermi, subfertil vb. çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. İslam hukukunda ise kısır kimseler için akîm, âkir, kelâle, buruk/burulmuş ve içdiş /enenmiş kavramları kullanılabilir. Klasik Fıkıh kaynaklarında kısır kimseler, köle erkek-kadının evliliği ve kazâî boşanma/tefrık başlıkları altında değerlendirilmektedir. Aynı zamanda klasik fıkhîta nikâh akdinin bina edildiği esas eşitlik aslıdır. Biz ise araştırmamızda hürler arasında nikâhın aslı olan eşitlik ilkesinin kısırlığın bu ilkeyi bozan arizî bir durum mudur? Sorusunun cevabını aramaktayız.

Araştırmamızda nitel araştırma yöntemlerinden olan veri dökümantasyonu kullanarak tıp verilerinden ve özellikle Sağlık Bakanlığı kısırlık ile ilgili yazılarından istifade ettik.

## 2. İnfertilite, Kısırlık, Akamet/ Gebeliğin Oluşmaması Durumu

Kısır "infertil", kısırlık "infertilite", gebe kalabilme "fertilite", gebe kalabilir "fertil" ve gebeliğin başlangıcı olan döllenme ise "fertilizasyon" kavramlarıyla ifade edilmektedir. İnfertilite, üreme organlarının kalıcı ya da geçici bir süre felce uğramasına denir. Daha önce infertilite kavramı yerine "sterilite" kavramı kullanılıyordu.<sup>1</sup> Dünya Sağlık Örgütü kısırlığı/infertiliteyi bir yıl boyunca düzenli ve

---

<sup>1</sup> Kemal Üstay, *İnfertilite/Kısırlık* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1973), 3.

korunmaksızın cinsel ilişkiye girilmesine rağmen gebeliğin oluşmaması şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Kısırlık/infertilite için kullanılan bazı kavramları; primer infertilite, sekonder infertilite, volonter infertilite, relatif infertilite ve absöüt infertilite şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>3</sup>

**Primer İnfertilite:** Bu kavram hiç gebe kalmamış infertilite vakaları için kullanılır.

**Sekonder İnfertilite:** Bu kavram bir veya birden fazla gebe kalmış ve gebelikleri doğum ya da düşükle sonuçlanmış infertilite vakaları için kullanılır.

**Volonter İnfertilite:** Önceleri çocuk sahibi olmak istemedikleri için korunan ama daha sonra çocuk sahibi olmak istemelerine rağmen çocuğu olamayan vakalar için kullanılır.

**Realitif İnfertilite:** Birtakım sosyal ve ekonomik nedenlerle bir arada bulunmayan evli çiftlerde bu tür infertilite görülür. Bu çiftler normal hayatlarına döndükleri zaman yüksek bir ihtimalle mevcut durum kendiliğinden çözülür.

**Absöüt İnfertilite:** Bu durumda olan kadın ve erkeğin tedavisi mümkün olmayan bir fizyolojik ve anatomik kusurun varlığı söz konusudur.<sup>4</sup>

Üreme organları normal olan ve düzenli aralıklarla cinsel ilişkide bulunan çiftlerin aylık hamile kalma oranı %25'tir. Bu oran yılda %85, iki yılda ise %90'a kadar yükselmektedir. Gebelik durumunun meydana gelmesi için sağlıklı bir yumurtanın ve spermin birleşmesi gereklidir. Yumurta ve spermin birleşmesine döllenme denir. Döllenme, kadının tüplerinde oluşur ve döllenmiş embiryo rahim boşluğuna yerleşmesiyle gebelik meydana gelir. Kısırlık/infertilite sorunu olan çiftlerin yaklaşık olarak %30 erkekten, %30 kadından, %30 hem kadından hem de erkekten kaynaklı sorunlar olduğu görünmektedir. Çiftlerin %10'unda yapılan testlerde ise gebeliğe engel teşkil eden bir problem tespit edilemiyor. Bu %10'luk kısmı oluşturan çiftler "açıklanamayan infertilite" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Gebeliğe oluşmaması kadın ve erkeğe bağlı nedenler olarak değişmektedir. Kadın ve erkeğe bağlı nedenleri aşağıda açıklayacağız.

## 2.1. Erkek İnfertili

İnfertilite, genellikle %30 civarında erkeklerde görülmektedir. İnfertilite olan erkeklerin çoğunluğunda cinsel istek arzusu, seks gücü ve endokrini normal düzeydedir.<sup>6</sup> İnfertil erkekler için aspermia, azospermi, oligospermi, normospermi, nekrospermi, fertil, subfertil ve infertilite kavramları kullanılmaktadır.

**Aspermia Erkek:** Meni teşhisinde, sperm ve seminal plazmanın görüldüğü durumdur.

**Azospermi Erkek:** Meni teşhisinde hiç spermin bulunmamasıdır.

**Oligospermi Erkek:** Meni teşhisinde, 1 cc'de 20 milyondan az spermin olmasıdır.

**Normospermi Erkek:** Meni teşhisinde, 1 cc'de 40 milyonun üstünde, çoğunlukla motil (hareketli) nitelikte spermin olmasıdır.

**Nekrospermi Erkek:** Meni teşhisinde, spermelerin tamamının motil (hareketli) olmasıdır.

**Fertil Erkek:** Meni teşhisinde, spermelerin; sayısının motilite (hareketliliğinin), morfoloji ve diğer bütün faktörlerin normal düzeyde olmasıdır.

**Subfertil Erkek:** Meni teşhisinde, spermelerin; sayısı, hareketliliği, morfolojisi ve diğer faktörlerin bir ya da birkaçında normal düzeyin altında olmasıdır. Bu durumda olan erkeklerde fertilitenin olabileceği gibi

<sup>2</sup> Ahmet Asım, *Kısırlık* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2023), 7.

<sup>3</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 4.

<sup>4</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 4.

<sup>5</sup> Sağlık Bakanlığı, "Sağlık Bilimleri Üniversitesi Etik Zübeyde Hanım Kadın Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi" (Erişim 22 Ocak 2024).

<sup>6</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 173.

aynı zamanda fertilité şansının da düşüktür. Bu yüzden gebeliğin oluşması için gerekli olan zaman uzamıştır.

**İnfertilite Erkek:** Bu durumda olan erkeklerin fertilité şansı yoktur. Ancak infertil olarak değerlendirilen erkeklerin eşleri ileri derecede oligospermi nedeniyle zor olsa da bazen gebe kalabilir. Bu sebeple spermogramlarda tek sperm görülse bile kesin ifadelerden kaçınılmalıdır.<sup>7</sup>

### 2.1.1. Gebeliğin Oluşmamasında Erkeğin Üreme Organına Bağlı Nedenler

Kısırlığın anlaşılması için ilk aşamada erkeğe spermogram (semen) analizi uygulanır. Semen analizinde erkeğin sperm sayısı, hareket durumları ve morfolojisi ölçülür. Spermogram uygulanmadan önce, hastanın 3-5 gün cinsel perhiz yapması lazım. Semen analizi/ spermogram en az beşer günlük aralarla üç defa tekrarlanmalıdır. Semendeki sorunlar genellikle testis üretiminden kaynaklıdır. Testis üretiminin sebebi çoğu zaman bilinmemekle beraber kalıtsal, hormonal bozukluklar, genital organ enfeksiyonu, aşırı sigara ve alkol kullanımı, stres, travma, bazı ilaçlar vb. sebepler olabilir. Bu sebeplerin yanında semende hiç spermin bulunmaması, sperm sayısının azlığı, sperm hareketlerinde düşüşün olması ve şekillerinin bozukluğu gibi sorunlar erkekte infertiliteyi meydana getirebilir.<sup>8</sup>

### 2.1.2. Gebeliğin Oluşmamasında Erkeğin Üreme Organı Dışındaki Nedenler

Erkeklerde infertilitenin sebebi fizyolojik/biyolojik olabileceği gibi patolojik sebeplerde olabilir. Bunlar; beslenme bozuklukları, avitaminoz durumları, tütün, alkol kullanımı, toksik ilaçlar, serebral ve medüller, omiriliğe zarar veren faktörler, periferik sinir ve pleksus ait nedenlerdir. Saydığımız bu nedenler dışında ruhsal/ psikolojik nedenlerde mevcuttur. Bunlar; akıl hastalıkları, korkular, normal cinsel arzu dışında meydana gelen ruhsal impotans.<sup>9</sup>

## 2.2. Kadın İnfertili

Genellikle erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da %30 civarında infertilite görülmektedir.<sup>10</sup> Bir kadının normal bir evlilik birliği içerisinde eşiyile bir yıl düzenli olarak ilişkiye girmesine rağmen gebeliğin oluşmaması durumunda, kadına infertilite testlerinin uygulanması için yeterlidir.<sup>11</sup> İnfertilitede kadının yaşı önemli bir faktördür. İnfertilite en çok 24 yaş civarındaki kadınlarda görülmektedir.<sup>12</sup> Kadınlar, yaşamının her aşamasında fertil değildir. Kadının fertil olduğu süre âdet/menstrüasyon ile başlar ve menopoz ile son bulmaktadır.<sup>13</sup>

### 2.2.1. Gebeliğin Oluşmamasında Kadına Bağlı Nedenler

Kadın, pek çok nedenden dolayı kısır/akım olabilir. Kadının kısır/akım olmasının nedenleri;

1-Kadının yumurtalarındaki hastalıklardan kaynaklı kısırlık.<sup>14</sup>

2-Kadının fercinde meydana gelen şekil bozuklukları ve hastalıklardan doğan kısırlık.<sup>15</sup> Bu durumda üç sebepten olmaktadır. Bunlar; fercin tam olgunlaşmamış olması, kızlık zarının tamamen tıkalı olması ve bazen de kızlık zarı normal bir haldedir ancak kalın olmasından dolayı erkek tarafından yırtılmadığı için sperm içeriğe girememesinden kaynaklı.<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 136.

<sup>8</sup> Sağlık Bakanlığı, "Sağlık Bilimleri Üniversitesi Etik Zübeyde Hanım Kadın Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi".

<sup>9</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 146-151.

<sup>10</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 136.

<sup>11</sup> Asım, *Kısırlık*, 7.

<sup>12</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 49-50.

<sup>13</sup> Üstay, *İnfertilite/Kısırlık*, 51.

<sup>14</sup> Asım, *Kısırlık*, 23.

<sup>15</sup> Asım, *Kısırlık*, 23.

<sup>16</sup> Asım, *Kısırlık*, 23-25.

3-Rahim hastalıklarından doğan kısırlık/akamet. Bunlar; rahim ağzının doğuştan itibaren kapalı olması, rahim ağzının dar olması, rahmin tam olarak olgunlaşmaması, rahimde anormal düzeyde düz kas çoğalmasının görülmesi, rahmin veremli olması, rahmin arkaya doğru bükülmesi vb.<sup>17</sup>

4-Kadının yumurta yollarındaki hastalıklardan doğan kısırlık/ akamet.<sup>18</sup>

### 3. Kur'ân-ı Kerim'de Kısırlık, Akamet/İnfertilite

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَمِنْ يَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

“Göklerin ve yerin egemenliği Allah’a aittir. O dilediğini yaratır; dilediğine kız çocukları bahşeder, dilediğine de erkek çocukları bahşeder. Yahut erkek ve kız çocuklarını birlikte verir. Dilediğini de çocuksuz bırakır. Şüphesiz O her şeyi bilir, her şeye gücü yeter.”<sup>19</sup>

قَالَ رَبِّ اتَى يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرَ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Zekeriyâ ise şöyle dedi: “Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çattığı, üstelik karım da kısır olduğu halde benim nasıl oğlum olabilir?” Buyurdu ki: “İşte böyle; Allah dilediğini yapar.”<sup>20</sup>

قَالَ رَبِّ اتَى يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرَ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum; karım da kısırdır.”<sup>21</sup>

قَالَ رَبِّ اتَى يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرَ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Zekeriyâ, “Rabbim!” dedi. “Karım kısır olduğu, ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım halde, benim nasıl oğlum olabilir?”<sup>22</sup>

قَالَ رَبِّ اتَى يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرَ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Karısı heyecanla bağırarak alınna vurdu; “Benim gibi yaşlı ve kısır bir kadın ha!” dedi.”<sup>23</sup> ◌

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّكْلَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.”<sup>24</sup>

Yukarıda zikredilen ayetleri incelediğimizde kısırlık, akamet/ infertilite Kur'ân-ı Kerim'de; akîm, âkir ve kelale kavramları ile ifade edilmektedir. Hz. Zekeriyâ'nın karısı için bir yerde akîm, üç yerde ise âkir kavramı kullanılmıştır. Eş-Şûrâ 50. Ayetinde kadın ve erkek fark etmeksizin akîm kavramı kullanılmıştır. Kadın için hem âkim hem de akîr tercih edilirken, akîm; kadın ve erkek içinde kullanılabilir. Nisâ 12 ve 176. Ayetlerde de çocuksuz vefat eden kimse kelale kavramı ile ifade edilmiştir.

### 4. İslam Hukukunda Kısırlık, Akamet/ İnfertilite

Tıp verilerinde infertilite olarak adlandırılan kısırlık/akamet, İslam Hukukunda; akîm, âkir, kelâle, buruk/burulmuş ve iğdiş edilme/enenme terimleri kullanılmaktadır.

**İğdiş Edilme/ Enenme:** İğdiş edilme İslam aile hukukunda eşlerden birinin kusurlu olması başlığı altında değerlendirilmektedir. İğdiş edilme erkekler için kullanılır. Çünkü bu durumda olan erkeğin testisleri alınmıştır. İğdiş kimselerin cinsel organı mevcuttur. Bu kimseler cinsel organıyla ilişkiye girebilir ancak

<sup>17</sup> Asım, *Kısırlık*, 29-32.

<sup>18</sup> Asım, *Kısırlık*, 33.

<sup>19</sup> *Kur'ân Yolu* (28 Ocak 2024), Eş-Şûrâ 42/50

<sup>20</sup> Âl-i İmran 3/40

<sup>21</sup> Meryem 19/5

<sup>22</sup> Meryem 19/8

<sup>23</sup> Ez-Zariat 51/29

<sup>24</sup> En-Nisâ 4/176

çocuğu olmaz. Kazâî boşanmada/tefrikte enenmiş kimseye mahkeme tarafından bir yıl mühlet verilir ve eşi cinsel ilişkiye giremediğini iddia ederse mahkeme boşar.<sup>25</sup> İğdiş edilmiş kimeler iktidarsız hükmündedir. Genellikle İğdişlik kısırılık ile karıştırılmaktadır. Zira iğdişlik şehveti yok etmektir.<sup>26</sup>

**Kelâle:** Kelâle Nisâ suresi 12 ve 176. Ayetlerde geçmektedir. Kelâle, babası ve çocuğu olmayan kimseler için kullanılmaktadır. Miras hukukunda bu tabir geçmektedir. <sup>27</sup> Bu terim miras hukukuna özgüdür.

#### 4.1. İslam Hukuku Açısından Kadın ve Erkeğin Kısır Oluşunun Aile Hukukuna Etkisi

Kadın ve erkekten oluşan aile birliği, neslinin devamını çocuk sahibi olmakla yapmaktadır. Kadın ve erkeğin âkim olması çocuk sahibi olmaya engeldir. Kısırlık/akamet klasik fıkihta köle kadın ve erkeğin nikâhı, eşlerden birinin kusurlu olması ve tefrik başlıkları altında değerlendirilmiştir. Klasik fıkihta nikâh akdinin bina edildiği esas eşitlik aslı üzerinedir. Hür kimseler arasında olan eşitlik aslı kısırlığın bu eşitlik aslını bozan bir durum olup olmadığı hususunu gündeme getirmektedir.<sup>28</sup>

##### 4.1.1. İslam Aile Hukuku Açısından Erkeğin Kısır Oluşunun Kazâî Boşanma/ Tefrîk Sayılıp-Sayılmayacağı Hususu

Tefrik, sözlükte iki şeyi birbirinden ayırmak anlamına gelmektedir. Fıkihta ise kadının mahkemeye başvurması halinde hâkim kararıyla evliliğine son verilmesidir. Bu duruma diğer bir ifadeyle kazâî boşanma denilmektedir. <sup>29</sup> İslam hukuku, eşlerden birinin hayatı, diğeri için tehlikeli kılan hastalıklar veya fizyolojik kusurlar, erkeğin karısının nafakasını kesmesi, fena muamele ve geçimsizlik vs. gibi sebeplerden dolayı, eşlerin mahkemeye başvurarak evliliklerinin sona ermesini kabul etmektedir.<sup>30</sup> Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)göre; eşlerin birinde körlük, sağırılık, dilsizlik, topallık, elin ve ayağın kesik olması, kısırılık gibi kusur ve hastalıkların olması durumunda mahkemeye başvurarak tefrik talebinde bulunabilir.<sup>31</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), kısır/âkim olmayı da kusur sayarak tefrik nedeni olarak ele almaktadır. Dolayısıyla evlilik birliği içerisinde infertilite/kısırlık tespit edildiği takdirde hâkimin kararıyla tefrik sebebi sayılırken günümüz ilerleyen tıpla birlikte önceden infertilite olduğu analaşılın kadın veya erkekle evlenme konusunda herhangi bir engel teşkil edip-edilemeyeceği sorusu gündeme gelmişti. İslam hukukuna göre kısırılık/akamet evlenme engelleri içerisinde yer almamakla beraber kadın ve erkek âkim biriyle evlenmek istemeyebilir. İslam hukukuna göre koca iktidarsız ve kadının da rahmi tıkalı ise kadının kocasından ayrılmayı isteme hakkı ortadan kalkmaktadır.<sup>32</sup>

## 5. Sonuç

Tarihin her sahnesinde var olan kısırılık, akamet/ infertilite problemi insan neslinin devamını engelleyen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısırlık, gebeliğin oluşmasına engel bir durumdur. Kısırlık sorunu ister kadından isterse erkekten kaynaklansın sperm ve yumurtanın döllenenmesidir. Tıpta kısır olan kadın ve erkek için infertil, primer infertil, skonder infertil, aspermia, azospermi, subfertil vb. çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. İslam hukukunda ise kısır kimseler için akîm, âkir, kelâle, buruk/burulmuş ve iğdiş /enenmiş kavramları kullanılmaktadır.

<sup>25</sup> Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd (ö. 683/1284), *El-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtar/ El-İhtiyâr*, Çev. Hüsamettin Vanlıoğlu, Abdullah Hiçdönmez vd. (İstanbul: Muallim Neşriyat Yayınları, 2015), 100.

<sup>26</sup> El- Abd Halil Ebu İyd, "İslam Hukuku'na Göre Kısırlaştırma ve Geçici Yollarla Doğum Kontrolü", Çev. Mustafa Akman, *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3. 134-135.

<sup>27</sup> Abdurrahman Yazıcı, "İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hısmımlarla Mirasçılığı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 218.

<sup>28</sup> Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (483/1090), *el-Mebsût*, 30, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993/1414, V, 108-109

<sup>29</sup> H. İbrahim Acar, "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2024).

<sup>30</sup> Hussein Bahjat, *İslam Aile Hukukunda Nikâh Akdinin Neshi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 17.

<sup>31</sup> Acar, "Tefrik".

<sup>32</sup> Mevsilî (ö. 683/1284), *El-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtar/ El-İhtiyâr*, 101.



Kısırlık, akamet/infertilite İslam hukukunda aile hukukunu ve buna bağlı olarak miras hukukunu etkilemektedir. Kısırlık, akamet/ infertilite özellikle aile hukuku stratejisinde önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü evlilik birliği içerisinde kısırlık sorunun kocada olması Fukahanın çoğunluğuna göre tefrik sebebi sayılmamaktadır. İslam hukukunda evlilik birliği içerisinde erkekte kısırlık tespit edilmesi durumunda kadına boşanma hakkı tanımazken evlenmeden önce evlenilecek erkeğe uygulanan testlerle erkeğin infertilite olduğunun belirlenmesiyle kadına infertilite bir erkekle evlenmeme salahiyeti doğabilecektir.

İnfertilite/kısırlık, Dünya Sağlık Örgütü tarafından bir yıl boyunca düzenli ve korunmaksızın cinsel ilişkiye girilmesine rağmen gebeliğin oluşmaması şeklinde tanımlanmaktadır. Fakat artık İnfertilite, günümüzün ilerleyen teknolojisi ve tıbbi gelişmeler sayesinde cinsel birliktelik olmaksızın/evlenmeden birtakım testler sonucunda tespit edilebilmektedir. Kadında; ultrasonografi ile görüntüleme ve kanda hormon düzeyi ölçümü vb. testlerle erkeklerde ise sperm sayımı ve kadınlarda olduğu gibi kanda hormon düzeyi ölçümü testleri ile kişilerin infertilite/kısır olup-olmadığı anlaşılabilir. Dolayısıyla evlenmeyi düşünen kadın ve erkeğe uygulanacak bu testlerle varsa kısırlık durumunun öncesinde tespit edilmesinin; toplumun, özellikle de kadınların bu husustaki mağduriyetini azaltacağı, bu vesileyle kısırlık sebebiyle gerçekleşen boşanma oranlarında düşüş olacağı kanaatindeyiz.

## Kaynaklar

- Acar, H. İbrahim. "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefrük--bosanma>
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras>
- Asım, Ahmet. *Kısırlık*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2023.
- Bahjat, Hussein. *İslam Aile Hukukunda Nikâh Akdinin Neshi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Durmuş, Zülfiyar. "Kur'an'da 'İmrae' ve 'zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1797-1824.
- Ebu İyd, El- Abd Halil. "İslam Hukuku'na Göre Kısırlaştırmayla ve Geçici Yollarla Doğum Kontrolü". Çev. Mustafa Akman. *Marife Dergisi* 1/3. 133-151.
- Kırca, Nurcan- Pasinoğlu, Türkan. "İnfertilite Tedavisinde Karşılaşılan Psikososyal Sorunlar". *Psikyatriye Güncel Yaklaşımlar Dergisi* 5/2 (2013), 162-178.
- Kur'ân Yolu. 28 Ocak 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C5%9E%C3%BBR%C3%A2-suresi/4321/49-50-ayet-tefsiri>
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd (ö. 683/1284). *El-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtar/ El-İhtiyâr*. Çev. Hüsamettin Vanlıoğlu, Abdullah Hiçdönmez vd. İstanbul: Muallim Neşriyat Yayınları, 2015.
- Sabuncuo, Tuğba- Kılıç, Yusuf. "Eski Mezopotamya Çivi Yazılı Kaynaklarında Kısırlık ve Çocuk Düşürtme". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 1-25.
- Sağlık Bakanlığı. "Sağlık Bilimleri Üniversitesi Etlik Zübeyde Hanım Kadın Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi". Erişim 22 Ocak 2024. <https://ezheah.saglik.gov.tr/TR-396649/infertilite-kisirlık-nedir.html>
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (483/1090), *el-Mebsût*, 30, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993/1414, V, 108-109
- Şahin, Süleyman. "Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Yargısal Boşanma (Tefrik)". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/ 2 (2019).
- Üstay, Kemal. *İnfertilite (Kısırlık)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1973.


**İslam Hukuku Açısından Kadın ve Erkeğin İnfertilite (Kısır) Oluşu**

Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hısımlarla Mirasçılığı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 216-237.

Yargı, Mehmet Ali. "Nikâhın Asıl Maksadı ve Geçerliliğine Etkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 605-650.

---

# İslam Hukuku ve Yahudi Hukukunda Helal-Haram Gıdaların Karşılaştırılması

Mustafa GÖK 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

150301178@ogr.comu.edu.tr

---

## 1. Giriş

"Helâl" ve "haram" kavramları dini, ahlaki ve politik sistemlerde evrensel olarak mevcuttur. Dil farklılıkları nedeniyle farklı terminolojiyle ifade edilebilen bu kavramlar, Arap dilinde de "helal" ve "haram" olarak anılmaktadır. "Haram" terimi, kısıtlama ifade eder. "Helal" terimi ise kısıtlamalardan arınmış olma durumunu ifade eder. Bu iki kavram birbirinin zıttı olarak da tanımlanabilir.<sup>1</sup>

Helalin kapsamı geniştir, bu da kapsamlı bir şekilde tanımlanmasını ve sınıflandırılmasını zorlaştırmaktadır. Helal, işlendiğinde herhangi bir ceza gerektirmez. Haram ise tam tersine, terk edilmesi halinde mükafat, işlenmesi halinde ise ceza verilmesini gerektirir. Bu bakımdan bireylerin helal ve haram kavramları hakkında bilgi sahibi olmaları önemlidir. Sonuç olarak bireyler, helal uygulamalara bağlılığa öncelik vermeli ve kendilerini haram faaliyetlere katılmaktan korumak için çaba göstermelidir.<sup>2</sup>

Helal ve haramın sınıflandırılması, dini öğretilerin doğasında var olan inanç sistemlerinin bir sonucu olarak, şari'in ilahi takdirine atfedilmektedir. Neyin helal ve haram olduğunun belirlenmesi ahlaki ve sosyal bir çerçeveye dayanmaktadır ve toplumsal inanç sisteminin bu belirleme üzerindeki etkisinin kabul edilmesi önemlidir. Helal ve haramın önemi, nesnelere veya eylemlerin doğasından ziyade, öncelikle bu ilkelere bağlı kalanlarla olan kişisel ilişkisinde yatmaktadır. Örnek olarak, savaşta silahlı çatışma bağlamında izin verilen can alma eylemi, barış zamanlarında haram olarak kabul edilmektedir. Normal şartlarda bir mülkiyet genellikle doğal bir hak olarak kabul edilir. Ancak hırsızlık fiili sonucu oluşan mülkiyet haram olarak kabul edilir. Birçok uygulamaya sahip olan üzüm, zaman zaman helal ve haram beslenme kurallarına uygun olarak bireyler tarafından da tüketilmektedir.<sup>3</sup> Üzümün sirke, pekmez, şıra gibi ürünler elde edildiğinde helal olmakta, şarap gibi alkollü içecek yapıldığında haram olmaktadır.

Din hem bireyler hem de toplumlar üzerinde önemli bir etkiye sahip olan ve dolayısıyla onların yanında varlığını sürdüren toplumsal bir kurumdur. Bu faktörden dolayı bireylerin helal ve haram kavramlarını anlamaları ve formüle etmeleri üzerinde önemli bir etki yapmaktadır. Dolayısıyla dini inançlarla iç içe geçmiş olan helal ve haram kavramlarının kökenleri, dinin tarihsel gelişimine ve dolayısıyla insan medeniyetine kadar uzanabilir. Helal ve haram kavramlarından yoksun bir dinin varlığı yok sayılmıştır. Tarih boyunca hem beşerî hem de ilahi kaynaklarla irtibatlı olarak çeşitli helal ve haram kavramları ortaya çıkmıştır. Bu kavramlar ya toplumsal ihtiyaçlardan ya da kültürel geleneklerden dolayı yaşatılmış ve her zaman dini ilkeler olarak gözetilmiş ve kabul edilmiştir.

Dini inançların ayırt edici özellikleri helal-haram kavramında açıkça görülmektedir. Yahudilikte din ve toplum arasındaki etkileşim, Tanrı ile Yahudi cemaati arasındaki bağlantıyla da kendini gösterir. Yehova, Yahudi halkı ve Yahudiliğin dini çerçevesi arasındaki bu etkileşim, farklı ve benzersiz bir karaktere sahiptir. Yehova'nın belirli bir ülkeye, yani Yahudilere özgü bir Tanrı olarak kabul edildiği ve Yahudiliğin, Yahudi mirasına sahip olanlara özel bir dini gelenek olduğu yönündeki gözlem, onların haram konularda sahip oldukları ayrıcalıklı statüyü hatırlatmaktadır. Yahudilikte helal ve haram uygulamalara ilişkin düzenlemeler 613 emirden oluşan bir koleksiyonda kodlanmıştır. Bu hükümlerden bir yıldaki gün sayısına tekabül eden 365'inin yasaklara, insan vücudundaki kemik sayısını simgeleyen

---

<sup>1</sup> İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 73.

<sup>2</sup> Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, 75.

<sup>3</sup> Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: 1996), 124.

248'inin ise caiz fiillere ait olduğu yaygın kabul görmektedir. Ayrıca bu yasaklara ilişkin düzenlemelerin Yahudi cemaatine özel bir nitelik taşıdığını da kabul etmek gerekir.<sup>4</sup>

İslam inancında ise pek çok konuda olduğu gibi, helal ve haram meselesinde de önceki dinlerdeki gibi aşırı abartma ve eksik göstermelerden uzaklaşılarak ılımlı bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, hiçbir gruba herhangi bir ayrıcalıklı muamele veya menfaat tanımadan, Allah'ın (c.c.) nazarında tüm bireyler arasında eşitlik ilkesini benimser. Biz bu sempozyum çalışmamızda helal haram gıda ayırımı İslamiyet ve Yahudilik perspektifinden ele alacağız.

## 2. İslâm'da Gıdalar Açısından Helâl-Haram ve Diğer Kavramlar

### 2.1. Helâl ve Haram Kavramları

"Helal" terimi, sözlükte "hale" fiilinin mastarıdır. Dil bağlamında "mubah" terimi, meşru kabul edilen, izin verilen eylem veya davranışları ifade eder. Belirli faaliyetlerde bulunmak, belirli eylemler için izin vermek, harem veya ihramdan ayrılmakta özgür olma kavramlarını kapsar. 'Helal' teriminin 'haram' terimiyle zıt anlamlı bir ilişkisi olduğu kabul edilmektedir. 'Müsaade' ve 'helal' terimleri bazen birbirinin yerine kullanılır, ancak anlamlarında küçük farklılıklar vardır. Bu farklılıklar mükellefin yapmayı veya kaçınmayı tercih edebileceği ihtiyari eylemlerle ilgilidir. 'Caiz' ve 'helal' terimleri aralarında önemli bir korelasyon sergiler ve bu da onların fıkıh literatüründe birbirinin yerine kullanılabilir olmasına yol açar.<sup>5</sup>

Cürcani'ye göre "helal" kavramı; yapıldığında cezayı gerektirmeyen, caiz olan eylem veya davranışlar olarak tanımlanmaktadır. Çeşitli fıkıh eserlerinde helal ile eş anlamlı olarak kullanılan mubah kavramı şu şekilde açıklanmaktadır: "Yapılması veya yapılmaması caiz olan", "ödül ve ceza açısından eşit potansiyel taşıyan", "yerine getirilmesinde veya ihmalinde herhangi bir zarara yol açmaması" ve "performansı veya yerine getirilmemesi nedeniyle övgüyü garanti etmeyen şey." Bu açıdan bakıldığında helal kavramının mubaha göre daha geniş bir kapsamı olduğu ileri sürülebilir. Vacip ve mendup fiilleri, hiçbir mahzuru bulunmadığından dolayı helal kabul edilir. Ancak bunların ihmal edilmesi veya terk edilmesi caiz olmadığından izin verilenler kategorisine girmez. İslam ahlaki bağlamında helal ve mubahın, haramın zıt anlamlısı olmalarıyla benzer bir anlam taşıdığı ileri sürülebilir. Helal kavramı özü itibarıyla Cürcânî'nin ifade ettiği gibi farz, vacip, mendup ve mubahı kapsayan bir kavram olarak incelenebilir.<sup>6</sup>

Diğer alimlerden Fahrüddin Razi ve Zerkeşî ise haramı, şeriat ilkelerine aykırı olan, eleştiriye ve kınamaya konu olan nesne veya eylem olarak tanımlamıştır. Şevkani, yukarıda belirtilen tanımlara ek olarak, haramdan kaçınma eyleminin övgüye değer görülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Buna karşılık Hanefi hukukçu Sadruşşeria, haramın işlendiğinde cezai tedbirleri gerektirdiği fikrine önemli bir vurgu yapmıştır.<sup>7</sup>

Haram; liaynihi ve ligayrihi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Haram lizatihi/liaynihi: Şari'in bir şeyi, geçici bir gerekçe olmaksızın, onun potansiyel zararına veya çirkinliğine göre açıkça yasaklamasıdır. Mesela bu tür eylemler arasında cana kıyma, hırsızlık, alkol tüketimi ve haram kabul edilen hayvanlardan elde edilen etlerin tüketimi yer almaktadır. Bu eylemler özü itibarıyla haram kabul edilir.<sup>8</sup>

Haram ligayrihi: Şari'in bir eylemi onun doğasına değil dışsal faktörlere veya koşullara dayandırarak haram kılmasıdır. Buna örnek olarak cuma vaktinde alışveriş yapmanın yasak olması verilebilir. Ayrıca, haram eylemlerle sonuçlanan yöntemlerin de aynı şekilde haram ligayrihi olarak kabul edildiğini belirtmek önemlidir. Zina eylemi başlı başına haram sayıldığı gibi, zinaya katkıda bulunan eylemler de bu yasak davranışı kolaylaştırma rollerinden dolayı haram sayılmaktadır.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Celaluddin Abdurrahman Suyûtî, *Eşbâh ve'n-nazâir* (Beyrut: 1983), 62.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab (Kahire: Daru'l-Maarif, 1965), 974-978.*

<sup>6</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 125.

<sup>7</sup> Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 133-134

<sup>8</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 134.

<sup>9</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 135.

## 2.2. Habis ve Tayyib Kavramları

"Tayyib" tabiri etimolojik olarak hoşluk, temizlik ve lezzet gibi sıfatları ifade eden "tabe" fiilinden türemiştir. Sözlükte geçen 'habis' kelimesine karşı sıfat olarak kullanıldığında, değiştirdiği eşya veya eyleme ait temizlik, edep, helal ilkelere bağlılık, işe uygunluk gibi olumlu çağrışımlar verir. Kur'an-ı Kerim'de geçen 'tayyib' kavramını açıklarken müfessirler, bu terimin sözlükteki 'tayyib' tanımından da anlaşılacağı üzere, hoş ve estetik açıdan güzel olma niteliğini taşıyan çeşitli faaliyet, davranış ve öğeleri sıralamışlardır. "Tayyib" tabirinin, Kur'an-ı Kerim'de sürekli olarak helal ile kullanılması ve kötülükle yan yana getirilmemesi nedeniyle, helal ve caizlik kavramlarını çağrıştırdığı anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

Bursevî'ye göre tayyib kavramı, insanın doğası gereği kabul edilen bir şeydir. Bu kavramı şöyle detaylandırmaktadır: Tayyibat, erdemli ve ahlaklı kişilerin benimsediği, estetik açıdan hoş karşılanan ve her türlü iticilikten uzak olarak algılanandır.<sup>11</sup> Ayrıca bu kapsam, yiyecek ve içeceklerde aslolanın mubahlık olması sebebiyle hakkında haram olduğuna dair ayet, hadis, kıyas veya içtihat bulunmayan konuları da kapsar.

Maide suresinin 4 ve 5. ayetlerinde, "Sana kendilerine nelerin helal kılındığını soruyorlar?" şeklindeki soruya, "Onlara de ki: Size Tayyibât (temiz olanlar) helal kılındı." şeklinde cevap verilmiştir. Bu ayette "tayyibât" teriminin kullanılması, caiz olan şeyler için kullanıldığında, bir şeyin helal statüsünün belirlenmesinde "tayyib" olma niteliğinin son derece önemli olduğuna işaret etmektedir. Bakara 2/172, Nahl 16/114, Maide 5/87 ve Mu'mininun 23/51 ayetleri bu yoruma daha fazla destek sağlamaktadır. Bu ayetlerden bir kez daha, Allah'ın (c.c.) yasakladığına dair delil bulunmayan maddelerde 'tayyib' niteliğini taşıyan şeylerin helal sayılacağı anlaşılmaktadır. Sonraki bölümde helallik kavramına ilişkin kriterlerin kapsamlı bir analizine yer verilecek ve böylece bahsi geçen konunun daha detaylı incelenmesine imkân sağlanacaktır.

## 3. Yahudilik'te Helâl-Haram ve Koşer Kavramları

### 3.1. Helâl ve Haram Kavramları

Yahudilik, İslam'ın yanı sıra ilahi inançlar çerçevesinde helal ve haram kavramlarına büyük önem veren bir dindir. Yahudi edebi eserlerinde yaygın olarak kullanılan bir terim olan haram kavramı, Tevrat'ta bulunan "613 Emir" (taryag mitzvot) ile yakından bağlantılıdır. Haham geleneğine göre Sina dağında Hz. Musa'ya vahyedilen 613 emirden (mitzvot) 365'inin haram olarak belirtilen yasakları kapsadığı, geri kalan 248 emrin ise helal sayılan konulara ilişkin olduğu görülmektedir. Adı geçen gruptan koşer düzenlemeleriyle ilişkilendirilen şeylerin sayısı 27'dir. Rabbanî gelenekte haramların nedeni sorgulanmaz. Eski Ahit'in ilk yazıları, haram fikrinin incelenmesine ve analizine büyük önem vermiş, ancak helal ile ilgili meselenin kapsamlı bir açıklamasını sağlayamamıştır. Yahudilikte "haram" kavramının zıttı olarak kullanılan "helal" terimi, "ortak" ve "saf olmayan" anlamlarını taşır ve kutsallık alanının ötesinde olan nesne veya eylemleri ifade eder.<sup>12</sup>

Antik çağlardan bu yana Yahudilik, bireylerin, Yahudi gıda kanunlarında belirtildiği gibi, belirli beslenme gereksinimlerine ve kısıtlamalara uyarak dini bağlılıklarını göstermelerini zorunlu kılmıştır. Allah (c.c.), ilk insanın yaratılmasıyla birlikte ona şöyle seslendi: "Ben sana, gezegenin yüzeyinde tohum üretme yeteneğine sahip tüm bitki türlerine ve meyve veren her ağaca erişme hakkı veriyorum. Bu eşyalar sizin için geçim kaynağı olacaktır." Yaratılış 1:29'un İncil metninde, Tanrı'nın insanlara Dünya üzerindeki tüm bitkilerin meyvelerini tüketme izni verdiği söylenmektedir. Ancak cennette bulunan bir ağacın meyvesinin tüketilmesi konusunda özel bir yasak vardır. Daha sonra Tufan'ın sona ermesi ve Hz. Nuh'un gemiden inmesinin ardından Allah (c.c.), Hz. Nuh'un tüm karasal organizmaların etini yemesine izin verdiğini bildirdi. Bununla birlikte, hâlâ hayatta olan veya hayati belirtileri olan hayvanları yemesi ve kan olarak adlandırılan yaşam özünü koruyan et tüketiminden kaçınması açıkça yasaklandı.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Zekiyüddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, (Ankara: 1990), 233.

<sup>11</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan Tefsiri*, (İstanbul: Damla Yayınları, 1995), IX/380.

<sup>12</sup> Levililer, 10/10

<sup>13</sup> Levililer, 11/26

### 3.2. Yahudilikte Koşer Kavramı

"Koşer" terimi (kaşrut olarak da bilinir) sözlükteki "uygun" tanımından türetilmiştir. Dini bağlamda genellikle şofar, tefilin veya mikveh gibi belirli nesnelere ibadet için kabul edilebilirliğine atıfta bulunur. Daha doğrusu, Yahudi şeriatı ve geleneğine göre bazı gıdaların tüketilmesinin caiz olmasıyla ilgilidir. Yiyecek tedariki ve bununla ilgili düzenlemeler anlamına gelir.<sup>14</sup>

Sözcük olarak Tanalı'da yalnızca üç defa (Ester 8/53; Vaiz 10/10; 11/64) geçmektedir. Ancak burada da yemek odak noktası değildir. Söz konusu fikir Levililer 11 ve Tesniye 14'te tamamen yoktur, çünkü bu metinler izin verilen beslenme seçimlerini özel olarak özetlemektedir. Günümüzde koşer, yalnızca ibadette kullanılan belirli nesnelere ve izin verilen yiyeceklere atıfta bulunmakla kalmıyor, aynı zamanda bir bireyin davranışının Yahudiliğe ve Yahudi kullanımına yönelik eşyaların ruhsal açıdan uygun olup olmadığını belirlemede bir kriter olarak hizmet etmektedir.

Tevrat'ta belirtilen bazı gıdaların tüketiminin kısıtlanması ilk insanla birlikte ortaya çıkarken, temiz ve kirli hayvanlar arasındaki ayrım Hz. Nuh dönemine kadar uzanmaktadır. Buradaki farklılaşma tüketime uygunluk anlamına gelmemektedir. Tufan'ın ardından Hz. Nuh ve soyuna, saf ve necis sayılanlar arasında hiçbir ayrım gözetmeksizin her türlü hareketli canlıyı ve bitkileri tüketme izninin olduğu talimatı verildi. Burada kan, hayvanın yaşamının özü sayıldığı için tüketilmesi yasaktır. Hayvanların temizlik ve kirlilik kategorilerine göre sınıflandırılması ve yalnızca temiz olanların tüketilmesi talimatı Hz. Musa'dan kaynaklanmıştır ve özellikle İsrailoğullarına yöneliktir.<sup>15</sup>

Kaşrut kavramı, Yahudi cemaatinin beslenme uygulamalarını içeren düzenlemeleri kapsar. "Kaşer" kavramı, gıdanın Yahudi inancına uygunluğunu içeren düzenlemeleri ifade ederken, "uygun" ifadesi ise helal veya yerleşik geleneklere uygun olma durumunu ifade etmektedir. Genel olarak bu terim, dini beslenme kurallarına uygun olarak üretilen gıda ürünlerinin satışında uzmanlaşmış kuruluş ve satıcıları ifade eder. Tevrat'ta "koşer" tabiri geçmemektedir. Levililer 11 ve Tesniye 14:3-20'nin İncil metinlerinde, İsraililer tarafından tüketilmesine izin verilen hayvanlar "tahor" veya temiz olarak sınıflandırılır, ancak tüketime uygun olmadığı düşünülen hayvanlar "evcil" veya kirli olarak anılır ve bazı vakaları "trefa" veya itici olarak nitelendirilir. Pulları ve yüzgeçleri olmayan tüm su organizmaları iğrenç sayılmıştır. İğrenç sayılan her türlü maddenin yenilmesi yasaktır.<sup>16</sup>

Kaşrut, Tevrat'ta ve dini öğretilerde ana hatlarıyla belirtildiği gibi Yahudiler için öngörülen beslenme kurallarına uygun yiyecekler hazırlanırken uyulması gereken bir dizi kural ve geleneği ifade eder. Tevrat'ta ana hatlarıyla belirtilen mitsvalardan biri, belirli besin öğelerinin tüketilmesinin yasaklanmasıyla ilgilidir; bunun gerekçesi ise henüz detaylandırılmamıştır. Yahudi ideolojisine uygun olarak besleyici bir diyete bağlı kalmanın bireyler üzerinde ahlaki bir etkiye sahip olduğuna inanılmaktadır. Duygusal hassasiyetin ve sınırlılığın arttığı durumlarda, acı tadı olan yemeklerden ve alkollü içeceklerden uzak durulması tavsiye edilmektedir. Bununla birlikte asitli yemeklerin ve soğuk gazlı içeceklerin tüketiminin arttırılması önerilmektedir. Balık ve etin eş zamanlı tüketiminin ve ayrıca balık ve et bulyonun da tüketiminin insan sağlığına zararlı etkileri olduğu tespit edilmiştir. Yahudi taraftarları kaşrut ilkelerine yalnızca sağlık açısından değil, aynı zamanda ilahi bir hüküm olarak dini önemi nedeniyle de bağlı kalmaktadırlar. Disiplin gerekliliği, Yahudiliğin mensuplarına dini uygulamalar tarafından dayatılmaktadır.<sup>17</sup>

Yahudi bireyler, bazı yasak veya kısıtlamaları bireysel olarak çözmede zorluk yaşadıkları durumlarda Hahamlardan rehberlik istemektedirler. Örneğin süt ve etin yanlışlıkla birleştiği durumlarda veya etin süt için ayrılmış bir kaptaki yapıldığı durumlarda, Yahudi bireylerin uygun hareket tarzı konusunda bir Haham'dan rehberlik alması gerekir. Kaşrut kavramı Yahudilikte önemli bir genişliğe sahiptir. Yahudi

<sup>14</sup> Zwi Werblowsky-Geoffrey Wigoder, "Kasher", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York: Oxford University Press, 1997), 393.

<sup>15</sup> Harry Rabinowicz, "Kashrut", *The Torah: An Introduction for Christians and Jews*, (New Jersey: Paulist Press, 2005), 120.

<sup>16</sup> Ian Shaw, *Is it Safe to Eat?: Enjoy Eating and Minimize Food Risks*, (New Zealand: Springer, 2005) 9-10.

<sup>17</sup> Montet Lods, A., Rappoport, A.S., Garaudy, R., Tarihte ve Günümüzde Siyonizm ve Yahudilik, (İstanbul: Örgün Yayınevi 2006), 68.

bireyin, yalnızca beslenme tüketimi konusunda değil, varoluşun her alanında ritüel olarak saf ve saf olmayan şeyler arasında ayırım yapma yeteneğine sahip olması gerekir. Yasaklanmış mutfak tercihlerinden kaçınmak için öz denetim uygulamaları gereklidir. Bu, Yahudi bireylerin kaşrut beslenme kurallarına uymalarını sağlayacaktır. Yüzyıllar boyunca Yahudi kökenli bireyler, yasaklı besin maddelerinin tüketimi konusunda farklı bir bakış açısı sergilemişlerdir. Söz konusu kişiler, seçilmiş ve avantajlı bir toplumsal statüye sahip olduklarını kabul ettiklerini ve bunu ilahi lütfâ attettiklerini vurgulamışlardır. Yahudi inancına göre kutsallık, kendi kendini kontrol edebilme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>18</sup>

### 3.3. Koşer Kavramı ve İslamiyet

Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların önemli bir kısmı koşer gıda tüketicileri arasındadır. Müslümanlar koşer yasalarına ılımlıdır çünkü bunların İslam'ın belirlediği helal-haram hükümlerine en uygun olduğunu düşünmektedirler. Bu anlayışın temeli her iki dinde de domuz eti ve domuz ürünlerinin yasaklanmasına dayanmaktadır. "Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helaldir" ayeti, Müslümanlara tanınan ve her zaman geçerli olan bir izin olarak kabul edilmektedir.<sup>19</sup>

Nitekim Yahudilikteki koşer düzenlemeleri ile İslam'daki helal-haram kısıtlamaları arasında dikkate değer paralellikler bulunmaktadır. Bu ortak noktalara örnek olarak domuzlar ve domuz ürünleri, yırtıcı hayvanlar, böcekler, sürüngenler ve kan tüketiminin yasaklanması gösterilebilir. Ancak her iki dinin hükümlerinde önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin, Yahudi beslenme kanunlarına göre alkol caiz sayılmasına rağmen İslam'da kesin olarak yasaktır. Et ve sütün birlikte hazırlanıp tüketilmesi İslam'da caiz olmasına rağmen Yahudilikte yasaktır. Kaşer eşyaların batı ülkelerinde yaşayan çok sayıda Müslüman'ın beklenti ve gereksinimlerini tam olarak karşılayamayacağı tartışılmazdır. Başlıca endişeleri, gıdadaki alkolün yasal olması ve üretilen bazı ürünlerde şüpheli jelatin kullanılmasıdır. Bu kaygılar kaşer müşteri kategorisine dahil olan Müslümanları helal gıda arayışına itmektedir.<sup>20</sup>

## 4. Sonuç

İnsanların yaşamlarını idame ettirmek için zaruri şekilde ihtiyaç duydukları gıdalar, onların din ve kültür dünyalarına göre şekil almaktadır. Neredeyse bütün toplumlarda ve her çağda bazı yasaklara muhatap olan yiyecek ve içecek dâhil gıdalar, müşterek bir sisteme dayanmaları hasebiyle İslamiyet ve Yahudilikte de önemli bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bağlamda düşündüğümüzde her iki dini sistemde gıdalara dair belli bir yasak ve yasak dışı kavramsallaştırmalarına sahiptirler.

Beslenme, temel insani bir özellik ve gereklilik olmasının yanında din mensuplarının yaşamlarını da şekillendiren bir süreçtir. Sözelimi İslam dinindeki alkol ve domuz yasakları, Müslümanların diğer din mensupları ile de ilişkilerinin yönünü tayin etmektedir. Yahudilikte ise Mabe'den sonraki dönemde diğer toplumlarla birlikte yaşayan Yahudileri, onlarla çok yakın ilişkiler kurmaktan ve deyim yerinde ise asimile olmaktan beri tutmaktadır.

Hem İslam hem de Yahudi hukuk sistemlerinde gıdalara yönelik yasaklar fert ve toplum yaşamında belli yerlerde durmaktadır. İslam'da gıda konusundaki haram ve yasaklara uyma onların şeref ve haysiyet bakımından yücelmelerinin temel sebeplerinden biridir. Örneğin alkol yasağı, kişinin aklının kapanmasının önüne geçerek onu toplum içerisinde şuurunu koruyan bir varlık olarak yaşamını devam ettirmeye sevk etmektedir. Bunun yanında Yahudilikte ise alkol konusunda yasaklar, bu topluluğun diğer topluluklardan ayrışmasının ve toplum birlikteliğini diri tutmanın bir sebebi olarak kabul edilmektedir.

## Kaynaklar

Ahmed Muhammed Assâf. *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-meşreb ve'l-me'kel*, Beyrut: Dâru İhyâ-i ulûm, 1991.

<sup>18</sup> Musa İbn Meymum, *Delâletü'l-Hâirîn*, (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları), 695.

<sup>19</sup> Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler*, (Bursa: Helal Haram Gıdalar Sempozyumu Bildirileri, 2009), 44-45.

<sup>20</sup> Joe M. Regenstein- Carrie E. Regenstein, *Kosher Laws in Food Processing*, (New Jersey: John Wiley & Sons. Inc., 2010), 135.

- Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: 1996.
- Celaluddin Abdurrahman Suyûtî. *Eşbâh ve'n-nazâir*. Beyrut: 1983.
- Harry Rabinowicz. *Kashrut, The Torah: An Introduction for Christians and Jews*. New Jersey: Paulist Press, 2005
- Ian Shaw. *Is it Safe to Eat?: Enjoy Eating and Minimize Food Risks*, New Zealand: Springer, 2005.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-arab*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1965.
- İbn Nuceym. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr Yayınları, 1983.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Ruhu'l-Beyan Tefsiri*. İstanbul: Damla Yayınları, IX C. 1995.
- Joe M. Regenstein- Carrie E. Regenstein. *Kosher Laws in Food Processing*. New Jersey: John Wiley & Sons. Inc., 2010.
- Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler*, Helal Haram Gıdalar Sempozyumu Bildirileri, Bursa, 2009.
- Musa ibn Meymun. *Delâletu'l-Hâirîn*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 695.
- Şerafettin Gölcük. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 1991.
- Vehbe Zuhaylî. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Yusuf Besalel. *Kaşer, Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 2001.
- Zwi Werblowsky-Geoffrey Wigoder. *Kasher, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara, 1990.
- Montet Lods, A., Rappoport, A.S., Garaudy, R., *Tarihte ve Günümüzde Siyonizm ve Yahudilik*, (İstanbul: Örgün Yayınevi 2006), 68.



## أثر المقاصد الشرعية على الفرد و المجتمع

Muhammed Enes NAHHAS <sup>ID</sup>

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi, İslam İlimler Fakültesi

21618207012@ogrenci.bartın.edu.tr

### 1. المدخل

الشرعية الإسلامية لا تقتصر فقط على مجموعة من القوانين والأحكام، بل تتجاوز ذلك لتحمل في طياتها الغايات والمقاصد السامية التي تهدف إلى تحقيق العدل والرفاه للفرد والمجتمع، وتمثل النهج الشامل الذي يستهدف تحقيق الخير والسعادة في كل جانب من جوانب الحياة.

ولكن، لا يخفى على عاقل أن بعض الناس قد ينظرون إلى التشريع كمجرد تشريع لأوامر ومحظورات، دون أدراك للغايات السامية والمقاصد العظيمة التي تتضمنها هذه الأحكام. ولهذا يشعرون بالضجر والتخاذل تجاه الأوامر الشرعية، حيث يفتقدون إلى اللذة أثناء أدائهم للعبادات.

ومن الجدير بالذكر أن هناك تآمرًا من أعداء الدين لتشويه صورته وإظهاره بأنه جامد وخالٍ من المقاصد التي تراعي الفرد والمجتمع. يتعين علينا إظهار الحقيقة ودحض الشبهات والأكاذيب التي يروج لها.

وهنا تبرز أهمية فهم المقاصد الشرعية وكيف يمكنها أن تكون مصدر إلهام وتوجيه للأفراد والمجتمع، ليصبح الفرد متحمسًا ومستعدًا لأداء العبادات بشغف وحب، متطلعًا للتقرب من المشرع العظيم الحكيم.

وفي هذا السياق، سنقوم بالتأمل في بعض الأحكام. لنسلط الضوء على كيفية فهم المقاصد، وكيف يمكن أن يكون لها أثر عميق على الفرد والمجتمع.

### 2. مفهوم المقاصد الشرعية

#### 1.1. تعريف المقاصد

إن مصطلح المقاصد جمع مقصد يشير إلى الهدف والغرض والمطلوب والغاية،<sup>1</sup> أما في الشريعة الإسلامية فالمقاصد هي الهدف، أو الأغراض، أو المطلوب أو الغاية من الأحكام الإسلامية<sup>2</sup>

#### 2.2. نشأت علم مقاصد الشريعة

من العلماء من ينظر للمقاصد أنها تساوي المصالح العامة في المعنى منهم عبد الملك الجويني (ت 478 هـ)، وهو من أوائل المساهمين في نظرية المقاصد وتطويرها. ثم جاء أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) أكمل نفس النهج بتصنيف المقاصد تحت ما يسمى المصالح المرسله. ثم تبعه فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) والآمدي (ت 631 هـ) فستخدموا مصطلحات الغزالي. بعدها عرف نجم الدين الطوفي (ت 671 هـ) المصلحة على أنها سبب يؤدي لمقصود الشارع (الله والنبي). وأما القراني (ت 1285 هـ) فجعل قاعدة فقال: "قاعدة: أن الشرع لا ينظر لمقاصد إلا ما تعلق به غاية صحيح يجذب مصلحة أو يدارئ مفسدة".

<sup>1</sup> محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مترجم: محمد الطاهر الميساوي (لندن - واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006)، 2.

<sup>2</sup> محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحرير: الطاهر الميساوي (كوالا لامبور: دار الفجر، 1999)، 183.

ظهرت تطورات حقيقية في علم مقاصد الشريعة عند مجيء الإمام أبو إسحاق الشاطبي، الذي له دور بارز في تطوير هذا العلم. في كتابه "الموافقات" هذا الكتاب يعد من أوائل الأعمال التي تناولت موضوع مقاصد بطريقة منهجية سعى إلى تأصيل مفهوم مقاصد الشريعة وإبراز أهميتها في فهم الأحكام. قدّم تحليلاً دقيقاً للنصوص الشرعية بهدف فهم الغايات والمقاصد التي أُقيمت لأجلها.

وجاءت مساهمات الفقيه التونسي ابن عاشور، في كتابه "معالم التنسير" قام بتفسير القرآن الكريم بطريقة تعتمد على فهم المقاصد الشرعية، كتب عدة أعمال في هذا المجال، مما أسهم في تعزيز هذا المجال العلمي. كان لاهتمامه بمقاصد الشريعة دور في تسليط الضوء على مبادئ العدالة والمساواة في الإسلام، مما يعزز فهماً أعمق لمبادئ الشريعة ومقاصدها.

إن الشريعة تتوقع من المكلفين أن يسعوا نحو تحقيق مقاصدها متجهين نحو الأهداف التي وضعتها. وهذا يضعنا أمام عنصرين للمقاصد: الشرعية، والمكلفون وما يجمع بينهما هو اتحاد المصعب حيث يجب أن تتجه مقاصد المكلفين في اتجاه يتوافق مع مقاصد الشريعة.

وهنا يظهر أن الشاطبي قسّم المقاصد إلى صنفين رئيسيين: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.<sup>3</sup>

وبما أن الصنف الثاني لا يعيننا في هذا الباب، يكفيننا معرفة أن "مقاصد الشارع" لا يمكن أن تحقق إلا من خلال "مقاصد المكلف"، وبشرط أن تكونوا موافقين. إذا نتأمل في الصنف الأول:

### 3.2. مقاصد الشارع

عند النظر إلى الاستخدامات الشائعة لعبارة "مقاصد الشارع"، أو في حالة الافراد: مقصود الشارع، يمكن التفريق بين مستويين لهذه المقاصد: مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام

#### 1.3.2. مقاصد الخطاب

وقد يُعبّر عنها، وفقاً للسياق، بمقصود النص، أو الآية، أو الحديث. يستخدم هذا الاصطلاح خاصةً عندما يتضمن النص الشرعي عدة معانٍ، حيث يكون واحداً منهم فقط هو المقصود. يمكن أن نظن أنه المعنى الظاهر والمتبادر إلى الفهم، ولكن مع مزيد من التدبر والتأمل، واستناداً إلى القرائن المساعدة، يظهر أن للنص مقصوداً ليس ما تبادر إلى الزهن من ظاهر المعنى، فنقول عندها أن مقصود النص كذا أو كذا ...

وبناءً على هذا التحليل للخطاب الشرعي، يُحدد الحكم المقصود منه، وتتجلى مجالات تطبيقه العملي، كما يساعد ذلك على فهم العلة التي يستند إليها والحكمة التي يهدف إليها.

ومن المهم أن أنبه هنا: أن تفسير النصوص يتأرجح بين اتجاهين: الأول يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتها، مكتفياً بما يعطيه ظاهرها. واتجاه آخر يتحقق في مقاصد الخطاب، ويستند هذا إلى التسليم العام بأن الشريعة تحمل مقاصد وحكم في عامة أحكامها، وسيتم بيان ذلك. فيعتمد هنا عند النظر في أي نص شرعي على استحضار تلك المقاصد، والبناء عليها في تحديد معناها "المراد".

<sup>3</sup> أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، الموافقات، تقديم: أبو زيد بكر بن عبدالله (القاهرة: دار ابن عفان، ٢٠٠٧م)، ٥/٢.

## 2.3.2. مقاصد الأحكام

حين ندرك "مقصود الخطاب" على الوجه الصحيح، ملتزمين في ذلك بقواعد اللغة العربية ومسلمات الشرع وغير هذا من الأسس التي يجب اعتماد عليها في فهم النصوص الشرعية، نكون مقد وصلنا إلى معرفة "مقصود الشرع" في خطابه. وعندما نعرف ذلك، يكون قد علمنا مقصد ذلك الخطاب والمطلوب منا بمقتضى ذلك الخطاب.

ومع ذلك، يتبقى لدينا، أثناء البحث عن المقاصد، أن نعلم ما هي الغايات التي يرمو الخطاب الشرعي لتحقيقها وإيصال الناس إليها. وما هي الثمار التي نجنبها بالعمل بمقتضى الحكم الشرعي؟ ببساطة، ما هي مقاصد ذلك التشريع؟

مثال : قال تعالى : "خذ من أموالهم صدقة"<sup>4</sup> هنا المعنى الظاهر هو أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بأن يأخذ من الناس قدر معين من أموالهم كصدقة وهذا ظاهر الكلام ، فإذا بحثنا وتدبرنا لنصل "المقصد الخطاب" نجد أن الأمر موجه لعموم المكلفين وبوصف خاصة لولاية أمور المسلمين وأن المقصد هنا بالأموال هو مقدار معين تجب عليه هذه الصدقة وهو النصاب وأن الأخذ يكون ضمن شروط وقيود ومنها : أن المقدار الذي سوف يؤخذ من المال هو مطلوب على سبيل الإلزام والوجوب وأن المقصد من أخذها إعطائها لمستحقيها الذين ذكروا في آية آخراً ، فهذا هو مقصود الخطاب .

ولكن تبقى عندنا أن نعرف مقاصد هذه الأحكام وهو الصفة الرئيسية هنا وهي الأخذ والدفع وهنا يأتي لعقلنا لماذا يؤخذ منا هذا مال ولماذا يعطى هذا المال للغني وما هي الغاية وهذه الأسئلة جوابها وجواب من جنسها (لماذا) من الأسئلة هو مقاصد الأحكام وهذه الطبقة من المقاصد أي مقاصد الأحكام ، بمعنى النتائج والعبء والفوائد والنتائج المتوخاة من وراء الأخذ بالأحكام الشرعية وهو عادةً ما يقصده العلماء عن (مقاصد الشريعة)<sup>5</sup>

## 3. حاجتنا للمقاصد الشرعية

إن كانت "المقاصد أرواح الأعمال"<sup>6</sup>، فإن من العجيب أن يعيش الناس بلا مقصد، يعني بلا أرواح. فالفقه والفقيه والمتدين والداعية بلا مقاصد، هم فقه وفقه وامتدين وداعية بلا روح. فكيف نتفقه حقيقة وتدين حقيقة وندعو إلى الإسلام حقيقة؟ وهنا لدينا بعض الأصناف منها.

## 1.3. حاجة الفقيه إلى المقاصد الشرعية

فحسبنا أن الفقه في معناه اللغوي هو الفهم يعني يجب على الفقيه فهم الحكم ومقصده بكل أجزاءه وإدراك حقائق الأشياء بكل دقائقها وأسرارها ومنها مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام وهنا الفقيه هو أهم وأحوج شخص لهذا العلم لأن تأثيره يكون على شخصه كفرد وعلى مجتمعه.

وهنا يقول العلامة شاه ولي الله الدهلوي : « وأولى العلوم الشرعية عن آخرها كما أرى، وأولى منزلة وأعظم مقداراً، هو علم أسرار الدين، الذي يبحث عن حجج الأحكام شمولياتها وأسرار خواص الأعمال ودقائقها. إذ به يتبصر الإنسان ويكون على بصيرة فيما جاء به الشرع»<sup>7</sup>

<sup>4</sup> التوبة ٩/ ١٠٣.

<sup>5</sup> أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٠/١٤٣١)، ٧-١٢.

<sup>6</sup> الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دم.: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ٢/ ٣٤٤.

<sup>7</sup> الشاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة (بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ٢/ ٢١.

و حين يتجرد الفقيه من مراعاة المقاصد، وعدم بيانها وإرشاد المكلفين إليها من فهم وطلب، حينها يبدأ يتحول إلى مجرد قوانين جامدة مفرغة من روحها تتصف بالظاهرية والبرودة والجفاف. ويبدأ يصاب بالشلل العلمي والعملي.

وقد عد الشيخ ابن عاشور: « إهمال النظر في مقاصد الشريعة .... »<sup>8</sup>

واحدًا من الأسباب الرئيسية في تخلف الفقه يعود إلى الفقه وجموده، وقبل ذلك نجد الشيخ الشهيد محمد بن عبد الكبير الكتاني يتجاوز ذلك، حيث يعتبر أن من أسباب انحطاط الأمم يكون الاكتفاء بذكر الأحكام مجردة عن أسرارها.<sup>9</sup>

### 2.3. حاجة المتدين إلى المقاصد الشرعي

وأما المتدين في تدينه وتطبيقه لأحكام الشريعة، فإن كان بلا وعي للمقاصد، يكون عرضة للملل والضجر، وقد يصاب بالتراجع والانقطاع، وربما يسقط في حالات الارتباك والشك. وبالنسبة للأعمال التي تفعل بدون فهم أو مهارة أو تفانٍ، يُعتبر الأمر مجرد تكرار للروتين، ويصبح خاليًا من الروح والجهد الحقيقي. على الجانب الآخر، تعزز معرفة مقاصد هذه الأعمال التفاني والإصرار، وتشجع على تحسينها وإبراز الأداء المتميز.

إذا كانت الزكاة واجبة على شخص وهو غير مدرك لمقاصدها ولا يرى لها قيمة، قد يميل إلى التهرب منها أو يتحايل في تخفيضها وتأخيرها، حتى إن كان يؤديها يفعل ذلك بتردد واستياء. ولكن عندما يُوضَّح له ما ورد في القرآن الكريم حول فوائد الزكاة، مثل أن المؤدي للزكاة يستفيد منها أكثر مما يستفيد آخذها، وأنها تطهر له ماله وتجلب له البركة والطمأنينة، وأنها تجعله أهلاً لدعاء النبي والمؤمنين، وأن ذلك يُجلب له السكينة والرحمة، ويُعزز من الرفاه والازدهار، يتغير وجهة نظره ويصبح أكثر ارتياحًا نحو أداء الزكاة. ويُشجع على تطبيقها بفهم أعمق لمقاصدها والمصالح المترتبة على أدائها.

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية، نجد أمثلة كثيرة توضح هذا الأمر. يجب أن نأخذ بهذه الأمثلة ونقتدي بها في توجيه المكلفين نحو مقاصد التشريع، وحثهم على اتباعها وسعيهم نحو تحقيق هذه المقاصد.

### 3.3. حاجة الدعاة إلى المقاصد الشرعية

وأما حاجة الدعاة هي معرفة مقاصد ما يدعون إليه ، وذلك مما يقتضيه قوله تعالى : " قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا و من اتبعني " <sup>10</sup> إذاً أول ما يؤكد في "الدعوة على بصيرة" هو أن يكون الداعي عارفاً بما يدعو إليه، ويجب عليه أن يكون واعياً بمقاصد ما يدعو إليه. لا يمكن للداعي أن يكون واعياً بهدف دعوته إلا إذا كان يمتلك فهماً دقيقاً للمقاصد والأهداف التي يسعى لتحقيقها بدعوته. ويعتبر فهم مقاصد الشريعة والتفريق بينها وبين الوسائل من الأمور المهمة لضمان توجيه الدعوة بشكل صحيح وفعال.

وبما أننا اليوم نواجه تحديات فكرية وثقافية وإعلامية، يزداد اضطرارنا لشرح مقاصد شريعتنا ومزايا ديننا أمام الناس. هذا النهج هو الذي يضمن إنصاف ديننا الذي قد يتعرض للتشويه والافتراء. يُعزز هذا النهج أيضاً من فهمنا للمقاصد والغايات التي يحملها ديننا، وهو الطريق لدفع الشبهات ورفع الإشكاليات، وقدرتنا على إقامة حجة قوية وناصعة البياض.

<sup>8</sup> محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م)، ٢٠٠.

<sup>9</sup> أبو الهدى محمد الباقر بن محمد بن عبد الكبير الكتاني، ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد، تحقيق: نور الهدى عبد الرحمن الكتاني (القاهرة: دار ابن حزم، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥)، ٣٥.

<sup>10</sup> يوسف ١٢ / ١٠٨.

#### 4. تحديد مقاصد الشريعة وأثرها على الفرد والمجتمع

تهدف الشريعة الإسلامية التي أرسلها الله للإنسان إلى تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وضبط العلاقة بين الإنسان وخالقه. جاءت بأحكامها وقوانينها لضمان مصالح الإنسان، دافعة عنه من المفساد، وتوجيهه نحو الخير والسلوك الصالح والعدل والرحمة. وهنا نستعرض بعض الأمثلة:

- قال الله تعالى: "إِذَا يُتَيْنِكُمْ مِنْهُ مَهْدًى فَامْنِ بِهِ وَمَا بَصُرَتْ أَبْصَارٌ فَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُشْعِقُ..."<sup>11</sup> الآية تظهر لنا أمر الإتيان وحرمة العصيان والإعراض ولكن عند معرفتنا أن صاحب هذا الأمر هو الله تعالى وأنه أرسله لنا لأجل مقصد هو مصلحتنا وإرشادنا وترك حرية الخيار لنا ولم يجبرنا على أي شيء فهنا نقرأ بتمعن أكثر فنذكر أن وعد الله كان في الدنيا والآخرة الفرد والمجتمع يعني مع الإتيان نرى الراحة ومع عدم الإتيان نرى الشقاء.
- أما عن الصيام فقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"<sup>12</sup> المقاصد هنا: يشدد الصيام على ترسيخ القيم الأخلاقية وتحقيق التقوى والخشية من الله. يعمل الصيام على تنقية النفس وتطهير الروح من الشهوات والملل الزائد نحو الدنيا. يشعر الصائم بالجوع والعطش، مما يعزز التفاهم والتعاطف مع الفقراء ويعزز مفهوم التضامن الاجتماعي. يمكن أن يكون الصيام مفيداً للصحة بطرق متعددة، بما في ذلك التطهير الجسدي والتقوية الروحية. يساعد الصيام في تحقيق توازن بين الاحتياجات الجسدية والروحية.
- أما عن الإحترام المتبادل فقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ"<sup>13</sup>. يأمر المؤمنين بعدم الاستهزاء ببعضهم البعض وعن تجنب التلميح والانتقاص والتحدّي بالألقاب السيئة، وتؤكد الآية على أن هذا السلوك السيئ يعد ظلماً، وتحث على تجنبه. والحفاظ على العدالة والاحترام المتبادل بين أفراد المجتمع، وتحقيق التضامن والتآلف بين الأفراد.
- ما عن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام فقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ"<sup>14</sup> هذه الآية في تحذير من الأفتراب من هذه الأصناف، والتي هي من عمل الشيطان. الآية تحث على تجنب هذه الأشياء لأنها تحمل آثار سلبية على الفرد والمجتمع. وفيها المخاطر الاجتماعية والصحية المترتبة على إتيانها، وتعزيز الفلاح والتوفيق في الدنيا والآخرة من خلال اجتنابها. والحكمة من التحريم تظهر بأن الخمر والميسر تؤدي إلى الإدمان والتأثير الضار على الصحة البدنية والنفسية، ويمكن أن يرتبط بارتكاب جرائم وظلم ويؤثران سلباً على العقل وعلى اتخاذ القرارات الصحيحة، وعلى السلوك والأخلاق يمكن أن يؤدي إلى تدهور القيم المجتمعية.
- أما عن الأمانة والعدل فقال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ يُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"<sup>15</sup> تحث الآية على أداء الأمانات وتسليمها إلى أهلها، وتشدد على أهمية العدل عند حكم الناس فيما بينهم. المقصد الإسلامي في الآية يتمثل في تحقيق العدل والنزاهة في التعاملات والقضاء، وفي تعزيز الأمانة.

11 طه ١٢٣ / ٢ = ١٢٤

12 البقرة ١٨٣ / ٢

13 الحجر ١١ / ١٥

14 البقرة ٩٠ / ٢

15 النساء ٥٨ / ٤

- أما عن الربا فقال تعالى: "ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا"<sup>16</sup> في الآية إشارة إلى تحريم الربا والتحذير منه، أن البيع هو شيء حلال ومشروع، بينما الربا هو محرم. ولكن خطورة الربا وأثره السلبي على المجتمع والفرد. في ظاهرها نجدها تجارة ولكن عندما ندرس مقصود الخطاب ندرك أنها مدعاة للظلم بين الناس وعدم الرحمة وتشجيع لإستغلال حاجة الناس والطمع والقطيعة في المجتمع .
- أما عن الظلم فقال تعالى: "وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا"<sup>17</sup> تظهر هنا مفهومين أساسيين في الإسلام وهما العدل والجزاء. يأتي تحذير الله من الظلم والفساد الذي يؤدي إلى الهلاك. هذا يعكس تعاليم الإسلام في العدالة ومكافحة الظلم والفساد. مع تحديد موعد للهلاك، يُشجع الناس على التوبة والإصلاح.
- أما عن القتل فقال تعالى: "من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً"<sup>18</sup> الآية التي ذكرتها تعبر عن إحدى المقاصد الرئيسية للشرعية الإسلامية وحكمها فيما يتعلق بحقوق الحياة وتحريم القتل. مقصد الدين الإسلامي يشمل عدة نقاط: الإسلام يعتبر الحياة أمراً مقدساً ومحرم القتل إلا في حالات معينة ووفقاً لضوابط محددة، ويفرض بشدة القتل غير المبرر والعدواني ويعاقب عليه، يتناغم هذا التحريم مع قيم العدالة في الإسلام هذا يسهم في بناء مجتمع يعنى بأمان الأفراد.
- أما عن القصاص فقال تعالى: "ولكم في القصاص حياة"<sup>19</sup> الآية تتعلق بقضية القصاص. تناولت الشريعة الإسلامية قضية القصاص كآلية قانونية رادعة لمعاقبة الجرائم الكبيرة التي تؤثر سلباً بشكل كبير على الفرد والمجتمع. يظهر تحديد الله للقصاص في المواقف ذات التأثير الكبير استناداً إلى معرفته الراسخة وحكمته السابقة أوجب القصاص وحدده في الحالات التي يتوقع فيها تأثيراً كبيراً وسلبياً على الفرد والمجتمع. ومن خلال هذا المنهج، يتجلى اهتمام الشريعة بالحماية الفعالة للأفراد والمجتمع من الأذى الكبير.

## 5. خاتمة البحث

يبرز البحث أهمية فهم مقاصد الشريعة وكيف يمكن لها أن تلعب دوراً حيوياً في توجيه حياة المسلمين وفي فهم الحكم الشرعي واتخاذ القرارات الصحيحة. كما نستفيد استعراض تطبيقات مقاصد الشريعة في مجالات متنوعة من الحياة، مع التركيز على التأثير الإيجابي الذي يمكن أن يحدثه الالتزام بها. حيث يمكن لمقاصد الشريعة إظهار الإسلام كدين شامل يحقق السلام والرحمة والعدل للبشرية جمعاء . وبما أننا اليوم نواجه تحديات فكرية وثقافية وإعلامية، ينبغي علينا شرح مقاصد شريعتنا ومزايا ديننا أمام الناس. هذا النهج هو الذي يضمن إنصاف ديننا الذي يتعرض للتشويه والافتراء. يُعزز هذا النهج أيضاً من فهمنا للمقاصد والغايات التي يحملها ديننا، وهو الطريق لدفع الشبهات ورفع الإشكاليات، وقدرتنا على إقامة حجة قوية وناصعة البيضاء.

وأيضاً يحقق التنمية المستدامة للشريعة الإسلامية فعلينا إعطاء أهمية أكثر لهذا العلم والتشجيع عليه في كل مجالات الحياة.

## المصادر

ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحرير الطاهر الميساوي . كوالا لامبور: الفجر، 1999.

16 البقرة ٢ / ٢٧٥

17 الكهف ١٨ / ٥٩

18 المائدة ٥ / ٣٢

19 البقرة ٢ / ١٧٩

ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. ترجمة محمد الطاهر الميساوي. لندن، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي  
٢٠٠٦،

بن عاشور، محمد الطاهر . أليس الصبح بقريب . القاهرة : دار السلام، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.

الدهلوي، الشاه ولي الله ، حجة الله البالغة . الطبعة: الأولى. المجلد ٢. بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م .

الريسوني، أحمد. مدخل إلى مقاصد الشريعة . مصر، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ١٤٣١ / ٢٠١٠ م.

الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي . الموافقات . المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. المجلد ٢ .  
القاهرة: دار ابن عفان، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.

الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي . الموافقات . تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد. المجلد ٢ . القاهرة: دار ابن  
عفان، ٢٠٠٧ م.

الكتاني أبو الهدى، محمد الباقر بن محمد بن عبد الكبير . ترجمة: الشيخ محمد الكتاني الشهيد. المحقق: نور الهدى عبد الرحمن الكتاني  
القاهرة: دار ابن حزم ، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥ م.

---

# Melek Yatırımcılık Üzerine Fıkhî Bir Değerlendirme

Rumeysa SAĞIR 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

rumeysa.sagir1@ogr.sakarya.edu.tr

---

## 1. Giriş

Melek yatırımcılık alternatif finans yöntemlerinden birisidir. Türkiye’de erken bir geçmişe sahip olmasına rağmen pek çok kesimden insanın ilgisini çekmiş ve özellikle 2013 yılında mevzuat altyapısının tamamlanmasıyla birlikte üzerine çalışmalar yapılan bir alan haline gelmiştir. Literatürde melek yatırımcılık sisteminin tanıtımına, tarihine ve işleyişine yönelik çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Diğer konulara nispetle daha az bir yekûn tutan bu çalışmaların çoğunluğu ekonomi, finans, bankacılık ve işletme bilim dallarında yazılmıştır. İslam iktisadı ve finansı alanında yazılan bazı tez ve makalelerin içerisinde kısmen yer almasına karşın melek yatırımcılığın fıkhî açıdan değerlendirilmesine yönelik müstakil bir çalışma henüz kaleme alınmamıştır. Bu yüzden konuyla ilgili akademik anlamda bir boşluk söz konusu olduğu söylenebilir. Böyle bir ihtiyaçtan yola çıkan bu çalışma melek yatırımcılık literatürüne mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu minvalde iki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde konuya ilişkin kavramlar ve sistemin Türkiye’deki işleyiş biçimi ve hukuki alt yapısı ele alınacaktır. İkinci bölümde fıkhın ve İslam iktisadı ve finansının temel prensipleri açısından bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

## 2. Melek Yatırım Kavramı

Başarıyı yakalayan girişim faaliyetlerinin, girişim serüvenlerine genellikle bir fikir ile başladıkları görülmektedir. Bu faaliyetlerin başlangıç ve sonuç noktaları arasında birçok aşama bulunmakla beraber çoğunlukla bir sorunun çözümünü sunan veya bir gereksinimi karşıladığı düşünülen fikir aşaması ile bu fikrin olgunlaşması aşamalarında belirli bir döngüyü yakalayan girişimlerin başarılı olduğu söylenebilir. İşte “Bir girişimin başarılı olması için tamamlaması gereken döngü içerisinde karşılaştığı problemlere hem finansal hem de bilgi ve tecrübe aktarımı yoluyla çözüm sunan bu sayede de girişimci fikirlerin henüz hayata geçmeden sonlanmasını engelleyen yatırımcıya melek yatırımcı, bu yönetime de melek finansman yöntemi denmektedir”<sup>1</sup>

Bu sistemin amacı finans ve tecrübe engeline takılan yenilikçi girişimlere gerekli desteği vererek hayat bulmalarını sağlamaktır. Öte yandan tanımında da belirtildiği üzere melek yatırım desteği alan kimse yatırımcıdan sadece maddi destek almamaktadır. Bu iş için gerekli olan rehberlik ve network imkanını da elde etmektedir. Nitekim bu durumu ifade etmek için “smart money (akıllı para)” tabiri kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Zira yatırımcının girişimciye sadece finansal destek sağlamakla kalmayıp aynı zamanda deneyim ve birikimini aktarması ve girişim şirketine erken dönemde ortak olmakla beraber büyük bir riski göze alması sebebiyle ‘melek’ isimlendirmesi yapılmaktadır.<sup>3</sup>

Melek finansman, terim olarak ilk defa destek sağlanmaması durumunda kapanma tehlikesi ile karşı karşıya bulunan Broadway tiyatrosuna Broadway’deki borsa tüccarlarının riskli yatırımlar yapmasıyla beraber kullanılmıştır.<sup>4</sup> Öyle ki ‘melek’ olmak zenginler arasında bir prestij meselesi haline gelmiştir. Yatırım ayağında ise bu terim ilk kez 1981’de New Hampshire Üniversitesi’nden finans profesörü İngiliz William E. Wetzel tarafından ortaya atılmıştır.<sup>5</sup> Uluslararası literatürde angel investor, business angel gibi

---

<sup>1</sup> Yunus Emre Şeker - Yasin Zincin, *Melek Yatırımcılığın Dünü ve Bugünü* (Orta Anadolu Kalkınma Ajansı, Mart 2020), 6,7.

<sup>2</sup> Yancep Talks, “Begüm Öztan ile Melek Yatırımcılık Üzerine”.

<sup>3</sup> Damla Turan, *Yeniliğin Finansman Yöntemlerinden Melek Yatırımcılık: Türkiye Örneği* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 52.

<sup>4</sup> Bünyamin Er vd., “Girişimciler İçin Alternatif Finansman Kaynakları: Mevcut Durum ve Öneriler”, *Uluslararası Ekonomi ve Yenilik Dergisi* 1/1 (2015), 39.

<sup>5</sup> Gazi Kurnaz - Aykut Bedük, “Türkiye’de ve Dünyada Melek Yatırımcılık”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi* 20/1 (2017), 28.



isimlerle adlandırılan ve dilimize doğrudan melek yatırımcı, iş meleği olarak çevrilen tabir ülkemiz mevzuatında Bireysel Katılım Yatırımcısı (BKY) olarak yer almaktadır. Türkiye’de melek yatırımcılık sistemine yönelik olarak ilk kanun düzenlemesi 2012 senesinde yapılmıştır.<sup>6</sup> Bu düzenlemeden sonra 15 Şubat 2013’te ‘Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik’ Başkanlık Hazine Müsteşarlığı tarafından yayımlanmıştır.<sup>7</sup> Bu yönetmeliğe göre birtakım esaslar belirlenmiş ve bu esaslarla uyum içerisinde yatırım yapan bireysel katılım yatırımcılarına belli oranlarda vergi teşviki verilmek suretiyle söz konusu sistem devlet tarafından desteklenmiştir.

Melek yatırımcılık sisteminin girişimci ve yatırımcı olmak üzere temelde iki unsuru vardır. Herhangi bir melek yatırım ağına üye olmaksızın tek başlarına faaliyet gösteren bireysel katılım yatırımcıları olmakla beraber bu sistem genellikle melek ağları üzerinden yürümektedir. Nitekim yönetmeliğin belirlediği hususlar gereğince de lisans almak isteyen melek yatırımcıların lisans başvurularını melek yatırım ağları aracılığı ile yapmaları gerekmektedir.<sup>8</sup> O halde melek finansman yönteminin işleyişinden ve Türkiye’deki hukuki alt yapısından bahsedebilmek için söz konusu sistemin girişim şirketi, bireysel katılım yatırımcısı, bireysel katılım yatırımcı ağı ve bireysel katılım yatırımcı lisansı olmak üzere dört unsurdan söz edilebilir. Şimdi melek finansman yönteminin bu dört unsuru sırasıyla incelenecek, daha sonra bu unsurların bir araya gelme biçimine değinilecektir.

## 2.1. Girişim Şirketi

Girişim şirketi, “Bireysel katılım yatırımcılarının yatırım yapmak amacıyla sermaye koyarak ortak olduğu anonim şirkettir.”<sup>9</sup> İlgili mevzuat hükümleri gereğince devlet desteğinden yani vergi indiriminden yararlanmak isteyen melek yatırımcının sermaye koyduğu şirketin anonim şirket olması gerekmektedir. Ancak lisansı olmayan ve vergi teşvikinden yararlanma amacı bulunmayan bir melek yatırımcı elbette limited şirkete veya henüz şirket olmayıp tohum veya başlangıç aşamasındaki bir girişim projesine de sermaye koyabilir. Bir girişim faaliyeti söz konusu iki aşamadan geçmiş ve artık bir şirket kurulduysa ki, melek yatırımcılar genellikle erken aşama denilen bu süreçte devreye girmeyi tercih etmektedirler<sup>10</sup> bu şirketin yatırım alabilmesi için şu şartları haiz olması gerekmektedir,

- Kurulmuş olan bu anonim şirketin melek yatırımcının sermaye iştirakinden önceki son iki yılının toplam gelirinin yıllık 5.000.000 TL’den az olması.
- Şirket çalışanlarının elli kişiden fazla olmaması.
- Şirketin, melek yatırımcının kendisine, eşine, kendisinin veya eşinin altsoyu ve üstsoyu ile üçüncü derece dahil yansoy hısımlarına ve kayın hısımlarına idaresi, denetimi veya sermayesi bakımından doğrudan veya dolaylı olarak bağlı bulunmaması ya da nüfuzu altında olmaması.
- Şirketin müsteşarlığın belirlemiş olduğu sektörlerden birinde yer alması.
- Şirket hisselerinin halka arz edilmemiş olması.<sup>11</sup>

Bir girişimci finans ihtiyacını geleneksel yöntemler olan öz sermaye, yakın çevre ve bankalardan temin edebileceği gibi yeni finans yöntemleri olan kitlesel fonlama, girişim sermayesi ve melek yatırımcılık ile de temin edebilir. Peki bir girişimcinin zikredilen finans kaynaklarından melek finansman yöntemini tercih etmesinin ne gibi avantajları ve dezavantajları olabilir? Melek yatırımcılığı diğer yeni finans yöntemlerinden ayıran en önemli özellik para desteği ile beraber sermayedarın girişimciye mentörlük yapmasıdır. Kişinin bir bilenin rehberliğinde yol alması sadece iş dünyasında değil hayatın her alanında fayda sağlayan ve insanlar tarafından arzulanan bir husustur. Yeni bir oluşumun en büyük

<sup>6</sup> Muhammet Fatih Canbaz, “Melek Yatırımcılık Farkındalık Analizi: Afyonkarahisar Örneği”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/12 (2019), 209.

<sup>7</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

<sup>8</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

<sup>9</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

<sup>10</sup> “Gün Gelecek: Girişimciler Melek Yatırımcıya Nasıl Ulaşır? Yatırımcının Parası Nasıl Alınır?”, 2. bölüm, haz. Murat Şahin, *Vibio Youtube Kanalı* (2022).

<sup>11</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

ihtiyaçlarından birisi de girdiği alandaki önemli simalar ile dirsek teması kurabilmesidir. Melek yatırımcılar aynı zamanda başarılı birer girişimci oldukları ve genellikle kendi alanındaki projelere yöneltileri için girişimcinin network ihtiyacını en kısa yoldan karşılamaktadır.<sup>12</sup> Söz konusu finansmanın bir diğer özelliği ise sermayenin borç niteliğinde olmamasıdır. Yatırımcı desteklemek istediği oluşumdan ya hisse almak suretiyle şirkete ortak olmakta veya maddi bir karşılık beklemeksizin sırf katkıda bulunmak amacıyla yardım yapmaktadır. Uygun bir yatırımcı bulmanın uzun zaman alması, şirkete ortak olması sebebiyle yatırımcının daha büyük beklentilere sahip olma ihtimalinin bulunması ise söz konusu finans yönteminin dezavantajları arasında sayılabilir.

## 2.2. Bireysel Katılım Yatırımcısı (BKY)

“Bireysel katılım yatırımcısı kişisel varlıklarını ve/veya tecrübe ve birikimlerini başlangıç veya büyüme aşamasındaki şirketlere aktaran gerçek kişilerdir.”<sup>13</sup> Buna göre lisans almadan önceki iki yıl, yıllık gayrisafi milli geliri en az 200.000 TL olan veya müracaat anında sahip oldukları her türlü menkul ve gayrimenkul varlıklarından oluşan kişisel servetin toplam değeri en az 1.000.000 TL olan kişiler servet sahibi kimse olarak melek yatırımcı olabilmektedir. Böyle bir gelire sahip olmamakla beraber yönetmeliğin belirlediği esaslara göre tecrübeli yatırımcı kapsamında bulunan kişiler de melek yatırımcı olabilmektedir.<sup>14</sup> Bu niteliklere sahip olup devlet desteğinden yararlanmak isteyen yatırımcılar BKY ağları aracılığı ile bakanlığa lisans başvurusu yapabilmektedir. Lisansı olmayan melek yatırımcılar vergi teşvikinden yararlanamamaktadır. Alınan lisans beş yıl geçerlidir. Beş yıl dolduktan sonra devam etmek isteyen yatırımcılar yönetmeliğin belirlediği şartları hala taşıyor olması halinde yine BKY ağları vasıtasıyla beşer yıllık sürelerle lisanslarını uzatabilmektedir. Fiil ehliyetinin kaybolması, ilgili şartları taşıyaması veya mevzuat esaslarına aykırılık halinde yatırımcının lisansı iptal edilmektedir. Lisansı iptal edilen yatırımcı iptal tarihinden itibaren iki yıl boyunca tekrar lisans alamamaktadır. BKY’ler lisanslarının bulunduğu beş yıllık süre zarfında bireysel olarak en fazla yirmi anonim şirkete yaptıkları yatırım karşılığında devlet desteği alabilmektedir. Söz konusu vergi teşviki hisse oranının %75’tir. Eğer son beş yıl içerisinde devlet tarafından projesi desteklenen bir girişime yatırım yapıyorsa bu oran %100 dür. Maksimum indirim tutarı ise 1.000.000 TL’dir.<sup>15</sup> İlgili mevzuat gereğince bu miktarlarla orantılı olarak bir yatırımcı girişim şirketine 20.000 TL’den az 1.000.000 TL’den fazla yatırım yapamamakta, yaptığı yatırım karşılığında bir şey talep edememektedir. Ayrıca yatırımcı şirketin %50 sinden fazlasına ortak olamamaktadır.

Melek yatırımcı kendi öz sermayesinden yatırım yapan ve yatırım portföylerinin yaklaşık %5 ila %10’unu henüz tohum aşamasında olan girişimlere yatıran risk almayı seven ve daha önce girişimcilik tecrübesi bulunan deneyimli kimselerdir. Melek yatırımcı aynı zamanda başlangıç aşamasından sonuna kadar bir projenin her aşamasına tanık olmak isteyen, girişimcilik tutkusu bulunan ve her zaman kâr elde etme saiki ile hareket etmeyen kimselerdir.<sup>16</sup> Nitekim kendisi de bir melek yatırımcı olan Begüm ÖZTAN kâr odaklı bir iş insanının kazanç sağlamak için risk oranı daha düşük yatırım enstrümanları kullanabileceğini ifade eder.<sup>17</sup> Bununla beraber yıldızı parlayan yatırımlardan elbette kâr elde etmektedirler. Nitekim bir girişim şirketine hisse senedi veya hisse senedine dönüştürülebilir tahvil almak suretiyle ortak olurlar. Melek yatırımcı hisse senedi türlerinden âdi hisse senedi ve kurucu hisse senedini kullanabilmektedir.<sup>18</sup>

Melek yatırımcının girişim şirketine iştiraki ile şirketten çıkışı toplamda altı evreden oluşmaktadır. Ancak sermayedarın girişim şirketine katılım evresine göre bu sayı azalabilmektedir. Zikredilen evreler şu şekilde sıralanabilir:

<sup>12</sup> Kurnaz - Bedük, “Türkiye’de ve Dünyada Melek Yatırımcılık”, 29.

<sup>13</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

<sup>14</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

<sup>15</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

<sup>16</sup> Mehmet Emin Karabayır vd., “Melek Yatırımcıların Yatırım Kararlarında Girişimci Odaklılığın Rolü: Türkiye’deki Melek Yatırımcılar Üzerine Bir Çalışma”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 67/02 (01 Şubat 2012), 73.

<sup>17</sup> Yancep Talks, “Begüm Öztan ile Melek Yatırımcılık Üzerine”

<sup>18</sup> Yeşim Eşiyok Alpaslan, *Melek Yatırımcılık ve Uygulamaları* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bankacılık ve Finans Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 19,20.

1. Çekirdek Yatırım Evresi
2. Başlangıç Yatırım Evresi
3. Erken Dönem Yatırım Evresi
4. Genişleme Evresi
5. Geç Evre
6. Çıkış Evresi

### 2.3. Bireysel Katılım Yatırımcı Ağı (BKY Ağı)

BKY Ağı, "Girişimcilerin BKY'ler ile bir araya gelmesine aracılık eden, BKY'ler tarafından 22/11/2001 tarihli ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu veya 13/1/2011 tarihli ve 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu hükümleri uyarınca kurulan tüzel kişiliği haiz yapılardır."<sup>19</sup> Mevzuatın belirlediği niteliklere sahip melek ağları bakanlık tarafından akredite edilir. Bakanlık akredite edilen melek ağları ile iş birliği yaparak BKY'lerin yürüttüğü faaliyetleri takip eder.

Melek ağları girişimciler ile yatırımcıların temasa geçmesini kolaylaştıracak yapılardır. Girişimci bu ağlara başvuru yapar ve melek ağı adına çalışan koordinatörlerin onayından geçmesi halinde girişimci ve ağa üye olan yatırımcılar buluşturulur. Yatırımcılara start-up sunumu yapılır ve projeye ilgi duyan yatırımcılarla girişimci için yeniden toplantılar ayarlanır. Bu buluşmalar sonunda şayet yatırımcı/yatırımcılar ve girişimci anlaşırsa yine melek ağının rehberliğinde sözleşme imzalanır. Bu aşamadan sonra gerek ortak banka hesabının açılması gerekse iş planı vb. ilgili belgelerin bakanlığa sunulması gibi işlemler hep melek ağı tarafından yürütülür.<sup>20</sup>

Türkiye'de faaliyet gösteren melek yatırım ağları şunlardır:

- Galata Business Angels
- İstanbul Startup Angels
- Keiretsu Forum İstanbul
- Metutechban
- TEB Özel Melek Yatırım Ağı
- EĞİAD Melekleri
- ERBAN<sup>21</sup>

### 2.4. Bireysel Katılım Yatırımcı Lisansı (BKY Lisansı)

BKY lisansı "Bakanlıkça belirlenen kriterleri karşılayan BKY'lere verilen ve devlet desteğinden yararlanma olanağı sağlayan belgedir."<sup>22</sup> Lisansa ilişkin ilgili detaylar mevzuatta yer almaktadır. Bu çalışma içerisinde lisansa dair bahsedilmesi gerekli görülen detaylar bireysel katılım yatırımcısı ve bireysel katılım yatırımcı ağları başlıkları altında zikredilmiştir. Bu sebeple konuyu uzatmamak adına tekrar bu başlık altında ele alınmayacaktır.

### 2.5. Bir Girişim Hikayesi

Girişimcinin tespit ettiği bir soruna çözüm bulma veya yokluğu hissedilen bir eksikliği giderme konusunda bir fikri vardır. Bu fikri ürüne dönüştürmek için ekibini kurmuş ve pazar araştırması yapmıştır. Daha sonra gerekli başvurularla beraber anonim şirketini kurmuş, tercihe binaen en az bir

<sup>19</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

<sup>20</sup> Okan Kılıçgedik, *Girişimcilik, Girişimcilerin Sermaye Kaynağı Olarak Türkiye'de Melek Yatırımcılık ve Melek Yatırım Alan Girişimcilerin Özellikleri Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Yönetimi Anabilim Dalı, Finans Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 46.

<sup>21</sup> Eşiyok Alpaslan, *Melek Yatırımcılık ve Uygulamaları*, 93.

<sup>22</sup> Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059

fatura kesmiştir. Şimdi bu girişimin filiz vermesi için bir can suyuna ihtiyacı vardır. O can suyunu verecek olan da melek yatırımcıdır. Bu sebeple girişimci bireysel olarak yatırım yapan bir BKY ile iletişime geçer veya bir melek ağına başvurur. Bu ağda çalışan koordinatörler kendi bünyelerinde bulunan yatırımcıların ilgi duyabileceğini düşündüğü proje için bir sunum toplantısı ayarlarlar. Bu toplantıda ağ içerisinde faaliyet gösteren tüm BKY'ler bulunur ve girişimci projesini anlatır. Daha önce de bahsedildiği üzere projeye ilgilenen yatırımcılar ve girişimci arasında bir süreç başlar. Olumlu sonuç alınması halinde ortaklık banka hesabı açılır. Sözleşme imzalandıktan sonra yatırımcı satın aldığı hissenin bedelini bu banka hesabına yatırır. Söz konusu yatırımcı vergi teşvikinden yararlanabilmesi için satın aldığı iştirak hissesini iki yıl boyunca elinden çıkaramaz. Yatırımcı, şirket kâr elde ettikçe hissesi oranınca veya anlaşılan orana göre elde edilen kardan payını alır. Ayrıca onun lisanslı melek yatırımcı olması durumunda yatırım yaptığı hisse oranınca hesaplanan yıllık vergi borcunda indirim yapılır. Girişim şirketi piyasada tutunduktan ve belirli bir ivme kazandıktan sonra yatırımcı satış, borçlanma, halka arz veya farklı piyasaya hisse satışlarını yaparak firmadan ayrılır.

### 3. Melek Yatırımcılığın Fıkhi Tahlili

Giriş bölümünde İslam İktisadına yönelik bazı tez ve makalelerde melek yatırımcılık sisteminin kısmen yer aldığından bahsedilmişti. İşte bu çalışmalarda söz konusu sistem “karz-ı hasen temelli bir uygulama”<sup>23</sup> ve “girişimcinin fikir ortaya koyup bunu işlemesi ve sermayedarın hisse alarak bu girişime iştirak etmesi ve zarara uğranılması halinde bu zararın sermayeden giderilmesi yönüyle emek-sermaye ortaklığı olarak bilinen mudârebe ortaklığı ile benzemektedir”<sup>24</sup> şeklinde tespitler mevcuttur. Bizde konuyla ilgili şu şekilde bir değerlendirme yapmaktayız;

İslam hukukundaki temel sözleşmeler beş başlık altında toplanabilir:

1. Ticaret esasına dayalı sözleşmeler.
2. Kiralama esasına dayalı sözleşmeler.
3. Ortaklık esasına dayalı sözleşmeler.
4. İvazsız esasa dayalı sözleşmeler.
5. Saklama emniyet ve diğer sözleşmeler.<sup>25</sup>

Bunlar dikkate alındığında melek yatırımcılık şöyle değerlendirilebilir. Melek yatırımcılık sisteminin iki çeşit uygulama biçimi vardır. Biri az da olsa örneklerine rastlanan herhangi bir karşılık beklemezsizin yatırımcının girişimciyi desteklemesidir. Diğer girişimcinin kurduğu anonim şirketten hisse satın almak yoluyla yatırımcının girişimciye ortak olmasıdır. İşte bu iki uygulama biçiminden ilki ivazsız esasa dayalı sözleşmelerden hibeye girmektedir. Hisse alımı yoluyla ortaklık kurma şekli ise ortaklık esasına dayalı sözleşmeler grubuna dahil olup bazı yönleriyle emek-sermaye ortaklığı olarak bilinen mudârebe ile bazı yönleriyle ise müşâreke ile uyuşmaktadır. Buna göre hisse oranında veya belirlenen oran miktarınca elde edilen kârın paylaşılması, zarara uğranılması halinde bu zararın sermayeden karşılanması ve Hanefilerin cevazına binaen mudârabenin belli bir süre ile sınırlandırılabilmesi bakımından melek yatırımcılık mudârebe ile benzeşmektedir. Ancak emek-sermaye değil sermaye-sermaye olması ve mudârebeye olduğu gibi rabbü'l-mâlin ana parayı almaması bakımından mudârebe ile uyuşmamaktadır. Gerek iki tarafın da sermaye vermesi gerekse ana paranın taraflar tarafından geri alınmayıp kârda ortaklığın bulunması açısından melek yatırımcılık müşâreke ile de benzemektedir. Ancak zararın da oransal olarak

<sup>23</sup> Muhammet Fatif Canbaz, *İslami Finans Aracı Olarak Karz-ı Hasen ve Katılım Bankaları İçin Bir Model Önerisi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 67.

<sup>24</sup> Mücahit Özdemir, “Katılım Bankaları ve İslami Mikrofinans: Türkiye’deki Mevcut Durum ve Öneriler”, (ts.), 123; İsmail Süleymanoğlu, *Faizsiz Ekonomi Üzerine Bir Deneme* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, İktisat Anabilim Dalı, Bölgesel Kalkınma İktisadi Tezli Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 53.

<sup>25</sup> Muhammet Fatih Canbaz - Kemallettin Çonkar, “Girişimcilere Faizli Borçlanmaya Alternatif İslami Bir Yöntem: Kitle Fonlaması”, *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 10/18 (Ocak 2018), 47.

paylaşılması bakımından müşâreke ile uyuşmamaktadır. Bu sebeple melek yatırımcılık nevi şahsına münhasır bir ortaklık sözleşmesi olarak değerlendirilebilir.

Yapılan incelemelere dayanarak söylemek gerekirse melek yatırımcılık sisteminin temel çıkış noktası ve uygulama biçimi bakımından fıkıhın temel ilke ve esaslarıyla uyumlu olduğu anlaşılrsa da bu konuda fıkıhı açıdan çözülmesi gereken bazı problemlerde yok değildir. Bununla birlikte girişim şirketinin yaptığı iş, ürettiği ürün ve para kazanma biçiminin helal olması, girişimci ve yatırımcının faize dayalı işlemlerden uzak durması ve fikir çalan startupların finanse edilmemesi gibi ilkelere uyulması halinde bu sistemin İslam iktisadi ve finansı açısından kullanılabilir ve işlevsel bir enstrüman olduğu söylenebilir.

İslam toplumunda fakirliğin azaltılması ve zenginle fakir arasındaki maddi uçurumun kapanması, maddi yetersizlik sebebiyle oluşabilecek olumsuz duyguların silinmesi, iki kesim arasında köprü kurulmasına yönelik olarak zekât ve sadaka gibi infak uygulamaları vardır. Söz konusu sistemde de maddi yetersizliği olup yenilikçi projesi olan kimselerin desteklenmesi suretiyle sadece maddi yatırım yapmakla kalınmayıp kişinin iş hayatına katılması ve kendisinin de topluma fayda sağlayabilecek bir birey olması gibi güzel bir amaç vardır. Tabiri caizse bu sistemde kişiye balık ikram etmek yerine balık tutması öğretilmektedir.

Belirtmek gerekir ki Müslüman toplumlarda melek yatırımcılık sisteminin yaygınlaşması faydalı olacaktır. Çünkü bu sistem doğrudan girişimciyi, dolaylı olarak da toplumun geneline etkilemektedir. Anlaşılan o ki Müslüman toplumlarda helal yoldan refah düzeyini artırma gibi müspet bir etkisi vardır. Öte yandan zenginlerin zenginliklerini Müslüman girişimcilere aktarması halinde yeni teknoloji devleri Müslüman toplumlardan çıkabilir ve Müslümanlar bu konuda nispeten daha ileri bir konuma gelebilir. İşte melek yatırımcılık sistemi bu kazanımlara hizmet etme potansiyelini barındırmaktadır.

## Kaynaklar


- Akbaba, Ayşe Nur Buyruk. "Girişimcilikte Yeni Bir Kavram: Melek Yatırım ve Muhasebe İşlemleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/55 (08 Ağustos 2019), 329-341. <https://doi.org/10.9761/JASSS6949>
- Bayar, Yılmaz. "Girişimcilik Finansmanında Risk Sermayesi ve Melek Finansmanı". *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* 7/2 (2012), 133-144. <https://kutuphane.dogus.edu.tr/mvt/pdf.php?pdf=0014712&lng=0>
- Bireysel Katılım Sermayesi Hakkında Yönetmelik (BKY), Resmî Gazete 28560 (15 Şubat 2013), Kanun no.4059
- Canbaz, Muhammet Fatih. *İslami Finans Aracı Olarak Karz-ı Hasen ve Katılım Bankaları İçin Bir Model Önerisi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Canbaz, Muhammet Fatih. "Melek Yatırımcılık Farkındalık Analizi: Afyonkarahisar Örneği". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/12 (2019), 204-224.
- Er, Bünyamin vd. "Girişimciler İçin Alternatif Finansman Kaynakları: Mevcut Durum ve Öneriler". *Uluslararası Ekonomi ve Yenilik Dergisi* 1/1 (2015), 31-54.
- Eşiyok Alpaslan, Yeşim. *Melek Yatırımcılık ve Uygulamaları*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bankacılık ve Finans Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karabayır, Mehmet Emin vd. "Melek Yatırımcıların Yatırım Kararlarında Girişimci Odaklılığın Rolü : Türkiye'deki Melek Yatırımcılar Üzerine Bir Çalışma". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 67/02 (01 Şubat 2012), 69-93. [https://doi.org/10.1501/SBFder\\_0000002247](https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002247)
- Kılıçgedik, Okan. *Girişimcilik, Girişimcilerin Sermaye Kaynağı Olarak Türkiye'de Melek Yatırımcılık ve Melek Yatırım Alan Girişimcilerin Özellikleri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Yönetimi Anabilim Dalı, Finans Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

### Melek Yatırımcılık Üzerine Fıkhî Bir Değerlendirme

- Kurnaz, Gazi - Bedük, Aykut. "Türkiye'de ve Dünyada Melek Yatırımcılık". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi* 20/1 (2017), 27-40.
- Özdemir, Mücahit. "Katılım Bankaları ve İslami Mikrofinans: Türkiye'deki Mevcut Durum ve Öneriler".
- Özkan, Tuba. "Girişimcilikte Melek Finansman Modeli". *Ekev Akademi Dergisi* 23/78 (2019), 553-566.
- Süleymanoğlu, İsmail. *Faizsiz Ekonomi Üzerine Bir Deneme*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, İktisat Anabilim Dalı, Bölgesel Kalkınma İktisadı Tezli Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şeker, Yunus Emre - Zincin, Yasin. *Melek Yatırımcılığın Dünü ve Bugünü*. Orta Anadolu Kalkınma Ajansı, Mart 2020.
- Turan, Damla. *Yeniliğin Finansman Yöntemlerinden Melek Yatırımcılık: Türkiye Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Turan, Damla - Narin, Müslüme. "Yeniliğin Finansmanında Kullanılan Alternatif Yöntemler: Türkiye Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Fiscaoeconomia* 6/2 (28 Mayıs 2022), 863-883. <https://doi.org/10.25295/fsecon.1093300>
- Uçar, Gözde. "Risk Sermayesi ve Melek Sermaye Finansman Yönteminin Girişimciliğin Finansmanı Açısından Değerlendirilmesi". *İşletme Bilimi Dergisi* 8/1 (30 Nisan 2020), 1-33. <https://dergipark.org.tr/pub/jobs/issue/54078/685201>
- Yancep Talks. "Begüm Öztan ile Melek Yatırımcılık Üzerine".

---

## Erken Yaşta Evlilik Problemi (EYEP)

Nilüfer ÜNAL 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2230201110@ogr.mehmetakif.edu.tr

Yıldırım SİPAHİ 

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ysipahi@mehmetakif.edu.tr

---

### 1. Giriş

Her çağda ve her kültürde karşımıza çıkan aile, birbirlerine kimi zaman doğuştan kimi zaman evlilik yoluyla bağlanan, bu birlikteliği devam ettirebilmek için de birbirleri ile duygusal, ekonomik ve sosyal ilişki örüntülerini sürdüren bireylerin oluşturduğu topluluktur. Ailenin varlığı ve devamı ise nikâh ile sağlanmaktadır/sağlanmalıdır. Nikâh, bütün bu saydığımız ilişkileri meşru bir zemine oturtmaktadır. Bu nevi yönleri ve elbette ağır sorumlulukları olan nikâh sadece bir akit oluşu ile ele alınsa ve ubûdî yanı bir kenara bırakılsa dahi nikâha taraf olmak belli şartları haiz olmayı gerektirir. Ve elbette ubûdî bağlamından asla koparamayacağımız nikâh, evlilik ve talak için naslarda özel hükümler konulmuştur. İslam'ı kabul eden her kültür grubu, nasları okuma ve yaşama esnasında kendi kültürel kodlarından esinlenmiş ve etkilenmiştir. Araştırmamızda, bu bağlamda erken yaşta evlilik problemini değerlendirmeye çalıştık.

Bu çalışmamızda erken yaşta yani bulûğ öncesi dönemde nikâhı câiz görenlerin bu hükme delil olarak sundukları âyetler, küçüklerin evlendirilmesinin câiz olduğuna dair icmâ delili ve bu konuda ortaya konulan kıyas işlemi ve yürütülen maslahat prensibi hukukî ve psikolojik yönlerden yeniden değerlendirilecek, ilgili âyetlerden yapılan istinbatların nassın kat'î söylemi olmaktan çok fakihlerin kendi bilgi ve toplumlarının örf ve âdetleri kaynaklı olduğu ve bu bağlamda bazı delillendirmelerde tüm zaman ve mekanları içine alacak şekilde genellemeci yaklaşım benimsenmesinin yöntem açısından hatalı olacağı temellendirilmeye çalışılacaktır. Bağlamından kopararak savunulan hükme tek tek delil olarak âyetlerin kullanılması yerine âyetler arası ilişkiler kurulacaktır. Her türlü zihniyet tarafından İslam'a saldırı için kullanılabilen bu konuda, cinsiyetçi ve tarafgir bir bakış açısı yerine, salt Müslüman perspektifinden objektif bir yazım gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

### 2. Aklî-Bedenî Yetişkinlik Öncesi Nikâhı Geçerli Sayanlar

Fakihler, Talak Suresi 4. ve Nisâ Suresi 6. âyetlerine dayanarak fûrû-ı fıkıh eserlerinde nikâh, talak, velâyet ve ehliyet bölümleri başta olmak üzere konunun zikredildiği yerlerde aklî ve bedenî yetişkinlik öncesi küçüklerin velileri tarafından nikâhlanabileceğine hükmetmişlerdir.<sup>1</sup> Bu dönemde kendi iradeleriyle evlendiklerinde bu evlilikler mevkufluk evlilik olarak adlandırılır ve sadece velilerin onayı ile geçerli hale gelebilir.<sup>2</sup> Onay verilmediği takdirde ise evlilik fâsid olacağından eşlerin evliliği sürdürmeleri câiz değildir. Kendi iradeleri ile ayrılmadıklarında hâkim tarafından cebren ayrılırlar.<sup>3</sup> Temyiz öncesi dönemdeki çocukların veya akıl hastalarının kendileri tarafından yapılan evlilik akdi ise batıl bir akid olur.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 4/212; Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Kâhire: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937), 3/94.

<sup>2</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/233.

<sup>3</sup> Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533-539.

<sup>4</sup> Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112-117.

Fakihlerin çoğunluğu, evlilik akdi için akıl ve bulûğu şart koşmakla beraber veli veya vekillerince bulûğ öncesi dönemde küçüklerin evlendirilmesi hâlinde yapılacak nikâhın geçerli olacağını söylemektedirler. Bir başka ifade ile nikâh akdini yapanlar için ve hatta nikâha şahit olabilmek için akîl ve bâliğ olma şartından bahsedilse de nikâh akdine taraf olan kişilerin akîl ve bâliğ olmaları şart değildir. Mezhep farklılıkları olmakla birlikte baba, dede, hâkim veya asâbe küçüklerin nikâhlanmasında velâyet hakkı gerekçesiyle söz sahibidirler. Küçükler baba veya dedeleri tarafından nikâhlanmışsa bulûğdan sonra muhayyerlik hakkı (bulûğ muhayyerliği) da tanınmaz. Bu görüşte olanlara göre evlendirilen çocukların bulûğa ermeleri halinde muhayyer bırakılmaları hükmü geçerli olsaydı, Rasûlullah bu hakkı evvelâ Hz. Âişe'ye tanırdu.<sup>5</sup> Ebû Hanîfe ve eş-Şeybânî'ye göre, küçüğü, babası veya dedesi nikâhlarsa bulûğ muhayyerliği yoktur. Ebû Hanîfe hâkimin evlendirmesi durumunda da bulûğ muhayyerliğinin olmayacağı görüşündedir. Ebû Yûsuf muhayyerliği tamamen kaldırır ki O'na göre küçükleri kim evlendirirse evlendirsin muhayyerlik yoktur.<sup>6</sup>

Muhayyerlik hakkı veren alimlerin ekseriyetine göre aklî-bedenî yetişkinlik öncesi evlendirilen kızlar bulûğa ulaştıklarında hemen, evliliği kabul edip etmediklerini belirtmelidirler. Bu süreyi geçirdiklerinde artık muhayyerlik hakları yoktur. Bulûğa ulaşan erkek çocukların muhayyerlikleri ise bulûğdan sonra rızalarını ifade etmedikçe ömürlerinin sonuna kadar geçerliliğini devam ettirir.<sup>7</sup>

Mezheplerin temel kaynaklarında küçüklerin iddetinden yani boşamaya konu olacaklarından da bahsedilmektedir. Küçüklerin evlendirilmesini kabul edenler Talak sûresi 4. âyetinde küçüklerin iddetinin düzenlendiğini savunmaktadırlar. Bu görüş sahiplerine göre "lem yahudne" lafzı ile hayatlarında hali hazırda hiç âdet görmemiş olanlar yani çocuklar kastedilmekte ve temyize ulaşmamış çocukların iddeti açıklanmaktadır. Buradan hareketle de iddetin sebebi nikâh olduğuna göre küçükler evlendirilebilmektedir sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Nisâ Suresinin 3. âyetinde yetim ile kastedilen, Ebû Hanîfe 'ye göre bulûğa ulaşmamış kızlardır. Zira O'na göre yetimlik bulûğ öncesi için geçerlidir.<sup>9</sup> Peygamberimiz de "İhtilâmdan (ergenlikten) sonra yetimlik yoktur"<sup>10</sup> buyurduğu hadis-i şerifte bulûğdan sonra yetimliğin olmadığına işaret etmiştir. Buradan hareketle adil olmamak gibi bir kaygı güdülmüyorsa bâliğ olmayan yetimlerle evlenmek câiz olur.

Nisâ Suresinin 6. âyetinde kastedilen ise küçüğün ergenlik çağına ulaşmasıdır. Bu âyetten hareketle velilerinin çocukların malları üzerindeki velâyet hakları gibi bizzat şahısları üzerinde de velâyet hakları bulunduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Nisâ suresi 127. âyette de yetimlerden kastedilen henüz bâliğ olmayan küçüklerdir.<sup>11</sup>

Nûr Suresi 32. âyetinde bekarlar şeklinde tercüme edilen "el-eyâmâ" kelimesiyle yaşı ne olursa olsun, eşi bulunmayan kadınların kastedildiği ve babanın küçük kız çocuğunu evlendirebileceğine hükmedilmektedir.<sup>12</sup>

H. Peygamberin hadis-i şeriflerinde<sup>13</sup> de velilerince nikâhlanacak kadınlarla ilgili olarak herhangi bir yaş sınırlandırmasına gidilmediğinden, akıl bâliğ olmayan kimseler de bu kapsamdadır ve velileri tarafından evlendirilebilir, çıkarımı elde edilmektedir.

<sup>5</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212.

<sup>6</sup> Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/94.

<sup>7</sup> H. Yunus Apaydın, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15-19.

<sup>8</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212.

<sup>9</sup> H. İbrahim Acar, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dini Araştırmalar* 6/16 (01 Haziran 2003), 125-140.

<sup>10</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dârü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Vesâyâ", 2873.

<sup>11</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212-214.

<sup>12</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şarâ'î fi tertibi's-şerâ'î*, 2/240.

<sup>13</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Matbaatü'l-Ensâr, 1424/2004), "Nikah", 3601.



Aklî-bedenî yetişkinlik öncesi küçüklerin evlendirilmesi hususunda Hz. Peygamberin Hz. Âişe ile küçük yaşta nikâhlandığı da delil olarak sunulmaktadır. Bu görüş sahipleri hükümlerini delillendirmek için Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde yapılan benzer evlilikleri delil olarak göstermekte, aksi görüşte olanların sahâbenin icmâna muhalefet ettiklerini söylemektedirler.<sup>14</sup>

Erken yaşta evliliği kabul edenler evliliğe taraf olan küçükler açısından maslahat prensibini de işletmektedirler. Evlilikte denkliğin önemli olduğunu ve bunun her zaman ele geçmeyeceğini bundan dolayı da küçüğün velisine bu konuda velâyet verilmesi gerektiğini söylemektedirler.

Şafiîler maslahat prensipleri gereği, akîl olan küçüklerin birden fazla kadınla nikâhlanabileceğini savunurlar. Malikîler, zina endişesi bulunduğu veya malın zarara uğramasını engelleyecek biri bulunması fikri ile, yine maslahat gereği çocukların nikâhlanabileceğine hükmetmişlerdir. Debûsî (öl. 430/1039) ise herhangi bir ayırım yapmaksızın küçüklerin cebren nikâhlanabileceğini, küçüklüğün müessir vasıf sayıldığını, bu vasfın mal velâyetinde müessir sayıldığını ve nikâh velâyeti ile mal velâyetinin aynı cins maslahata dayandığını belirtir.<sup>15</sup>

### 3. Delillerin Değerlendirilmesi

Bulûğ çağına gelmeksizin küçüklerin evlendirilmesini câiz görenlerin görüşlerini delillendirmek için sundukları naklî ve akîl delilleri hukukî ve psikolojik yönleriyle değerlendirerek rüşd öncesi nikâh akdinin geçerli olmayacağını temellendirmeye çalışacağız.

#### 3.1. Talâk Suresi 4. Âyetin Değerlendirilmesi

Talâk Suresi 4. âyeti "henüz hayız görmemiş olanlar" diye yorumlayanların buradan kastın küçükler olduğu vehmi ile bu âyeti küçüklerin evlendirilebilmesi için delil getirmeleri Arap dili kâideleri, kadınların tecrübî bilgileri ve günümüz tıbbî gerçekleriyle örtüşmemektedir. "Henüz" anlamını "lem" değil "lemmâ" edatı verir. Dolayısıyla bu âyete mana verirken henüz ibaresi kullanmak ve henüz âdet görmemiş ama göreceği olan küçük kız çocukları âyetin kapsamına alarak bunu da hüküm çıkarmada delil olarak kullanmak doğru olmayacaktır. Burada kasıt çocuklar olamaz zira onlar zaten hayız görmedikleri için çocuk sayılmaktadır. Talak sûresi 4. âyetindeki "... ve hayız görmeyenler de", ifadesi kendileri ile zifaktan sonra kocaları tarafından boşanan kız çocuklarının iddet süresini değil, âdet döngüleri düzenli olanların haricinde, düzensiz hayız olan ya da hiç hayız görmeyen kadınların iddet müddetlerini açıklamaktadır. İmam Mâlik, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin, hiç hayız olmayan kadınların iddet süreleriyle ilgili sorulara, bu âyete binâen iddet sürelerinin 3 ay olduğu şeklinde cevap vermeleri, günümüzde olduğu gibi o dönemlerde de hiç âdet olmayan kadınların varlığını ortaya koymaktadır. Fakat hadis külliyyatında "Babanın küçük çocuğunu nikâhlaması" gibi bab başlıklarının bulunması dikkatleri ergenlik öncesi küçük kızların iddet süresine çekmiştir.<sup>16</sup>

Ayrıca âyetteki "eğer şüphe ederseniz" ifadesinin ergenlik, menopoz ve âdet düzensizliği dönemlerindeki kadınlar için kullanıldığı, ergenlik öncesi kız çocukları için kullanılmadığı kadınların tecrübî aktarımları ile tartışmasız bir gerçektir. "Önceden âdet düzeni normal olan bir kadının en az 3- 6 ay süreyle âdet görmemesi ve toplumda kadınlarda görülme oranı % 2-5 olarak rapor edilmesi veya genç bir kızın 18 ya da ileri yaşlara gelmesine rağmen hiç âdet görmemiş olması ve toplumdaki kadınların % 1- 3'ünde görülmesi Talak suresi 4. âyetinde geçen ifadeyi doğrulamaktadır."<sup>17</sup> Menopoz dönemine geçişte de uzun yıllar boyunca hayızda düzensizlikler de jinekologlar tarafından doğal karşılanmaktadır.

Stres, duyu durumundaki değişimler, hormonal dengesizlikler, kullanılan ilaçlar, yaşam tarzından kaynaklanan faktörler, hastalıklar ve hatta iklimsel-mevsimsel geçişler âdet döngüsünde düzensizlik ya da hiç âdet olamamaya neden olabilmektedir. Talak sûresinin 4. âyetindeki "tereddüt" bu âyetin, yaş baz

<sup>14</sup> Acar, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", 125-140.

<sup>15</sup> Fatih Orum, "Kuran Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 19 (27 Ekim 2010), 137-158.

<sup>16</sup> Orhan Canpolat, "Talak Suresi 4. Âyette Geçen 'Adet Görmemiş Olanlar' İfadesinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme", *Şarkiyat* 14/2 (31 Ağustos 2022), 628-655.

<sup>17</sup> Canpolat, "Talak Suresi 4. Âyette Geçen 'Adet Görmemiş Olanlar' İfadesinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme", 628-655.

alındığında kız çocuklarına değil, olgusal olarak âdet döngüsü düzensiz olanların ya da hiç âdet olmayanların iddet sürelerine delalet ettiğini göstermektedir.

Bütün bunlara ilave olarak Ahzâb Suresi 49. âyeti ve yukarıda geçen Talâk Suresi 4. âyeti birlikte değerlendirildiğinde "lem yahıdne" lafzı ile bahsedilen hususun "mümteddetü't-tuhr" olarak adlandırılan kadınlar olduğu kanaati güçlenmektedir. Çünkü, zifaf gerçekleşmeden boşama olduğunda iddet gerekmediğine ve çocuklarla bütün insanî değerlerle düşünüldüğünde, cinsel birliktelik yaşanmayacağından ve de ergenlik öncesi nikâhı kabul edenlerin nikâh olsa bile ergenliğe kadar olan bu süre baba veya veli evinde geçirilir dediklerinden bu görüş sahiplerinin de bu çocuklarla cinselliğin yaşanmayacağı şeklindeki kabullerini de hatırlatarak Talâk Suresinin 4. âyetinde geçen "lem yahıdne" ifadesinin ergenlik öncesi küçük kızları ifade etmediği şeklindeki görüşümüzü kuvvetlendirmiş oluruz.

### 3.2. Nisâ Suresi 6. Âyetin Değerlendirilmesi

Nisa Suresi 6. âyetine dayanılarak velilerinin çocuklar üzerindeki mâlî velâyetlerine kıyâsen şahısları üzerinde de velâyetlerinin olacağı, velilerin çocukları nikâhlayabilecekleri hükmüne ulaşılmıştır. Ancak bunun fâsid bir kıyas olduğunu söyleyebiliriz. Mâlî konularda zarara uğramamaları için mal konusunda verilen velâyet yetkisinin genişletilerek kişinin tüm hayatını etkileyecek ve şekillendirecek olan evliliğini içine alacak şekilde değerlendirilmesi yani mal ile şahsın kıyası, fıkıh usûlündeki kıyas metodu ve fitrî-sosyal gerçeklerle uyumsuzluğu nedeniyle temelsiz bir delillendirme. Kaldı ki nikâhın tanımı yapılırken de cinselliğin vurgulanması kadının tüm bedenî varlığında mülk oluşturulmadığını aksine evliliğin taraflarından biri olduğunu vurgulama gayretinden başka bir şey değildir. Ayrıca nikâhın ardından eşlerin cinsel açıdan birbirlerine helâl olmalarına sınır getirmek yani bulûğdan önce nikâh olsa da zifaf olmayacak şekilde sınırlama getirmek nikâhın maksadına uygun değildir.<sup>18</sup> Kaldı ki neslin devamının sağlanması zaten kifâî bir konudur, neslin devamının sağlanması gibi bir gerekçe sunularak henüz cinsellik algıları yetişkinlerinki gibi olmayan çocuklara bu sorumluluğu yüklemek uygun değildir.

Nisâ Suresinin 6. âyeti, aynı surenin 2 ve 3. âyetleri beraber düşünüldüğünde yetimlerin rüşd çağına kadar mallarının kendilerine verilmeyeceği, nikâhı için izin verilen yetimlerin kendilerine malları teslim edilmiş yani rüşd çağına ulaşmış yetimler olduğu anlaşılacaktır. Bu görüşümüz Hz Mûsâ ile ilgili âyette geçen rüşdün kırklı yaşları ifade etmesi yönüyle eleştirilecek olursa, devam edegelen bir dönemin tam da o yaşta girdiğine değil o yaş itibarıyla kemâle erdiğini ve zaten bahsi geçen yerde nübüvvet ile ilgili bir olgunluk sürecinden bahsedildiğini söyleyebiliriz.<sup>19</sup>

En'âm Suresi 152. âyet de yetimlerin malları üzerindeki velâyetin rüşd çağına gelinceye kadar devam edeceğinin delilidir. Aynı şekilde Nisâ Suresindeki ilgili âyetlerle değerlendirildiğinde bu âyetten henüz malları üzerinde bile tasarrufu olmayan yetim özelinde rüşd öncesi çağın evlilik için uygun olmayacağı anlaşılmaktadır.

İsrâ Suresi 34. âyette de rüşd çağına işaret edilmektedir. Ve şunu da belirtmeliyiz ki bu âyetlerde kişiye gücünün yeteceğinden fazlasının yüklenmeyeceği üzerinde durulmuştur. Evliliğin her türlü sorumluluğunu çocuk olarak nitelediğimiz, dinin diğer mükellefiyetleri ile henüz sorumlu tutulmamış küçüklerin omuzlarına bırakıvermek hukuksal zeminden uzaktır.

İbn Şübrüme (öl. 144/761) ve Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (öl. 200/816) gibi alimlerin savundukları gibi bizce de, Nisâ Suresinin 6. âyeti küçüklerin evlendirilmelerinin câiz olduğuna delil gösterilemez. Âyette evlilik için belli bir olgunluğun bulunması gereği vurgulanmaktadır ki, bunun bulûğ çağı değil ergenlik yani rüşd çağı olduğu diğer âyetlerle beraber okunduğunda anlaşılabilir. Evliliği hukuksal ve ahlâkî açıdan anlatan naslar düşünüldüğünde yetişkin bireylere hitap edildiği ve ağır sorumluluklar yüklediği görülür. Bu bağlamda evlenecek tarafların, bu ağır sorumluluğun şuurunda ve yükümlülükleri yerine getirebilecek erişkinlikte olmaları gereği; bu gerçek ortada iken bu âyetin küçüklerin evlendirilmesinin temellendirilmesi maksadıyla kullanılması uygun değildir. Hakkında nas

<sup>18</sup> Mehmet Ali Yargı, "Nikâhın Asıl Maksadı ve Geçerliliğine Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 605-650.

<sup>19</sup> Ahmet Yaman, "Doktrin ve Olgular Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi", *Eskiyeni* 38 (20 Mart 2019), 9-29.

olan bir konuda yapılan kıyas fâsid bir kıyastır. Ayrıca evlilik gibi önemli bir konunun kendisi kadar önemli olan tarafları ile ilgili belirleyici özelliğin kulların belirlemesine bırakılmayacağı da açıktır. Bu bağlamda naslar ile küçüklerin evlendirilemeyeceği belirlenmiştir cümlesini kurabiliriz. İhtilam oluncaya kadar çocuğun sorumlu olmadığı mealindeki hadis de bu fikrimize dayanak olmaktadır.<sup>20</sup>

### 3.3. Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşının Küçüklerin Evliliğinde Delil Olmasının Değerlendirilmesi

Hz. Âişe'nin evlendiği yaş ile ilgili araştırma, çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından en az on iki olmak üzere daha büyük yaşlarda olduğunu söylemekle iktifa edilecektir.

### 3.4. Sahâbe İcmânının Değerlendirilmesi:

Ergenlik öncesi evlilik konusunda sahâbeden gösterilen örnekler o dönemde bu yaş grubuyla evliliğin vuku bulduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>21</sup> Ancak bu rivâyetler dönemin örf ve âdeti olarak okunmakta ve bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Tarihî gerçekler göstermektedir ki eski dünyanın farklı coğrafyalarında da çocuk evlilikleri yaşanmış ve hatta yakın tarihimize kadar da sürdürüle gelmiştir.<sup>22</sup>

İlk dönem fakihleri tarafından “âdet görmeyenler de” ifadesinden ergenlik öncesi kızların anlaşılması ve buna dair hükümler çıkarmaları kendileri açısından doğal karşılanmalıdır. Zira sosyal yapıdan ve psikolojiden âzâde bir fıkıh düşünülemez. Fakat realitenin ve örfün değişmesiyle mezhep içinde bile değişen hükümlerin bulunduğu malumdur. Dolayısıyla bu konuda delil olarak sunulan evlilik örnekleri kendi dönemi içinde ele alınmalı, günümüze taşınmaya çalışılmamalıdır.

### 3.5. Maslahatlar ve Kur'an Bütünlüğünde Küçüklerin Evlendirilmesinin Değerlendirilmesi

Bu tür evlilikler tüm sosyal-kültürel-ekonomik sınıflardan insanlar arasında gerçekleşmiştir. Osmanlı dönemi mahkemelerine yansıyan kayıtlarda bulûğ çağına ulaşmayan çocukların velileri tarafından nikâhlandıkları, mehirlerinin velilerince alındığı, kadı ya da bilirkişi konumundaki kadınlar tarafından cinselliğe dayanıklı olduğuna karar verilenlerin âdet görmelerinin beklenmeden zifafa maruz bırakıldıkları, çocuk yaşta iken dul kalabildikleri olumsuz örnekler karşımıza çıkabilmektedir. Küçüklerin evlendirilmesinin câiz olduğunu söyleyenlerin delil olarak sundukları ve hayatın geri kalanında da bulunabilecek sözde maslahatlar için olumsuz hâdiseler tercih edilemeyeceğinden; İslam Hukukunun sedd-i zerâi' metodunun bu konuda işletilmesinin gerekliliği ortadadır. Kaldı ki cevaz görüşü kabul edilse dahi -bugün aynı maslahatlar söz konusu olmadığından- devletin mübah alana müdahale yetkisini kullanması kapsamında bir sınırlamaya gidilebilir.<sup>23</sup>

Nûr Suresi 3. âyetinde bahsedilen zina fiilinin çocuklar için kullanılması mümkün değildir. Dolayısıyla evlenme çocuklara nispet edilemez. Nisâ Suresi 4. âyetinde anlatılan mehri alması ve onda tasarruf etmesi rüşde bağlıdır. Çünkü Bakara Suresi 229. ve Nisâ Suresi 19. âyetlerinde de evli kadınlar kendi mallarında tasarruf yetkisine sahiptirler. Bütün bu âyetler düşünüldüğünde her iki eş de kendi mallarında tasarruf yetkisi bulunan reşit bireyler olmalıdır. Dolayısıyla nikâh sözleşmesi gerçekleşir gerçekleşmez evli kişi olarak vasıflandıklarından öncesinde yani nikâh esnasında reşit olmaları gerekir.<sup>24</sup>

## 4. Sonuç

Sonuç olarak küçüklerin evlendirilmesinin câiz olduğu yönündeki görüş İslam hukuk usûlü açısından ve fitrata aykırı olduğundan günümüz sosyal zemininde doğru değildir. Geçmiş ve günümüz toplumlarının kendi gelenekleri açısından oluşan böyle bir olguyu dinle temellendirmek yerine örf olarak okumak daha gerçekçidir. Ebû Hanîfe'nin kızlarda on yedi erkeklerde on sekiz yaş, Türk Medenî Kanunu'nun erkek-

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Nebil Haşim Kamerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013), “Hudûd”, 2478.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 4/212.

<sup>22</sup> Canpolat, “Talak Suresi 4. Âyette Geçen ‘Adet Görmemiş Olanlar’ İfadesinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme”, 628-655.

<sup>23</sup> Yaman, “Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi”, 9-29.

<sup>24</sup> Orum, “Kuran Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi”, 137-158.

kız on yedi yaşı doldurmak kayıtları toplumun her kesiminde ve her şartta ihtiyacı karşılamayacağından fiziksel, mental ve ruhsal gelişimin eş değerde olması temel ölçüt olarak alınmak kaydıyla cumhurun hükmen bulûğ için esas aldığı on beş yaşı doldurmanın evlilik için asgari yaş sınırı olarak kabul edilmesi, bu dönemden önce nikâh akdinin mezhep farkı gözetilmeksizin hiç kimse tarafından gerçekleştirilemeyeceğinin kabulü esas olmalıdır.

Hz. Peygamber'in ebeveynlerin çocuklarına bırakacakları en güzel mirasın güzel ahlak olduğu ve çocukların da hakları olduğu şeklindeki öğretileri bütüncül düşünülduğünde henüz yetiştirilmeden, kendi karakterine henüz bürünmemiş çocukların evliliğine-cinselliğine kapı aralamak kişisel haklarına aykırıdır. Kendisi yetişmeden yeni nesli yetiştirmesini beklemek çocuk ruhuna en büyük adaletsizliktir.

## Kaynaklar

- Acar, H. İbrahim. "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi". *Dini Araştırmalar* 6/16 (01 Haziran 2003). [https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4453/61338#article\\_cite](https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4453/61338#article_cite)
- Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Canpolat, Orhan. "Talâk Suresi 4. Âyette Geçen "Âdet Görmemiş Olanlar" İfadesinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme". *Şarkiyat* 14/2 (31 Ağustos 2022), 628-655. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1131200>
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Ensâr, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Nebil Haşim Kamerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ekici, Ayhan. *Çocuk Gelin Olarak Evlilik Yapmış Kadınların Ruh Sağlığının Araştırılması*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Keskin, Dilşad. "Küçük Yaşta Evlenmenin Müeyyidesi". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/4 (01 Ekim 2011), 65-83.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kâhire: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937.
- Orum, Fatih. "Kuran Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 19 (27 Ekim 2010), 137-158.
- Özarlan, Selim. "Evlilik Yaşı ve İçerdiği Sorunlar". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 14 (30 Aralık 2020), 249-259.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Terzioğlu, Hülya. "Erken Yaşta ve Zorla Kurulan Evlilikler (Çocuk Gelin) İslam Dini Özelinde Referans Bulabilir mi?" *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/2 (01 Aralık 2015), 15-24.

- 
- Yaman, Ahmet. "Doktrin ve Olgü Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi". *Eskişeni* 38 (20 Mart 2019), 9-29.
- Yargı, Mehmet Ali. "Nikâhın Asıl Maksadı ve Geçerliliğine Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 605-650. <https://doi.org/10.33415/daad.722857>
- Zengin Dilek vd. "Çocuk Yaşta Yapılan Evliliklerin Etkisi". *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 34/2 (Ağustos 2018), 89-97.

---

## Ebû Seleme el-Hâllal ve Faaliyetleri

Murat CAN 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2223011001@ogrenci.ibu.edu.tr

---

### 1. Giriş

Tam adı Ebû Seleme Hafs b. Süleymân el-Hallâl el-Hemdânî<sup>1</sup>olan Ebû Seleme el- Hallâl lakabını, bir rivayete göre kılıç kını veya sirke imal ederek satması, bir rivayete göre bu işleri yapanlara dükkânını kiraya vermesi bir diğer rivayete göre ise bu işleri yapan insanlarla görüşmesinden ötürü almıştır. Kendisi Kûfe'nin önemli zenginlerinden biri olan Hâris b. Kâ'b oğullarının azatlı kölesidir.<sup>2</sup> O Ebü'l-Abbâs'ın ilk veziridir.<sup>3</sup> İslam tarihinde vezirlik ünvanını alan ilk Müslüman olan Ebû Seleme servetini Abbasi ihtilalini başarılı kılma adına harcamıştır.<sup>4</sup> Belki de bu fedakârlığından ötürü devletin ilk veziri olma, Kûfe valiliği yapma ve Hâşimîler'den yoğun ilgi görmeye layık olmuştur. Halife kendisinin Ali oğullarına olan meylini anlayınca onu Ebû Müslim'e öldürmesi için havale etti. Ebû Müslim de onu kurdurduğu tuzak vasıtasıyla Enbâr'da Recep ayında öldürttü. Ebû Seleme'nin yetenekli, zengin, sohbeti kuvvetli, nükteli bir insan olduğu rivayet edilmiştir. Hatta halife Seffâh'ın onunla saatlerce sohbet ettiği ve ölümü üzerine şu beyti söylediği rivayet edilir.

“O ve ona benzeyenler Cehennem ateşine gitsinler.

Ondan neyi kaybettik ki üzülelim”<sup>5</sup>

### 2. İhtilal Süreci

Abbâsî ihtilalini kafasında planlayıp harekete geçiren kişi Muhammed b. Ali'dir. İhtilalin düşünce merkezi Humeyme'dir. Propaganda merkezi ise Horasan'dır. Horasan'ın seçilmesinde ise halkının güçlü, tarafsız ve Hz. Muhammed ailesine sevgi duyması yatmaktadır. Kûfe ise şehirlerarasında irtibatın sağlandığı adeta bir köprü şehir vazifesindedir. Muhammed b. Ali planlamasını yapmış, propaganda yürütmeleri için dailer seçmişti. Bu dailer, slogan olarak er-Rıza min Âl'i-Muhammed yani Muhammed ailesinden razı olunacak kişi sloganını kullanmışlardır. Bu çağrının seçilme sebebi ise başta Alioğulları ve Abbasoğulları olmak üzere tüm Emevî muhalifi kesimleri kucaklamasıdır. Dâiler tüccar vs. kılıklarıyla dikkat çekmeden propagandalarını yürütmüşlerdir. Muhammed b. Ali, dâilere konuyu sadece güvendikleri kimselere açmalarını imamın ismi sorulduğunda ise takiyye yaparak cevap vermemelerini istemiştir. Dâilerin sayısı 70 kişiye ulaştığında Muhammed b. Ali içlerinden 12 tane nakîb yani lider seçmiştir. Bu sayıların belirlenmesi bile tesadüfi yapılmamış, her şey Kur'an ve sünnete dayandırılmıştır. Propagandalarda Emevîler'in zulmü ve Muhammed ailesinin hilafete onlardan daha layık olduğu fikri aşılannmıştır. Hareketi başlatan Muhammed b. Ali'nin vefat etmesinin ardından yine kendisinin vasiyeti üzerine harekete oğlu İbrahim liderlik etmiştir. İbrahim Ebu Müslim'i Muhammed ailesinin vekili sıfatıyla Horasan'a göndermiş, o da, harekete organizatörlük yapan Ebû Seleme'den burada görevi devralmıştır. Yeterli güce ulaştığında gizli davetten açık davete geçilmiştir. Sefizenc denilen bir bölgede İbrahim tarafından gönderilen Gölge ve Bulut isimli iki siyah bayrağın dikilmesi, çevre köylerde de ateş yakılması suretiyle Abbâsî ihtilali fiili savaş olarak başlamıştır. Abbâsî orduları, Emevî ordularını bir bir yenerek şehirleri ele geçirdiği sırada son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed hareketin lideri İbrahim'i tutuklatıp öldürmüştür. Onun ölümü üzerine ise İbrahim'in vasiyeti gereği Ebü'l-Abbâs liderliğe

---

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürücü'z-zehab* (Beyrut: Mektebetü'l-Asir, 2005), 3/225; Hakkı Dursun Yıldız, “Ebû Seleme el-Hallâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/228.

<sup>2</sup> Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab*, 3/225; Ünal Kılıç, “Ebû Seleme el-Hallâl ve Abbâsî Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 519.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 10/54.

<sup>4</sup> Yıldız, “Ebû Seleme el-Hallâl”, 10/228.

<sup>5</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/56.

geçmiştir. Ebu'l-Abbas'ın görevlendirdiği amcası Abdullah b. Ali ile Mervan arasında, Musul'da Zıp Suyu savaşı meydana gelmiş, savaşta mağlup olan Emevî hanedanı üyeleri öldürülmüştür. Sadece Abdurrahman b. Muaviye Endülüs'e geçerek orada Endülüs Emevi devletini kurmuştur. Son olarak Emevîlerin Irak valisi Yezid b. Ömer'in de barışa razı edilip ardından öldürülmesiyle Abbâsi İhtilali başarıyla gerçekleşmiştir.<sup>6</sup>

### 3. Ebû Seleme'nin Abbâsi İhtilaline Katılması

Ebû Seleme'nin ihtilal hareketine girişi Abbasilerin önemli dâilerinden biri olan Bukeyr b. Mâhân'ın aynı zamanda damadı olan Ebû Seleme'yi beğenmesi ve onu, hareketin lideri olan İmam İbrahim'e tavsiye etmesiyle olmuştur.<sup>7</sup> Bu hususta İmam İbrahim'e bir mektup yazan Bukeyr b. Mâhân onun kendinden sonra Kûfe dâiliğine getirilmesini istemiştir.<sup>8</sup> İmam İbrahim ise yaptığı değerlendirme sonucunda bu teklifi makul bulmuş ve görevi Ebû Seleme'ye vermiştir. Göreve geldiği yıl da Horasan'a gitmiştir. Bundan sonra ilmek ilmek işlenen ihtilal hareketinin organizesini Horasanda Ebu Müslim'den önce organize eden komutan Ebû Seleme olmuştur.

### 4. İhtilalde Davet Dönemi

İmam İbrahim'in başa geçmesiyle ve ardından Ebû Müslim'i görevlendirmesiyle Ebû Müslim ve Ebû Seleme Abbâsiler'in önemli iki yardımcısı oldular. Diğer dâilerin de yardımıyla halkı durmadan isyana davet ettiler. 747 yılında İmam İbrahim'in Ebu Müslim'e yolladığı mektupla yukarıda da bahsedildiği üzere daveti açıktan yapmaya başlamaları, kitleler halinde insanların davete katılmalarına vesile olmuştur.<sup>9</sup> Ebû Seleme'nin idarecilikteki meziyetleri halk üzerinde kurduğu otorite insanlarla olan hoş sohbeti, bölgedeki insanları hareketin içine çekmiştir.

### 5. Orduların Kûfe'ye Gelmesi ve Şehrin Ele Geçirilmesi

Hareket daha başarıya ulaşmadan Kûfe'deki valilik görevini ele alan Ebû Seleme, gizlenerek çalışmalarını Emevilere yakalanmadan yapmaya başladı. Bu sıralarda Horasan'da kontrolü tamamen eline alan Ebu Müslim, Kahtabe b. Şebib et-Tai'yi komutan olarak atayarak hareketi ilerletmesi için vazifelendirdi. Rivayetlere göre ordular Kûfeye giderken Fırat nehrini geçtikleri sırada Kahtabe, yüzünden bir kılıç darbesi aldı ve nehre düşerek öldü.<sup>10</sup> Onun ölümü üzerine de oğlu Hasan b. Kahtabe komutanlığa geçti.<sup>11</sup> Abbasi ordusu Hasan b. Kahtabe önderliğinde zaferlerle ilerleyerek 14 Muharrem 132 tarihinde Kûfe'ye girdi. Şehir ele geçirilince gizlenmesine gerek kalmayan Ebû Seleme ortaya çıktı. Hasan b. Kahtabe tarafından buranın idaresi kendisine verildi.<sup>12</sup> Hâşimi emirler tarafından kendisine verilen "vezir-i Âl-i Muhammed" unvanıyla vezirlik makamına geldi<sup>13</sup> Bu sayede daha netleşmeyen Abbasi halifesinin Kûfe'de ilk valisi oldu.<sup>14</sup> Kendisine emîr denildi ve yanındakileri cesaretlendirerek onları yönetmeye başladı. <sup>15</sup> Burada herhangi bir meydan okumayla karşılaşmadan görevine başlamış oldu.<sup>16</sup>

### 6. Ebû Seleme'nin Hilafeti Ali Oğullarına Vermek İstemesi, Ebü'l-Abbâs es-Seffah'ın Hilafete Geçmesi ve Ebû Seleme'nin Ona Biati

Abbâsi aileleri Humeyme'den ve Horasan'dan, Ebû Seleme'nin göreve başlamasından yaklaşık bir ay sonra şehre geldiklerinde valileri ve Alioğullarını destekleyenler tarafından sıcak bir karşılama

<sup>6</sup> Nahide Bozkurt, *Abbâsiler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 26-38.

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî, *Kitâbü'l-Fahrî* (Beyrut: Dar Sader, bk.), 154.

<sup>8</sup> Kılıç, "Ebû Seleme el-Hallâl", 520.

<sup>9</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/225; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zehab*, 3/200; Kılıç, "Ebû Seleme el-Hallâl", 522.

<sup>10</sup> Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Tarih* (Riyad: Kârû't-Tayyibat, 1985), 399.

<sup>11</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Tarih*, 400.

<sup>12</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Tarih*, 406.

<sup>13</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2012), 4/398.

<sup>14</sup> Yıldız, "Ebû Seleme el-Hallâl", 10/229.

<sup>15</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/62.

<sup>16</sup> M.A. Shaban, *Islamic History A New Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) 2/1.

göremediler. Vali Ebû Seleme, aileleri bir müddet çeşitli bahanelerle sakladı. Onun Horasan'dan gelenleri Kûfe civarında küçük bir yerleşim merkezi olan Hammam A'yen diye isimlendirilen bir mevkide konaklattığı rivayet edilir.<sup>17</sup> Humeyme'den gelenleri ise Velîd b. Sâd'ın evinde saklamıştır.<sup>18</sup> Taberî ve İbnü'l-Esir'e göre gelenler arasında olan isimler şöyledir: Başta Ebü'l-Abbas olmak üzere onun kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr olmak üzere onların, ölen kardeşleri İmam İbrahim'in iki oğlu Abdülvehhab ve Muhammed, amcası Ali b. Abdullah b. Abbâs'ın oğulları Salih, İsmail, İsa, Abdullah ve Abdüssamed, amcasının oğlu Davud, kardeşinin oğlu İsa b. Musa b. Muhammed b. Ali ve Yahyâ b. Ca'fer b. Temmâm b. Abbâs.<sup>19</sup> Ebû Seleme Safer ayında bölgeye ulaşan bu kişileri yukarıda da bahsettiğimiz üzere Velîd b. Sâd'ın evinde saklamıştır. Kırk gün boyunca da bu kimseleri birbirleriyle görüştürmemiştir.<sup>20</sup> Kimseye de bu kimselerin orada olduklarından bahsetmemiştir. Bu 40 günlük süreçte de aşağıda zikredeceğimiz üç isme mektuplar göndermiştir. Ebû Seleme her ne kadar İmam İbrahim'in maiyetinde çalışsa da Ali oğullarını tutuyor, onları hilafete layık görüyordu. Bu sebeple de mezkur mektupları bu üç isme yollamıştı. Ebû Seleme rivayetlerde, mektupları yolladığı elçiye şu emri vermiştir. "Önce Ca'fer es-Sâdik'a git. Eğer Ca'fer sana olumlu bir cevap verirse, diğer iki mektubu yırtar atarsın; şayet o; fikrimizi kabul etmezse, oradan Abdullah Mahd b. Hasan'a gidersin. Eğer o kabul ederse ne ala, öbür mektubu yok edersin. Şayet Abdullah da olumsuz cevap verirse, bu defa da Ömer Eşref b. Zeynelâbidîn'e gidersin". Elçi aldığı emir üzerine mektubu ilk olarak Ca'fer es-Sâdik'a götürmüş O, mektubu okumadan yakmıştır. Daha sonra Abdullah'a mektubu götürmüş, Abdullah ilk başta olumu düşüncelere sahip olmuştur. Hatta mektubu öpüp başına bile koymuştu. Daha sonra fikrini almak üzere Ca'fer es-Sâdik'a gitmiştir. Ca'fer, Ebû Seleme'yi oraya onun mu görevlendirdiğini şayet görevlendirmediyse boşuna gitmemesini, aynı mektubu ona da getirdiklerini bu yüzden de boş hayallere kapılmamasını dile getirerek sertçe uyarmıştır. Bunun üzerine başta olumlu düşüncelere sahip olan Abdullah da olumsuz cevap vermiştir. Bunun üzerine elçi son olarak Ömer'e gitmiş, Ömer kendisini davet edenleri tanımadığını söyleyerek daveti reddetmiştir. Ebû Seleme girişimlerinde bu şekilde başarısız olurken, saklanılan Abbâsoğulları olaylardan habersiz beklemekteydi. Ebû Seleme halifenin ne zaman ilan edileceğine dâir sabırsızlanan insanları Vâsit henüz fethedilmedi diyerek oyalamaktaydı. Bu durum Muhammed b. Humeyd es-Semerkindî adında bir komutanın İmam İbrahim'in kölesi Sâbık'ı görüp ona, İmam İbrahim'in durumunu sormasına kadar devam etti.<sup>21</sup> Sâbık gelişmeleri Humeyd'e anlattı.<sup>22</sup> Burada olan biteni öğrenen Humeyd, Ebü'l-Abbâs'ın yakınlarına gidip onlara baş sağlığı diledikten sonra onlarla birlikte Ebü'l-Abbâs'a biat ettiler. Bu sırada da Ebû Seleme'nin karargâhında bulunan Ebû Cehm'e haber yollayan Humeyd onlarla karşılaştığında iyi davranmasını söyledi.<sup>23</sup> Ebû Seleme olanları haber alınca çaresiz yeni halifeye biat etmek için onun yanına geldi. Durumu haber alan Ebü'l-Cehm, Ebu Humeyd'e Ebû Seleme'nin içeri sadece yalnız başına alınmasını aksi halde öldürülmesini söyledi.<sup>24</sup> Kapıya gelen Ebû Seleme içeri alınmayınca devletin veziri olduğunu bu yüzden içeri alınması gerektiğini söyledi. Bunun üzerine tek başına içeri girdi ve biat etti. Biati sırasında Ebû Humeyd, "Sana rağmen olanlar oldu, ey anasının fercini emen." diye sitem ettiyse de Halife onu susturdu ve Ebû Seleme'nin biatini kabul etti.<sup>25</sup> Halktan da gerekli biatleri alan halife, valisi Ebû Seleme'yi tüm bu düşüncelerine rağmen görevde tutmaya devam etti. Görev halindeyken öldürülene kadar halifenin yetkilerini kullanmaya devam etti.<sup>26</sup> Halifenin, Ebû Seleme'yi hâlâ görevde tutmasında henüz gerekli otoriteye sahip olmaması, Ebû Seleme'nin ise özellikle Kûfe ve Horasan halkı üzerinde güçlü bir etkisi olması yatmaktadır. Ebû Seleme'nin hilafete geçecek ismi belirleme de kendini muktedir görmesini sağlayan sebep de halk

<sup>17</sup> Kılıç, "Ebû Seleme el-Hallâl", 524.

<sup>18</sup> Kılıç, "Ebû Seleme el-Hallâl", 524.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Dara'l-Mearif, bk.), 7/423; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*,

<sup>20</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/6.

<sup>21</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/6.

<sup>22</sup> Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/424.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/7.

<sup>24</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/7.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/7.

<sup>26</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tıval*, (y.y. bk.), 370.



üzerindeki söz konusu otoritesidir. Sahip olduğu otoritenin vermiş olduğu öz güven neticesinde Ebû Seleme bu adımları atabilmiştir.<sup>27</sup>

Yeni halife Ebü'l-Abbâs -tam adı Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Alî b. Abdillâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib (ö. 136/754)<sup>28</sup>- doğum yeri Humeyme olan Abbâsi ihtilalini düşünen ve uygulamaya sokan Muhammed b. Ali'nin oğlu, Muhammed b. Ali'nin vefatıyla yerine geçen İmam İbrahim'in de kardeşidir. Kendisi Ebü'l-Abbâs olarak tanınmıştır.<sup>29</sup> Yaklaşık 5 yıl halifelik yaptıktan sonra çiçek hastalığından vefat etmiştir.<sup>30</sup> 136 yılının zilhicce ayında vefat ettiği rivayet edilmiştir.<sup>31</sup> İbnü't-Tiktaka (öl. 709/1309'dan sonra) eserinde onu cömert, ağırbaşlı, tevazu sahibi ve görgülü biri olarak tanıtmaktadır.<sup>32</sup> İbrahim tutuklandığında yerine kardeşini vasiyet etmesiyle tahta geçmiştir.<sup>33</sup> Hicri 132 yılının rebiyülevvel ayında Ebü'l-Abbâs'a halife olarak biat edildi.<sup>34</sup> Biatın Cuma gününde yapıldığı rivayeti kuvvetlidir.<sup>35</sup> Halifenin o gün Cuma namazına amcası Davud b. Ali ve kardeşi Ebu Cafer ile birlikte geldiği rivayet edilir.<sup>36</sup> İmam Ebü'l-Abbâs hutbe okuyup namazı kıldırdıktan sonra ona biat gerçekleşmiştir.<sup>37</sup> Bahsi geçen günde biatin yapıldığı birçok kaynakta nakledilmiştir.<sup>38</sup> Yeni halife Horasan, Irak, Hicaz, Şam ve Mısır'a hâkim olmuştur. Endülüs'ün hâkimiyetine ise ulaşamamıştır çünkü burada Endülüs Emevî devleti kurulmuştur.<sup>39</sup>

## 7. Ölümü

Halife ve Ebû Seleme arasında, Ebû Seleme'nin Alioğulları hakkındaki düşünceleri ve bu düşüncelerini açıkça belirtmekten çekinmemesi yüzünden güvensizlik oluşmuş ve her geçen gün bu güvensizlikler artmıştı. Halife, Ebû Seleme ve Kûfelilere olan güvensizliğinden ötürü karargâhını Kûfe yerine Hammâm-A'yen'de kurdu. Henüz Ebû Seleme'ye karşı yollayabileceği bir ordusu olmayan halife, Ebû Seleme'nin yaklaşık 4 ay kadar ülkeyi idare etmesine ve düşüncelerini yaymasına engel olamamıştır. Yeterli kuvveti elde edebilmek adına halife kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr'u, komutanı Ebû Müslim'e yolladı. Seffah, Ebu Müslim'e Ebû Seleme'nin kendisi için olan düşüncelerini bildirdiği bir mektup yazdı.<sup>40</sup> Mektupta onun düşüncelerini öğrendiğini ve ölümünün gerekliliğinden bahseden cümleler vardı.<sup>41</sup> Ebu Müslim de cevaben "Mademki Emirü'l-Müminin onun bu düşüncelerinden haberdar oldu, o zaman onu öldürsün." dedi.<sup>42</sup> Halifenin amcası Davud b. Ali ise Horasanlıların bu durumu bir bahane olarak kullanmalarından çekindiği için bunu Ebû Müslim'e yaptırtmasını, o zaman sorun yaşamayacağını bildirdi. Halife bunun üzerine Ebû Müslim'e bir mektup daha yolladı.<sup>43</sup> Bunun üzerine Ebû Müslim'in bir rivayete göre adamı Mirâr b. Enes ed-Dabbî'yi yolladığı, ona Ebû Seleme'yi gördüğünüz yerde öldürün ve suçu Hâricîlere yıkın dediği ve Ebû Seleme'yi öldürterek halifeyi kurtardığı, zayıf bir rivayete göre ise Ebû Seleme'nin önemli hizmetleri olmasından dolayı bunu yapamayacağını bildirdiği nakledilir.<sup>44</sup> Konu hakkında Belâzürî kitabı Ensâbü'l-Eşrâf'da, İbnü'l-Kattât'dan aldığı rivayette, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Ebü'l-Abbâs'ın kendisini Ebû Müslim'e gönderdiğini Ebû Seleme hakkında onunla görüşüp onun, Ebû Seleme hakkında ne düşündüğünü

<sup>27</sup> Kılıç, "Ebû Seleme el-Hallâl", 528.

<sup>28</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/210; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/77.

<sup>29</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kubî* (Beyrut: Al'i-Matbuat, 2010), 2/282.

<sup>30</sup> Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamis* (Beyrut: Müessesetü'l-Şa'ban bk.), 2/324.

<sup>31</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/77.

<sup>32</sup> İbnü't-Tiktaka, *Kitâbü'l-Fahrî*, 151.

<sup>33</sup> Yıldız, "Ebü'l-Abbâs es-Seffâh", 283.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/5.

<sup>35</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/52.

<sup>36</sup> Halife b. Hayyât, *et-Tarih*, 409.

<sup>37</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/8.

<sup>38</sup> Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/420.

<sup>39</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/52.

<sup>40</sup> Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, 2/286.

<sup>41</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/225.

<sup>42</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/28.

<sup>43</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/28.

<sup>44</sup> Yıldız, "Ebû Seleme El-Hallâl", 10/229.

öğrenmesini söylediğini kaydetmiştir.<sup>45</sup> Horasan'a yanında 30 adamıyla gittiğini söyleyen Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ebu Müslim'in kendisini iyi karşıladığını halifeye biat ettiğini ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'a, Ebû Seleme'nin biat edip etmediğini sorduğunu ve "sizi ondan kurtaracağım." dediğini aktarmıştır. Daha sonra Mansûr, Ebu Müslim'in Mürâr b. Enes ed-Dabbî'yi yanına çağırıp Ebû Seleme'yi nerede görürse öldürmesi emrini verdiğini, o da bu emri Ebû Seleme bir akşam Ebü'l-Abbas'ın yanına misafirlige giderken onu pusuya düşürerek gerçekleştirdiği rivayet edilir.<sup>46</sup> Sonrasında da işi Hâriciler üzerine yıktığını ifade etmektedir.<sup>47</sup> Ebû Seleme'nin cenazesini Yahyâ b. Muhammed b. Ali kaldırmıştır ve Kûfe civarındaki Hâşimiye'ye gömülmüştür.<sup>48</sup> O, Muhammed ailesinin bakanı yani veziri olarak anılmıştır.<sup>49</sup> Ebû Müslim daha sonra Muhammed b. Eş'as'ı Faris bölgesine Ebû Seleme'nin görevlendirmiş olduğu valileri öldürmek üzere yollamıştır. Muhammed de kendisine verilen bu görevi yerine getirmiştir.<sup>50</sup> Abbasi halifelerinin yaptıkları hizmetlere bakmaksızın bazı güven problemleri, şüpheler doğrultusunda önemli vezirlerini, çalışkan komutanlarını zaman zaman bu şekilde öldürdükleri görülmektedir. Ebû Seleme'nin ölümü talimatını adamlarına veren Ebû Müslim ve yine Abbasiler için çok önemli hizmetlerde bulunan Bermekî ailesi de aynı akıbete uğrayan isimlere örnektir.<sup>51</sup> Ebû Seleme sahip olduğu vezirlik görevinde ölümüne kadar 3 veya 4 ay kalmıştır. Bu süreçte de halifenin tüm yetkilerini elinde bulundurmuştur.<sup>52</sup> Ölümü üzerine Süleyman b. el-Muhâcir el-Beceli şöyle demiştir:

"Bu vezir Âl-i Muhammed'in veziri olduğu halde helâk oldu;

Sonra onlara zulmeden de vezir oldu"<sup>53</sup>

Rivayet edilenlere göre Ebû Seleme hayatında; cömert, güçlü, silahlar ve hayvanlar konusunda bilgili, sohbeti iyi, zengin ve edebiyattan anlayan birisidir.<sup>54</sup>

## 8. Sonuç

Tarihten beri süre gelen Emevî-Hâşimi çekişmesinde Muhammed b. Ali'nin kurmuş olduğu ve başlattığı hareketle Abbâsiler hilafeti/iktidarı ele geçirmeyi başardı. Bu süreçte kullanılmış olan "Muhammed ailesinden razı olunacak kişi" sloganı hem Abbas oğullarını hem de Ali oğullarını Emevîler'e karşı birleştirdi. Bu ihtilal hareketinde Horasan ve Humeyme arasında köprü vazifesi kuran Kûfe hareket için büyük bir önem arz ediyordu. Buradaki dâilerin başarıları hareket adına son derece önemliydi. İmam İbrahim tarafından buradaki dâilerin liderliğine atanan Ebû Seleme de bu bilinçle görevini yerine getirdi. Aslen İranlı olan Ebû Seleme düşmanları Emevîler'e karşı zekâsıyla, malıyla, cömertliğiyle, konuşmasıyla ve idarecilik konusundaki maharetleriyle öne çıkmış, Abbasi devletinin kuruluşunda önemli hizmetler yapmıştır. Horasandan gelen orduların Kûfe'ye gelmesiyle birlikte Emevî valisi şehirden kaçmış ve Ebû Seleme, Vezir-i Âl-i Muhammed sıfatıyla yeni vali olmuş, tüm yetkiyi eline almıştır. İşte tam da burada Ebû Seleme'nin içindeki Alioğulları sevdası ortaya çıkmış ve onlardan birini halife yapmak için elinden geleni yapmıştır. Bu uğurda hilafette görmek istediği kimselere elçi vasıtasıyla mektuplar yollamış ancak girişimleri karşılıksız kalmıştır. Mektup yolladığı Ali oğulları bu tekliflere özellikle duydukları güvensizlik hasebiyle olumsuz cevaplar vermişlerdir. Ebû Seleme'nin bu düşüncelerinden haberdar olan Ebu'l-Abbas yeterli otoriteyi kendinde buluncaya kadar Ebû Seleme'yi affettiğini söylediye de yeterli gücü bulduğunda onu öldürtmüştür. Ebû Seleme, Ebu'l-Abbas'ın Ebu Müslim'e verdiği talimat doğrultusunda Ebu Müslim'in adamları tarafından öldürülmüştür. İslam tarihinin ilk veziri olan Ebû Seleme'nin öldürülmesi suçu ise ileride oluşabilecek sorunlara karşı Haricilerin üzerine bırakılmıştır.

<sup>45</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf* (Beyrut: Dar'al Fikr 1996), 4/203.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1937), 90.

<sup>47</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4/203.

<sup>48</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/28.

<sup>49</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/54.

<sup>50</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/33.

<sup>51</sup> Kılıç, "Ebû Seleme el-Hallâl", 534.

<sup>52</sup> Kılıç, "Ebû Seleme el-Hallâl", 530.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/28.

<sup>54</sup> İbnü't-Tıktaka, *Kitâbü'l-Fahrî*, 155.

## Kaynaklar

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Fikr, 1996.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsiler*. İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2018.
- Ceşyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*. thk. Mustafa es-Sakkâ- İbrahim el-Ebyârî-Abdül-Hafız Şiblî. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1937.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü't-tıval*. thk. Cemal'e'l-din eş-Şiyâl-AbdülMün'im Âmir. y.y. ts.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'ş-Şa'ban, ts.
- Halife b. Hayyat, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Tarih*. Riyad: Kârü't-Tayyibat, 1985.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2012.
- İbnü't-Tıktaka, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî. *Kitâbü'l-Fahrî*. Beyrut: Dar Sader, ts.
- Kılıç, Ünal. "Ebû Seleme el-Hallâl ve Abbâsi Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999). 510-534.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Mürûcü'z-zeheb*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asir, 2005.
- Shaban, *Islamic History A New Interpretation*. 2 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 10 Cilt. Darü'l-Meârif, 1119.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Tarihu'l-Ya'kubî*. thk. Abdülkadir Mihne. 2 Cilt. Beyrut: Al'i-Matbuat, 2010.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ebû Seleme el-Hallâl". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 10/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 25 Cilt Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1987.

---

# Câhiliye Döneminde Halk İnançları

Elif ÇALIK 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2113011007@ogrenci.ibu.edu.tr

---

## 1. Giriş

Câhiliye dönemi halk inançlarını ele aldığımız bu çalışmada, halk inanışları dahilinde batıl inançları incelemeye çalıştık. İçinde ibadet fonksiyonu olan öğeleri ise çalışmamıza almamaya özen gösterdik. Câhiliye döneminde şiir, sakal, giysi, fal okları, putlara tapmak gibi konuları da inceledik ancak bu çalışmanın dışında tuttuk. Çalışmamızda ulaşılabildiğimiz ölçüde klasik kaynaklar ve çağdaş araştırmalar kullandık.

Çalışmanın zaman sınırını belirleyen “câhiliye” kavramı genel olarak İslam öncesi Arapların inanç, anlayış, davranış ve tutumlarını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Cahiliye devrinde sapmalar, farklı inanış ve düşünceler olmuştur.<sup>2</sup> Bu devirde yaşayan Araplar ise Câhiliye Arapları olarak tasvir edilirler. Bu şekilde isimlendirilmeleri ise onların yaşayış tarzları, din ve peygamber gönderilmesine rağmen putlara tapmaları gibi sebeplerdir.<sup>3</sup>

Miladi yedinci asrın başlarından itibaren Hicaz bölgesinde bilhassa Mekke ve çevresinde ticari ve sosyal hayatın vermiş olduğu dinamikliğe rağmen çevreye has bazı adetler vardı. Bölge halkı bu inançları günlük yaşamlarının bir kuralı haline getirmişti. Dışarıdan ne kadar çok farklı kültürde insanlar gelse de bu inançlar halk arasında canlılığını her zaman korumaktaydı.<sup>4</sup>

## 2. Teşe'üm

Terim olarak “şu'm” kökünden türemiştir. Kötüye yorma,<sup>5</sup> uğursuzluk, uğursuzluğa yorma<sup>6</sup> anlamlarına gelmektedir. Bir insanı uğursuzluğa uğratmaya “şe'm”, bunu gerçekleştiren kimseye “meş'um” denir.<sup>7</sup>

İslam'ın ortaya çıkmaya başladığı zamanlarda Mekke topraklarında, Araplar arasında bir insanı, canlıyı, nesneyi uğursuz saymanın etkili bir yeri vardı. İnsanlar, uğursuz sayılan varlığı her ne ise hemen kötü atfederek dikkatle uzak durmaya çalışıyorlardı.<sup>8</sup> Uçan bir kuştan, karşılaşılan ilginç bir durumdan, herhangi bir nesneden, canlıdan yorumlar yaparak onu uğurlu veya uğursuz yapmak, böyle anlamlar çıkarmak Araplarda karşılaşılan bir adetti.<sup>9</sup>

## 2. Baykuş Ötmesi

### 2.1. Câhiliyede Baykuş Ötmesi İnanç

Baykuşlar, yırtıcı kuşlar kategorisine girer ve geceleri avlanırlar. Genellikle yaşam alanları ağaç kovukları, terkedilmiş kuş yuvaları gibi yerlerdir.<sup>10</sup> Baykuşların uğursuz görülme sebepleri, kafasını 270 derece döndürüp, gece gören ve parlayan gözlerini büyülterek sessizliği korkutan sesiyle ötmesi

---

<sup>1</sup> Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

<sup>2</sup> Fahri Hoşab, “Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi”, *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 81.

<sup>3</sup> Fethullah Zengin, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 54.

<sup>4</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 5/371.

<sup>5</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/371.

<sup>6</sup> “Teşe'üm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, ts.); Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/371.

<sup>7</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/371.

<sup>8</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/371.

<sup>9</sup> Adnan Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 250.

<sup>10</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/372.

olabilir.<sup>11</sup> Baykuşlar, birçok millette de uğursuz olarak sayılmıştır. Örneğin Roma'da baykuş ötüşü ölüm haberi sayılır.<sup>12</sup> Câhiliye Araplarında uğursuz sayılan baykuşlar için halkın inancı şu şekildeydi: Katili bulunamayıp, kısas olunmayan ölmüş bir kimsenin ruhu, baykuş suretine girerek geceleri gelir "Beni sulayınız, beni sulayınız...!" diye ötermiş. Ölen kimsenin katili bulunduğu zaman da kısas gerçekleşince uçup gittiğine inanırlarmış. Bir Arap şairi durumu şöyle anlatır: "Ey Amr, eğer beni eleştirmeyi bırakmazsan, sana öyle bir vururum ki, bir baykuş sonunda beni sulayın! diye ötmeye başlar." yani onu öldüreceğini kastetmiştir.<sup>13</sup>

## 2.2. Hadislerde Teşe'üm ve Baykuş İnancı

Teşe'üm ve baykuş ötüşü ile ilgili Ebû Hureyre'den gelen rivayete göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: "İslam'da teşe'üm de baykuş ötmesinin kötü te'siri de yoktur. Bunlar câhiliye hurafeleridir."<sup>14</sup> Bu inanç türleri, İslam'da yeri olmayan batıl inançlar arasında yer almıştır. Yapılan bu uğursuzluk değerlendirmeleri tamamen insani olup, olayların meydana gelmesi Allah nezdinde olduğu için bu düşünce tevhid inancına terstir.<sup>15</sup>

## 3. Gûl ve Gûl İnancı

Araplar, değişik suret ve şekillere girerek kişileri, yoldan saptırıp helaka götüren varlıkların ıssız, tenha ve izbe yerlerde olduklarına inanırlardı. Bu varlıkların cin veya şeytan cinsinden olduğunu düşünüp "gûl" olarak isimlendirirlerdi.<sup>16</sup> Gûl, geceleri tek başına dolaşan insanların karşısına değişik şekillerde çıkarak insanları aldatıp yok eder. Gûl'un ayakları eşek toynağına benzediği için oradan tanınır.<sup>17</sup> Bu yaratıkların dışisine "suulat" denir. Bunların bir yolcunun karşısına çıkması uğursuzluk olarak görülürdü.<sup>18</sup>

Bir kimse gûl ile karşılaştığında, onu tek bir kılıç darbesi ile öldürmesi gerekir. Eğer tek değil de ikinci bir darbe indirirse gûl ölmez, yaşar.<sup>19</sup> Arap şairlerinden birisi gûl ile karşılaşmasını şöyle belirtir: "Gûl bana 'İkinci defa vur' dedi. Sonra bende ona 'Yavaş ol yerinde bekle' dedim. Zaten ben kılıcımı onun kalbine yerleştirmiştım." Halk, gûl ile evlenenlerin ve onlardan çocuk sahibi olanların olduğuna inanıyorlardı.<sup>20</sup>

Türkçe de gûl'e, "Gûlyabani" denildiği ve gulyabanilerinde ıssız, تنها, izbe yerlerde olduklarına inanıldığı için bu iki inanç türü benzer olarak görülür.<sup>21</sup> Araplar böyle ıssız yerlerden geçerken gûl ile karşılaşmamak için "Bu vadinin sahibine sığınıyorum." diyerek bir nevi kendilerini korumaya aldıklarını hissediyorlardı.<sup>22</sup>

## 4. Köpek Uluması ve Merkep Anırması

Câhiliye Arapları merkep ve köpek seslerini uğursuz saymışlardır.<sup>23</sup> Köpeğin tam olarak uğursuz görülüp görülmediği hakkında net bir bilgi yoktur ancak atasözleri içinde bunu geçirmişlerdir.<sup>24</sup> Bir

<sup>11</sup> Sevda Gülakan Kaman, "Baykuş Kelimesi Ve Baykuşla İlgili İnançlar Üzerine", *Journal of Turkish Studies*, (2015), 1139.

<sup>12</sup> Gülakan Kaman, "Baykuş Kelimesi Ve Baykuşla İlgili İnançlar Üzerine", 1140.

<sup>13</sup> Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları 'Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları'", 5/372.

<sup>14</sup> Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 8/85; Muhyiddin en-Nevevî, *Riyâzû's-Sâlihîn -Metin ve Çeviri*, çev. Bünyamin Erul - M. Emin Özafşar (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/242; İlyas Çelebi, "Uğursuzluk" (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/51.

<sup>15</sup> Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları 'Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları'", 5/372.

<sup>16</sup> Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları 'Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları'", 5/372.

<sup>17</sup> İlyas Çelebi, "Gûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/14/177.

<sup>18</sup> Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları 'Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları'", 5/373.

<sup>19</sup> Mâhmud Şükrî Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb* (y.y., ts.), 3/341.

<sup>20</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 3/340.

<sup>21</sup> Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları 'Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları'", 3/375.

<sup>22</sup> Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 102.

<sup>23</sup> Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, 102.

<sup>24</sup> Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları 'Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları'", 5/376.

kişinin uğursuz olduğunu ona belirtmek için “Sen uluyan bir köpeksin” denirdi.<sup>25</sup> İyilik edilen kişi kötülük yaptığında “Besle köpeği yesin seni.” gibi ifadeler kullanılırdı.<sup>26</sup>

Merkebin sesinin çirkinliğini ise şöyle açıklarlar: Eskiden insanlar bulaşıcı hastalıklara ne gibi önlem alacaklarını bilmedikleri için Hayber bölgesinde meydana gelen sıtma hastalığından korkup nasıl seyahat edeceklerini bilmiyorlardı. Bu bölgede yaşayan Yahudilere, nasıl sağlıklı kaldıklarını sorduklarında, onlar da alaylı bir biçimde şehre girmeden önce on kez merkep gibi anırmak gerektiğini söylerler. Buna inanan bedeviler, şehre girmeden önce böyle yapmaya başladılar. Kötü kötüyü def eder düşüncesini hakim kılarak bu davranış şeklini bir adet haline getirmişlerdir.<sup>27</sup>

## 5. Karga İnanıcı

Câhiliye Arapları kargayı kurnazlık simgesi olarak tanımladıkları için onu uğursuz saymışlardır. Diğer inançlarında olduğu gibi bunu da atasözlerine taşımışlardır ve çok akıllı bir adam için “Kargadan daha açık göz” Uğursuz saydıkları bir insan için ise “Kargadan daha uğursuz.” cümlelerini kullanırlardı. Karga, gurbet kuşu olarak bilinir. Öttüğü zaman gurbet ve ayrılık gelecek şeklinde inandıkları için onu hep kovmuşlardır.<sup>28</sup>

## 6. İyâfe

Câhiliye Araplarında İyâfe, kuş uçurmak veya iz sürmek suretiyle kehanette bulunma yöntemine denir. “Tiyare” ve “zacr” kelimeleri ile yakın anlamlarda kullanılır. Bunda iki çeşit anlam vardır. Bir kişi sabah evinden çıktığı vakit, uçan bir kuşa doğru bakar. Uçan kuş soldan sağa doğru uçuyorsa uğurlu sayıp o gün yapacağı işi yerine getirir. Ancak sağdan sola doğru uçuyorsa bunun tamamen olumsuz olduğunu düşünerek o günkü işini yapmaktan vazgeçerdi.<sup>29</sup> Onların bu inançlarının temelinde, gökyüzünde dolaşan kuşların, ölen insanların ruhları olduğuna inanmaları bulunur. Bu sebeple kuşların gittiği yön onlara ip ucu verirdi. Hz. Muhammed bunların asılsız olduğunu belirtmiştir.<sup>30</sup>

## 7. Yıldızlar

Câhiliye Arapları, yıldızlara bakarak bazı kehanetlerde bulanabiliyorlardı. Bu işlemi gerçekleştiren kişiye ise “hezzâ” denirdi.<sup>31</sup> Bu tahminleri yapan kişiler kâhin olarak da nitelendirilirdi.<sup>32</sup> Araplar yıldızı canlı bir varlık olarak gördüklerinden dolayı, bir yıldız kayduğunda veya gözden kaybolduğunda farklı efsanevi olaylar gerçekleştiğine inanırlardı.<sup>33</sup> Genel olarak ise bir yıldız doğduğunda bir insanın doğduğu, kayduğunda ise bir insanın öldüğü düşünülürdü<sup>34</sup> çünkü onlara göre her insanın bir yıldızı vardır.<sup>35</sup>

## 8. Remil

Remil , kum üzerine bazı çizgiler çizerek kehanette bulunmak demektir.<sup>36</sup> Bir duruma baktırmak isteyen kimsenin isteği üzerine parasını verdikten sonra kahinin, kum üzerine çizgiler çizmesi ile başlar. Bu kahinin yanında hizmetçisi de bulunur. Kahin, gelen kişi, kaç tane çizgi çizildiğini anlamasını diye el çabukluğu ile bu çizgileri çizerken bir yandan da başa dönüp bu çizgileri siler. Bu sırada kahinin

<sup>25</sup> Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, 102.

<sup>26</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/382.

<sup>27</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/382.

<sup>28</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/385.

<sup>29</sup> Cevâd Ali, *Târîhu'l- Arab Kable'l-İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1993), 6/798; İlyas Çelebi, “İyâfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/23/497.

<sup>30</sup> Çelebi, “İyâfe”, 23/23/497.

<sup>31</sup> Cevâd Ali, *Târîhu'l- Arab Kable'l-İslâm*, 6/775.

<sup>32</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 3/269.

<sup>33</sup> Feyza Betül Köse, *Kâhin* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 65.

<sup>34</sup> Cevâd Ali, *Târîhu'l- Arab Kable'l-İslâm*, 6/759.

<sup>35</sup> Feyza Betül Köse, *Kâhin*, 66.

<sup>36</sup> Feyza Betül Köse, *Kâhin*, 78.

hizmetçisi “Bana âyân et, beyanı süratli kıl.” Derdi. Yapılan bu işlemin sonucunda geride tek çizgi kalırsa bu olumsuz, çift çizgi kalırsa olumlu sonuç demektir.<sup>37</sup>

## 9. Yas Tutma

Bir kadın, kocası öldüğünde evinin en karanlık bölümüne gider ve bir yıl boyunca dışarıya çıkmazdı. Bu zaman diliminde; tırnaklarını kesmez, yıkanmaz ve vücut temizliği yapmazdı. Bir yıl tamamlandığında ise kadın, yanına getirilen kuş, eşek veya koyun gibi hayvanların bedenini sıvazlar; bazen ise bir kuşu cinsel bölgesine sürterek öldürürdü. Evinden, eline aldığı hayvan pisliğini önüne, arkasına serperek çıktığında yıkanıp, süslenerek evlilik teklifi beklerdi. Böylece iddet müddetini tamamlamış olurdu.<sup>38</sup> Diğer yandan bu şekilde davranmakla aynı zamanda kocası için yas tutmuş kabul edilirdi.

## 10. Ok Çekme

Araplar bir konuda kararsız kaldıkları zaman, birinin nesebinden şüpheye düştüklerinde, çıkacakları bir seyahatin tehlikeli ya da kendileri için iyi olup olmadığını öğrenmek istediklerinde<sup>39</sup> ticaret yapacakları zaman, kan davalarında, evlenmek istediklerinde<sup>40</sup> oğlunu sünnet ettirmek istediklerinde, ölen bir kimseyi gömmek istediklerinde<sup>41</sup> fal oklarına başvururlardı. Ok çekmenin birçok farklı yöntemleri vardı. Genellikle kullanım biçimlerinden birisi, oku havaya atıp düşüşünü izlemek veya ok demetlerini putun önüne atmaktır.<sup>42</sup>

## 11. Tark

Tark, câhiliye de çakıl taşlarını birbirine sürtmek anlamında kullanılmıştır. Kahin çakıl taşlarını eline alarak, kendisine yöneltilen soru olduğunda taşları birbirine vururdu ve bu esnada cevabın akla geldiğine inanırlardı.<sup>43</sup>

## 12. Câhiliye’de Uğur Sayılan Bazı Olaylar

### 12.1. Göz Seğirme İnanç

Araplar, bir kimsenin gözü seğirince, yani göz kapaklarından birisinin bilinçsizce hareket etmesiyle oluşan bu görüntüden bazı anlamlar çıkarırlardı. Bir kimsenin gözü seğirmeye başladığında, sevdiği birisini göreceğine inanarak sevinirlerdi. Şayet göreceği kimse uzakta ise o kişinin geleceğine; çok uzakta ise: yakında geleceğine inanırlardı.<sup>44</sup>

Bir Arap şairi gözün seğirmesi ile ilgili şunu kaleme almıştır: “Gözlerim seğirirse, belki de o kimse Benî Amr’ın genç kızıdır. Gözüm onunla parlar.” Bir başka Arap şairi ise: “Gözlerim seğirdiği zaman uzakta da olsan seni göreceğime eminim.”<sup>45</sup>

Olumlu örneklerden ayrı olarak şu bilgiyi de verelim: Câhiliye Araplarında, insanların fiziksel özelliklerine bakılarak falcılık yapılır ve buna da “Firâset” denirdi. Firâset’in içinde yer alan “ihtilâc” ilmi<sup>46</sup> ve onlara göre ise bir insanın gözü seğirirse bu onun ölümüne işarettir. Bu söylediklerimize ek olarak; kişinin sol kulağı çınladığında kötü anıldığını düşünmesi, sağ kulağı çınladığında da iyi anıldığına inanması, ayağının altı kaşındığında yolculuğa çıkacağına inanması gibi günümüzde de varlığını devam ettiren bazı inançların temeli cahiliyeye dayanıyor.<sup>47</sup>

<sup>37</sup> Cevâd Ali, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 6/783; Feyza Betül Köse, *Kâhin*, 78.

<sup>38</sup> Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, 247.

<sup>39</sup> Ebu'l-Abbas Kalkaşendi, *Subhu'l-A'shâ fi Smâati'l-İnşâ* (Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922), 402; Feyza Betül Köse, *Kâhin*, 67.

<sup>40</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/406.

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîret-i İbn Hişâm)*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018), 1/205.

<sup>42</sup> Feyza Betül Köse, *Kâhin*, 80.

<sup>43</sup> Feyza Betül Köse, *Kâhin*, 80.

<sup>44</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/389.

<sup>45</sup> Âlûsi, *Bulûgu'l-Ereb*, 3/321.

<sup>46</sup> Mine Mengi, “Kıyafetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/25/512-513.

<sup>47</sup> Necati Sümer, “Cahiliye Araplarında Falcılık”, *Milel ve Nihal (Dergi)* XIII/1 (2016), 144.

## 12.2. Diş Atma İnancı

Câhiliye Araplarında, dişleri çıkan küçük çocukların, yerine gelecek yeni dişlerinin sağlıklı, uzun ömürlü olması ve bir daha hiç diş ağrısı çekmemeleri için çocuklar, çıkan dişlerini baş parmakları arasına alıp güneşe doğru tutarak: “Bu dişimi al, yenisiyle daha güzeliyle değiştir.” derlerdi.<sup>48</sup>

## 12.3. Nazar İnancı

Nazar, sözlükte “bakmak, görmek” gibi anlamlara gelir. Türkçede beğenilen bir şeye zarar verecek bir şekilde kıskançlıkla bakarak onu etkilemek anlamı vardır. Bunun içinde nazar etmek tabiri kullanılır. Nazar kavramı daha çok kıskançlık için kullanılır.<sup>49</sup>

Câhiliye Araplarının hayatlarında nazar çok önemlidir. Bakışlar kötü etkiler doğurur ve onun tesirinden korkulurdu. Bazı kişilerin bakışları ile insan ve hayvanın öldüğüne inanırlardı.<sup>50</sup> Bununla ilgili şöyle bir hadise nakledilir. Benî Esed kabilesinin nazarı çok değerdi. Onlardan birisi, bir gün cariyesine evden para alarak filanca hayvanın etini ona getirmesini istediğinde, hayvan o anda nazara gelerek, daha cariyeye evden çıkmadan yere düşerdi. Nazarı insanlara ve hayvanlara çok değerli bir Arap, iki-üç gün yemek yemeyip bu günler sonunda perdesini kaldırarak beklediğinde, oradan geçen bir hayvanı görüp “Bu hayvandan daha güzelini görmedim” dediğinde, hayvancağız birkaç adım atar ve ölürdü.<sup>51</sup>

Nazardan korunmak için bazı tedbirler vardı. Gömlek düğmelerine, kılıç kınlarına, yüzüklerin alt kısımlarına yerleştirilen nazarlık adında taşlar vardı.<sup>52</sup> Nazar okunan kişiye, bir kap içinde ellerini, ayaklarını ve belinden aşağısını yıkaması söylenir, yıkanırken toplanan bu su kişinin üzerine dökülür ve bu sayede nazardan kurtulduğuna inanılırdı.<sup>53</sup>

## 13. Câhiliye’de Bazı Kültürel Unsurlar

### 13.1. İsimler

Bu dönemde Araplar erkek çocuklarına düşmana korku verdiğine inandıkları için daha şerli, cevval; kelb, zi’b, esed gibi isimler verirlerken kölelerine, kendilerine itaat etmeleri için hayır ve iyilikle anılan isimler verirlerdi.<sup>54</sup> Yeni doğan bebeği çanak altına bırakarak, güneş doğana kadar ona bakmazlardı. Doğan bebek erkek ise çok sevinilir, yedinci gün onun adına kurban kesilirdi.<sup>55</sup>

### 13.2. Yemek

Yırtıcı hayvan eti yiyenlerin kuvvetli, güçlü olacağına inanırlardı. Hatta bazıları Aslan eti yemenin insanı kuvvetli kılacağını dile getirmiştir.

### 13.3. Yolculuk

Câhiliye Arapları ticaret yapmak için çok fazla şehir dışına, uzak mevkilere gidiyorlardı. Çünkü geçim kaynaklarının büyük çoğunluğu ticaret idi. Bu yolculuklarda kendilerini emniyete almak için yaptıkları bazı ritüeller vardı. Yolculuğa çıkıp geceleyin karanlıkta yollarını kaybettiklerinde ise nereye inceklerini tespit etmek için yüzünü yere koyar, kulağını dayar ve köpek gibi havlamaya başlardı. Köpekler onun sesini duyup cevap verinceye kadar buna devam eder ve karşı bir ses duyduğunda, orasının güvenli

<sup>48</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/390.

<sup>49</sup> Saime Leyla Gürkan, “Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32/443.

<sup>50</sup> İlyas Çelebi, “Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32/444.

<sup>51</sup> Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, 102-103.

<sup>52</sup> Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb*, 1/7-8.

<sup>53</sup> Ali Çelik, “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”, 5/394.

<sup>54</sup> Durmuş Arık - Eroğlu Ahmet Hikmet (ed.), *Halk İnanışları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 221.

<sup>55</sup> Arık - Eroğlu Ahmet Hikmet, *Halk İnanışları*, 220.



olduğuna inanırlardı.<sup>56</sup> Bununla ilgili şair Ferezdak (öl. 114/732) şöyle dedi: “Dâî bulutlu ve karanlık gecede onun arkasından köpek gibi havlayarak yer bulmaya çalışıyor.”<sup>57</sup>

Yolculuğa çıkan kişi bir ağaca ip bağlardı, eğer o ip kişi yolculukta iken çözülürse, hanımının kendisine ihanet ettiğine inanırdı. Yolculuğa çıkmadan önce de hanımını, eğer yanlış bir şey yaparsa ağaçtaki ipin çözüleceğine dair uyarır, dikkatli olmasını isterdi.<sup>58</sup>

#### 14. Sonuç

Yaptığımız çalışmada İslam'ın ortaya çıktığı bölgede yaygın olan halk inançlarını incelemeye çalıştık. Bulduğumuz verilerden anladığımız kadarıyla bu inançlardan bazıları Hz. Muhammed tarafından ilga edilmiş, bazıları ıslah edilmiş, bazılarına ise dokunulmamıştır. Câhiliye döneminde diyerek okuduğumuz bazı inançların hala günümüzde de yaygın bir şekilde devam ettiğini gördük. Örneğin, Anadolu'da hala göz seğirdiğinde ve yıldız kaydığında olumsuz bir durum meydana gelecek diye tedirgin olunur. Küçük bir çocuğun dişi çıktığında onu yukarıya doğru fırlatması hala devam ettirilir. Gördüğümüz gibi câhiliyenin izleri asırlar öncesinden bize ulaşmış durumdadır

Hz. Muhammed bunların batıl olduğunu hadisleriyle bize bildirirse de yaygın kültür içinde yerleşmiş olan bu inançlar, bir noktada hayatın bir parçası haline gelmiştir.

#### Kaynaklar

Ali Çelik. “Asr-ı Saadette Halk İnançları ‘Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları’”. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

Âlûsî, Mâhmud Şükrî. *Bulûğu'l-Ereb*. y.y., ts.

Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 3. Basım, 2017.

Arık, Durmuş - Eroğlu Ahmet Hikmet (ed.). *Halk İnanışları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Cevâd Ali. *Târîhu'l- Arab Kable'l-İslâm*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1993.

Çelebi, İlyas. “Gül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çelebi, İlyas. “İyâfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Çelebi, İlyas. “Nazar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çelebi, İlyas. “Uğursuzluk”. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Demircan, Adnan. *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Fayda, Mustafa. “Câhiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Feyza Betül Köse. *Kâhin*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Gülakan Kaman, Sevda. “Baykuş Kelimesi Ve Baykuşla İlgili İnançlar Üzerine”. *Journal of Turkish Studies*.

Gürkan, Saime Leyla. “Nazar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hoşab, Fahri. “Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi”. *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018).

İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye (Siret-i İbn Hişam)*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018.

Kalkaşendi, Ebu'l-Abbas. *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ*. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922.

Mengi, Mine. “Kıyafetnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

<sup>56</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/373.

<sup>57</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/374.

<sup>58</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 2/316.

### Câhiliye Döneminde Halk İnançları

- Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 1980.
- Nevevî, Muhyiddin en-. *Riyâzü's-Sâlihîn -Metin ve Çeviri\_*. çev. Bünyamin Erul - M. Emin Özafşar. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Sümer, Necati. "Cahiliye Araplarında Falcılık". *Milel ve Nihal (Dergi)* XIII/1 (2016), 134-157.
- Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- "Teşe'üm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, ts.

---

## Fitne Olayları Çerçevesinde Muhammed b. Ebû Bekir

Muhammed Şerif EVCİM 

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

serifevcim@gmail.com

---

### 1. Giriş

İslam toplumunda ilk ciddi ayrışmaların görülmeye başlandığı fitne döneminde birçok önemli hadise yaşanmıştır. Müslüman halk içinde ayrışmalara sebep olan hadiselerin başında şüphesiz Hz. Osman'ın şehit edilmesi gösterilmektedir. Bu elim hadisenin etkileri uzun yıllar devam etmiş ve kapanması güç yaralara sebep olmuştur. Hz. Osman'ın öldürülmesinde öne çıkan birkaç isimden birisi Muhammed b. Ebû Bekir'dir. Muhammed'in Mısır'da başlayan muhalif hareketleri, Hz. Osman'ın öldürülmesine kadar devam etmiştir. Onun halifenin katillerinden olup olmadığı ve hangi amaçla bu hadiseye girdiği mevzuu birtakım soru işaretleri içermektedir. Soruların cevap bulması adına, Muhammed'i halifeye muhalif olmaya götüren saiklerin incelenmesi önem arz etmektedir. Araştırmamızda fitne olayları Muhammed b. Ebû Bekir merkezinden ele alınacak ve onu Hz. Osman muhalifi olmaya iten sebepler incelenecektir.

### 2. Muhammed b. Ebû Bekir'in Hayatı

#### 2.1. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Nesebi yedinci kuşakta Hz. Peygamber ile birleşen Muhammed'in tam adı; Muhammed b. Abdullah b. Osman b. Âmir b. Amr b. Kâ'b b. S'ad b. Teym b. Mürre b. Kâ'b b. Lüeyy el-Kureşî et-Temimî'dir.<sup>1</sup> Babası ilk Müslümanlardan ve halifelerden Hz. Ebû Bekir (632-634), annesi Habeşistan muhacirlerinden Esmâ bt. Umeys'dir (ö.40/661).<sup>2</sup> Muhammed, Zilkâde ayının son günlerinde (Zilkade 10/Şubat 632) Veda hacı zamanında Beydâ veya Zülhuleyfe'de dünyaya gelmiştir. Rivayetlere göre Esmâ bt. Umeys'in Veda hacı esnasında doğum sancısı başlamış, bu sebeple kafileden uzak bir bölgeye ayrılarak oğlu Muhammed'i dünyaya getirmiştir.<sup>3</sup> Muhammed'in doğumu hakkında kaynaklar zaman bakımından ittifak ederken doğum yeri hususunda farklı bölgeleri işaret etmektedirler. Belâzürî (ö. 279/892-93), İbn Abdülber (ö. 463/1071) ve Zehebî (ö. 748/1348) "Zülhuleyfe" de doğduğunu aktarıırken,<sup>4</sup> İbn Sa'd (ö. 230/845) "Beydâ" mevkiini göstermektedir.<sup>5</sup>

Muhammed'in yetişmesinde annesi Esmâ'nın yaptığı farklı evliliklerin etkilerinin olduğu görülmektedir. İlk evliliğini Ca'fer b. Ebû Talip (ö. 8/629) ile gerçekleştiren Esmâ bint. Umeys, kocasının şehit olması sonrasında Hz. Ebû Bekir ile evlenmiştir.<sup>6</sup> Muhammed b. Ebû Bekir'in dünyaya geldiği bu evlilik Hz. Ebû

---

<sup>1</sup> Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Nâci Hasan (Beyrut, 1986), 79-84; Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureyş*, thk. Levi Provençal (Kahire: Daru'l-Maarif, ts.), 1/275-296; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, thk. Muhammed Harun Abdüsselam (Kahire: Daru'l-Maarif, 1962), 135-140.

<sup>2</sup> Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru's-Sâdır, 1408), 3/169, 10/268; Mehmet Yaşar Kandemir, "Esmâ bint. Umeys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995).

<sup>3</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, 8/220; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muaz (Beyrut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 7/12; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 3/518.

<sup>4</sup> Mekke ile Medine arasında mîkat sınırına yakın bir bölge Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru's-Sâdır, 1995), 1/523; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/369; İbn Abdilberr, *el-İst'âb fi ma'rifet'il-ashâb*, 3/1366.

<sup>5</sup> Medineden gelenlerin ihrama girdiği Mekke'ye altı veya yedi mil uzaklıkta mikat bölgesi Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/295-296; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, 8/220.

<sup>6</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, 2/281.

Bekir'in vefatıyla son bulmuştur.<sup>7</sup> Esmâ eşinin vefatı akabinde Hz. Ali ile nikahlanmış ve oğlu Muhammed'i bu çatı altında büyütüştür.<sup>8</sup> Muhammed, diğer üvey kardeşleri ile Hz. Ali'nin himayesinde yetişmiştir.<sup>9</sup> Aktarılanlar dışında Muhammed'in çocukluk dönemine ait rivayetlere rastlanmamaktadır. Annesinin Haşimi sülalesine gelin olması ve kendisinin bu çatıda yetişmesinin siyasi temayüllerinde etkisinin olduğu düşünülmektedir.<sup>10</sup>

### 3. Muhammed b. Ebû Bekir Merkezinden Fitne Olayları

Fitne olaylarında Muhammed b. Ebû Bekir'in adı ilk defa (34/654) senesindeki Zâtü's-Savârî deniz savaşında geçmektedir. Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in (645-656) komutasında gerçekleşen savaşta Muhammed b. Ebû Bekir de yer almaktaydı. Savaş öncesinde Hz. Osman ve Mısır valisi hakkında menfi düşüncelerini sesli şekilde ifade ediyordu. Muhalif tavırlarında ona destek olan önemli bir isim Muhammed b. Ebî Huzeyfe de orada bulunuyordu. Sahabeden Ebû Huzeyfe'nin (ö.12/633) oğlu olan Muhammed b. Ebî Huzeyfe, babasının vefatı sonrasında Hz. Osman'ın himayesinde büyümüştü.<sup>11</sup> Fakat Hz. Osman ile yaşadığı ihtilaflar sonrasında Medine'den ayrılarak Mısır'a gelmiş ve halifeye karşı tavır almıştır.<sup>12</sup> Kaynaklar onun Hz. Osman'a karşı hasmane tutumunda, aralarında geçen farklı anlaşmazlıkların etkisi olduğunu zikretmiştir.<sup>13</sup> Muhammed b. Ebû Bekir ile Muhammed b. Ebî Huzeyfe, ordu içinde Mısır valisi aleyhinde muhalif fikirler öne sürmekteydi. Vali Abdullah, tutumları sebebiyle bu iki isme sert uyarılarda bulunmuş ve savaş sırasında onları Araplardan ayırarak Kıptilerin arasına yerleştirmiştir.<sup>14</sup> Valinin bu tavrına öfkelenen iki Muhammed, savaş esnasında muhalif tutumlarına devam etmişlerdir.<sup>15</sup> Savaşın bitmesinden sonra bu iki genci yanına çağıran Vali Abdullah, yaptıkları sebebiyle onları önce azarlamış sonra ceza olarak hapsedirmiştir. Ancak daha sonra Muhammed b. Talha b. Ubeydullah'ın araya girmesi ile bu cezadan kurtulmuşlardır.<sup>16</sup> Vali Abdullah yaşananlardan halifeyi haberdar etmek ve bu iki genç hakkında yapılması gerekenleri istişare için Medine'ye mektup göndermiştir. Hz. Osman'dan gelen cevap ise bu iki ismin sahabe evladı olduğu ve onlara karşı kötü davranmanın toplumda hoş görülmeceği şeklinde olmuştur.<sup>17</sup> Halifeden gelen cevap üzerine çaresiz kalan vali, bu gençleri kendi hallerine bırakmıştır.

Muhammed b. Ebî Huzeyfe ile Muhammed b. Ebû Bekir, valinin ikaz ve cezalarına rağmen idare karşıtı söylem ve hareketlerine devam etmekteydi.<sup>18</sup> Bu iki gencin muhalefetlerinde hareket noktaları "Hz. Osman'ın idarede akrabalarına öncelik vermesi, liyakatsiz idareci atamaları ve Hz. Peygamberin yolundan uzaklaşması" şekildedir.<sup>19</sup> Bu cihetteki söylemleri zamanla halk içinde destek bulmuş, halife ve yerel idarecilerin icraatları sorgulanmaya başlanmıştır. Bu hususta Mısır valisinin Afrika seferi sonrası ganimetten aldığı pay öne çıkmaktadır. Vali Abdullah, halifenin izni ile savaş ganimetlerinden 25'te 1'ini kendine ayırmış fakat bu mevzu bazı kimselerin dikkatini çekmiştir. Valinin aldığı ganimet askerler tarafından haksız kazanç olarak telakki edilmiş ve huzursuzluğa sebep olmuştu. Yaşananlardan haberdar olan Hz. Osman ordu içindeki sorunları gidermek adına Vali Abdullah'a haber yollamış ve ganimet payını askerler arasında dağıtmasını emretmiştir. Valinin bazı idari tasarrufları, Muhammed b.

<sup>7</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi Ma'rifetü's-Sahâbe*, 5/97.

<sup>8</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi Ma'rifetü's-Sahâbe*, 5/97.

<sup>9</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, 10/270.

<sup>10</sup> Apak, "Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddik", 30/518.

<sup>11</sup> Ebu'l Fazl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Ahmet b. Hacer el-Askalani İbn Hacer, *el-İsabe fi-Temyizi es-Sahabe* (Beirut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 6/9.

<sup>12</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/159.

<sup>13</sup> İlgili rivayetler için bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/159; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dairetü'l-Maarif, 1960), 4/440; Casim Avcı, "Muhammed b. Ebû Huzeyfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/519.

<sup>14</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/292.

<sup>15</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/163; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dairetü'l-Maarif, 1960), 4/291.

<sup>16</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4/164.

<sup>17</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4/163-164.

<sup>18</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/163.

<sup>19</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5/105.

Ebû Bekir'in kıskırtmaları ile halk nezdinde valiye karşı memnuniyetsiz tavırların oluşmasına yol açmıştı.<sup>20</sup>

Mısır'da baş gösteren muhalif hareketin bir başka etkeni de Hz. Peygamber'in eşlerinin adıyla yazılan mektuplardır. Muhammed b. Ebû Bekir ve İbn Ebû Huzeyfe, Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin ağzından mektuplar yazarak muhalif argümanlar geliştirmektedirler. Muhammed b. Ebû Bekir, bu mektuplar ile halkı kendi saflarına çekmeye başlamıştı.<sup>21</sup> Hz. Osman, Mısır'da kıvılcımlanan muhalif hareketleri dindirmek ve Muhammed b. Ebû Bekir gibi simge isimleri ikna etmek adına sahabeden bazısını bölgeye göndermiştir. Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ammar b. Yâsir gibi önde gelen sahabîler halkı ve muhalifleri idareyle uzlaştırmak adına Mısır'a gitmişler fakat bu çabalar yeterli sonuçlar vermemiştir.<sup>22</sup> Muhammed b. Ebû Bekir ve İbn Ebû Huzeyfe'nin muhalif söylemlerinden etkilenen halk da halifenin değişmesi yönünde tutum sergilemişlerdir.

Muhalif hareketler sadece Mısır'da değil Basra, Kûfe gibi farklı şehirlerde de kendini göstermekteydi. Toplumda belirginleşen bu olumsuz havayı dağıtmak ve istişarelerde bulunmak için Hz. Osman, valilerini (35/655) senesinde Medine'ye çağırmıştır.<sup>23</sup> Bölge valileri yanında Hz. Ali ve Amr b. Âs gibi isimlerin katıldığı istişare toplantısında katılımcılar fikri birlik sağlayamamış ve ortak bir sonuca varılamamıştır.<sup>24</sup> Bu esnada Mısır'da işler iyice karışmakta ve valinin yokluğundan istifade eden muhalifler bir yandan halkı etraflarında toplarken öbür yandan harekât planları yapmaktalardı. Medine'den dönen Vali Abdullah gördükleri karşısında telaşa kapılmış ve durumu haber veren mektubu Hz. Osman'a yollamıştır. Vali'nin mektupta haber verdiği olay; Muhammed b. Ebû Bekir'in liderliğinde sayıları beş yüz veya bin kişilik bir grubun umre maksadıyla Medine'ye doğru yola çıkmasıydı. Vali Abdullah, Hz. Osman'ı gelenlere karşı uyararak niyetlerinde samimi olmadıklarını ve gizli başka planları olduğunu vurgulamıştır.<sup>25</sup> Gerçekten de Muhammed b. Ebû Bekir liderliğindeki grubun esas amacı, Hz. Osman'a halifelik görevini bıraktırmak ve yerine güvendikleri bir başkasını geçirmektir.<sup>26</sup>

Muhammed b. Ebû Bekir öncülüğünde (35/656) tarihinde Medine yakınlarına gelen grup, Zû Merv bölgesinde konaklamaya başlamıştı. Mısırlı grupla eş zamanlı Kûfe ve Basra'dan da gelenler olmuştu. Mısırlı grup kendi içlerinde aldıkları karar neticesinde, mevcut halifenin yerine Hz. Ali'ye biat etmek istiyorlardı.<sup>27</sup> Bu seçimin arkasında Hz. Ali'nin himayesinde yetişen Muhammed b. Ebû Bekir'in olması muhtemeldir. Mısırlı gruptan bazıları Hz. Ali ile görüşmüş ve esas niyetlerinden bahsetmişler, onların bu taleplerine Hz. Ali'den olumlu bir yanıt gelmemiştir.<sup>28</sup> Medine'ye farklı bölgelerden gelenlerin niyetlerini anlayan Hz. Ali, halifeye giderek birtakım uyarılarda bulunmuştur. Çok geçmeden halife ile görüşmeye gelen Mısırlı grup, valileri Abdullah'tan memnun olmadıklarını ve onun azledilerek yerine Muhammed b. Ebû Bekir'in atanmasını talep etmişlerdir. Konuyu Hz. Ali ile istişare eden Hz. Osman, gelenleri memnun etmek ve geri dönmelerini sağlamak adına isteklerini kabul etmiştir.<sup>29</sup> Taleplerinin karşılandığına dair mektubu bizzat Hz. Ali'den alan Mısırlılar, yeni valileri Muhammed b. Ebû Bekir öncülüğünde Mısır'a doğru yola çıkmıştır.<sup>30</sup>

<sup>20</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beirut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 3/14; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beirut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1410), 10/238.

<sup>21</sup> Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve'l-Kudât* (Beirut, 1908), 14.

<sup>22</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/165.

<sup>23</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/342.

<sup>24</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/342.

<sup>25</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/349; Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, thk. Hasan Mer'î Kamil (Beirut: mektebet'ü el-Asriyye, 2005), 2/353; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/80; Halis Demir, "Meşruuiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008), 77-119.

<sup>26</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/349; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/80; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Beirut: Daru'l-Minhâc, 2013), 174.

<sup>27</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/349.

<sup>28</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/349-350; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/51.

<sup>29</sup> Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medînetü'l-münevvere*, thk. Muhammed Şeltut (Cidde, 1973), 4/1158; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 272.

<sup>30</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/183.

### 3.1. Mektup Hadisesi

Medine'den Mısır'a dönüş yoluna geçen Muhammed b. Ebû Bekir ve beraberindekiler, yol üzerinde "Eyle" mevkiinde şaibeli bir durumla karşılaşmışlardı.<sup>31</sup> Kaynakların aktardığına göre yol üzerinde bir ulak (haberci) Mısırlı grubu takip etmekteydi. Ulağın hareketlerinden şüphe duyan Muhammed b. Ebû Bekir, onun yakalanarak aranmasını istemiştir.<sup>32</sup> Yakalanan ulak Muhammed'in yanına getirilerek sorguya çekilmiştir. Hz. Osman'ın kölesi olduğunu söyleyen habercinin Ebû el-A'ver b. Süfyân es-Sülemi olduğu anlaşılmıştır. Ulak Hz. Osman'ın emriyle Mısır'a doğru yola çıktığını belirtmiştir. Ulağın cevabı üzerine Muhammed, üzerinde bir mektup olup olmadığını sormuş fakat ulak bu soruya olumsuz cevap vermiştir.<sup>33</sup> Habercinin cevabından mutmain olmayan Muhammed, eşyalarını aratmış ve su kırbasına gizlenmiş bir mektup ortaya çıkmıştır. Halifenin mührünü taşıyan ve Mısır valisine yazılan mektupta şu ibareler geçmekteydi; "Muhammed b. Ebû Bekir ve yanındakiler sana bir mektup getirdiklerinde onları öldür ya da el ve ayaklarını kes, şikâyet için gelenleri ise hapsed." <sup>34</sup> Mektubu okuyan Muhammed ve yanındakiler, halifenin kendilerine tuzak kurduğunu düşünerek halifeden bu durumun hesabını sormak için öfkeyle Medine'ye geri dönmüşlerdir.

Yoldan dönerek Medine'ye gelen öfkeli grup, Hz. Ali'nin yanına giderek mektubu önce ona göstermişler ve halifenin suçlu olduğunu söyleyerek cezalandırılmasını istemişlerdir. Mısırlı grubu dinleyen Hz. Ali onların öfkeli tavırlarından şüphelenerek taleplerini reddetmiştir.<sup>35</sup> Hz. Ali'den beklediği desteği göremeyen Mısırlılar bu defa Hz. Osman'ın yanına gitmişlerdir. Mısırlıları dinleyen halife, kölenin kendisine ait olduğunu doğrulamış fakat mektup hakkında bilgisinin olmadığını ifade etmiştir. Kendini savunmak adına mektubun ve mührün taklit edildiğini iddia etmiştir.<sup>36</sup> Halifeye inanmakta zorlanan Mısırlılar bu defa suçlu koltuğuna halife kâtabi Mervân b. Hakem'i oturtmuşlar ve halifeden onu kendilerine vermesini istemişlerdir.<sup>37</sup> Hz. Osman'ın bu teklifi kafî şekilde reddetmesi sonrasında Mısırlılar, esas kabahatin kendisinde olduğunu ve halifelikten çekilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hz. Osman, muhaliflerin suçlamalarını reddetmiş ve hilafetten çekilmeyeceğini ifade etmiştir. Emellerine ulaşmakta kararlı olan muhalifler Hz. Osman'ı ikna etmek amaçlı evinde muhasara etmeye başlamışlardır.<sup>38</sup>

### 3.2. Hz. Osman'ın Öldürülmesinde Muhammed b. Ebû Bekir'in Rolü

Kaynakların aktardığına göre Mısırlılar, halifeye isteklerini kabul ettirmek için onu kırk beş gün evinde esir tutmuşlardır. Muhasara esnasında muhaliflerin liderliğini Muhammed b. Ebû Bekir yapmaktaydı. Muhammed, Hz. Osman'ı göz önünde tutarak insanlar ile görüşmesini engellemekteydi.<sup>39</sup> Muhasaranın şiddeti zamanla artmış, halifenin mescide gitmesi, su ve gıda gibi temel ihtiyaçlara ulaşımı engellenmiştir.<sup>40</sup> Hz. Osman'ın vahim durumunu gören Hz. Ali gibi bazı sahabiler yanına gelerek veya yakınlarını göndererek halifeye destek olmuşlardır. Fakat bu gibi iyi niyetli yardım hareketleri zaman zaman muhaliflerin engellemesine takılmıştır.<sup>41</sup>

Medine'de bazı kimseler halihazırdaki kargaşa ortamından tedirgin olmakta ve muhtemel bir kabile savaşından endişe duymaktaydı. O esnada Medine de bulunan Hz. Aişe de olası çatışmalardan kaçmak adına Mekke'ye gitme kararı almıştı. Yol için hazırlanan Hz. Aişe, muhaliflerin içinde yer alan kardeşi Muhammed'e haber göndermiş ve kendisi ile Mekke'ye gelmesini istemiştir. Kardeşinin akıbeti hakkında

<sup>31</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medînetü'l-münevvere*, 4/1150.

<sup>32</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/183; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/356.

<sup>33</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/183; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/376.

<sup>34</sup> Ebû Amr b. eş-Şeybânî el-Basr Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el- Ömerî (Riyad: Dâru't-Taybe, 1985), 169; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/183; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/356.

<sup>35</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 170; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/356.

<sup>36</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/368.

<sup>37</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/181.

<sup>38</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 169; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/184; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/356.

<sup>39</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/354.

<sup>40</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/386.

<sup>41</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/185; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/386.

endişe duyan Hz. Aişe, Muhammed'i Medine'den uzaklaştırmak ve ansızın çıkacak bir kavgadan onu korumak adına çaba göstermiştir.<sup>42</sup> Ne yazık ki bu çabalar, Muhammed'i kararından vazgeçirmeye yetmemiştir. Sahabeden bazıları Muhammed'e gelip bu işi bırakarak Medine'den uzaklaşmasını tavsiye etmişler ve olası kabile çatışmasında arada kalacağını belirtmişlerdir. Bu ifadelerle öfkelenen Muhammed, gelenleri azarlamış ve içinde kararlı olduğunu vurgulamıştır.<sup>43</sup> Bir başka rivayette de Muhammed'e sahabeden bazıları nasihatle bulunarak halifeye yaptıklarından onu vazgeçirmeye çalışmışlardır. Muhammed ise nasihatleri dikkate almayarak, halifeden olumsuz icraatlarının hesabının sorulması gerektiğini vurgulamıştır. Kanaatimizce Muhammed'e yapılan nasihat ve uyarılardaki amaç onun muhtemel bir kabile savaşına sebep olacak hareketlerde bulunmasını engellemektir.

Muhasaranın devam ettiği sıralarda Hz. Osman'ın yakınları ile muhalifler arasında çıkan arbede bir muhalifin ölümü ile sonuçlanmıştır.<sup>44</sup> Telaşa kapılan muhalifler halifenin evine doğru ani bir saldırıya geçmişlerdir. Halifenin evi önünde başlayan şiddetli çatışmalarda orada bulunan Hz. Hasan ve Hüseyin, muhaliflerce yaralanmıştı. Durumdan haberdar olan Muhammed b. Ebû Bekir, Haşimilerin öfkelerini çekmemek adına adamlarını dikkatli olmaları için uyarmıştır.<sup>45</sup> Halifenin evine kapıdan girmenin oluşturduğu zorluklar Muhammed'i alternatif aramaya yöneltmiştir. Adamlarıyla başka bir plan yapan Muhammed, kendilerine destek olan Amr b. Hazm'ın evinden halifenin evine girmeye karar vermiştir.<sup>46</sup> Bu yolla Muhammed ve beraberinde Kinâne b. Bişr, Sûdan b. Humrân, Amr b. Hâmik gibi isimler halifenin evine gizlice girme imkânı bulmuştur. Kaynaklardan İbn Sa'd, Belâzürî ve Vâkıdî'nin aktardığına göre halifenin yanına ilk giren isim Muhammed b. Ebû Bekir'dir. Eve giren Muhammed, halifenin üzerine yürüyerek sakalından sert biçimde tutmuş ve başını sallamaya başlamıştır. Muhammed, bir yandan öfkeyle halifenin sakalını tutarken öbür yandan onu şu ifadelerle tehdit etmekteydi: "Allah sonunda cezayı verdi ey ahmak ihtiyar! Güvendiğin adamların ve akrabalarının sana hiçbir yararı olmadı." Acıyla inleyen halife, Muhammed'e şu şekilde cevap veriyordu: "Sakalımı bırak ey kardeşimin oğlu! Baban ne bu sakalı böyle tutmuş ne de karşımda böyle durmuştu." Halifenin cevabıyla öfkesi artan Muhammed'in ağzından şu sözler çıkmıştır: "Eğer ki babam burada olsaydı senin yaptıklarına karşı çıkardı. Şimdi ben sana daha kötü bir şey yapacağım." Muhammed'e nasihatlerin fayda etmediğini anlayan Hz. Osman: "Sizden ve yapacaklarınızdan Allah'a sığınırım" diyerek olabilecekleri beklemeye başlamıştır. Hz. Osman ile aralarında geçen diyalogun ardından Muhammed, ani bir hareketle halifeyi bırakmış ve evden ayrılmıştır. Geride kalan muhalifler ise halifeye saldırarak onu şehit etmişlerdir.<sup>47</sup>

Zikredilen hadise ilk dönem kaynaklarında bazı farklar hariç genellikle benzer biçimde geçmektedir. Rivayetler incelendiğinde Muhammed'in adı tüm yaptıklarına rağmen Hz. Osman'ın katilleri arasında zikredilmemiştir. Bu hususu doğrular mahiyette İbn Kuteybe'nin naklettiğinde geçen rivayetse şöyledir: "Ali, Hz. Osman'ın eşi Nâile'ye katillerin kimler olduğunu sormuştu. Naile de katilleri tanımadığını fakat yüzlerini hatırladığını ve Muhammed b. Ebî Bekir'in de o sırada odada olduğunu söyledi. Sonra Ali, Muhammed'i çağırarak Nâile'nin ifadelerini aktardı ve doğru olup olmadığını sordu. Muhammed ise Nâile'nin anlattıklarını doğrulayarak, Osman'ın evine girdiğini fakat babasını hatırlayınca pişman olarak evden çıktığını, halifeyi öldürenlerden olmadığını ve yaptıkları için Allah'a tövbe ettiğini söyledi. Osman'ın karısı Nâile, Muhammed'in ifadelerini doğruladı."<sup>48</sup> Rivayetten anlaşıldığı üzere

<sup>42</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/386.

<sup>43</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/387.

<sup>44</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/185; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/380.

<sup>45</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medinetü'l-münevver*, 4/1304; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habib el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Abdürabbih, *el-İkû'l-Ferîd* (Beyrut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 5/41.

<sup>46</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/383; Julius Wellhausen, *Arap Deoleti ve Sûkâtü*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 124.

<sup>47</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, 3/70-71; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/202; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/394.

<sup>48</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Ali Şeyrî (Mısır: Mektebet-i Dâru'l-Advâ, ts.), 1/66; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/183-187; Rivayet hakkında detaylı inceleme için bkz. Adnan Demircan, *Dört Halife Üç Cinayet* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 134.

Muhammed'in ve Nâile'nin beyanları örtüşmektedir. Bu sebeple Muhammed b. Ebû Bekir, Hz. Osman'ı darp etmiş olsa da öldürme anında evde olmadığı için katiller arasında kabul edilmemiştir.<sup>49</sup>

#### 4. Sonuç

Fitne olaylarını detaylı olarak incelediğimizde bilhassa Hz. Osman'ın öldürülmesinde Muhammed b. Ebû Bekir'in adı sıkça geçmektedir. Muhammed'in halifeye karşı gelişen muhalefette baş rol oynamasında, halifenin Hz. Peygamber'in yolundan uzaklaşması ve yakın akrabalarını kayırması düşünceleri vardı. Muhammed bu amaçla Hz. Osman'ın görevden azledilerek yerine makama layık birinin geçmesini istemekteydi. Amacını gerçekleştirmede kararlı olan Muhammed, halifeye açıkça muhalif olmuş ve onun ölümüyle sonuçlanan olayların başrollerinde yer almıştır. Hz. Osman'a fiziksel müdahaleleri olsa da Muhammed halifenin öldürülmesi esnasında katiller arasında yer almamıştır. Sonraki süreçte Hz. Aliye verdiği ifadeyle durumunu anlatan Muhammed, yaptıklarından dolayı pişman olduğunu söylemiştir. Bu yolla kaynaklarda geçen rivayetler incelendiğinde Muhammed'in Hz. Osman'ın öldürülmesine sebep olan olaylarda adı geçse de halifenin katillerinden kabul edilmemiştir.

#### Kaynaklar

- Apak, Adem. "Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Avcı, Casim. "Muhammed b. Ebû Huzeyfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/519. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Demir, Halis. "Meşruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008), 77-19.
- Demircan, Adnan. *Dört Halife Üç Cinayet*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr b. eş-Şeybânî el-Basr. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el- Ömerî. Riyad: Dâru't-Taybe, 1985.
- Hawting, G.R. "Muhammad b. Abî Bakr". *The Encyclopaedia of Islam*. 7/393. Leiden, 2002 1954.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî. *el-İst'âb fi ma'rifet'il-ashâb*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Daru'l Ceyl, 1412.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-Ferîd*. 13 Cilt. Beyrut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hacer, Ebu'l Fazl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Ahmet b. Hacer el-Askalani. *el-İsabe fi-Temyizi es-Sahabe*. Beyrut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. thk. Muhammed Harun Abdüsselam. Kahire: Daru'l-Maarif, 1962.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1410.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ali Şeyrî. Mısır: Mektebet-i Dâru'l-Advâ, ts.
- İbn Sa'd, Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 9 Cilt. Beyrut: Daru's-Sâdir, 1408.

<sup>49</sup> Hawting, "Muhammad b. Abî Bakr", 7/393.



- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medînetü'l-münevvere*. thk. Muhammed Şeltut. Cidde, 1973.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1407.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi Ma'rifetü's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muaz. Beyrut: Dar'ul Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Cemheretü'n-neseb*. thk. Nâci Hasan. Beyrut, 1986.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Esmâ bint. Umeys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî. *Kitâbü'l-Vülât ve'l-kuğât*. Beyrut, 1908.
- Mes`ûdî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb*. thk. Hasan Mer'î Kamil. 4 Cilt. Beyrut: mektebet'ü el-Asriyye, 2005.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. Mısır: Dairetü'l-Maarif, 1960.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sûkûtu*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu`cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru's-Sâdır, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab. *Kitâbü Nesebi Kureyş*. thk. Levi Provençal. Kahire: Daru'l-Maarif.

---

## Emeviler Sonuna Kadar Cüzam Kabilesi

Betül MAĞAT<sup>ID</sup>

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2223011002@ogrenci.ibu.edu.tr

---

### 1. Giriş

Arapça'da "önüne almak, karşısına almak" anlamındaki kabl kökünden gelen kabile<sup>1</sup>, terim olarak; hakiki veya hükmi, mensuplarını ortak bir nesep altında bir araya getiren cemaat diğer bir ifadeyle "aynı atadan geldikleri kabul edilen ve aralarında kan bağı bulunan kişileri" belirtmek için kullanılır.<sup>2</sup> Kabileler bedevi olarak çölde yaşarken aynı zamanda yerleşik hayat formunda köy, kasaba ve şehirlerde de bulunmaktadır. Kabile yapısı anne, baba ve çocuktan oluşan küçük bir yapı olmaktan ziyade, birbirleriyle kan bağı yoluyla birleşerek kalabalık insan grubundan yapılar oluşturmaya çalışmışlardır. Bunu da kabile olarak adlandırmışlardır.

Kabile adını genellikle erkek ata üzerinden alır fakat nadiren de olsa kadından, kabiledaki çocuklarla ilgilenen dadıdan, bazen dinlenmek için durdukları herhangi bir yerden ya da içmiş oldukları sudan esinlenerek adlandırmalar yapmışlardır. Beni Cüzam kabilesinin de adı erkek ataya dayandırılmakla verilmiş ve bu şekilde anılmıştır. Kabilenin kendi içerisindeki fertler birey olarak bağımsız hareket etseler de kabilenin menfaati uğruna bütüncül olarak beraber hareket ederlerdi. Kabilenin başında "şeyh" veya "seyyid" olarak adlandırılan kişiler olurdu. Asabiyet duygusu var olan kabileler geçimlerini de genellikle yağmacılık yaparak hallederlerdi. Kabilede belirli kurallar dışına çıkan biri "hal", "tarid" ya da "tayin" adı verilen uygulamayla atılırdı. Fakat bundan da kurtulmanın bir yolu vardı. O da "car", "civar" denilen uygulama ile başka bir kabilenin koruması altına girmektir.<sup>3</sup>

Bu çalışmada Beni Cüzam adı verilen kabilenin Cahiliye döneminden başlayıp Emeviler dönemine kadar yaşamış olduğu coğrafi, tarihi, siyasi ve sosyal alandaki faaliyetlerini incelemeye çalışacağız. Bir taraftan konuyu bu şekilde ele alırken diğer taraftan da kabilede önemli birtakım isimlerin tarihi olaylardaki etkilerini aktarmaya çalışacağız.

### 2. İslam Öncesi Cüzam Kabilesi

Cüzam'ın kökeni tartışmalı olmakla birlikte Mudar ve Esed b. Huzeyme kabileleri, Cüzam kabilesi için başta Mudar asıllı olduğunu fakat sonradan Yemene karışmış olma ihtimalini ortaya atmışlardır.<sup>4</sup> Cüzamlıların kökenine baktığımızda ise Kahtaniler soyundan Kehlanoğullarına bağlı olup şecereleri şu şekilde geçmektedir. Cüzam b. Adi b. Haris.b. Mürre b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Urayb b. Zeyd b. Kehlan olarak sıralanır.<sup>5</sup> Bu soy silsilesi içine Beni Haram ve Beni Hişam da dâhil edilir. <sup>6</sup> Beni Cüzam Kabilesinin atası olan Amr isimli şahsın Lahm ve Amile olarak bilinen iki kardeşinin varlığından bahsedilmekte olup, ikisinin de kendi adlarını aldıkları kabilelerin oluşum süreci tamamlanmış oldu. Aynı zamanda bunlar Kinde'nin de amcası sayılmaktadır.<sup>7</sup> Medine'deki Yahudi kabilesi Benî Nadîr'in de bu soydan geldiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Casim Avcı, Recep Şentürk, "Kabile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001),24/30-32.

<sup>2</sup> Adem Apak, *Kuran'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer,2017), 161.

<sup>3</sup> Apak, *Kuran'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 167.

<sup>4</sup> "Cüzam", *İslam Ansiklopedisi*, ed. A. Adıvar vd. (İstanbul: MEB,1977), 3/259; Ahmet Önkâl, "Benî Cüzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 8/49.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf, çev.* Mehmet Akbaş, Musa K. Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2020), 1/248; Muhammed İbn Cerir et-Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Mısır: Dar'ul Mearif, 1119), 1/211; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, I.Cilt, (Beyrut: Müesseset'ül Er-Risale, 1402/1982), 174.

<sup>6</sup> Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, 174.

<sup>7</sup> Önkâl, "Benî Cüzâm", 8/49.

<sup>8</sup> Önkâl, "Benî Cüzâm", 8/49.

Cüzam kabilesi İslam öncesi dönemde Bizans'ın Suriye ve Filistin sınırlarına yerleşen göçebeler arasındaydı.<sup>9</sup> Eyle bölgesinin güneydoğusunda, <sup>10</sup> Hisma adlı dağlık bir bölgede ikamet eden kabile, Medyen'den Tebük'e uzanan ve ardından Ürdün topraklarından Tiberya bölgesine kadar uzanan geniş bir arazi üzerinde yer almaktadır.<sup>11</sup> Hisma bölgesinin tamamı ve orada bulunan "Selasil" olarak adlandırılan bir su kaynakları da bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Cüzam kabilesi için Yemen kökenli demişik buna dayanarak tarihi net olmamakla birlikte Yemen bölgesinde "seylü'l arim" adında bir sel felaketinin yaşandığı bu felaketin ardından da orada yaşayan kabilelerin civardaki bölgelere kaçtığı kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>13</sup> Bu kabileler arasında olan Cüzamlılar da Yemen bölgesinden ayrılarak kuzey tarafına kaçmışlar, Mısır, Hicaz ve Suriye arasındaki arazilere yayılmışlardı. Maan, Amman, Eyle, Ezruh, Tebük, Medyen, Vâdilkurâ ve Gazze yerleştikleri şehirlerin başında geliyorlardı.<sup>14</sup> İbnül Kelbi'nin "Kitâbü'l-Esnâm" adlı kitabında, yaşanan sel felaketine tufan denildiği ve bu tufanın sularının çekilmesinin 40 yıl sürdüğü belirtilmiştir. Ardından, sadece Hisma bölgesinde Cüzam'ın kaldığı ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

Cüzâmlılar, Suriye-Mısır- Arabistan arasında bulunan ticaret yolları üzerinde yaşamaktadırlar. Onlar da bu güzergâhta kervan muhafızlığı ve kılavuzluk yaparlardı. İslam'dan önceki dönemde bölgeye Bizans hâkim olunca bu devletin bağımlısı haline gelmişlerdi ve bunun doğal sonucu olarak aralarında Hristiyanlık yayılmıştı. Müşteri yıldızına inanırlardı.<sup>16</sup> Ayrıca Ukaysır adında bir puta tapmışlar<sup>17</sup> onu hac niyetiyle ziyaret ettikleri ve putun yanında tıraş olduklarına dair bilgiler kaynaklarda geçmektedir. Hatta bu tıraş sırasında kestikleri saçın bir parçasını alıp bir avuç un ile karıştırarak putun önüne atarlardı.<sup>18</sup>

Cüzam kabilesinin inancına baktığımızda Hz. Muhammed'in nübüvvetinden ölümüne kadar ki yaşamında İslam'a karşı olmuşlardır.<sup>19</sup> Tarihi kaynakları taradığımızda Cüzam kabilesinin faaliyetlerine ilk olarak Bedir savaşında rastlamaktayız. Henüz Müslüman olmadıkları için İslam'ın aleyhine bazı hareketlerde bulunmuşlardır. Hz. Muhammed, Bedir savaşı öncesi Ebu Sufyan önderliğinde, içinde Kureyş'e ait çok fazla malın ve eşyanın olduğu bir kervanın Şam'a doğru yola çıktığını duymuştu. Kafilede ise Kureyş ehlinin 30 veya 40 kişinin olduğu ifade ediliyor. Ebu Sufyan her geçtiği yerden haber almaya çalışıyordu tam o vakitte Cüzam halkından birisi ona Hz. Muhammed'in malları almak için Müslümanları onların üzerlerine gönderdiğini söyledi. Ebu Sufyan bunu duyunca Mekke halkına olanları anlatmak için hemen Damdam b. Amr el-Gıfari'yi kiraladı ve onu Mekke'ye yolladı.<sup>20</sup> Ebu Sufyan'ın haber aldığı kişinin Cüzamlı bir adam olduğu İbn Hişam' da geçmezken Vakıdî'de geçmektedir.

### 3. İslam'ı Kabul Süreçleri, Rifaa b. Zeyd ve Ferve b. Amr

Hristiyan dinini benimseyen Cüzam kabilesi artık yaşanan fetihler sonucu yavaş yavaş İslam'a girecektir. Bu kabilede ilk Müslüman olan kişi Rifa b. Zeyd tir. Hayber'den önce Hudeybiye antlaşmasından sonra Rifaa b. Zeyd ed-Dubeybi Hz. Muhammed'i görmek için Medine'ye geldi Hz. Muhammed'e bir köle verdi ve Hz. Muhammed de ona birkaç gün Medine'de kalıp Kuran öğrenmesini

<sup>9</sup>"Cüzam", 3/260; "Djudham", *The Encyclopaedia of Islam*, ed.H.A.R. Gibb vd. ( (Leiden: Brill, 1986),2/573.

<sup>10</sup> Önkal, "Benî Cüzâm", 8/49.

<sup>11</sup> Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, 174.

<sup>12</sup> "Cüzam", 3/260.

<sup>13</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kubi*, thk.Abdülemir Mihne (Beirut: Alaalami, 1431/2010), 1/248.

<sup>14</sup> "Cüzam", 3/260 ; "Djudham", 2/573; Önkal, "Benî Cüzâm", 8/49.

<sup>15</sup> Ebü'l-Münzir Hişam b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Esnâm*, çev.Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1970), 49.

<sup>16</sup> Önkal, "Benî Cüzâm", 8/49.

<sup>17</sup> "Djudham",2/573.

<sup>18</sup> İbnül Kelbi, *Kitâbü'l-Esnâm*, 46.

<sup>19</sup> Önkal, "Benî Cüzâm", 8/49.

<sup>20</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megazî*, thk. Marsden Jones (Beirut: Âlemül-Kütüb,1966), 1/28; Abdülmelik b. Hişam b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006).2/337-338.

istemmiştir. O da bunu kabul etmiş ve kaldıktan sonra da Müslüman olmuştur.<sup>21</sup> Köle olarak verdiği kişinin adı Midan idi. Hisma'da doğdu, lakabı "Ebu Selam" olup zenci bir köle idi. O daha sonra tüm kabilesini davet etme amacıyla Hz. Muhammed'den davet mektubu yazmasını istedi. Tabi Midan'ın Ebu Selam olmadığını başka birisi olduğunu söyleyenlerde var.<sup>22</sup> Hz. Muhammed davet mektubunu yazar ve İslam'ı kabul edecek olanların yaşayacaklarına ve güvende olacaklarına dair teminat verdiğini fakat İslam'a girmeyenlere verilecek olan güvencenin sadece iki ay olacağını bildiren mektubu yazıp göndermiştir. Rifaa mektubu kabilesine getirince kabilesi Müslüman oldu ondan sonra Recla Harresi' ne doğru yürüdüler ve konakladılar.<sup>23</sup> Bu olaydan sonra Yalnız Rifaa ve kabilesinin İslamiyet'i kabul ettiğini öğrendiğimize göre geri kalan Cüzam kollarından daha kabul etmeyenlerin olduğu anlamını çıkartabiliriz. Çünkü o dönemde Hz. Peygamber'in Bizans İmparatoru olan Kayser'e gönderdiği elçisi Dihye b. Halife el-Kelbî Kayser'in verdiği hediyelerle birlikte dönmek için yola çıkarken Cüzâmlılar'ın Hisma<sup>24</sup> (Şenar vadisi)<sup>25</sup> adlı araziden geçerken, bir grup Cüzamlı tarafından bütün eşyaları alındı, elinde kalan tek şey ise gömlek olmuştu. Dihye'nin soyulduğunu duyan bir grup Müslüman Cüzamlı diğer Cüzamlılarla çatışmaya girmiş ve Dihye'nin mallarını geri almışlardır. Bu olay yaşandıktan sonra Hz. Muhammed'in yanına gelen Dihye olayları anlatınca Hz. Muhammed de soygunu yapan kişilerle savaşılmamasını emretmişti. Ve bu emri uygulamak adına Hz. Peygamber Zeyd b. Hârise komutanlığında bir birlik yolladı ve Zeyd saldırıyı yapanları öldürdü.<sup>26</sup> Bundan sonra Ferve b. Amr'ın Cüzamlı kabilesi içinde takındığı tavrı kabilenin yararına olmuştur. Çünkü kendisinin liderlik tarzı dürüstlük, cesaret, insan haklarına saygı, adalet, toplumsal etki, güven kazanma ve hoşgörü gibi önemli liderlik değerlerini yansıtmaktadır.

Ferve b. Amr b. Nafire el-Cüzami, en-Nüfasi<sup>27</sup> el-Belka bölgesinde Kayser'in Amman valiliği görevinde bulunuyordu. Hz. Muhammed Bizans İmparatoru Herakleios'a ve el-Haris b. Ebu Şemir'e mektup yazmış fakat Ferve'ye mektup göndermemiştir. Oysa Ferve İslam'ı kabul etmiş ve bu haberi Hz. Muhammed'e iletmek için kendi halkından biri olan Mesud b. Sad adında birini elçi olarak seçmiş ve Hz. Muhammed'e hediye olarak götürmesi için "Fıdda" (gümüş) ve Düldül adında iki katır "Ya'fur" adındaki bir Merkeb, "ez-Zarb"<sup>28</sup> ya da "zarib" adında bir at,<sup>29</sup> yumuşak bazı elbiseler, altın karışımı ile ipekten yapılmış bir aba vermiştir. Hz. Muhammed' de yanına gelen elçiyi ağırlamış hediyelerini kabul etmiş, Ferve'nin yazmış olduğu mektubu cevaplamış ve elçiye on iki buçuk ukiyye ağırlığında bir hediye vermiş ve onu göndermiştir.<sup>30</sup> Ayrıca Rifaa'nın göndermiş olduğu söylenen köleyi Ferve'nin de gönderdiğini söyleyenler de vardır.<sup>31</sup> Ferve Müslüman olunca bunu duyan Gassân meliki Hâris b. Ebû Şemir el-Gassânî,<sup>32</sup> yakalanması için emir vermiştir. Bunun üzerine Ferve yakalanmış ve Filistin de İfra<sup>33</sup> veya Afra denilen suyun üzerinde idam edilmiştir.<sup>34</sup> Ferve b. Amr 10 (631) senesinde Müslüman olmuş fakat Hz. Peygamber'le görüşme fırsatı bulamadan ölmüştür. 12. yılda (633) öldüğü tahmin edilmektedir.<sup>35</sup>

<sup>21</sup> İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 4/335-336.

<sup>22</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/563; M. Asım Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz.Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*, (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 345.

<sup>23</sup> İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 4/335-336; Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/140.

<sup>24</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 2/642.

<sup>25</sup> İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 4/355.

<sup>26</sup> İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 4/ 355-356; Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/140; Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 2/642; Önkal, "Benî Cüzâm", 8/149.

<sup>27</sup> İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 4/327.

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sad, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l Hancı,1421/2001), 9/438.

<sup>29</sup> İbn Sad, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/438-439; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/593.

<sup>30</sup> İbn Sad, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/438-439.

<sup>31</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/563.

<sup>32</sup> Mehmet Aykaç, "Ferve b. Amr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,1995), 12/414-415.

<sup>33</sup> Aykaç, "Ferve b. Amr", 12/414.

<sup>34</sup> İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 4/328; Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz.Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*, 347.

<sup>35</sup> Aykaç, "Ferve b. Amr", 12/415.

#### 4. İslamiyeti Kabul Etmeye Doğru “Mute Savaşı”

Hudeybiye antlaşmasından sonra çeşitli gazveler düzenlenmiştir. Bunlardan kuzeye doğru yapılan gazveler vardı. Kaynaklarda üç tane olduğu ifade edilmekle birlikte burada konumuzla alakalı olan Mute gazvesi ve Zatüs-selasil seriyesi üzerinde duracağız.<sup>36</sup>

Mute Savaşı'nın çıkış sebebinde bir davet mektubu yatar. Hz. Muhammed birçok ülke ya da kabile reislerine davet mektubu gönderirdi, yine bu davet mektuplarından birini Busrâ-Filistin valisine götürmekte olan Hâris b. Umeyr'i, Gassânî-Hristiyan Arapları'nın kralı olan Şurahbîl b. Amr öldürünce devletlerarası siyasi bir problem ortaya çıktı. Hz. Muhammed de bu durumu kabullenmeyip Bizans üzerine harekete geçecek bir ordu kurdu. Başına Zeyd b. Harise'yi atadı daha sonrasında Zeyd ölürse Cafer b. Ebu Talib, o da ölürse yerine Abdullah b. Revaha gelecekti. Böylece Müslüman ordusu savaşmak için yola çıkacaktı. Bu arada Müslümanların bir ordu hazırladığını duyan Şurahbîl b. Amr'da asker toplama girişimlerine başlamıştır. Bu askerlerin sayısının çokluğuyla ilgili kaynaklarda çok uç rakamlar iddia edilmekle birlikte bu ordunun yapılması şu şekildedir: Herakleios, 100.000 askerle Belka mevkisinden Meab'a gelip konakladı. Bu ordu, Beliyy kabilesinden olan Malik b. Rafile'nin liderliğindeki askerlerin yanı sıra Bekr, Behra, Kayn, Cüzam, Vail, Lahm ve Beliyy Hristiyan Araplarından toplanan askerlerden oluşuyordu. Bu ordu atlı ve silahlılardan oluşuyordu. Lahm ve Cüzam, çöl Arapları olup Hristiyan idiler.<sup>37</sup> Buradaki bilgilerden yola çıkarak varmak istediğimiz konu Cüzamlılar Mute savaşında Müslümanlara karşı Bizans'ın ordusunda yer almışlardır.

#### 5. Zatüsselasil Seriyesi

Zatüsselasil seferi, Hicretin 8. yılında Cemaziyelahir ayında gerçekleşmiştir. “Selasil”, “Selsil” ya da “sülsül” olarak adlandırılan bu su kaynağı Beni Cüzam kabilesinin topraklarının sınırları içinde bulunan bir yerdir. “Selsil” veya “Silsal” denilmesi, içmesi tatlı, hoş ve boğazdan kolayca geçtiği içindir diyebiliriz. Bir başka rivayette ise bu isimlendirmenin sebebi olarak kum yığınları üst üste zincir gibi sıralandıkları için o yere bu ismin verilmesi ortaya atılan iddialardan biridir. Bir başka rivayette ise müşriklerin kaçmaktan korkup bunun yerine birbirlerine bağlandıkları için bu adı almış olabilecekleri belirtiliyor. Lahm ve Cüzam gazvesi olarak da adlandıranlar var.<sup>38</sup>

Vadilkura bölgesine yakın bir mesafedeki Selasil etrafında Kudaa'nın kollarından Beli, Uzre, Belkayn gibi kabileleler oturmaktaydı. Selasil kuyusu olarak adlandırılan bu su kaynağının Cüzam Kabilesi'nin<sup>39</sup> olduğunu söyleyenler olduğu gibi Uzre topraklarından da olduğunu iddia edenler vardır. Bu bölge Medine'ye on günlük mesafede idi.<sup>40</sup>

Hiz. Muhammed Cüzam, Kudaa, Beliyy, Yemen ve Beni Uzre kabilelerinin toplandığını ve Medine'ye saldıracaklarını duydu. Durum böyle olunca Amr b. As'ı yanına çağırdı ve harekete geçmesi için ona talimat verdi. Amr b. As'ın annesi Beliyy kabilesindendi. Yani Beliyy kabilesi onun dayıları sayılıyordu. Bundan dolayıdır ki Hiz. Muhammed, o kabileye karşı kendi akrabalarını ordunun başına komutan tayin etti ki ona karşı daha ılımlı hareket edeceklerini düşündü.<sup>41</sup> Hiz. Muhammed, artık ona git emrini vermişti fakat onları savaşmadan önce İslam'a davet etmesi gerektiğini de eklemiştir.<sup>42</sup> Amr Selasil bölgesine varıp, düşman ordusunun çok kalabalık olduğunu görünce Hiz. Muhammed' den takviye istemiştir.<sup>43</sup> Gelen destek ile beraber şiddetli bir çarpışma yaşanmıştır. Öncelikle Beliyy, Uzre, Bellkayn bölgesine varır varmaz oradaki kabilelere saldırınca düşman ordusu ne yapacağını şaşırılmış ve kaçmıştır. Saldırının ilerleyen saatlerinde Amile, Kudaa, Cüzam ve Lahm kabilelerinden çoğu kişinin öldürüldüğü,

<sup>36</sup> W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Medine'de, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul:Kuramer,2016),79.

<sup>37</sup> Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*, 5-6/ 637-655.

<sup>38</sup> Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*, 5-6/669.

<sup>39</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/32; Elşad Mahmudov, “Zâtüsselâsil Seriyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*( İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/153-154.

<sup>40</sup> Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*, 669.

<sup>41</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/32; “Cüzam”, 3/260.

<sup>42</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/32.

<sup>43</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/32; Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*, 670.

esir alındığı ve mallarına el konulduğunu kaynaklar yazmıştır. Kazanılan bu seriye ile Kuzey Arabistan'daki kabilelere korku verilmiş, Müslümanların nüfuz ve etki alanı büyümüştür.<sup>44</sup>

## 6. Tebük Gazvesi

İslam-Bizans ilişkilerinin tarihi sürecine baktığımız zaman ilk önce Hz. Muhammed, Bizans İmparatoru Herakleios'a davet mektubu göndermişti. Herakleios'da bunun üzerine gelen elçiyi güzelce ağırlamış ve göndermişti. Fakat Mute savaşından sonra Sasaniler'e karşı yapılan saldırılar zaferle sonuçlanınca bu durumdan etkilenerek Bizans'ın da ani bir saldırısından çekiniliyordu. Vakıdî' de bu duruma işaret etmektedir.<sup>45</sup>

Tebük gazvesi 9 Recep 630 yılında gerçekleşti. O dönemde Suriye'den Medine'ye gelen Nabati tüccarları vardı. Bu tüccarlar Herakleios'un Medine'ye saldırmak için hazırlık yaptığını Amile, Cüzam, Lahm, Gassan, gibi Hristiyan kabilelerin Bizans'a katıldığını ve onlardan bir grup askerin önceden Arap çölündeki Belka'ya vardığını Hz. Muhammed'e haber verdiler.<sup>46</sup> Hz. Muhammed' de bunu duyunca Tebük üzerine sefere karar verdi. Ayrıca Suriye'deki Hristiyan Arapların Herakleios'a mektup yazıp Hz. Muhammed'in öldüğünü, burada bir kıtlık yaşandığını, insanların perişan bir durumda olduğunu yazmış ve bu durumlardan istifade ederek, burada sıkıntı yaşayan bu insanları dinine katabileceğini söyleyip onu harekete geçirmeye çalışmışlardır. Yani bundan sebeple Heraklios'un böyle bir ihtimal üzerinden de saldırmış olabileceği düşüncesi kaynaklarda yer alıyor. Beni Cüzam kabilesinin bazı reisleri de gelip Müslüman olanlar arasındadır.<sup>47</sup>

## 7. Yermük Savaşı

Herakleios'un zafer elde etme çabası ile yapmış olduğu bütün saldırılar başarısızlıkla sonuçlanmıştı. En son yapılan saldırıda Hz. Ebubekir'in ordusuna karşı yenilince Suriye ve Filistin'deki egemenliğinin sarsılmasıyla Herakleios işi daha da inada bindirerek Müslümanların kazanmış olduğu bütün yerlere girip onları buralardan çıkarmayı kendine ilke edinmişti.<sup>48</sup> Herakleios, Rumlar, Cezireliler, Ermeniler tebaası durumunda olan Suriyeli Araplardan oluşan büyük bir ordu hazırladı. Ordunun öncü birliği Cebele b. Eyhem el-Gassani komutanlığında Lahm, Cüzam gibi Şam Araplarından oluşuyordu.<sup>49</sup> Hazırlanan bu ordu Ürdün'ün doğusuna açılan ve adıyla benzer olan nehrin yanındaki Yermük vadisine gönderildi.<sup>50</sup>

Ordunun toplandığını Halid b. Said vasıtasıyla duyan Müslümanlar da askerlerini toplamış<sup>51</sup> ve 15 Recep 636 yılında gerçekleşen Yermük savaşı, Müslümanlar ile Bizans'ın Suriye topraklarındaki son büyük karşılaşması olmuştur.<sup>52</sup> Bu savaşta kabilenin çoğu Bizanslıların tarafında savaşa katılmıştı. Bazı rivayetlerde ise Cüzamlıların Hristiyan bir kabile değil de Müslüman kabilesi içinde olduğunu söyleyenlerde var. Bu savaşta Müslümanlar gelip gelmiş ve Cüzamlılar da Müslüman olmuşlardı. Ardından devam eden Suriye ve Filistin fetihlerinde görev alarak buraların alınmasında katkı sağlamışlardır.<sup>53</sup> Fakat savaşın şiddetli geçmesinden dolayı bazı Cüzamlıların Müslüman olmalarına rağmen taraf değiştirdikleri iddia edilmektedir.<sup>54</sup> Amr b. As bir fetih yolu çizmiş ve bütün Akdeniz kıyısı

<sup>44</sup> Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*, 669.

<sup>45</sup> İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2011), 40/228-230.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk.Abdullah Anis el-Tabaa (Beyrut: el-Maaf, 1407/1987), 79-80; Yiğit, "Tebük Gazvesi", 40/228-230.

<sup>47</sup> Yiğit, "Tebük Gazvesi", 40/228-230.

<sup>48</sup> Mustafa Fayda, "Yermük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2013), 43/485-486.

<sup>49</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 184; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi Hulefa-i Raşid'in Dönemi* (İstanbul: Ensar,2019), 2/135.

<sup>50</sup> Fayda, "Yermük", 43/485-486.

<sup>51</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/389.

<sup>52</sup> Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi Hulefa-i Raşid'in Dönemi*, 2/136.

<sup>53</sup> Fayda, "Yermük", 43/486.

<sup>54</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/571.

boyunca birçok bölgeyi almışlardır. Amr b. As Mısır'ı da fethetmiş ve bu bölgeye de ilk olarak Cüzamlıları yerleştirmiştir.<sup>55</sup>

## 8. Hz. Ali Dönemi “Sıffin Savaşı”

Bu dönem biraz daha iç karışıklıkların olduğu bir dönemdir. Bu dönemde Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı ön plana çıkmaktadır. Bizlerin araştırma konusu olan Cüzam kabilesi Sıffin Savaşı'nda yer aldığı için bu konu üzerinde duracağız. Cemel Vak'asından sonra Muaviye'nin asilikleri bitmiyordu. Hz. Ali onu biat etmeye çağırılmış fakat Muaviye biat teklifine her defasında red cevabı vermiştir. Hz. Ali bu karşı çıkmaları ortadan kaldırmak için yola çıkmıştı. Muaviye bunu duyunca hemen Şam ordusunu hazırlamıştı.<sup>56</sup> Bu ordunun hızlı hazır oluşu da Muaviye'nin uzun yıllardır Şam bölgesinde hem komutanlık hem de valilik görevlerinde bulunmasından kaynaklıdır. Tek problem bu ordunun Müslümanlara karşı ilk defa savaşmasıydı. Fakat Muaviye'ye olan bağlılıkları bu durumu göz ardı etmelerine sebep oldu. Muaviye hazır olan bu ordunun görevlendirmelerini yapmış, savaşa katılan kabilelerin de başına komutan atamıştır. Filistin'de bulunan Lahm ve Cüzam kabilelerine Natil b. Kays el-Cüzami görevlendirildi.<sup>57</sup> Bu kabileler sol kanatta bulunuyorlardı. Bu kanadın komutanı ise Habib b. Mesleme idi.<sup>58</sup> Bu bilgiye bakıldığında Cüzam kabilesi Hz. Ali'ye karşı yapılan savaşta Muaviye'nin safında yer almıştır. Karşı karşıya gelen gruplarda ağır bir çatışma süreci yaşanmış daha sonra Muaviye'nin fikri ile tahkim olayına gidilmiştir. Ve karar Muaviye'nin lehine açıklanmıştır.

## 9. Emeviler Dönemi

Hz. Ali ve Muaviye arasındaki yaşanan iktidar mücadelesinde diğer Suriye kabileleri gibi Muaviye tarafını destekleyen Cüzamlılar, Emeviler Dönemindeki yerlerini bir nevi sağlamlaştırmışlardı. Hatta bunu desteklemek amacıyla şunu dile getirebiliriz: Ravh b. Zinba, kabilenin önde gelenlerinden birisiydi. Halkı, I. Yezid'e zorla biat ettirmek için Mekke ve Medine üzerine yapılan seferlere katılmıştı. Ravh, Muaviye b. Yezid öldükten sonra arkasında veliaht tayin etmediği için bu durumu kendi lehine çevirmiş, yaşanan otorite boşluğundan yararlanmaya çalışan Abdullah b. Zübeyr'e karşı Mervan b. Hakem'i desteklemişti. Bu hareketinden dolayı da hem kendisi hem kabilesi Mervan'ın tarafından takdir görmüştü.<sup>59</sup> O dönem içinde Ravh, Mervan için vezir statüsünde değer görüyordu.<sup>60</sup>

Cüzamlılar'ın etkisine bakıldığından genel anlamda Emeviler'in yıkım tarihine kadar idare üzerindeki etkileri sürmüştür. Farklı bölgelere dağılmış hatta etkilerinin Endülüs'e kadar sürdükleri iddia edilmektedir. IX. (XV.), yüzyıl başlarında bile Nil deltasının doğusunda İskenderiye bölgesinde bulunmaktadırlar. Bunun dışında Kerek havalisi olmak üzere, Arabe, Belka, Şeria bölgelerinde de yaşamları devam etmektedir.<sup>61</sup>

## Kaynaklar

“Cüzam”. *İslam Ansiklopedisi*. ed. A. Adıvar vd. 3/259-260. İstanbul: MEB,1977.

“Djudham”. *The Encyclopaedia of Islam(New Edition)*. ed. H.A.R. Gibb vd. 2/573. Leiden: Brill, 1986.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi Hulefa-i Raşid'in Dönemi*.2.Cilt.İstanbul: Ensar,22.Basım,2019.

Apak, Adem. *Kuran'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: Kuramer,1.Basım,2017.

Avcı, Casim- Şentürk, Recep. “ Kabile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

<sup>55</sup> Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, 174.

<sup>56</sup> Mustafa Günel, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 144-145.

<sup>57</sup> İsmail Tanrıverdi, *Sıffin Vakası* (İstanbul: Kitabı Yayınları,2022), 133-134.

<sup>58</sup> Tanrıverdi, *Sıffin Vakası*,188.

<sup>59</sup> Önkal, “Benî Cüzâm”, 8/149.

<sup>60</sup> Kübra Çambay, *Emevi ve Abbasi İdaresinde Kölelik* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 56.

<sup>61</sup> Önkal, “Benî Cüzâm”, 8/149.

- Aykaç, Mehmet. "Ferve b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/414-415. İstanbul: TDV Yayınları,1995.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd *Ensâbü'l-eşrâf, çev.* Mehmet Akbaş- Musa K. Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,1.Basım,2020.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*, thk.Abdullah Anis el-Tabaa. Beyrut: el-Maaf, 1407/1987.
- Cevad Ali. *El-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*. 4-5.Cilt. Bağdat: Bağdat Kütüphanesi, 1413/1993.
- Çambay, Kübra. *Emevi ve Abbasi İdaresinde Kölelik*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fayda, Mustafa. "Yermük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/485-486. İstanbul: TDV Yayınları,2013.
- Günel, Mustafa. *Hiz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri. *Sîret-i İbn-i Hişâm Tercemesi*, çev. Hasan Ege. 2-4.Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 8. Cilt. Kahire: Mektebet'ül Hancı, 1. Basım, 1421/2001.
- İbnül Kelbi, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Kitâbü'l-Eşnâm*, çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1970.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*. I. Cilt. Beyrut: Müesseset'ül Er-Risale, 80. Basım,1402/1982.
- Köksal, M.Asım. *Peygamberler Peygamberi Hz.Muhammed(a.s.) ve İslamiyet*. 5-6.Cilt. İzmir: Işık Yayınları, 2.Baskı, 2008.
- Mahmudov, Elşad. "Zâtüsselâsil Seriyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/153-154. İstanbul: T/DV Yayınları, 2013.
- Önkal, Ahmet. "Benî Cüzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/49. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taberi, Muhammed İbn Cerir. *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. 3.Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'rife. ,2.Basım, 1119.
- Tanrıverdi, İsmail. *Sıffin Vakası*. İstanbul: Kitabi Yayınları,2022.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megazî*. thk. Marsden Jones. 1.Cilt. Beyrut :Âlemü'l-Kütüb,1966.
- Watt, W.Montgomery. *Hiz.Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan. 1.Basım. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Yakubi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kubi*, thk. Abdülemir Mihne. 1.Cilt. Beyrut: Alaalami, 1431/2010.
- Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/228-230. İstanbul: TDV Yayınları,2011.



---

## Emeviler'in Sonuna Kadar Abdülkays Kabilesi

Esra MAĞAT 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2223011003@ogrenci.ibu.edu.tr

---

### 1. Giriş

İslam öncesi Arap yarımadasına baktığımızda mevcut bölgelerin yaşam tarzının kabile esasına göre şekillendiğini görmekteyiz. Bu kabilelere örnek olarak Bahreyn bölgesinde bulunan büyük Arap kabilelerinden biri olan Abdülkays kabilesi karşımıza çıkmaktadır. Bahreyn'de oldukça nüfuzlu bir kabiledir. İslam öncesinde siyasi hakimiyetini elinde bulunduran Sasani imparatorluğu ile yaşadıkları mücadeleler Abdülkays kabilesinin siyasi tarihi bakımından önemlidir. İslamiyet'in ortaya çıkışından sonra Uhud savaşı sırasında ilk defa Hz. Peygamberin yanına hububat kervanı ile gelen kimselerin İslam'a girmesi üzerine kabile ilk kez bu dönemde İslam'a girmiştir. Mustalikoğulları gazvesi sırasında Hz. Peygamber'in yanına gelerek İslam'ı kabul etmeleri üzerine İslam tarihi açısından daha sonraları yaşanacak olaylara kapı aralamışlardır. Kabilenin siyasi ilişkileri Hz. Peygamber ve kabile liderlerinin mektuplaşmasından dolayı bilinmektedir. Bu mektuplardan bazılarının günümüze ulaşmaları kabile ile ilişkilerin gelişmiş olduğunu göstermektedir. Kabile, Hz. Peygamber'e şarap içilen kapların günlük kullanımı açısından hüküm istemiştir. Hz. Peygamber, kapların kullanılmaması yönünde cevap vermesi fıkhi açıdan önemlidir. Mescidi nebeviden sonra Abdülkayslıların yaşadığı Cüvasa şehrinde Cuma namazı kılınan ikinci caminin burada olması da önemli bir özelliği olmuştur.

Kabile Hz. Peygamberin vefatından sonra başta ridde hadiseleri olmak üzere Müslümanlar arasında çıkan ihtilaflarda etkin rol oynamaları ile tarihte önemli görülmüştür. Kısa sürede İslam'ı benimseyen kabile irtidat hareketlerine katılmamış aksine halife Hz. Ebubekir'in gönderdiği orduların yanında savaşmıştır. Hz. Ömer döneminde fetih hareketlerine katılmaları, Hz. Ali döneminde yaşanan fitne olaylarında Hz. Ali safında savaşmaları, ardından yönetime geçen Muaviye'ye karşı olmaları ile Emeviler döneminde de etkin olmuşlardır. Biz bu çalışmamızda Abdülkays kabilesinin başta yaşadığı coğrafya olmak üzere, kabilenin öne çıkan özellikleri ve İslam öncesi-sonrası siyasi alandaki yeri ve öneminden bahsedeceğiz.

### 2. Bahreyn Bölgesi

Adnanilerden olan Abdülkays kabilesi bölgedeki nüfusun çoğunluğunu oluşturması bakımından önemlidir. Çalışmamızda Bahreyn bölgesinde Abdülkays kabilesinden bahsetmemiz nedeniyle kabilenin bölgedeki yaşantısı, dini inancı ve siyasi faaliyetleri bizim için önemlidir. Abdülkays kabilesini bölgedeki varlığı üzerinden ele alacağız. Bahreyn'de birçok farklı dinlere ve milletlere ait insan yaşamaktadır. Halkın Hristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Putperestlik inancı üzerinden dini bir yapısı vardır.<sup>1</sup> Nesturi toplumun yaşadığı Bahreyn bölgesinde İslamiyet'in girişi sulh yolu ile olmuştur.

Bahreyn Arapçada iki deniz anlamına gelmektedir. Bölge ismini Basra körfezinde oluşan otuz beş ada içindeki en büyük adadan almaktadır. Kaynaklarda Bahreyn hakkında verilen bilgiler kaybolan kabileler ile ilgilidir. İlk dönemlere ait kabileler arasından Kahtanilere bağlı Ezd kabilesi Uman'a göçmüş ve diğer kalan kabileler ise Tenuh birliği adında bir araya gelmiştir.<sup>2</sup> Bahreyn bölgesinde varlığını devam ettirmeye çalışan bu kabilelere ek olarak daha sonraları Adnanilerin Tağlib, Temim ve Bekir kollarına bağlı birçok kabile buraya gelip yerleşmiştir. Bu kabilelerden biri olan Abdülkays kabilesi ile Ezd kabilesi birleşip İyad kabilesini bu bölgeden uzaklaştırdılar.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016),165.

<sup>2</sup> Mustafa Bilge, "Bahreyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/492.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belazuri, *Ensâbü'l-êşrâf*, çev. Musa K. Yılmaz vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı 2022), 1/62.

Bölgenin İslam dinine girmesi el- Eşec diye tanınan Münzir b. Aiz el-Abdi ile yirmi kişiden oluşan grubun Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'i ziyarette bulunduktan sonra kimseye söylememek üzere İslamiyet'i seçmeleri ile başlamıştır. Abdülkays kabilesinden Amr b. Abdülkays da ilk başta Müslüman olduklarını gizleyen bu grup içerisindeydi. Müslümanlar tarafından Mekke fethedilince Hz. Peygamber H.8. yılda Bahreyn bölgesine elçi olarak görevlendirdiği Alâ b. Hadram'yi gönderdi.<sup>4</sup> O, dönemin yöneticisi olan Münzir b. Sâvâ'ya gidip İslam'ı tebliğ etmiştir. Halkın çoğunluğu İranlı ve Arap olan Bahreyn bölgesinin sakinleri İslamiyet'i kabul ederek Medine'ye öşür ve haraç ödemeye başlamışlardır.<sup>5</sup> H.9 ve H.10. Yılda Cârûd b. Muallâ el-Abdî'nin başkanlığını yaptığı bir heyet Medine'ye gitmiştir. Heyet Medine'den döndükten sonra bu sefer İslamiyet'i Abdülkays kabilesi halkına anlatmaya ve yaymaya başlamıştır.<sup>6</sup> Münzir b. Sâvâ öldükten sonra Cârûd ve Hutam el-Abdî ikilisi Bahreyn yöneticisi oldular.<sup>7</sup> İslami dönemdeki ilişkiler daha çok bu ikili aracılığıyla bölge halkı üzerinde etki etmiş ve faaliyette bulunulmuştur.

Bahreyn İslamiyet öncesi ve sonrasında da hurmalarıyla meşhur olan bir yerdir. Bölge, bu özelliğini günümüze değin devam ettirmiştir. Bölge yeraltı suları bakımından zengin olması yeşil bitki örtüsünü meydana getirmiştir. Ada denizyolu üzerinde önemli bir konumda bulunmasından dolayı sığ sularda inci avcılığı da önemli geçim kaynakları arasındadır.<sup>8</sup>

### 3. Abdülkays Kabilesi

Kabile Abkasi, Kaysi, Abdi ve Abdükaysi gibi isimlerle de anılmaktadır.<sup>9</sup> Kabile hakkında şimdiye kadar ulaşabildiğimiz bilgiler daha çok İslami dönemde Hz. Peygamberle olan ilişkileri üzerinden aktarılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da İslam tarihinde siyasi bakımdan rol üstlenen kabile varlığını korumaya devam etmiştir. Kabilenin dayandığı neseb Adnan'a kadar uzanmakta ve Hz. Peygamberin nesebi ile birleşmektedir.<sup>10</sup> Kabilenin nesebi Efsa b. Du'mi b. Cedile Esed b. Rebia b. Nizar b. Maad b. Adnan olarak gelmektedir.<sup>11</sup> Kabilenin ilk yerleşim yeri Tihame'dir. Daha sonra bilinmeyen bir nedenle Bahreyn ve Uman bölgelerinin iç kısımlarına dağılmıştır. Burada yarı göçebe şeklinde Kinde, Vail ve Bekir b. Vail kabileleri arasında varlığını devam ettirmiştir.<sup>12</sup> Dönemin en güçlü devletlerinden olan ve birçok bölgeye hakimiyeti sağlayan Sasani hükümdarı II. Şapur yönetime gelir gelmez bölgeye sefer düzenlemiş ve Abdülkays kabilesinden çok sayıda kişiyi öldürmüştür.<sup>13</sup>

Abdülkays kabilesi İslamiyet'in ortaya çıktığı dönemde Sasani yönetimi altında idi.<sup>14</sup> Kabilenin dini inancı ile ilgili kaynaklarda Hristiyan, Mecusi<sup>15</sup> ve puta tapan olduğu bilgileri bulunur. Ancak kabile daha çok Hristiyan ve putperest olarak varlığını devam ettirmiştir.<sup>16</sup> Puta tapan halkın Muşakkar'da bulunan Zü'l-lebâ adında bir putu vardır.<sup>17</sup>

<sup>4</sup> Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 365.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* ( Beyrut: Dar'ul Nefais ,1405/1985), 149; Bilge,"Bahreyn", 4/493.

<sup>6</sup> Mustafa Fayda, " Abdülkays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* ( İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 4/248.

<sup>7</sup> Bilge, Bahreyn", 4/493.

<sup>8</sup> Bilge, Bahreyn", 4/492.

<sup>9</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab* ( Beyrut: Müesseset'ül er-Risale, 1402/1982), 2/726.

<sup>10</sup> Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*. thk. Mahmud Muhammed El- Tinahi ( Kuveyt: Kuveyt Hükümeti, 1396/1976), "Kays", 16/419.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, thk. Abdussamed Muhammed Harun ( Kahire: Dar'ül Mearif, 1119), 295.

<sup>12</sup> Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, 2/726.

<sup>13</sup> Fayda, " Abdülkays", 1/248.

<sup>14</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 249.

<sup>15</sup> Adem Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 249-250.

<sup>16</sup> Fayda, " Abdülkays", 1/248.

<sup>17</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Muḥabber*, thk. Ilse Lichtenstadter ( Kuveyt: Dar'ul İfak Cedide, b.y.y) 317; Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, 3/727.

Kabile İslam tarihinde savaşlarda gösterdiği kahramanlıklarla tanınmıştır. Güzel konuşmaları ve cesaretleriyle ilgili Abdülkays kabilesine yönelik müstakil eser yazılmıştır. Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna'nın *Kitâbü Haberî 'Abdî'l-Kays* adlı eseri önemli bir kaynaktır.<sup>18</sup>

#### 4. Hz. Peygamber Döneminde Abdülkays Kabilesi

Abdülkayslıların Hz. Peygamberle görüşmeleri ve İslam'a girişi konusunda aktarılan bilgiler karışıktır. Bu bilgilerin karışık olması nedeniyle kabilenin İslam'a girişi hakkında aktarılan rivayetlerde farklılıklar bulunmaktadır.

Bahreyn bölgesinin İslam'a girmesi el-Eşec diye bilinen Münzir b. Âiz el-Abdî ile gelen bir heyet Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına gelmesi üzerine başlamıştır.<sup>19</sup> Bu heyet yirmi kişilik olup Hz. Peygamberle görüşmüş ve İslamiyet'i seçmişlerdir. Heyettekiler ve heyette bulunan Amr b. Abdülkays İslam'a girdiklerini gizlemişlerdir. Amr b. Abdülkays kabileden ilk Müslüman olanlardandır.<sup>20</sup> Mekke fethedildikten sonra Hz. Peygamber birçok bölgeye mektup göndermiştir.<sup>21</sup> Bu mektuplardan birini de H.8. yılda Bahreyn'e Alâ b. Hadramî ile gönderdi.

Mektubun metni aşağıdaki gibidir:

*"Hidayete uyanlara selam olsun. Bundan sonra ben seni İslamiyet'e davet ediyorum. Müslüman ol. Allah senin sahip olduğun hükümdarlığı sende bırakır. Şunu da bil ki, dinim develerin ve atların gidebileceği yere kadar gidecektir."*<sup>22</sup>

Elçi mektubu okumuş ve Münzir b. Sava İslamiyet'i seçmiştir.<sup>23</sup> Bunun sonucunda da Müslümanlardan zekat diğer inanç gruplarından ise cizye vergisi alınmaya başlanmıştır.<sup>24</sup> Bu olaydan sonra Carud b. Muallâ el-Abdî ve beraberindekilerden oluşan heyet ikinci defa H.9. ve H.10. Yılda Hz. Peygamber'in yanına Medine'ye geldi. Döndükten sonra Carud b. Mualla ve beraberindekiler kabileleri olan Abdülkays içinde İslam'ı yaymaya gayret etmişlerdir.<sup>25</sup> Carud Hristiyan biriydi ve Hz. Peygamber kendisini İslam'a davet edince kabul etti.<sup>26</sup> Münzir b. Sâvâ'dan sonra Cârûd ve Hutam el-Abdî Bahreyn hâkimi oldular.<sup>27</sup> Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce bazı bölgelerde İslam aleyhtarlığı başlamış ve bu ayaklanmalar İslam'dan dönme, zekat vermek istememe gibi nedenlere bağlı olarak başlamıştır. Bu ayaklanmalardan biri de Hutam ile Bekr b. Vail ve Rebia kabilelerinin birleşmesiyle ortaya çıktı. İsyancılar Katif, Darin, Hicr ve Cüvasa şehirlerini ele geçirmişlerdir.<sup>28</sup>

Bir başka rivayette Abdülkays kabilesinin Uhud gazvesi sırasında kervanla Medine'ye gelip Hz. Peygamberle ilk defa o zaman görüştüğü bilgisi aktarılır.<sup>29</sup> Bir başka görüş ise Beni Mustalik gazvesi sırasında da görüştükleri ifade edilir. Görüşmenin detayı ile ilgili kaynaklarda bilgiye ulaşamadık. Ancak bu görüşme sonrasında Abdülkayslıların Müslüman oldukları bilinmektedir. Hz. Peygamber'in göndermiş olduğu davet mektubu üzerine kabileyi temsilen 20 kişilik bir kabile 629 yılında Medine'ye geldi. Yukarıda el-Eşec diye meşhur olan kişinin Münzir b. Aiz el-Abdî olduğu söylene de bazı rivayetlerde Abdullah b. Avf'ın bu şekilde meşhur olduğu ifade edilir. Abdullah b. Avf başkanlığında

<sup>18</sup> Muhammed b. İshâk İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza-Tecdid, 59.

<sup>19</sup> Ebul Abbas Ahmed Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, thk. İbrahim Ebyari ( Kahire: Dar'ul Kitab Henani, 1400/1980), 2/338.

<sup>20</sup> Fayda, " Abdülkays", 1/248.

<sup>21</sup> Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye*, 144-154.

<sup>22</sup> Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye*, 145.

<sup>23</sup> Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişâm, *Tehzîbü Sîreti İbn Hişâm*, Abdusselam Harun (Kahire: Müessesetül Risale, 1406/1985), 327; Muhammed b.İsmail Buhari, *Sahih-i Buhari*, çev. Mehmed Sofuoğlu ( İstanbul: Ötüken Yayınları), "Kitab'ul Abari'l Ahad",7.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belazuri, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdusettar Enes et-Tiba ( Beyrut: Dar'ul Mearif 1407/1987), 107.

<sup>25</sup> İbn Hişâm, *Tehzîbü Sîreti İbn Hişâm*, 327; Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, 727.

<sup>26</sup> Ebü Abdillâh Muhammed İbn Sad, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebet'ül Hancı, 1421/200), 8/120; Muhammed İbn Cerir et-Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Mısır: Dar'ul Mearif Mısır, 1119), 3/136.

<sup>27</sup> Belazuri, *Ensâbü'l-eshraf*,4/703.

<sup>28</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 361.

<sup>29</sup> Muhammed eş-Şeybânî el-Cezeri İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, çev. M. Beşir Ersoy ( İstanbul: Bahar yayınları, 1991), 2/155.

gelen kabile Remle bint Haris'in evinde misafir olarak ağırlandı.<sup>30</sup> Bu on günlük süreçte Medine'de kalan kabile Hz. Peygamber'i yakından tanıma imkanına sahip oldu. Bu sayede de İslam dininin esaslarını ve Kur'an'ı Kerim'i öğrendiler. Hz. Peygamber'le ilk defa Uhud savaşı sonrası görüşüldüğü bilgisi aktarılsa da aslında Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce Bahreyn bölgesinde kurulan Muşakkar<sup>31</sup> ve Deba panayırlarına katıldığı için bölgeyi ve insanları tanıma fırsatı olmuştur. Bu süreçte de Hz. Peygamber daha önceden tanıdığı Abdülkays kabilesinden olan heyetle yakından ilgilenme fırsatı oldu. Hz. Peygamber, kabileden yüzü çirkin olan el-Eşec hakkında

“Sende Allah'ın sevdiği iki meziyet var: Hilme ve Haya” diyerek iltifatta bulunması hadis kitaplarına konu olmuştur.<sup>32</sup> Hz. Peygamber Abdülkays kabilesinden gelen temsilciler için ashabına hediye vermelerinin uygun olacağını söylemiştir.<sup>33</sup> Bununla birlikte H.9 senesinde gelen Abdülkays kabilesindeki temsilcilerin cennete girmek için ne yapmalıyız sorularına karşılık Hz. Peygamber onlara dört şeyi emrettiğini ve nehy ettiğini söylemiştir. Emrettiği; namaz kılmalarını, ramazan ayında oruç tutmalarını, zekat vermelerini ve ganimet mallarından beşte birini beytülmale vermeleri talebinde bulundu.<sup>34</sup> Nehy ettiği de ağaç ve topraktan şarap içilmesi için yapılan özel kapların kullanılmasıdır. Mescid-i Nebeviden sonra cuma namazının kılındığı ikinci mescid kabilenin yaşadığı Cüvasa şehrinde bulunan camiidir. Kabileyle ilgili özellikler hadis kitaplarında geçmektedir.<sup>35</sup>

## 5. Hulefa-i Raşidin Dönemi Abdülkays Kabilesi

### 5.1. Hz. Ebubekir Dönemi

Abdülkays kabilesinin Hulefa-i Raşidin döneminde öne çıkan özelliklerine baktığımızda kabilenin halifelerin safında yer alarak halife aleyhtarlığı yapan kimselere karşı savaşması ile ön plana çıktığını görürüz. Hz. Ebubekir döneminde yaşanan önemli gelişmelerden biri olan Ridde hareketi; Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan İslam'dan dönme, zekat vermeme ve Peygamber olduğunu iddia eden kimselerin etrafında birtakım kimselerin toplanması nedeniyle Müslüman yönetiminde bulunan bölgelerde çıkan ayaklanmalardır. Abdülkays kabilesi İslam dininde sebat ederek Müslümanların tarafında savaşmayı tercih etmiştir. Carud, kabilesini toplayarak, ridde hareketine katılmalarını sağladı.<sup>36</sup> Böylelikle Abdülkays kabilesi Müslümanların safında mürtetlere karşı savaşmıştır.<sup>37</sup> Yemen'le Umân arasındaki Mehre bölgesinde<sup>38</sup> çıkan ayaklanmalar olmuştur. Burada Abdülkays kabilesinin Müslümanların tarafında olduğunu görmekteyiz. Kabile yine bu dönemde Uman bölgesinin Deba şehrinde ridde ayaklanmasını çıkaran Lakit b. Malik'e karşı Müslümanlarla hareket ederek ayaklanmayı bastırmıştır.<sup>39</sup>

### 5.2. Hz. Ömer Dönemi

Hz. Ömer döneminde daha önce başlayan fetih hareketlerine devam edilmiştir. Fetihler yoluyla birçok bölge İslam topraklarına kazandırılmış aynı zamanda yeni şehirler de kurulmuştur. Sasani hakimiyetindeki el-Gabe şehri ile ez-Zare kalesinin ele geçirilmesinde Abdülkays kabilesi etkili oldu. Sonrasında halife Hz. Ömer bu bölgeler dışında da bazı yerlere Abdülkays kabilesini yerleştirmiştir. Kabile mensupları ilerleyen tarihlerde Bahreyn dışında başta Tevvec,<sup>40</sup> Basra, Horosan, Kufe, Musul,

<sup>30</sup> İbn Sad, *Kitâbü't-Tabakât*, 8/118.

<sup>31</sup> İbn Habîb, *Muḥabber*, 265.

<sup>32</sup> İmam Ebu Hüseyin Müslim, *Sahih-i Müslim*. Nşr. Muhammed Fuad el-Baki (Dar'ul Kitab Elihya, 1126/1918).Kitab'ul İman", 25; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*,338.

<sup>33</sup> İbn Sad, *Kitâbü't-Tabakât*, 8/118.

<sup>34</sup> Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, 727.

<sup>35</sup> Buhari, "Kitab'ul İman", 40; Buhari, "Cuma", 11.

<sup>36</sup> İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/339.

<sup>37</sup> Taberi, *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*, 3/316.

<sup>38</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, b.y.y, b.t.y, 5/234.

<sup>39</sup> Bahriye Üçok, *İslamdan Dönemler ve Yalancı Peygamberler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 28.

<sup>40</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belazuri, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002), 124,561.

İsfahan ve Merv şehirlerine yerleştiler. Basra'da doğu Arabistan'dan ve Umman'dan gelen Ezd ve Abdülkays kabilesi nüfusun çoğunluğunu oluşturmuştur.<sup>41</sup>

### 5.3. Hz. Osman Dönemi

Hz. Osman döneminde kabilenin pek etkin olmadığını görmekteyiz. Zaten bu dönem yaşanan iç çatışmalar fetih hareketini durdurmuştur. Bu dönem içerisinde Basra'ya vali Abdullah b. Amir döneminde Abdülkays ve Ezd kabilesinin tamamının yerleştiğini biliyoruz.<sup>42</sup>

### 5.4. Hz. Ali Dönemi

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayan siyasî karışıklıklar Hz. Ali'nin halife olmasıyla sona ermedi. Bu dönemde Müslümanlar arasında yaşanan çatışmalar Cemel ve Siffin savaşının olmasına neden olmuştur. Abdülkays kabilesi Cemel savaşında Hz. Ali tarafında savaşmıştır.<sup>43</sup> Hz. Ali hilafetin yönetimi altında bulunan birçok bölgeye mektuplar yazmış yardımcı birlikler talep etmiştir. Bu bölgelerden biri olan Bahreyn'e de mektup gitmiştir. Gönderdiği bu mektup cevapsız kalmamış Abdülkays kabilesi Hz. Ali tarafında savaşa katılmıştır.

Cemel savaşından sonra halife Hz. Ali kendisine biat etmekten kaçınan Şam valisi Muaviye ve taraftarlarına karşı Siffin'de savaşmak zorunda kalmıştır. Abdülkays kabilesi Bahreyn bölgesinden gelerek Cemel'den sonra Siffin savaşında da Hz. Ali'yi destekleyerek savaşa katılmış ve büyük yararlılıkları olmuştur.<sup>44</sup> Siffin savaşı neticesinde tahkime gidilmesine muhalefette bulunan topluluk İslam tarihinde kendilerine Hariciler denilen yeni bir dini fırkanın oluşmasına neden oldu. Abdülkays kabilesi, harici fırkasına mensup olan Necde b. Amir'in Hz. Ali'ye karşı olan ihtilafı nedeniyle ona karşı çıkmışlardır. Katif'te yaşanan savaşta Abdülkays kabilesi, Harici reisi Necde'ye karşı savaşmıştır. Bu savaş sonucunda Abdülkayslılardan birçok kişi ölmüştür.<sup>45</sup>

## 6. Emeviler Dönemi

Emeviler döneminde hariciler halifeye karşı isyan etmişlerdir. Abdülkays kabilesinden bazı kimseler harici fırkasına katılmıştır. Kaynaklarda bu kabileden Sa'saa b. Suhan ve Abdullah b. Carud'un isyan ettiği aktarılır.<sup>46</sup>

Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde Abdülkays kabilesi Kufe ve Basra'ya yerleştirilmiştir. Buraya yerleşen kabileden bazı kimseler Abdullah b. Carud liderliğinde halifeye ve valiye karşı isyan çıkarmışlardır. Abdullah b. Carud Halkı galeyana getirdiği için Haccac tarafından yakalanıp öldürülmüştür.<sup>47</sup>

Yine Emeviler döneminde Müslümanların Horosan'daki hakimiyetlerini; dış tehditlerden çok, bölgeye yerleşen Yemenlileri temsil eden Ezdliler ile Kuzey Araplarını temsil eden Temim ve Abdülkays kabileleri arasında yaşanan ihtilaflar ve mücadeleler tehlikeye sürüklüyordu. Elbette bu durum Emevi halifelerinin hakimiyetini azalttığı gibi Müslümanların Maverainnehir bölgesindeki yönetimini aksattı. Kısa süre de yaşanan bu çatışmalar Horasan'ın da Emevî aleyhtarlığı faaliyetlerin merkezi haline gelmesine neden oldu.<sup>48</sup>

Bu dönemde Ebu Mabed eş-Şinni Abdülkays kabilesinden olup harici fırkasına katılmış ve Bahreyn de isyan etmişti. Haccac ona karşı askeri güç gönderip ortadan kaldırdı.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> Abdülhalık Bakır, "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1992), 5/109.

<sup>42</sup> Bakır, "Basra", 5/109.

<sup>43</sup> Muhammed eş-Şeybânî el-Cezeri İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bahar yayınları,1991), 3/231.

<sup>44</sup> Belazuri, *Ensâbü'l-eşrâf*,4/772; İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/312.

<sup>45</sup> Belazuri, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/178.

<sup>46</sup> Fayda, " Abdülkays", 1/249

<sup>47</sup> İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/344.

<sup>48</sup> Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* ( İstanbul: TDV Yayınları,1991), 18/236.

<sup>49</sup> Belazuri, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/465.

Tavvaf b. Gallak Haricilerden olup arkadaşlarıyla birlikte yönetim aleyhinde konuşmuş olmasından dolayı İbn Ziyad, onu ve arkadaşlarını yakalamış ancak birbirlerini öldürmeleri ile serbest bırakacağını söylemiştir. Serbest kalan Tavvaf b. Gallak pişman olmuştur. Bunun üzerine Gallak, Abdülkays kabilesinden 70 kişi olan arkadaşlarıyla isyan etti. İbn Ziyad durumu öğrenince Tavvaf ve beraberindekileri öldürttü.<sup>50</sup>

## 7. Sonuç

Abdülkays kabilesi Bahreyn'de yaşamış büyük kabilelerden biridir. Hz. Peygamber döneminde İslam'a girmesi ile İslam tarihinde konu edinilmiştir. Hz. Peygamberle görüşmeleri konusunda rivayet farklılığı olması nedeniyle İslam'a ne zaman girdiği tam olarak bilinmemektedir. Bu dönemde kabile üzerinden aktarılan hadis rivayetleri kabile hakkında bazı bilgiler vermesi bakımından önemlidir. Hulefa-i Raşidin döneminde yaşanan ridde hareketlerinde Müslümanların safında mürtedlere karşı savaşmışlardır. Bahreyn dışında başka yerlere yerleşmeye başlamışlardır. Müslümanlar arasında ayrılıkların yaşanmaya başladığı bu dönemde halifenin safında savaflara katılıp büyük yararlıkları olmuştur. Ancak Emeviler dönemine geldiğimizde kabileden bazı kimseler haricilik fırkasına katılmıştır. Bizzat kabileden olan bazı kimselerin liderliği alması ile halifeye isyan edilmiştir. Bu isyanlar şiddetli askeri çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur. İsyânların bastırılması için hareketin liderliğini yapanlar idam edilerek cezalandırılmıştır.

## Kaynaklar

- Apak, Adem. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 4. Basım 2019.
- Bakır, Abdülhalık. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/108-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Belazuri, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşraf*. çev. Musa k. Yılmaz vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2022.
- Belazuri, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2002.
- Belazuri, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdusettar Enes et-Tiba. Beyrut: Dar'ul Mearif,1407/1987.
- Bilge, Mustafa. "Bahreyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.4/492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Buhari, Muhammed b.İsmail. *Sahih-i Buhari*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demircan, Adnan. *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Fayda, Mustafa. " Abdülkays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dar'ul Nefais, 5. Basım, 1405/1985.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 8.Basım, 2011.
- İbn Esir, Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. çev. M. Beşir Ersoy. 2/4. Cilt. İstanbul: Bahar yayınları, 1991.

<sup>50</sup> Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 130-131.

- İbn Esir, Muhammed eş-Şeybânî el-Cezeri. *el-Kâmil fi't-târîh*. çev. Ahmet Ağırakça. 3. Cilt. İstanbul: Bahar yayınları,1991.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Muḥabber*. thk. . Ilse Lichtenstadter. Kuveyt: Dar'ul İfak Cedide, b.t.y
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdussamed Muhammed Harun. Kahire: Dar'ül Mearif, 5. Basım, 1119.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *Tehzîbü Sîreti İbn Hişâm*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Müessesetül Risale, 14. Basım,1406/1985.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza-Tecdid.1. cilt.b.y.y,b.t.y
- İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 8. Cilt. Kahire: Mektebet'ül Hancı, 1. Basım, 1421/2001.
- Kalkaşendî, Ebul Abbas Ahmed. *Nihâyetü'l-ereb*. thk. İbrahim Ebyari. 2. Cilt. Kahire: Dar'ul Kitab Henani,1400/1980.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü' kabâ'ili'l-'Arab*. 2.Cilt. Beyrut: Müesseset'ül Er-Risale, 80. Basım,1402/1982.
- Müslim, İmam Ebu Hüseyin. *Sahih-i Müslim*. Nşr. Muhammed Fuad el-Baki. Dar'ul Kitab Elihya, Kitab'ul İman, 1126/1918.
- Taberi, Muhammed İbn Cerir. *Târîhu'l-resul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. 3. Cilt, Mısır: Dar'ul Mearif Mısır, 2. Basım, 1119.
- Üçok, Bahriye. *İslamdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1967.
- Watt, Montgomery. *H. Muhammed Medine'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, t.y y.y 5/234.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs*. thk. Mahmud Muhammed El- Tinahi. 16. Cilt. Kuveyt: Kuveyt Hükümeti, 1396/1976.

---

## Kur'an Kıssalarında Tevhit

Sümeyye AYKUT 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

aykt.smy25@gmail.edu.tr

Kamil Ruhi ALBAYRAK 

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

kamil.albayrak@giresun.edu.tr

---

### 1. Giriş

Kur'an-ı Kerim, insanlara iletişim ve öğretim yoluyla rehberlik etme misyonunu çeşitli şekillerde yerine getirir. Bu iletişim ve öğretim araçlarından biri de kıssalardır ve Kur'an'ın içerdiği önemli unsurlardan birini oluşturur. Kıssalar, peygamberlerin, toplumların ve bireylerin geçmiş deneyimlerini anlatarak insanlara yol göstermektedirler. Kıssalar, tarih boyunca yaşanmış olan olaylarla, peygamberlerin yaşamlarıyla, toplumların tecrübeleriyle ve insanların geçmiş deneyimleriyle doludur. Bu deneyimler, insanlara sadece bilgi değil, aynı zamanda yaşam tecrübesi kazandırmaktadır. Kıssaların temel amacı, soyut kavramları somut örneklerle açıklamak ve insanlara öğretileri daha anlaşılır hale getirmektir. Ayrıca, kıssalar, peygamberlerin ve salih kulların Allah'a olan teslimiyetini, tevhit inancını ve yaşamlarındaki çeşitli zorluklarla başa çıkma yeteneklerini güçlendirmektedir. İnsanlara Allah'a itaatin ve O'na yönelmenin ne kadar önemli olduğunu hatırlatarak, bir yaşam kılavuzu sunarlar. Bu nedenle kıssaların, insanların hayatlarını yönlendirme amacını ve bu tavsiyelerin günlük hayatta nasıl uygulanabileceğini gösterme işlevini önemle vurgulamaktadırlar.

Kıssalar, çoğu zaman bir tür tevhit akidesinin tarihini, peygamberlerin misyonlarını, aldıkları ilahi emirleri, insanların bu mesajlara nasıl tepki verdiklerini ve iman ile küfür arasındaki mücadeleyi özlü bir şekilde aktarır.<sup>1</sup> Genellikle içerdikleri temel prensipler arasında sık sık vurgulanan tevhit unsurunun önemine dikkat çekerler. Tevhit ilkesinin, insanın dini yaşamının her yönüne derinlemesine etki ettiği bilinir. Tevhit, sadece bir teolojik inanç olmanın ötesine geçerek, Müslümanların ahlaki değerlerini belirlemede, ibadet pratiğini güçlendirme ve toplumsal ilişkilerini düzenleme konusunda temel bir ilke olarak kabul edilmektedir. Bu ilkenin anlamını daha iyi kavramak ve uygulamak için, kıssaların sunduğu mesajları derinlemesine incelemek önemlidir. Kıssalar, tevhit ilkesinin hayatımızın her alanında nasıl rehberlik ettiğini anlamamıza yardımcı olur ve bu prensipleri günlük yaşantımıza entegre etmemize katkı sağlarlar. Bu nedenle, kıssaların içerdiği tevhit mesajlarını anlamak, Müslümanlar olarak daha sağlam bir dini temel oluşturmamıza ve yaşamlarımızı bu prensipler doğrultusunda şekillendirmemize yardımcı olmaktadır.

Makalemizde, Musa (a.s.) kıssasının tevhit üzerine odaklanarak incelenmesini, İslam'ın temel kitabını daha iyi anlamak için bir başlangıç olarak görmekteyiz. Hz. Musa kıssasının tevhit merkezli incelenmesi, Allah'ın birliğine ve tekliline dair önemli mesajların daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı görülmektedir. Bu konu başlığının seçilme nedeni son derece anlamlı ve belirli bir konuya odaklanmaktadır. Bu münasebetle, seçilen Musa (a.s.) kıssasının tevhit inancını güçlendiren öğeler içerip içermediği, Allah'a olan bağlılık ve itaat konularında nasıl rehberlik ettiği ve şirk (Allah'a ortak koşma) eğilimlerine karşı nasıl uyarılar içerdiği gibi konuların üzerinde durulacaktır. Ayrıca, kıssaların ayet bağlamında yorumlanması, metnin derinliğini ve tevhit çeşitlerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Tevhit merkezli olarak yapılan bu değerlendirme, Kur'an-ı Kerim'in rehberlik niteliğini anlamamıza ve bu rehberlikten çıkarılan dersleri güçlendirmemize yardımcı olacaktır. Çalışmamıza sağlam bir temel oluşturmak için literatür, kitap, tez ve makale taraması yapılacak olup bununla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ayet mealleri tercih edilecektir. Öte yandan çalışmamızda tefsir ve kelam kaynakları

---

<sup>1</sup> el-Muhacir Ebu Mus'ab, *Helak Olmalarına Sebep Neydi* (İstanbul: Dava, 2019).



kullanılacaktır. Tüm bu adımlar, konuyla ilgili kapsamlı bir araştırma yapmamıza ve elde ettiğimiz sonuçları sistematik bir şekilde düzenlememize yardımcı olacaktır.

## 2. Kıssa ve Tevhit Kavramlarının Etimolojik Yapısı

### 2.1. Kıssa Kavramı

#### 2.1.1. Sözlük Anlamı

Kıssa kelimesi sözlükte çeşitli anlamları bulunmaktadır. Bu kelime “Arapça kökenli olup “k-s-s” kökünden türetilmiştir. Bu kök, anlatmak, haber vermek, yontmak, biçmek, bildirmek, nakletmek gibi çeşitli anlamları içerir.”<sup>2</sup> Bu zengin anlam yelpazesi, kelimenin kullanımının sadece olayları nakletmekten ziyade, anlamlarını, öğretilerini ve mesajlarını içeren öyküler anlatmaya kadar geniş bir alana yayılmasına olanak tanımaktadır. Ayrıca camilerde halka kıssa anlatarak dini ve ahlaki erdemlere özellikle cihada teşvik etmek için bunu yapan kişilere de “kâss” denilmiştir.<sup>3</sup> Bu kişiler, genellikle dini öğretileri ve ahlaki değerleri vurgulayan ve geçmiş olaylardan dersler çıkaran öyküler anlatarak toplumun manevi gelişimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadırlar.

#### 2.1.2. Terim Anlamı

“K-s-s” kökünden gelen “kıssa”, takip etmek, izini sürmek ve ardından gitmek anlamına gelir. “Kasas” ise “kıssa” kelimesinin çoğuludur.<sup>4</sup> “Söylenilen ve sürekli olarak bahsedilen bazı haberler” anlamına gelir.<sup>5</sup> Bu terim, genellikle zaman ve mekândan soyutlanmış, ibret almak, ders çıkarmak ve hidayete ulaşmak amacıyla anlatılan öykülerle ilişkilidir. Kur'an'da anlatılan olayları içeren bu öyküler genellikle peygamberler, kavimler veya geçmiş toplumları kapsamaktadır.<sup>6</sup> Bu şekilde, kıssalar sadece geçmişte yaşanmış olayları anlatmakla kalmamış, aynı zamanda bu olaylardan çıkarılması gereken dersleri vurgulamış ve insanlara doğru yolu bulmalarında kılavuzluk yapmıştır.

“Kıssa” kelimesi aynı zamanda geçmişte meydana gelen ve sonuçlanmış olayları anlatmak ve aktarmak anlamına da gelir. Bu fikir, genel olarak bilinmeyen ancak haberlerde yer alan olayları tanınması için kullanılır. Kıssaların, öğretici ve ahlaki bir amacı hizmet etme eğiliminde olduğunu ve genellikle geçmişte yaşanan olaylar, peygamberlerin yaşamları, toplumların tecrübeleri gibi konular üzerine odaklandığını görmekteyiz.<sup>7</sup>

## 2.2. Kıssa ile İlgili Kavramlar

Kur'an-ı Kerim'de yer alan birçok terimin içerdiği anlam derinliği, özellikle “kıssa” kelimesinin karşılığı olan “kassa” kelimesi üzerinde odaklanır. Geçmiş toplumların ve insanların yaşamlarını, tecrübelerini ve öğretilerini anlatan ayetlerde bu terimler sıklıkla kullanılır. Bu nedenle, Kur'an'ın anlamını daha iyi anlamak ve içinde barındırdığı mesajları kavramak için bu kavramların detaylı bir şekilde analiz edilmesi gereklidir. “Kıssa” terimi, diğerlerinden daha yaygın olarak bilinir, çünkü genellikle daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir ve öykü anlatımına vurgu yapmaktadır. Ayrıca, bu terim genellikle eğitici bir içeriğe sahip olmakla beraber insanlara dersler çıkarmaları ve manevi anlamda gelişmeleri için fırsat sunmaktadır. Bu nedenle, Kur'an'daki bu terimlerin detaylı bir şekilde incelenmesi hem İslam'ın derinliklerini anlama hem de manevi yönden gelişme açısından önemlidir.

**Nebe ( نَبَا )**, Arapçada “Önemli, faydalı ve önemli bir haber” anlamına gelir. Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde “nebe” ve bu kelimenin çoğulu olan “enba” kelimeleri yer almaktadır. Bu kelimenin geçtiği

<sup>2</sup> Halil b. Ahmed Ebû 'Abdirrahmân, *Kitâbü'l-Ayn*, Müessesetü'l A'lemî (Beyrut, 1988), 5/10-12., Rağib el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra, 2010), 847. Bahaeddin Sağlam, *İlmi ve Edebi Yönleriyle Kur'an Kıssaları* (İstanbul: Tebliğ, 1985), 7.

<sup>3</sup> İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2022), 498-500.

<sup>4</sup> Serdar Mutçalı (İstanbul: Dağarcık, 2018), “Arapça-Türkçe Sözlük”, 747.

<sup>5</sup> el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 847. Mustafa Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2017), 158.

<sup>6</sup> Muhammed Hayr Mahmûd el-'Adevî, *Me'âlimü'l-Kıssa fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Dâru'l-'Adevî, 1988), 33, Tahsin Görgün, “Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine” (4. Kur'ân Sempozyumu, Ankara: Fecr, 1998), 73-74.

<sup>7</sup> Bayraktar Bayraklı, *Diyanet İlmi Dergi*, “Kur'ân-ı Kerîm'de Öğretim Kavramı ve Vahiy”, *Ankara* 27/4 (1991), 165.

kısımların çoğu, önemli olaylar, önemli haberler, önemli bilgiler veya Allah'ın büyüklüğüne atıfta bulunmaktadır.<sup>8</sup>

**Darb-ı Mesel**, "kıssa, hikâye, destan" anlamına gelir, ancak Kur'an'daki "kıssalar" ile karıştırılmamalıdır. Darbimesel (müsemele) ifadelerdeki kıssalar, tipik olarak bir konuyu çarpıcı ve etkili bir şekilde ifade etmek için kullanılır. Bu kıssalar tarihsel gerçekliği yansıtan birer hadise veya hikâye değildir; aksine, temsîlî ve farazî niteliktedir. Bu nedenle, gerçek bir olayı değil, bir öğretiyi veya gerçeği yansıtan soyutlanmış anlatımlardır.<sup>9</sup>

**Hadis**(حديث), Kur'an-ı Kerim içerisinde özellikle hikayelerin gerçek veya yaşanmış olayları kastettiği durumlarda "hadîs" terimi kullanılır. "Hadis", gerçek hayatta meydana gelen olayları anlatırken, "kıssa" daha çok bir hikâye veya masal anlamına gelir. Bu kelime, Kur'an'da kıssa kelimesiyle birlikte izafet terkibi olarak kullanılır ve özellikle gerçek olaylara vurgu yapmaktadır.<sup>10</sup>

**Haber** (حبر), "*Hubr (hibre), "bir şeyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünü bilmek" anlamına gelen ve "meydana gelen bir olayı bildiren söz" anlamına gelir. Kelâm ilminde haber-i sadık, akıl ve duyuların yanı sıra bilgi kaynaklarından biri olan habere "vakı ile uyum içinden bulunan söz" denir. Haber-i kazib, gerçeğe tutarsız olanı nitelemek için kullanılmıştır."*<sup>11</sup> Özellikle kelâm ilminde, bu terimler, doğru ve güvenilir bilgi ile yanıltıcı veya gerçeğe uyuşmayan bilgi arasındaki ayrımı tanımlamaktadır.

**Üstûre Kavramı**, Kur'an'da bu kelime kıssa ile ilişkilendirilen bir terimdir. "Esâtîr" kelimesi Kur'an'da geçen ve "sözler, hikayeler" anlamına gelen "esâtîr" terimi, günümüzde genellikle mitoloji ile ilişkilendirilir. Mitoloji, Yunanca kökenli bir kelime olup, tanrılar, kahramanlar, efsaneler ve mitlerin anlatıldığı bir sistem veya koleksiyonu ifade eder.<sup>12</sup> "Sitr", "yazı yazmak" anlamına gelen "üstûre" kelimesinin kökenidir. "Esâtîr" kelimesinin çoğulu, "gerçeğe uymayan düzensiz, asılsız ve boş sözler" anlamına gelir. "Esâtîr" terimi genellikle temelsiz, gerçek olmayan ve uydurma sözleri ifade etmektedir.<sup>13</sup>

### 2.3. Kur'an Kıssalarının Amacı

Kur'an'da kıssaların çeşitli bağlamlarda yer alması, bu hikayelerin içerdikleri değerli dersleri ortaya koymaktadır. Kur'an'ın ana teması olan tevhit (Allah'ın birliği) üzerine odaklanan kıssalar, insanlara önemli öğretiler sunar. Örneğin, A'raf suresi 7, Hud suresi 11, Enbiya suresi 21 ve Şuara suresi 26 gibi bölümlerde geçen peygamber kıssaları, tevhit ilkesini vurgulamanın yanı sıra insanlara yönelik çeşitli rehberlikler içermektedir. Bu hikayeler, geçmişte yaşanmış olaylardan çıkarılan derslerin yanı sıra Allah'a olan bağlılığın ve teslimiyetin önemini vurgular. Dolayısıyla, Kur'an'daki kıssaların derinlemesine incelenmesi, içerdikleri mesajların anlaşılması ve hayatımıza tatbik edilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.<sup>14</sup>

Kıssaların ikincil amacı, vahyin erken dönemlerinde yaşayan insanlara hayatın sadece dünya ile sınırlı olmadığını hatırlatmak ve ölümden sonraki ahiret hayatının gerçekliğini vurgulamaktır. Bu hikayeler, insanlara geçici dünyevi zevklerin ötesinde daha derin bir anlam ve amaç olduğunu anlatmaktadır. Casiye suresinin 24. ayetinde ifade edildiği gibi, Allah'ın dünya ve ahiret üzerindeki egemenliğini inkâr edenlerin fikirlerinin temelsizliği ortaya konur. Bu insanlara dünyaya dair sadece maddi ve pesimist bir bakış açısının yetersizliğini hatırlatırken, ahirete olan imanun önemini vurgular. Dolayısıyla, kıssaların bu ikincil amacı, insanların dünya hayatına dair perspektiflerini genişleterek ve ahiret hayatının önemini anlayarak manevi bir derinlik kazanmalarına yardımcı olur.<sup>15</sup> Bu kıssalar, insanların dünya hayatının geçici ve sınırlı olduğu, sadece bir sınav ve bir geçiş dönemi olduğunu fikrini benimsetmektedir. Aynı

<sup>8</sup> Şengül, "Kıssa", 498-500.

<sup>9</sup> Şengül, "Kıssa", 498-500.

<sup>10</sup> Abdullah Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora, 2005), 108.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2022), 118. Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 77.

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Alfa, 2020), 146.

<sup>13</sup> Şerafettin Gölcük, "Esâtîr" (İstanbul: TDV, 1995), 11/359-360.

<sup>14</sup> Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu, 2021), 37-38. *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 376.

<sup>15</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, 38.

zamanda, insanların dünyadaki eylemlerinin ahiret hayatlarında nasıl bir etkisinin olacağını düşündürmesi de kıssalardaki önemli maksatlardan birini oluşturmaktadır.

Kıssaların bir diğer önemli işlevi, Hz. Peygamber ve müminlerin karşılaştığı zorluklar karşısında dayanma, direnme ve teselli güçlerini artırmak, dua, sabır ve tevekküle teşvik etmek şeklinde öne çıkmaktadır. Ayrıca, peygamberlere ve salih kullara Allah tarafından bahşedilen nimetleri hatırlatarak, müminlere bu nimetleri değerlendirme konusunda ilham vermektedir. Kıssalar aynı zamanda, insanları şeytandan sakındırmak, kötü davranışlardan kaçınmaya yönlendirmek ve dini ahlakın ibret alınmasını sağlamak amacıyla anlatılmıştır. Bu hikayeler, geçmişte yaşanan olaylardan alınan derslerle dolu olduğu için, Müslümanları günlük hayatta doğru yolu bulma ve doğru yaşama konusunda yönlendirir. Ayrıca, bazı kıssaların son kısımlarında, geçmişte inkâr eden toplulukların felakete uğradığı ve devam ettiklerinde aynı akıbeti uğrayacaklarının vurgulanması, insanlara doğru yolu seçmeleri ve Allah'a isyan etmekten kaçınmaları konusunda bir uyarı niteliği taşır.<sup>16</sup> Bu sayede, kıssalar, hem geçmişteki toplulukların tecrübelerinden ders çıkarılmasını sağlar hem de Müslümanları Allah'a itaate, doğru yaşamaya ve insanlık değerlerine uygun davranmaya teşvik etmektedir.

## 2.4. Tevhit Kavramı

### 2.4.1. Sözlük Anlamı

“Yalnız, ”tek ve eşsiz olmak anlamında. *Vahd*, (*vahdet*, *vühûd*) kökünden *tef’il* ’kalıbında ”birlemek, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamına gelir.”<sup>17</sup> Özellikle İslam düşünce geleneğinde, “vahd” terimi, Allah ’ın birliği ve teklifi gibi temel teolojik kavramları ifade eder. Bu bağlamda, ”birlemek, ”Bir şeyin tek olduğunu kabul etmek” anlamına gelir.” Tevhit ise İslam’ın temel inançlarından biridir ve Allah’ın birliğini vurgulamaktadır.

### 2.4.2 Terim Anlamı

“Allah’ın zatında ve sıfatlarında bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul edip bağlanmak” olarak tanımlanır.”<sup>18</sup> Bu ilke, Allah’ın yüce, benzersiz ve eşi olmayan bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Bu kavramın içeriği, Allah’ın birliği ve teklifi fikrini anlamak için zihin ve kalbin bir arada çalışması gerektiğini belirtir. Zihinsel olarak tevhidi anlamak sadece başlangıçtır; asıl önemli olan, bu inancı kalben hissetmek ve yaşamın her alanında bu bilince sahip olmaktır. Dolayısıyla, ”zihin ve kalp yoluyla kabul ve bağlılık” ifadesi, tevhidin sadece bir düşünce değil, aynı zamanda bir yaşam tarzı olduğunu ve kişinin derin bir bağlılık ve samimiyetle bu ilkeye sarılması gerektiğini vurgular.

## 2.5. Şirk Kavramı

Ş-r-k, fiilinden türeyen şirk kelimesi iki malın birbirine karıştırılmasıdır.<sup>19</sup> “Şirk, şerike fiilinin mastarı olarak ”ortak olmak”, *işrâk*(الاشراك) kalıbından isim konumunda ise ”ortak koşma, şirk, küfür” anlamına gelir. Sıfat şekli müşriktir.<sup>20</sup> **Şirk terim olarak:** “Allah Teâlâ’ya zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya kendisine ibadet edilmesinde ortak tanımak, bu noktalarda onun benzeri ve dengi olduğuna inanmaktır.”<sup>21</sup> Bu tanımlamalar, şirk kavramının Allah’ın varlığına, niteliklerine, eylemlerine veya O’na ibadete dair başka bir varlığın ortak kabul edilmesini ve bu bağlamda Allah’a benzerlik veya eşitlik atfetmeyi ifade ettiğini açıkça belirtir. Tevhidin İslam’daki anlamı, Allah’ın bir ve eşsiz olduğu gerçeğini vurgularken, şirk ise bu birliği bozarak veya sınırlayarak, başka varlıkların Allah’ın ortakları olarak kabul edilmesini ifade etmektedir.

## 3. Kur’an Ayetleri Bağlamında Hz. Musa Kıssasında Tevhit İnancı

<sup>16</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, 38. Şengül, “Kıssa”, 498-500.

<sup>17</sup> Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 352.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 352.

<sup>19</sup> el-İsfahani, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 548.

<sup>20</sup> Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, ed. Recep Kibar (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 334.

<sup>21</sup> Geniş bilgi için bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 324.

### 3.1. Hz. Musa'nın Yaşam Öyküsü

Kur'an-ı Kerim, Hz. Musa'nın yaşamına sıkça atıfta bulunur. Hz. Musa'nın hikayesi, Kur'an'ın farklı bölümlerinde hem Medine dönemi hem de Mekke dönemi surelerinde detaylı bir şekilde ele alınır. Hz. Musa'nın ismi Kur'an'da toplam 136 kez geçmektedir, bu da onun önemini ve hikayesinin Kur'an'ın temel mesajlarından biri olduğunu gösterir.<sup>22</sup> Hz. Musa, tarih boyunca insanlığa rehberlik etmek ve tevhit inancını yaymak üzere görevlendirilmiş önemli bir peygamberdir. "Ulu'l-Azm" unvanını taşıyan bu büyük peygamber, Allah'ın emirlerini insanlara iletmek ve onları doğru yola yönlendirmek için özel bir misyonla gönderilmiştir. Hz. Musa'nın hayatı, Kur'an-ı Kerim'de detaylı bir şekilde anlatılarak, onun peygamberlik misyonu ve karşılaştığı zorluklarla birlikte insanlara sağladığı önemli öğütler ve dersler ortaya konmuştur. O'nun mucizelerle dolu hayatı, insanlara Allah'ın varlığına, birliğine ve yüceliğine olan imanlarını pekiştirmeleri için bir vesile olmuştur. Hz. Musa'nın kıssası hem ilahi kelamın alınmasıyla ilgili hem de toplumun kurtuluşu ve doğru yönlendirilmesiyle ilgili pek çok önemli mesajı içermektedir. Bu nedenle, Hz. Musa'nın yaşam öyküsü, Kur'an-ı Kerim'in en öğretici ve ilham verici bölümlerinden birini oluşturur.<sup>23</sup>

Bu sureler kapsamında genel olarak Firavunun İsrailoğullarına uyguladığı zulüm ve adaletsizlikleri<sup>24</sup>, Hz. Musa'nın doğumu ve Firavunun sarayında yetişmesi<sup>25</sup>, Mısır halkından birinin ölümüne sebep olması<sup>26</sup>, Mısırdan medyene gidişi<sup>27</sup>, Evlenmesi<sup>28</sup>,Tûr-u Sina'da Peygamberliğinin başlaması<sup>29</sup>, Firavunu tevhit inancına çağırmak için Mısıra dönmesi<sup>30</sup>, Hz. Musa'nın Firavun ve sihirbazlarla olan mücadelesi<sup>31</sup>, bunlara ek olarak İsrailoğullarının Mısırdan çıkarılması<sup>32</sup>,Musa'nın İsrailoğulları yönetimi ve gösterdiği fedakarlıkları<sup>33</sup> ve Musa-Hızır kıssası<sup>34</sup> anlatılmıştır.

Hz. Musa, kavmini hak ve adaletin tesis edilmesi için Allah'ın iradesi doğrultusunda yönlendiren önemli bir peygamberdir. Onun döneminde, insan hakları ihlalleri, adaletsizlikler, işkenceler ve hükümdarların halkı aldatması gibi çeşitli zorluklarla karşılaşılmaktaydı. Bu zorlu dönemde, Allah, insanların huzur ve adalet içinde yaşamaları için ilahi rehberlik sağlamıştır. Uluhiyyet meselesi, bu çağın en önemli meselelerinden biriydi ve Hz. Musa'nın görevi bu meseleyi düzeltmeye yardımcı olmaktı. Allah'ın vahyi, bu meseleye odaklanarak insanları doğru yola yönlendirmiştir. Bu durumu örneklemek gerekirse:

Hz. Musa'nın firavuna: *"Rabbim beni sana elçi olarak gönderdi. Eğer rabbine iman edersen dört yüz sene mutluluk ve nimetler içinde yaşarsın. Sonra da ölüp cennete girersin."* demesi üzerine avun bu haberi duyunca, *"Hâmân'a danışayım"* dedi. Hâmân şöyle cevap verdi: *"Rabb gibi ibadet edildiğinde kul mu olacaksın?"* Bunun üzerine firavun, görevlilerini göndererek sihirbazlarını ve ordusunu topladı ve hazırlıklar tamamlandıktan sonra tahtına oturup *"Ben sizin yüce rabbinizim"* diye ilan etti.<sup>35</sup> Firavun'un bu iddiasına Kur'an'ı Kerim'in farklı

<sup>22</sup> Ömer Faruk Harman, "Mûsâ" (Ankara: TDV, 2020), 31/217-213. Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li- Elfazil-Kur'ani'l-Kerim*, ed. Muhammed Sa'id el-Lahham (Lübnan: Dar el-Marefah, 2003), 2/894-896.

<sup>23</sup> Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran- Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr, 1998), 373.

<sup>24</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011),el-Kasas 28/4, el-Bakara 2/49, el-İbrahim 14/6.

<sup>25</sup> Tâhâ 20/38-40, el-Kasas 28/7-13.

<sup>26</sup> el-Kasas 28/14-21.

<sup>27</sup> el-Kasas 28/22-23.

<sup>28</sup> el-Kasas 28/24-28.

<sup>29</sup> el-Kasas 28/29-35, Tâhâ 20/9-16,17-23,40-41, Meryem 19/52.

<sup>30</sup> ez-Zâriyât 51/38-40, Tâhâ 20/25-35,42-47,49-52,el-Kasas 28/35-38,en-Nâziât 79/18-24, el-Mü'min 40/36-37,25-27,eş-Şuarâ 26/18-29, Yûnus 10/75-78.

<sup>31</sup> eş-Şuarâ 26/32-35, 39-51,el-A'râf 7/109-129,Lokmân 31/21, el-Kasas 28/57,ez-Zuhruf 43/31,52,el-Kalem 68/51,41-43,Yûnus 10/83-86.

<sup>32</sup> el-A'râf 7/131-137, ez-Zuhruf 43/49-50,54-56, ed-Duhân 44/19-28, Tâhâ 20/77, eş-Şuarâ 26/52-67, Yûnus 10/90-92,ez-Zâriyât 51/40, en-Nâziât 79/25-26, el-Mü'min 40/46-46.

<sup>33</sup> el-A'râf 7/138-161, Tâhâ 20/88-98, el-Bakara 2/54-61,66-71, el-Mâide 5/22-26, el-Enbiyâ 21/47-50.

<sup>34</sup> el-Kehf 18/60-82.

<sup>35</sup> Hüseyin Yakar, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Ayetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi" 1/53 (2020), 121-122.

bölümlerinde rastlanılmakla<sup>36</sup> beraber Firavun'un dini değil siyasi nedenlerle ilahlığını ilan ettiğini görüyoruz.<sup>37</sup> Başka bir örnek olarak Şuara Suresi'nin 34 ve 35. Ayetlerinde:

"Firavun, adamlarına şöyle dedi: 'Doğrusu bu, çok bilgili bir sihirbaz' "Yaptığı sihirle sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Buna karşı ne buyurursunuz?"<sup>38</sup> İfadesine yönelik Firavun'un tanrısallığı meselesini Matürîdi şöyle yorumlamıştır:

"Bununla, onlara getirdiği ve gösterdiği mucizenin büyüklüğü sebebiyle onu gözlerinde saygı ile büyütmemelerini istemiştir. Buna karşı ne düşünüyorsunuz? Aslında o bu sözü ile bayağılığını ve bilgisinin kıtlığını da ele veriyordu. Çünkü hiçbir hükümdar halkına "Ne buyurursunuz?" diye sormaz, özellikle de kendisi için tanrılık iddiası yapan ve "Ey seçkinler! Sizin için benden başka tanrı tanımıyorum diye hezeyan eden biri. Bu da gösterdi ki o himmeti kıt, değerlendirmesi ve akli düzeyi bayağı biri idi."<sup>39</sup> Bu değerlendirme, Firavun'un Hz. Musa'nın göstermiş olduğu mucizelere karşı kendisinin bir beşer olduğu vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Konuyla ilgili bir başka ayet de:

"Firavun, "Eğer açık bir delil getirdiyse haydi göster onu bakalım, şayet doğru söyleyenlerden isen."<sup>40</sup> İfadesiyle Hz. Musa'nın mucizelerini görmek istemiş olması olarak yorumlanabilir.

Ancak bu durumda "Firavun'un Musa'ya doğru söyleyenlerden isen, haydi getir onu! demesi gösteriyor ki o Musa'nın resul olduğunu, kendisinin ise iddia ettiği gibi ilâh olmadığını, ilâhın kendisinden gayrı yüce bir varlık olduğunu anlamıştı. Öyle ki ondan delil istemişti."<sup>41</sup> Bu bağlamda, Firavun bu ifadeleriyle kendi sınırlı olan beşeriyetini kabul etmiş ve Hz. Musa'ya verdiği tepki de bir çıkmazla karşılaştığı görülmüştür.

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen Musa (as.)'ın hayatına değinilmiş ve sürecin arka planı değerlendirildiğinde nüzul nedenlerinin genellikle tevhit ve şirkin mücadelesi olduğu anlaşılmıştır. Bu kapsamda da hem uluhiyyet, rububiyet, sıfatlar ve diğer alanlarda muhtelif sure ve şekillerde Allah'ı Teala hakkın tesisini Hz. Musa aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu sebepten dolayı her peygamberin farklı bir mekân ve zamanda yaşaması, irtibatlı olduğu topluluklarla farklı ilişkiler kurması, o dönemde oluşan inanç ve tutumlarda farklılıklar oluşmasına kapı aralamıştır.

### 3.1.1. Ulûhiyette Tevhit

İslam teolojisinde Allah'a ait olan bir nitelik olarak kabul edilen "Uluhiyyet", yani tanrılık Allah'ı Teala'nın tanrı olması bakımından yegâne tek olduğunu ifade eder. Kur'an'ın kıssalar dışında çok sayıda ayetinde en çok vurgu yapılan kavramlardan biridir. Kur'an'ı Kerim'de ilah kelimesi 147 kez çoğul şekliyle kullanılmıştır.<sup>42</sup>

"Lâ ilâhe illâ hû, lâ ilâhe illallah" şeklinde ispata geçen kelime-i tevhit formülü, mabudun sadece Allah olduğunu göstermek için kullanılır. Bu ifade, tevhidin ispat (doğrulama) ve nefy (inkâr) aşamalarını içerir. İlk olarak, "Lâ ilâhe illâ hû" sözü, "O'ndan başka hiçbir ilah yoktur" anlamına gelen "hiçbir ilah yoktur" anlamına gelir. Ardından, "Ardından, "Lâ ilâhe illallah" bölümü, "Allah'tan başka ilah yoktur" anlamına gelen "yalnızca Allah'ın ilah olduğunu" ifade eder."<sup>43</sup>

Bu durumda uluhiyyet konusu kıssalarda Allah'ın seçmiş olduğu peygamberlerin ve toplumda ileri gelen önemli figürlerin tevhit inancını açıklamalarını, hidayete yönlendirmelerini ve monotheist bir Tanrı'ya bağlanmalarını içerir. Örnek olarak Putperest bir toplumda bulunan Hz. İbrahim'in doğru inançları benimsetme gayreti bulunmaktadır. Bu kıssada Hz. İbrahim insanların kendi yaptıkları putlara tapmalarına karşı gelerek ilahın yalnızca Allah olduğunu anlatmıştır.<sup>44</sup> Özel olarak Hz. Musa kıssası Mısır Kralı olan Firavunun yanlış tutumundan İsrailoğulları'nın kurtuluşunu, Hz. Musa'nın toplumuna

<sup>36</sup> eş-Şuarâ 26/29, el-Kasas 28/38, el-A'râf 7/127, ez-Zuhruf 43/53.

<sup>37</sup> eş-Şuarâ 24-26, Tâhâ 220/ 21, el-A'râf 7/85, ez-Zuhruf 43/49, el-Kasas28/ 52-53.

<sup>38</sup> eş-Şuarâ 26/34-35.

<sup>39</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar, 2018), 10/295.

<sup>40</sup> el-A'râf 7/106.

<sup>41</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2018, 10/294.

<sup>42</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlâh" (İstanbul: TDV, 2000), 64.

<sup>43</sup> Yavuz, "İlâh", 64. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 165-166. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 307.

<sup>44</sup> el-Enbiya 21/52-67.

karşı bağıllığı ve liderliğine vurgu yapılmaktadır. Bunun yanında Hz. Musa'nın mucizeleri karşısında Firavunun acizliğini gerçek ilahın yalnızca Allah olduğu anlatılmaktadır. Allah'ın tevhidini yani yegânelik ilkesi ve ona itaatın önemi vurgulanarak şöyle denilmiştir:

"Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl."<sup>45</sup> Bu ayet doğrultusunda saf ilahlık vurgulanmıştır. Allah'ı Teala'nın sıfatları dışında bizzat kendisinin Tanrı olması öne çıkarılmış ve insanları sadece kendisine ibadet etmeye ve anmaya çağırıştır. Matürîdi "Ayetin manası açık olduğunu ve Yüce Allah'ın Resullerine ilk emrinin bu olduğunu ifade etmektedir."<sup>46</sup>

Zemahşerî ise farklı bir noktaya değinerek: "(Ben, senin Rabbinim) ifadesinde zamirin tekrarlanması sebebi, anlamı vurgulamak, bilgiyi sağlamlaştırmak ve şüpheleri ortadan kaldırmak olduğunu söylemiştir. Rivayete göre "Ey Mûsâ!" diye seslenildiğinde, Mûsâ Aleyhisselam, "Kim o konuşan?" demiş, Allah Teâlâ da "Ben, senin Rabbinim." buyurmuştur. O sırada İblis onu vesveselendirerek "Belki de şeytanın sesini işitmişsindir!" demiş, o ise "Bunun Allah kelâmı olduğunu biliyorum, çünkü her tarafımdan işitiyorum, bu sesi bütün uzularımdan duyuyorum."<sup>47</sup> Bu ifadeler ile Hz. Musa'nın elçilik görevine başlangıcını ve anlatılan ayrıntıları içermektedir. Bir başka ayette ise:

"Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah'ım."<sup>48</sup> Bu ifade ile belirtilmek istenen Hz. Musa (a.s)'ın Tur dağında bulunduğunu, Allah'ın Hz. Musa'ya seslenerek kendisini tanıttığından bahsedilmektedir. Ayet aynı zaman da Allah'ın gücünü ve kâinatın tek yaratıcısı olduğunu bildirmektedir. Konuyla ilgili bahsedilen bir diğer ayetler ise şöyledir:

"Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, "Benden başka ilâh yoktur, şu hâlde bana kulluk edin" diye vahyetmiş olmayalım."<sup>49</sup>

"Tanrınız bir tek Tanrı'dır; O'ndan başka tanrı yoktur, O rahmandır, rahîmdir."<sup>50</sup> Müslümanlar için bir hatırlatma olan bu ayetler, tevhit inancı özelinde mesajın içeriğini oluşturmaktadır. Allah'ın tekliğini vurgulayan ayetlerin yanı sıra onun egemenliğine karşı gelip ortaklar edinenler içinde hükümler bulunmaktadır. Bunun en canlı örneği olarak da:

"Firavun, 'Ey seçkinler! Sizin için benden başka tanrı tanımıyorum. Ey Hâmân! Haydi benim için tuğla fırını yak, bana bir kule yap. Belki oradan Mûsâ'nın tanrısını görürüm; ama kesinlikle onun bir yalancı olduğunu düşünüyorum dedi."<sup>51</sup> Bu tavrı, kendi tanrılığına olan takıntılı inancını öne çıkarmanın yanı sıra zulmü ve kibiri sergilemek için bir örnek olarak sunulmaktadır. Aynı zamanda, kendi kişisel gücünü korumak ve halk arasında ayrıcalık sağlamak amacıyla sadece seçilmiş kesime tanrılık atfetmiş ve böylece toplumu bölerek ve sınıflandırarak, yönettiği toplumlarda adaletle zarar vermiştir. Bu tür davranışlar, Firavun'un hükümdarlığı boyunca halkı arasında bölünmüşlük ve haksızlık yaratmıştır. Bu durum, Firavun'un Allah'ın birliği ilkesini kabul etmeyi reddetmesinin yanı sıra kendi çıkarları için ilahi bir statü talep ettiğini göstermektedir.

"Bu ifade ile kast edilen Firavun'un kibirli bir lider olduğu belirtilmekte olup kendisini Mısır halkının tek tanrısı olarak bildirmiştir. "Ey seçkinler! Sizin için benden başka tanrı tanımıyorum, söylemini kullanan Firavun, sanki üstünlere bir özelliği söylemiştir. Çünkü o, seçkinlerin kendisine tapması ve kendisini ilâh olarak tanınması için tebaaya tapacakları putlar yapmıştır. Firavun, tebaayı kendisine tapmaya uygun görmediğinden, onların putlara tapmasına izin verirken, seçkinleri kendisine tapmayı kendilerine has kılmıştır."<sup>52</sup> İfadesiyle değerlendirmiştir.

<sup>45</sup> Tâhâ 20/14.

<sup>46</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar, 2018), 9/247.

<sup>47</sup> el-Harizmi ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidit-Tenzil Ve 'Uyûni'l-Ekâvil Fî Vucûhi't-Te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammet Çoşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/274.

<sup>48</sup> el-Kasas 28/30.

<sup>49</sup> el-Enbiya 21/25.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/163.

<sup>51</sup> el-Kasas 28/38.

<sup>52</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2018, 9/52.

Bununla birlikte Kur'an da: *"Allah, kendisine şirk koşulmasını kesinlikle bağışlamaz. Bunun altındaki günahları ise dilediği kimse için affeder. Kim Allah'a şirk koşarsa, hiç şüphesiz korkunç bir iftirada bulunmuş, pek büyük bir günah işlemiş olur."*<sup>53</sup>

*"Yalan sözlerle Allah'a iftira edenden veya O'nun âyetlerini yalan sayandan daha zalimi kimdir? Şüphe yok ki zalimler kurtuluşa eremezler."*<sup>54</sup> Söz konusu bu iki ayet Allah'a inanmanın önemini belirtmekte ve ayetlerini yalanlamanın da büyük bir zulüm olduğunu açıkça vurgulamaktadırlar.

### 3.1.2. Rububiyette Tevhit

Tevhid-i Rububiyet, İslam inancının temel unsurlarından biri olup, Allah'ın halik ve malik olarak tek ve bir olduğu inancını ifade eder. Rab, Yüce Allah'ın, bütün yaratıkları besleyen, eğiten, ıslah eden, malik olan anlamına gelen bir isimdir. İzafetsiz, Allah'tan başka hiçbir şey için kullanılmaz. "Rububiyet" terimi, rablık kavramını ve ıslah edicilik manalarına gelmektedir.<sup>55</sup>

Rabb, Kuran'da Allah'ın isminden sonra en sık geçen kelimedir. Allah ismi, özünde ilahi varlığın yüce ve aşkın boyutlarını temsil ederken, "Rabb" terimi, O'nun yaratılmış evrene yönelik eylemsel tecellilerini ifade eder. Bu bağlamda, Kuran'da "Rabb" kelimesi 962 yerde doğrudan Allah'a atıfta bulunur. Allah'ın Rabb ismi, O'nun yaratma, koruma, yönlendirme ve rızık verme gibi eylemlerine vurgu yapar. Bu isim, Allah'ın insanlar ve evren üzerindeki ilgisini, sevgisini ve gücünü ifade eder. Kur'an'da bu terim, Allah'ın kâinat üzerindeki hâkimiyetini, merhametini ve rehberliğini vurgular.<sup>56</sup>

Allah'ın rububiyet sıfatı, birçok kıssada vurgulanmaktadır. Örneğin, Hz. Nuh'un tufan kıssası, Allah'ın doğa olaylarını kontrol etme gücünü ve Nuh'un gemisi aracılığıyla insanları koruma yeteneğini yansıtmaktadır.<sup>57</sup> Aynı şekilde, Hz. Yusuf'un kıssası, insanların planlarına rağmen Allah'ın planlarının üstünlüğünü ve O'nun kudretini yüceliğini gösterir.<sup>58</sup> Özellikle, Hz. Musa'nın kıssasında, Firavun'un zulmüne karşı çıkan Hz. Musa'nın liderliğinde, Kızıldeniz'in ayrılmasıyla İsrailoğulları'nın kurtuluşu, Allah'ın kullarını koruma ve yardım etme sıfatını ön plana çıkardığını görmekteyiz.<sup>59</sup> Bu kıssalar, Allah'ın her türlü zorluğun üstesinden gelme gücünü ve kullarına merhamet etme iradesini yansıtır. Hz. Nuh'un gemisiyle tufandan kurtulanlar, Allah'ın kudretinin ve koruyuculuğunun bir işareti olarak kabul edilirken, Hz. Yusuf'un kurtuluşu da Allah'ın planının insanların planlarından üstün olduğunu gösterir. Benzer şekilde, Hz. Musa'nın mucizevi kurtuluşu, Allah'ın kullarını koruma ve düşmanlarına karşı yardım etme iradesini vurgular. Bu kıssalar, Allah'ın rububiyet sıfatının, insanların yaşadığı zorluklarda ve sıkıntılarda daima onları koruyacak ve kurtaracak kadar büyük olduğunu gösterir.

Bu başlık, Allah'ın vasıflarını açıklar nitelikte olmakla beraber özel de Allah'ın kudreti ve idare gücüne vurgu yapmaktadır. Hz. Musa kıssasında yer alan bir ayet de: *"Bir zamanlar İsrailoğulları'nın üzerine dağ bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar." "Size verdiğimiz (kitaba) kuvvetle sarılın ve içinde olan aklınızda tutun ki korunasınız" dedik."*<sup>60</sup>

*"Bu noktada, İsrailoğulları'nın Hz. Mûsâ döneminde bile kendi kutsal kitaplarına bağlı kalmaya devam ve onun emirlerini yerine getirmeye isteksizliği nedeniyle dağın mucizevi bir şekilde onların tepesine kaldırıldığı ve vicdanlarını ve şuurlarını harekete geçirdiği söylenilmektedir."*<sup>61</sup>

Konuyla ilgili bir başka ayet: *"Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık. "Size verdiğimizizi sıkı tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz"(demiştik)."*<sup>62</sup> Tekrar Allah'ın kudretini ve kullarını hidayete ulaştırmak amacıyla uyarı ifade edilmiştir. Bunun yanında

<sup>53</sup> en-Nisâ 4/48.

<sup>54</sup> el-En'âm 6/21.

<sup>55</sup> İbn Manzûr (Kahire, 2003), "Lisanü'l-Arab", 1/399-400. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 284.

<sup>56</sup> Bekir Topaloğlu, "Rab" (İstanbul: TDV, 2007), 372-373.

<sup>57</sup> Nûh 71/26-28, Hûd 11/36-44, el-Kamer 54/11-14, Hûd 71/48.

<sup>58</sup> Yûsuf 12/8-19.

<sup>59</sup> eş-Şuarâ 26/61-68, el-Bakara 2/50.

<sup>60</sup> el-A'râf 20/171.

<sup>61</sup> *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/623.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/63.

Allah'ın iradesiyle her şeye varlık veren olduğunu, yarattıklarına rızıklar ihsan edip düzenlediğini, işlerin planlanmasını ve ilerlemesini gösteren bir rab olduğunu şu ayetlerden anlamaktayız:

Firavun'un "Sizin Rabbiniz de kimmiş" sorusu üzerine, "Mûsâ, "Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir" diye cevap verdi."<sup>63</sup> Bu ayet, Allah'ın yaratma ve rehberlik yeteneklerini bir araya getirerek, O'nun her şeyi kusursuz bir şekilde tasarlayan bir Rab olduğunu belirtir. Hz. Musa'nın bu cevabı, Firavun'un yanlış inançlarına karşı doğru bir imanın ifadesidir.

"Bunun üzerine Hz. Musa cevabıyla, evrendeki her şeyi özüyle ve biçimiyle var eden sonra da her varlığa yolunu yordamını gösteren Allah olduğunu söylemiştir. Böylece Firavun da dahil olmak üzere her şeyin varlığını O'na borçlu olduğuna dikkat çekilmiştir."<sup>64</sup>

Söz konusu ayet hakkında Matürîdi: "Bizim Rabb 'imiz her şeye şeklini ve biçimini verendir ya da her şeye özünü ve şeklini verendir veya her şeye hayatta kalmasını ve geçimini sağlayacak şeyi verendir gibi anlamlar ihtimal dâhilindedir demiştir. Ya da bizim Rabb 'imiz her şey yok olup gittikten sonra eski halleri üzere diriltmeye kadir olduğu bilinsin diye onlara eski şeklini verendir."<sup>65</sup> Bu şekilde yorumlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de Rububiyet tevhidinde dikkat çeken bazı ayetler şunlardır:

"Ey insanlar, sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabi'nize kulluk edin ki, (azabından) korunasınız. O Rab ki, yeri sizin için döşek, göğü de bina yaptı. Gökten su indirdi, onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkardı. Öyleyse sizde bilerek Allah'a eşler koşmayın."<sup>66</sup> "Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan, O'dur."<sup>67</sup> Diyerek Allah'ı rububiyette de birlemek esas alınmıştır.

### 3.1.3. Sıfatlarda Tevhit

Allah'ın zatı sıfat olarak bilinir. Belirli sıfatların, sınırlı, eksik veya yaratılmış özellikleri nedeniyle Allah'ın varlığından dışlanması (tenzihi), diğerlerinin ise kâmil ve eksiksiz olduğu için Allah'a atfedilmesi (sübûti) gerekmektedir. Tevhit tenzihi sıfatları diğer varlıklara atfetmemek ve sübûti sıfatları Allah ile yaratılmışlar arasında karşılaştırma yapmamak manasına gelir. Bu çerçevede tevhitte gerçekleştirilen bir mümin, Allah hakkında ölçülü ve saygılı bir şekilde konuşur. Hiçbir şeye beşer üstü nitelikler nispet etmez veya hiçbir şeye övgü atfetmez.<sup>68</sup>

Allah'ın sıfatları, onun kusursuzluğunu ve sınırsız yeteneklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Allah'ın varlığı, işitme ve görme gibi sıfatlarla ilişkilendirilir. Müminlere, sürekli olarak gözetim altında oldukları hatırlatılarak endişe etmemeleri öğütlenir. Kutsal metinlerde, Hz. Âdem'in tövbesinin kabulünde Allah'ın merhamet ve bağışlayıcılık sıfatı,<sup>69</sup> Hz. Süleyman'a bahşedilen adalet ve hikmetle hükmetme yeteneği,<sup>70</sup> Hz. Yusuf'un rüya tabirlerindeki ilim ve hikmet<sup>71</sup> özel de ise Hz. Musa'nın Firavunun Allah'a karşı acizliğini kanıtlamak için gösterdiği mucizeler, Allah'ı Teala'nın Kudret ve yardım sıfatlarına vurgu yapmaktadır.<sup>72</sup> Taha Suresinde bu konu şöyle ifade edilmektedir: "Allah, şöyle dedi: "Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İştirim ve görürüm."<sup>73</sup> Bu ayet, Allah'ın insanların her zaman yanlarında olduğunu ve dualarını işittiğini, davranışlarını gözlemlediğini vurgular. Bu inananlara güven ve huzur verir çünkü onlar, Allah'ın yardımı ve koruması altındadırlar. Dolayısıyla, kutsal metinlerdeki

<sup>63</sup> Tâhâ 20/50.

<sup>64</sup> Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/636.

<sup>65</sup> el-Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi, 2018, 9/203-204.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/21-22.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/29.

<sup>68</sup> Mevlüt Özler, "Tevhid" (İstanbul: TDV, 2012), 41/18-20.

<sup>69</sup> el-Bakara 2/37, el-A'râf 7/23, Tâhâ 20/115-128.

<sup>70</sup> el-Enbiya 21/81-82, en-Neml 27/15-17, Sâd 38/36-40.

<sup>71</sup> Yusuf 12/36-50.

<sup>72</sup> eş-Şuarâ 26/32-35, 39-51, el-A'râf 7/109-129, Lokmân 31/21, el-Kasas 28/57, ez-Zuhruf 43/31, 52, el-Kalem 68/51, 41-43, Yûnus 10/83-86.

<sup>73</sup> Tâhâ 20/46.



peygamberlerin yaşamlarında ve gösterdikleri mucizelerde Allah'ın sıfatlarına yapılan vurgular, inananların imanlarını güçlendirir ve ona olan güvenlerini artırır.

Bu emir, “*Onlardan yana üzülme*” emrinde olduğu gibi Mûsâ ve Harun’un korkularını giderme ve onlara güven verme anlamında olabilir. Çünkü örnek ayette de üzüntüyü yasaklama anlamında değildir. O zaman yukarıdaki ayette de böyledir. Bilin ki size yardım etmede, sizi savunmada ben sizinle beraberim; onun dediğini iştirim ve yaptığımı görürüm. Gerçekten de Allah Teâlâ’dan onlara yardım ve savunma gelmişti.”<sup>74</sup> Bu olay ile bahsedilen Firavun karşısında Hz. Musa ve Harun’un mucizelerle desteklenmiş olmasıdır.

Zemahşerî de bu konu bağlamında yaklaşık olarak şu cümleleri sıralamıştır: “*Ben sizinle beraberim*”, yani sizi koruyacağım, size yardım edeceğim, sizinle onun arasında geçen konuşmaları ve davranışları “iştirim ve görürüm” ve gerekli yardımı ve korumayı sağlayacağım anlamına gelir. “İştirim ve görürüm” ifadesinin ardından “sözlerinizi ve fiillerinizi” ifadesinin kabul edilebilir olmasına rağmen, kabul edilebilir olmaması da mümkündür. Bu durumda, “Ben sizin muhafızınızım, yardımcınızım, görürüm, iştirim” denilmiş olur.”<sup>75</sup>

İki müellif de ifadelerinde Allah’ın kullarına karşı koruyuculuğuna ve rehberliğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda gelişen örneklem çerçevesinde şu ifadeler bulunmaktadır: “*Dinde zorlama yoktur. Gerçekten doğru eğriden ayrılıp iyice belli olmuştur. Artık kim şeytani güçleri inkâr edip Allah’a inanırsa, muhakkak kopması mümkün olmayan sağlam bir kulpa sarılmış olur. Allah, iştirir, bilendir.*”<sup>76</sup> Burada vurgulanmak istenen, kişinin içten gelen bir duyguyla Allah'a yönelmesinin zorlanmadığıdır. Allah'ın iştirme ve görme sıfatları, kalplerde olanları bilme ve görmeyi içerir. Başka bir bakış açısı ise Allah'ın her şeyi yönetme gücüne, her an ve durumu en ince ayrıntısına kadar bilme yeteneğine sahip olduğu ortaya çıkar; bu da O'nun mutlak kudret ve sınırsız bilgiye sahip olduğunu gösterir. Hz. Musa'nın hikayesinde de bu gerçeklik şu şekilde ifade edilir: “*Gerçek şu ki rabbın onların arasında hükmünü verecektir. O çok güçlüdür, her şeyi bilmektedir.*”<sup>77</sup>

“*Belirtilen hüküm kavramıyla adaleti kastedilmektedir. O çok güçlüdür, hiçbir şey Çok güçlüdür ve hiçbir şey onu aceze düşüremez. Her şeyi bilir ve hiçbir şeyi saklamaz. O zatı ile güçlüdür (Aziz), zatı ile her şeyi bilendir (Alîm).*”<sup>78</sup> Şeklinde kavramları açıklamaktadır.

Ayrıca belirtilen güçlü ve her şeyi bilmesi ifadesi Keşşaf 'ta “*Mutlak izzet sahibi olarak vurgulanmakta, bu da onun kontrol ettiği şeyi geri çeviremeyeceği anlamına gelir. Ayrıca hem lehine hem de aleyhine karar vereceği şeyi “mutlak olarak bilir”.* Batıl taraftarlarını mutlaka cezalandırma yetkisine sahiptir ve hakperestleri böylelerinden ayırır.”<sup>79</sup> Bu yorumlar, Allah'ın kudretinin ve hükümlerinin sabit ve değiştirilemez olduğu fikrini pekiştirirken, Müslümanlar için bu gerçeklik, Allah'a olan bağlılığın daha da derinleşmesini sağlayan temel bir inanç prensibi oluşturur. Allah'ın iradesi ve kudreti üzerine yapılan vurgular, insanların hayatlarında bir teslimiyet duygusu oluşturarak, onların her durumda Allah'ın kararlarına boyun eğmelerini teşvik eder. Bu durum Kur'an'ı Kerim de:

“*Göklerin, yerin ve bunlarda bulunan her şeyin mülkiyeti ve hâkimiyeti Allah'ındır. O'nun her şeye gücü yeter.*”<sup>80</sup> Ayetiyle vurgulanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in farklı kısımlarında benzer konular ele alınır ve Allah'ın ebedi sahipliği ve hükümlerine sık sık dikkat çekilir. Kâinatın her parçası Allah'a aittir ve onun iradesiyle varlık bulmuştur. Bu nedenle, insanlar yaratılışın ve düzenin arkasındaki ilahi planı tanımalı ve onun hükümlerine teslim olmalıdır.

#### 4. Sonuç

<sup>74</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2018, 9/267-268.

<sup>75</sup> ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmidit-Tenzil Ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*, 4/306.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>77</sup> en-Neml 27/78.

<sup>78</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2018, 10/306.

<sup>79</sup> ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmidit-Tenzil Ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*, 4/1138.

<sup>80</sup> el-Mâide 5/120.

Allah, insanlığı mükemmel bir şekilde yaratmış ve onlara hayatlarının amacını, yaratıcılığına kulluk etmek olduğunu öğretmiştir. Bu yüce amacı gerçekleştirmek için, insanlara rehberlik etmek üzere peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler aracılığıyla insanlara, kulluk ve ibadetin ne anlama geldiği, nasıl yapılacağı ve neden önemli olduğu öğretilmiştir. Hz. Âdem, insanlık tarihinin ilk babası ve ilk peygamberi olarak kabul edilir; Allah'ın emirlerini insanlığa ileten ilk elçi olmuştur. Sonraki dönemlerde, Allah, farklı toplumlara ve zamanlara göre peygamberler göndererek iletişim kurmuş ve insanları doğru yola yönlendirmiştir. Bu sürecin son halkası, Hz. Muhammed (s.a.v) ve ona vahyedilen Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an, insanlığın son kılavuzu ve en büyük mucizesidir; içinde barındırdığı ilahi mesajlar ve öğretiler, insanların Allah'a kulluk etme yöntemini ve yaşamlarını ona adama gerekliliğini açıkça belirtmektedir. İslam inancına göre, Allah'ın gönderdiği bu elçiler ve onların getirdiği vahiyler, insanların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmaları için bir rehberlik kaynağıdır. Bu rehberlik, insanların manevi gelişimlerine katkıda bulunmuş, toplumların adalet ve barış içinde yaşamasına yardımcı olmuştur. Dolayısıyla, Allah'ın peygamberler aracılığıyla sunduğu rehberlik, insanlığın doğru yolu bulmasına ve Allah'a yönelik bir hayat yaşamasına imkân tanımıştır.

Kutsal metinler, birçok öğretici hikâyeyi içinde barındırır ve bu hikayelerin çoğu kıssalar şeklinde anlatılır. Bu kıssalar, geçmişte yaşanmış olaylardan dersler çıkarılmasını ve bu deneyimlerin insanlara ibretlik mesajlar vermesini sağlamaktadır. İçerdikleri ahlaki değerlerin yanı sıra, kıssaların en çok vurguladığı konulardan biri tevhit ilkesidir, yani Allah'ın birliği. Bu ilke, insanlara Allah'a olan bağlılığın önemini anlatır ve onları doğru yola yönlendirir. Dolayısıyla, kıssalar, Kur'an'ın ana prensiplerini iletme ve insanları manevi olarak aydınlatmak için kullanılan önemli bir araçtır.

Bahsedilen kıssalar bünyesinde, seçilmiş peygamberlerin yaşamlarını, görevlerini ve verdikleri mesajları, yaşadıkları toplumlara ulaştırarak genel prensipleri vurgular. Bu kıssalar, Allah'ın iletme istediği mesajları peygamberlerin hayatlarından örneklerle güçlendirmeyi amaçlamaktadırlar. Özellikle Hz. Musa'nın hikayesi, tevhit konusundaki önemli durumlara odaklanarak öne çıkarılmıştır. Bu kıssalar, Allah'ın iradesini insanlara aktarmak için bir araç olarak kullanılır ve peygamberlerin hayatları, Allah'ın mesajlarının gücünü yansıtır.

Peygamberlerin vahiy alma süreçleri, İslam'ın özünü oluşturan ana ilkeleri insanlara ulaştırmakla yükümlüdür. Bu süreçte, tevhit inancının kökleşmesi ve insanların Allah'a ortak koşma gibi şirk uygulamalarından uzaklaşması hedeflenir. Tarihsel bağlamda şirk, insanların zihinsel ve ruhsal dünyalarında kökleşmiş bir kavramdır ve ondan kurtulmak, sağlam bir tevhit inancının yerleştirilmesiyle mümkündür. Peygamberlerin misyonu, bu şirk algısını ortadan kaldırarak toplumları tevhit inancıyla yeniden şekillendirmektir. Bu süreç, insanların düşünce yapılarını derinlemesine dönüştürmek ve onları Allah'a doğru yönlendirmek için bir fırsat sunmaktadır. İnsanlar, tevhit inancını benimseyerek, yalnızca Allah'a tapmak ve O'na kulluk etmekle yükümlü olduklarını anlarlar. Bu toplumların daha adil, daha merhametli ve daha barışçıl bir şekilde bir arada yaşamalarını sağlar. Dolayısıyla, peygamberlerin vahiy alma süreçleri, sadece dini inançları yaymakla kalmaz, aynı zamanda insanların manevi ve ahlaki gelişimine de katkıda bulunur, toplumları daha sağlam bir temel üzerinde yeniden inşa etme amacını taşımaktadır.

Araştırmamız, Hz. Musa kıssasının özel bir odak noktası olarak seçilmesiyle başladı ve bu kıssanın tevhit inancının detaylı bir şekilde incelenmesine olanak sağladı. Tevhit ilkesinin kapsamlı bir değerlendirmesi için kıssanın içeriği, tevhide üç temel boyutta ele aldı: uluhiyyet, rububiyet ve sıfatlar. Bu üç boyut, Allah'ın birliğine ve rablığına dair farklı yönleri ortaya koymakta ve tevhide ilişkin derinlemesine bir anlayış sağlamaktadır. Hz. Musa'nın yaşam öyküsü, Kur'an'ın birçok ayetinde vurgulanan tevhit inancının önemli bir örneğidir. Kıssa, Allah'ın rablık ve birliğine odaklanarak, tevhit ilkesini güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Firavun'un zulmü, Hz. Musa'ya verilen mucizeler, tevhit inancının mucizevi desteği ve bu ilkenin toplum ve bireyler üzerindeki etkileri gibi temalar, kıssanın dikkate değer unsurları arasında yer alır. Özellikle, Firavun'un isyanı ve sonunun detaylı bir şekilde ele alınması, tevhit inancının güçlü bir vurgusu olarak kabul edilir. Bu bölüm, tevhit inancının dirençle karşılaştığı ve mücadele ettiği durumları göstererek, Allah'a olan tek ve yüce bağlılığın önemini vurgulamaktadır. Hz. Musa kıssası, tevhit inancının anlaşılması ve uygulanması açısından büyük öneme sahiptir. İnsanlara, Allah'ın birliğini

ve ona olan bağlılığı anlatmanın etkili bir yolunu sunmakla beraber tevhit ilkesinin pratik hayata nasıl yansıtılacağını gösterir ve bu ilkenin insanların düşünce yapısını ve davranışlarını nasıl etkilediğini açıklamaktadır.

Bu bağlamda, Hz. Musa'nın yaşam öyküsü ve getirdiği mesajlar, tevhit inancının derinliklerine inmeyi amaçlayarak, insanlara Allah'ın birliğini ve ona olan bağlılığı anlamının önemini vurgular. Hz. Musa'nın peygamberliği, tevhit inancının hayata geçirilmesinde ve insanların Allah'a olan bağlılığını pekiştirmede kilit bir rol oynamıştır.

## Kaynaklar

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li- Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. ed. Muhammed Sa'id el-Lahham. Lübnan: Dar el-Marefah, 2003.
- Acar, Abdullah. *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora, 2005.
- Bayraklı, Bayraktar. *Diyanet İlmî Dergi*. "Kur'ân-ı Kerîm'de Öğretim Kavramı ve Vahiy". *Ankara* 27/4 (1991), 165.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. Çev. Yasin Demirkıran- Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr, 1. Basım, 1998.
- Demirci, Mustafa. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2017.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Ebû 'Abdirrahmân, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn, Müessesetü'l-İlemî*. Beyrut, 1988.
- Ebu Mus'ab, el-Muhacir. *Helak Olmalarına Sebep Neydi*. İstanbul: Dava, 1. Basım, 2019.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa, 4. Basım, 2020.
- Gölcük, Şerafettin. "Esâtîr". 11/359-360. İstanbul: TDV, 1995.
- Görgün, Tahsin. "Kur'ân Kıssalarının Neliği(Mahiyeti) Üzerine". 73-74. Ankara: Fecr, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". 31/207-213. Ankara: TDV, 2020.
- İsfahanî, Rağîb el-. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra, 2010.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Mahmûd el-'Adevî, Muhammed Hayr. *Me'âlimü'l-Kıssa fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Dâru'l-'Adevî, 1988.
- Manzur, İbn. 1 Cilt. Kahire, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. Çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ensar, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. Çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Ensar, 2018.
- Mutçalı, Serdar. İstanbul: Dağarcık, 2018.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". 41/18-20. İstanbul: TDV, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu, 10. Basım, 2021.
- Sağlam, Bahaeddin. *İlmî ve Edebi Yönleriyle Kur'an Kıssaları*. İstanbul: Tebliğ, 1985.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 498-500. Ankara: TDV, 2022.
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". 372-372. İstanbul: TDV, 2007.

### Kur'an Kıssalarında Tevhit

- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 8. Basım, 2022.
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. Ed. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- Yakar, Hüseyin. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi" 1/53 (2020).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlâh". 64. İstanbul: TDV, 2000.
- Zemahşeri, el-Harizmi ez-. *El-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*. Ed. Murat Sülün. Çev. Muhammet Çoşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2018.

## 1. مفهوم المذاهب العقدية والفقهية

### 1.1 المطلب الأول: تاريخ ظهور وتطور المذاهب العقدية والفقهية في الإسلام

لقد تأسست عض الفرق والمذاهب في القرون الأولى للإسلام، وذلك بسبب عوامل ديناميكية ترتبط بالجوانب الدينية والثقافية للمجتمع الإسلامي.

أولاً: ظهور المذاهب العقدية في الإسلام

بدأ ظهور المذاهب العقدية في الإسلام في القرن الأول الهجري، وذلك نتيجة لعوامل عديدة، منها:

١- الاختلاف في تفسير النصوص الشرعية، وكان هذا هو السبب الرئيسي لظهور الفرق في الإسلام، حيث اختلف العلماء في تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مما أدى إلى اختلافهم في العقيدة والفقه.

٢- كان التعصب المذهبي من الأسباب المهمة لظهور الفرق في الإسلام، حيث تعصب بعض العلماء لآرائهم ورفضوا قبول آراء الآخرين مما أدى إلى الانقسام والاختلاف.

٣- العوامل السياسية والاجتماعية: كان للعوامل السياسية والاجتماعية دور في ظهور الفرق في الإسلام، حيث أدت الحروب الأهلية والخلافات السياسية إلى ظهور بعض الفرق التي كانت تسعى لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية.

وقد ظهرت الفرق في الإسلام في وقت مبكر من تاريخه، حيث ظهرت أول فرقة في الإسلام وهي الخوارج في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، حيث تطور ذلك إلى أن خرج منها عدة فرق أخرى، كالقدرية والروافض، وغيرها من الفرق. ومنذ ذلك الوقت، ظهرت العديد من الفرق الإسلامية الذين اختلفوا في العقيدة والفقه، وبعضها خرج عن الإسلام.

وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم أمته عن القدرية حيث قال: (الْقَدَرِيَّةُ جُؤَسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُوذُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ)<sup>1</sup> وقد تبرأ منهم من سمع بهم من الصحابة كعبد الله بن عمر وأبو هريرة وابن عباس.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقةً فواحدةٌ في الجنة وسبعون في النارِ وافتترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقةً فإحدى وسبعون في النارِ وواحدةٌ في الجنة والذي نفس محمدٍ بيده لتفتقرن أمتي على ثلاث وسبعين فرقةً واحدةً في الجنة وثنتان وسبعون في النار قيل يا رسول الله من هم قال الجماعة)<sup>2</sup>. وفي رواية: (قَالُوا : وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي)<sup>3</sup> والفرقة الواحدة الناجية هي أهل السنة والجماعة الذين استنوا سنة النبي صلى الله عليه وسلم ولزموا ما كان عليه هو

<sup>1</sup> انظر: الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، شرح السنة، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، (لبنان: دار كتب العلمية، ط ١، ١٩٩٢)، 78/1.

<sup>2</sup> انظر: محمد بن يزيد الربيعي القزويني، صحيح سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، رقم الحديث: ٣٢٤١، (جامع كتب التسعة: د.ط.د.ت.)، 471/5.

<sup>3</sup> انظر: محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير أو سنن الترمذي، أبواب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، رقم الحديث: ٢٦٤١، (جامع الكتب التسعة، د.ط.د.ت.)، 381/4.

وأصحابه رضي الله عنهم، وهم الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وفي رواية: وهم كذلك).<sup>4</sup>

نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا بأن هناك فرق تظهر في الإسلام، والواجب على المسلم التمسك بالسنة والتزام ما كان عليه أصحابه صلوات الله وسلامه عليه.

ثانيًا: ظهور المذاهب الفقهية في الإسلام

ظهور المدارس والمكتبات الفقهية كانت منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم، حيث كان لعلماء الصحابة دروس وحلقات دينية ووعظية في المساجد، كعبدالله بن عباس رضي الله عنهما كان رائد مدرسة مكة وزعيمها، وكان من أبرز تلاميذه من التابعين هم مجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير.

ومثله عبدالله بن مسعود رضي الله عنه كان رائد مدرسة الكوفة وزعيمها؛ وكان من أبرز تلاميذه هم مسروق وقتادة والحسن.

و أبي بن كعب رضي الله عنه رئيس مدرسة المدينة ورائدها؛ وكان من أبرز تلاميذه هم محمد بن كعب، وأبو العالية.<sup>5</sup>

وهكذا ظهرت المذاهب الفقهية في الإسلام في القرن الثاني الهجري بداية، وذلك نتيجة لاختلاف الفقهاء في فهم بعض الأحكام الشرعية، كما كان نتيجة لاختلافهم في الأدلة التي يعتمدها في استنباط الأحكام الشرعية.

وهذه المذاهب ليست تجزئة للإسلام ولا إحداث تشريع جديد، وإنما هي مناهج لفهم الشريعة، وأساليب في تفسير نصوصها، وطرق في استنباط الأحكام من مصادرها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.<sup>6</sup>

وقد ذكر السيوطي رحمه الله في كتابه الكوكب الساطع<sup>7</sup>، كان هناك عشرة مذاهب رائجة يُعمل بها؛ كمذهب الأوزاعي والثوري وابن جبر وإسحاق بن راهويه وابن عيينة والظاهرية ومذهب الأئمة الأربعة المعروفة المحفوظة؛ لكن غيرها ما بقيت منهم شيء إلا أقوال قليلة معدودة التي قد نُقل عنهم في بعض كتب القديمة.

## 2.1. المطلب الثاني: المذاهب العقدية والفقهية في إيران

تعد إيران من إحدى الدول التي لديها العديد من الديانات والمذاهب المختلفة، وهذا ليس عجيبا لأن إيران هي إحدى الدول القديمة والعريقة جدًا التي حكمتها العديد من الإمبراطوريات والحكومات منذ آلاف السنين. ويرجع تعدد الديانات فيها إلى أسباب عديدة يمكن ذكر أهمها بما يلي:

١- التنوع الجغرافي والثقافي لإيران:

<sup>4</sup> انظر: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق"، رقم الحديث: ١٩٢٠، (جامع كتب التسعة: د.ط.د.ت.)، 52/6.

<sup>5</sup> انظر: أرشيف ملتي أهل التفسير - سؤال عن مدارس التفسير - المكتبة الشاملة الحديثة، <https://al-maktaba.org/book/31871/2206#p22>.

<sup>6</sup> انظر: إسلام ويب، (د.ط. ٢٠٠١)، <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/2397/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B0%D8%A7%D9%87%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B2%D8%A7%D9%85-%D8%A8%D9%87%D8%A7>.

<sup>7</sup> انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، (جامع الكتب الإسلامية، د.ط.د.ت.)، 33/1.

تقع إيران في منطقة جغرافية واسعة، وتضم العديد من التضاريس المختلفة، مثل الجبال والصحاري والسهول. كما أنها تضم العديد من المجموعات العرقية والثقافية المختلفة، مثل الفرس والكرديين والأذريين والعرب والبلوش. وقد أدى هذا التنوع الجغرافي والثقافي إلى ظهور أديان ومذاهب مختلفة في البلاد. والأهم من ذلك هو طريق الحرير، الذي يُسمى بالفارسية (راه أبريشم)؛ كان طريق الحرير هذا، عبارة عن شبكة تجارية وثقافية امتدت من الصين إلى أوروبا، وعبره من إيران كان دوراً مهماً في توسيع الثقافات والأديان المختلفة في هذا البلد.

لقد جعل طريق الحرير كثير من الأشخاص والمجموعات من مختلف أنحاء العالم يتعرفون على بعضهم البعض ويتعرفون على الثقافات والأديان المختلفة، مما أدى ذلك إلى مزيد من القبول والتسامح بين الديانات المختلفة في إيران.

٢- التاريخ الطويل لإيران: تتمتع إيران بتاريخ طويل يعود إلى آلاف السنين، قد شهدت البلاد على مر العصور العديد من الحضارات المختلفة، مثل الحضارة الفارسية والحضارة الإسلامية.

٣- السياسة الإيرانية: لعبت السياسة الإيرانية أيضاً دوراً في ظهور أديان ومذاهب مختلفة في البلاد؛ مثلاً في عهد الأخمينيين والبارثيين دخلت العديد من المجموعات العرقية إلى إيران وأهمها الأرمن، كما أنه في عهد إسماعيل الصفوي وأثناء حربه مع العثمانيين، طلب المساعدة من العديد من القبائل غير الإيرانية، وكانت أكثر المجموعات العرقية التي وقفت في صفوف إسماعيل صفوي في الحرب مع العثمانيين هم الأرمن.<sup>8</sup>

ومن تلك الديانات الرائجة في إيران، منها الإسلام الذي هو 85%، ومنهم 60% شيعة و25% سنة؛ والشيعنة تنقسم إلى عدة مذاهب، منهم جعفري وأخرى إسماعيلي، ولكل من أتباع تلك المذاهب مرجع التقليد، يقلدون رائد مرجعهم في كل شيء في الفقه كان أوالعقيدة. وأما أهل سنة إيران أكثرهم على مذهب الحنفي والشافعي، والقليل منهم على مذهب الحنبلي، ومذهبهم العقدي إما على منهج مكتب المتكلمين كالأشاعرة والماتريدية، وإما على منهج أهل الحديث أي السلفية.

ومنها اليهودية: وبحسب إحصائيات عام 1305، بلغ عدد اليهود 45 ألفاً والذي يعيشون في معظم مدن إيران. وكانت مهنة معظمهم هي التجارة والوساطة، وبعد الثورة الإسلامية (الخمينية) بدأت موجة الهجرة بين اليهود من إيران، وانخفض عددهم، ووصل الآن إلى أقل من 25 ألف نسمة،<sup>9</sup> رغم أن يهودا جيرامي، كبير حاخامات إيران، قال خلال كلمته في كنيس ولاية فرجينيا إن السكان اليهود في إيران يصل عددهم إلى 20 ألف نسمة وزعم أن هذه الأقلية الدينية موجودة في إيران منذ 2700 عام.<sup>10</sup>

معظم المهاجرين اليهود الإيرانيين الذين هاجروا بعد الثورة استقروا في أمريكا وهاجرت مجموعة إلى إسرائيل، ويعيش أكثر من نصف اليهود المتبقين في طهران.

ومنها المسيحية: في نهاية القرن السادس، انتشرت المسيحية في مناطق مختلفة مثل أصفهان ويزد وطهران وشيراز ومشهد. تم إنشاء مجموعات المسيحيين الناطقين بالفارسية في إيران ونمت منذ عدة سنوات مع ترجمة الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد).

<sup>8</sup> انظر: تقي كاظمي تاري، تأثير السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية على تقارب أتباع الديانات المختلفة في إيران، (طهران: دار آفاق امنيت، د.ط، ٢٠١١)، 176-177، باللغة الفارسية، بالتصريف.

<sup>9</sup> انظر: صدای آمریکا، باللغة الفارسية، [https://fa.wikifqh.ir/%D8%A7%D9%82%D9%84%DB%8C%D8%AA%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB%8C\\_%D9%85%D8%B0%D9%87%D8%A8%DB%8C\\_%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86](https://fa.wikifqh.ir/%D8%A7%D9%82%D9%84%DB%8C%D8%AA%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB%8C_%D9%85%D8%B0%D9%87%D8%A8%DB%8C_%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86)

<sup>10</sup> انظر: صفحة VOA Dari، صدای آمریکا، باللغة الفارسية، <https://www.darivoa.com/a/challenges-facing-irans-jewish-attract-scrutiny-after-rabbi-s-visit-from-usa/6327223.html>

بدأت هذه المجموعات المسيحية، التي كانت عمومًا بروتستانتية، في بناء الكنائس في مدن مختلفة في إيران. مع وقوع الثورة الإسلامية في إيران، تم اعتبار أي نشاط تبشيري للمسيحيين الناطقين بالفارسية غير قانوني. وتنقسم المسيحية نفسها إلى فرعين، الأرمنية والآشورية، ثلثا المسيحيين الإيرانيين هم من الأرمن وثلث آخر من الكلايين والآشوريين.<sup>11</sup>

ومنها الزرادشتية: في الفترة من 32 إلى 168 هجرية حدثت هجرة كبيرة للزرادشتيين من إيران إلى الهند. وفي المرحلة الثانية من الهجرة، بعد الغزو المغولي، توجهت مجموعات من الزرادشتيين إلى الهند. ومع ذلك، حتى ذلك الحين، كانت مجموعة كبيرة من المؤمنين بالزردشتية لا تزال تعيش في إيران وتعرضت للضغط والاضطهاد المستمر حتى فترة القاجار.

في عهد ناصر الدين شاه، ومع ظهور المشاعر الوطنية والاهتمام بتاريخ وثقافة إيران القديمة، ألغيت ضريبة الجزية التي كانت تُجمع من الأقليات الدينية، وبعد ذلك تمكن الزرادشتيون من أداء بعض الشعائر طقوسهم وعاداتهم الدينية. اليوم يمارس الزرادشتيون الإيرانيون أنشطة دينية وثقافية في يزد وكرمان وشيراز وطهران، وعدد قليل في الأهواز وأصفهان.

ويعيش في إيران حوالي ستين ألف زرادشتي، والزرادشتيون الإيرانيون مثل بعض الأقليات الدينية الأخرى، لديهم ممثل في المجلس الإسلامي ويمارسون عباداتهم بكل حرية.

واليوم تسارعت عملية هجرة الزرادشتيين الإيرانيين إلى الخارج، وأصبح عدد الزرادشتيين المتبقين في إيران حوالي عشرين ألف شخص.

## 2. المذاهب العقدية والفقهية الإسلامية

### 1.2. المطلب الأول: المذهب الإمامي الإثني عشري

الشيعة الإمامية الاثنا عشرية هي أكبر طائفة شيعية في العالم، ويشكلون حوالي 85% من جميع الشيعة. ينتشرون في جميع أنحاء العالم، ولكنهم يشكلون الأغلبية في إيران والعراق ولبنان وسوريا وبعض دول الخليج العربي.

يشكل الشيعة الإثني عشرية الأغلبية الساحقة في إيران، حيث يشكلون حوالي 55% من السكان. ويعود تاريخ انتشار المذهب الشيعي في إيران إلى القرن السادس الهجري، عندما أسس الصفويون الدولة الصفوية الشيعية في إيران.

تؤمن الشيعة الإمامية الاثنا عشرية بإمامة اثني عشر إماما من نسل علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء ويعتقد أن الأئمة هم خلفاء النبي محمد ومعصومون من الخطأ والزلل، وأنهم هم الذين يمثلون الإسلام الصحيح.

تتميز الشيعة الإمامية الاثنا عشرية بعدة عقائد وممارسات، منها:

- الاعتقاد بالرجعة، وهي عودة المهدي، أي خروجه من السرداب.
- الاعتقاد بالولاية، وهي ولاية الأئمة على المؤمنين في الدين والدنيا.
- الاعتقاد بالخمس، يعتبرونه حق للأئمة ومن بعدهم من سلالتهم؛ يأخذ خمس من أرباح المسلمين مما زاد عن مؤونتهم.
- البراءة: عليهم أن يتبرؤوا عن الخلفاء الثلاثة (أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين).
- التقية: وهي من أصول مذهبهم، أي إظهار الشيء خلاف ما يبطن تدينا. وغير ذلك من العقائد الباطلة.

<sup>11</sup> انظر: سركيس أبو زيد، المسيحية في إيران تاريخها وواقعها الراهن، (لبنان: الديوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2017)، 140.



توجد العديد من المهرجانات الدينية الشيعية، ومن أهم هذه المهرجانات ما يلي:

محرم وصفر: هما شهران في التقويم الهجري، يحتفل الشيعة بهما بذكرى استشهاد الإمام الحسين بن علي في معركة كربلاء عام

61 هـ.

عاشوراء: هو اليوم العاشر من محرم، وهو اليوم الذي استشهد فيه الإمام الحسين.

اربعاء الاربعة: هو اليوم الأربعين من محرم، وهو اليوم الذي دفنت فيه جثث شهداء كربلاء.

عيد الغدير: هو اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، وهو اليوم الذي عيّن فيه النبي محمد علي بن أبي طالب خليفة له.

## 2.2. المطلب الثاني: مذاهب أهل السنة والجماعة في إيران

تنقسم المذاهب الفقهية السنية في إيران إلى ثلاث فئات: الحنيفة والشافعية والحنابلة. ويتم تدريس هذه الفقه في كثير من المدارس والجامعات.

ويبلغ عدد الإيرانيين السنة خمسة وعشرون مليون نسمة، يعيش معظمهم في محافظات كردستان وأذربيجان الغربية وسيستان وبلوشستان وجولستان وخراسان الجنوبية وخراسان الرضوية وهرمزكان وجنوب محافظة كرمان، وغيرها من الأماكن.

في جنوب إيران توجد أربع جامعات مهمة في المجالات القراءة والشريعة وأصول الدعوة والتفسير؛ تدرس بشكل تخصصي، وهذه الجامعات خاصة بأهل السنة ولا علاقة لها بالحكومة ولا يوجد أي دعم من الحكومة لتنفقات هذه الجامعة، لكن هذه الجامعات وغيرها من المدارس والمراكز الدينية وهي بالمئات، تدار تحت إشراف المحسنين من أهل السنة.

وفي الجمل، لدى أهل السنة في إيران حوالي 42 ألف أخ وأخت طالب، و500 مدرسة ومعهد ديني، و3000 مدرس ومدرسات، و15 ألف مسجد في جميع المحافظات.<sup>12</sup>

تنبيه: ليس للسنة الإيرانيين الحق في أن يصبحوا رجال شرطة وقضاة في المحاكم، وليس لهم الحق في بناء مساجد في كثير من مدن البلاد، مثل طهران عاصمة البلاد، رغم وجود معابد لعبادة النار وكنائس مسيحية ومعابد يهودية، لكن للأسف لا يوجد مسجد لأهل السنة ليقوموا صلواتهم فيه.

## 3.2. المطلب الثالث: الشيعة الإسماعيلية

يبلغ عدد الشيعة الإسماعيليين خمسة عشر مليون نسمة، أي عشرة بالمئة من شيعة العالم. يعيش معظمهم في الهند وباكستان وأفغانستان وطاجيكستان، ويعيش حوالي 30 ألف شخص في إيران في محافظات خراسان وكرمان والوسطى.

ويعيش حالياً في إيران حوالي 30 ألف إسماعيلي نازري، نصفهم تقريباً في خراسان، والباقي يعيشون في طهران وأحيائها وقراها، وكذلك في مدن كرمان ومدينة بابل وسرجان ويزد وضواحيها.<sup>13</sup>

لا يختلف أتباع الديانة الإسماعيلية في أصول ومبادئ الاعتقاد في الإسلام عن الشيعة الإثني عشرية، ولكنهم في طريقة أداء الواجبات الدينية مثل الصلاة والصيام يختلفون كثيراً عن الشيعة الإثني عشرية، "الإمام الحالي" للإسماعيليين بناء على مقتضيات العصر له الحق في

<sup>12</sup> انظر: عبدالظاهر سلطاني، أهل السنة في إيران الفرص والتحديات، (إيران: أراس، ط 1، 2016)، 108 إلى 114. (باللغة الفارسية).

<sup>13</sup> انظر: فرهاد دفتري، تاريخ الإسماعيليين ومعتقداتهم، مترجم: فريدون بدري، (إيران: طهران، د.ط، 1996)، 617/1-616.

التدخل في العبادات والواجبات الدينية، وأيضا يعتقدون أن الإمام يجب أن يكون حاضراً وظاهراً وإلا فقد ظلم أتباعه. إن أوامر كل إمام لها قيمة ما دام على قيد الحياة ويجب طاعتها ولكن بمجرد وفاته، سيتم استبدال أوامر الإمام الحالي بأوامر الإمام السابق.<sup>14</sup> كما يعتقدون أن نور وروح سيدنا علي رضي الله عنه قد تحلل في جميع الأئمة الإسماعيليين وانتقل إلى كل واحد تلو الآخر.<sup>15</sup> وبسبب هذا الرأي، فإنهم يقيمون علاقة روحية بإمام عصره كريم آغا خان، ويعتبرونه كأبيه وأجداده مثلاً لصفات سيدنا علي رضي الله عنه.<sup>16</sup>

### 3. المذاهب العقدية غير الإسلامية في إيران

#### 1.3.1. المطلب الأول: البهائية

البهائية فرقة انبثقت من الشيعة (الاثني عشرية) وهي من الفرق التي قامت للتأمر على الإسلام بقيادة الاستعمار الغربي والصهيونية العالمية، لإفساد عقيدة المسلمين وتدمير أخلاقهم، وتمزيق وحدتهم حتى يكونوا صيدا ثميناً للاستعمار الغربي. وتعتبر من المذاهب غير الإسلامية مع أنها نشأت بين المسلمين، وظهرت في نهاية القرن التاسع عشر ونادى مؤسسها بفكرة المهدي المنتظر.

مؤسسه هو الميرزا حسين علي المازندراني ابن الميرزا عباس مأسور المالبة بولاية مازندران، ولد ببلدة نور من ضواحي ولاية مازندران بإيران في يوم الثلاثاء الثاني من شهر المحرم عام ١٢٣٣ هـ، ومن أجل ذلك قيل له المازندراني.<sup>17</sup>

أما عن معتقدات وطقوس البهائية فهي تتمثل فيما يلي:

- 1- الإيمان بحلول الله في بعض مخلوقاته وظهوره في "الباب" و"الباحة".
  - 2- الإيمان بتناسخ الكائنات وأن الثواب والعقاب خاص بالأرواح غير الأجسام.
  - 3- الإيمان بصحة جميع الأديان وعدم تحريف التوراة والإنجيل ووحدة جميع الأديان في دين واحد وهو البهائية.
  - 4- يعتقد البهائيون أن الكتاب المقدس الذي ألفه بهاء الحسين (الأقدس) ناسخ لجميع الكتب المقدسة بما فيها القرآن الكريم.
  - 5- يؤمنون بنبوءات بوذا وكونفوشيوس وبراها وزرادشت وأمثال حكماء الهند والصين والفارس.
  - 6- أنهم - باتفاق اليهود والنصارى - يؤمنون بصلب المسيح.<sup>18</sup> وغيرها من العقائد الباطلة.
- وقد صدرت فتاوى كثيرة عن علماء المسلمين بكفر هؤلاء، وبينت خروجهم عن الإسلام، وضرورة الحذر منهم. ويصل عدد أتباع البهائية الآن إلى حوالي 6 ملايين شخص موزعين على جميع أنحاء العالم، والذي ثلاثمائة ألف منهم يعيشون في إيران.

<sup>14</sup> انظر: علي أكبر دهخدا، معجم دهخدا، (إيران: جامعة طهران، دط، ١٩٩٨)، 79-78/1.

<sup>15</sup> انظر: مصطفى غالب، الدرر الثمينة، (سوريا: مطبعة الأهلية، دط، ١٩٥٢)، 11/1.

<sup>16</sup> انظر: علي أكبر دهخدا، معجم دهخدا، 77/1.

<sup>17</sup> انظر: مصطفى عمران، تهاقت البابية والبهائية في ضوء العقل والنقل، (مصر: دار البصائر، ط١، ٢٠٠٧)، 91.

<sup>18</sup> انظر: شبكة الدكتور صالح المنجد، البابية والبهائية، الإسلام سؤال وجواب،

<https://islamqa.info/ar/answers/71346/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%87%D8%A7%D9%89%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%8A%D8%B3%D9%88%D8%A7-%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86>

### 2.3. المطلب الثاني: الصائبين

اختلف علماء الإسلام حول من هم الصابئة، البعض يعتبرهم أتباع النبي يحيى، والبعض الآخر يعتبرهم أتباع النبي نوح، والبعض الآخر يعتبرهم وسطا بين اليهودية والنصرانية، والبعض الآخر يعتبرهم بين اليهود والمجوس، ويعتقدون بأنهم ليس لهم دين محدد، وآخرون يقولون أن هؤلاء كانوا يعبدون الملائكة.

أما كما قال ابن تيمية: إن الصابئة نوعان: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون، فالحنفاء بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والانجيل قبل النسخ والتحريف والتبديل، وهؤلاء حمدهم الله تعالى وأثنى عليهم.

وأما الصابئة المشركون: فهم قوم يعبدون الملائكة، ويقراؤون الزبور، ويصلون، فهم يعبدون الروحانيات العلوية.<sup>19</sup>

لهم بعض الكتب المعروفة ككنزا وقلستا وأدراشي أد يحيى، ويتحدثون بالعربية والفارسية والمندائية. وكان الموطن الرئيسي للمندائيين (الصائبين) هو ضفاف أنهار الكارون ودجلة والفرات، لكن في السنوات الأخيرة ولأسباب معينة هاجر معظم سكان هؤلاء الأشخاص من إيران والعراق إلى بلدان أخرى وذلك لأسباب شتى. وموطنهم الرئيسي في إيران هي في مدينة الأهواز وبعض المناطق في بلوشستان. وكان يعيش في العراق حتى عام 2002 نحو 75 ألف نسمة؛ وبعد الحرب بين أمريكا والعراق هاجر معظمهم إلى الأردن وسوريا والدول الغربية. وعدد الصائبين في إيران قد يصل إلى عشرة آلاف نسمة تقريبا، حيث أنهم كالبهائية، غير معترف بهم في نظام الحكومة الإيرانية، وليس لهم أي حقوق كان.

### 4. نتائج

بناءً على ما تم استعراضه في مقالتي هذه حول المذاهب العقدية والفقهية في إيران، يمكن استخلاص النتائج التالية:

تتنوع المذاهب العقدية والفقهية في إيران، وتعكس هذه التنوع التركيبة السكانية والثقافية للمجتمع الإيراني.

لعبت المذاهب العقدية والفقهية دوراً مهماً في تاريخ إيران وحاضرها، وكانت مصدراً للصراعات والنزاعات بين مختلف القوى السياسية. أصبح المذهب الشيعي الإمامي المذهب الرسمي للدولة الإيرانية بعد الثورة الإسلامية عام 1979، وأصبح له تأثير كبير على السياسة الإيرانية.

### مصادر ومراجع

الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، شرح السنة، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، لبنان: دار كتب العلمية، ط ١، ١٩٩٢.

محمد بن يزيد الربيعي القزويني، صحيح سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، رقم الحديث: ٣٢٤١، جامع كتب التسعة: د.ط.د.ت.

محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير أو سنن الترمذي، أبواب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، رقم الحديث: ٢٦٤١، جامع الكتب التسعة، د.ط.د.ت.

<sup>19</sup> انظر: أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين أو نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، (لبنان: مؤسسة الريان، ط ١، ٢٠٠٥)، 454 وبعدها.

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق "، رقم الحديث: ١٩٢٠، جامع كتب التسعة: د.ط.د.ت.

أرشيف ملتقى أهل التفسير - سؤال عن مدارس التفسير - المكتبة الشاملة الحديثة،

<https://al-maktaba.org/book/31871/2206#p22>

إسلام ويب، (د.ط.٢٠٠١)

<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/2397/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B0%D8%A7%D9%87%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B2%D8%A7%D9%85-%D8%A8%D9%87%D8%A7>

عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، جامع الكتب الإسلامية، د.ط.د.ت. تقي كاظمي تاري، تأثير السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية على تقارب أتباع الديانات المختلفة في إيران، (طهران: دار آفاق امنيت، د.ط.٢٠١١، باللغة الفارسية.

ويكي

فقه،

باللغة

الفارسية،

<https://fa.wikifeqh.ir/%D8%A7%D9%82%D9%84%D8%B8%D8%AA%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB%8C%D9%85%D8%B0%D9%87%D8%A8%DB%8C%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86>

صفحة VOA Dari، صدای آمریکا، باللغة الفارسية،

<https://www.darivoa.com/a/challenges-facing-irans-jewish-attract-scrutiny-after-rabbi-s-visit-from-usa/6327223.html>

سركيس أبو زيد، المسيحية في إيران تاريخها وواقعها الراهن، لبنان: الديوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٧.

عبدالظاهر سلطاني، أهل السنة في إيران الفرص والتحديات، إيران: آراس، ط١، ٢٠١٦، باللغة الفارسية.

فرهاد دفترى، تاريخ الإسماعيليين ومعتقداتهم، مترجم: فريدون بدري، إيران: طهران، د.ط.١٩٩٦.

علي أكبر دهخدا، معجم دهخدا، إيران: جامعة طهران، د.ط.١٩٩٨.

مصطفى غالب، الدررالثمينية، سوريا: مطبعة الأهلية، د.ط.١٩٥٢.

مصطفى عمران، تهافت البابية والبهائية في ضوء العقل والنقل، مصر: دار البصائر، ط١، ٢٠٠٧.

شبكة الدكتور صالح المنجد، البابية والبهائية، الإسلام سؤال وجواب،

<https://islamqa.info/ar/answers/71346/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%87%D8%A7%D9%89%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%8A%D8%B3%D9%88%D8%A7-%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86>

أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين أو نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطلق اليونان، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين

الكتني، لبنان: مؤسسة الريان، ط١، ٢٠٠٥.

## 1. ماهية الإنسان الآلي - الروبوت

### 1.1. مفهوم الإنسان الآلي - الروبوت

#### 1.1.1. الإنسان الآلي - الروبوت لغة

تعريف الإنسان في اللغة: أصل كلمة الإنسان في اللغة يرجع إلى أنس، والأنس يعني ظهور الشيء، وكل ما خالف طريقة التوحش، وقيل أيضا الإنس عكس الجن، ويقال أنست الشيء بمعنى: سمعته<sup>1</sup>. أو قد تكون بمعنى: رأيته، إذ يقول الله عز وجل: ﴿فإن أنستم منهم رشدا﴾<sup>2</sup>. والأنس: أنس الإنسان بالشيء أي لم يستوحش منه، والإنسان أصله عند العرب إنسيان، وقالوا هذا في تصغيره من كلمة أنيسيان إلا أنهم حذفوا الياء<sup>3</sup>. ويتضح من ذلك أن الإنسان يعني الظهور والأنس وعدم التوحش.

تعريف الآلي في اللغة: هو اسم مفرد ينسب إلى كلمة آلة، والأصل اللغوي له من "أل"، وللهزمة واللام المضاعفة 3 أصول، هم: الصوت، والسبب يحافظ عليه، واللمعان في اهتزاز. ويقول الزمخشري أنه من المجاز قول: فلان يؤول إلى كرم، ومالك تؤول إلى كتفك إن اجتمع معها وانضم<sup>4</sup>. وآل يؤول بمعنى: رجع، فقال الأعشي: أوول الحكم إلى أهله، وقال يعقوب: أول الحكم إلى أهله، تعني رده إليهم وأرجعه<sup>5</sup>.

والآلة: الشدة، وتجمع على آلات، وهي الأدوات، وهي: ما اعتملت به من أداة ويكون واحدا وجميعا<sup>6</sup>.

تعريف الإنسان الآلي في اللغة: اسم معرب من المصطلح الإنجليزي "روبوت"، وقيل: روبوت بضم الباء والراء ضما غير مشبع الإنسان الآلي. وذكر مصطلح "روبوت" أول مرة سنة 1920م. وهو جهاز مبرمج يقوم بأعمال محددة روتينية بدلا من الإنسان العادي؛ لتخفيف الأحمال عنه، وتسهيل المهام، دون وجود أحاسيس التعب والمشقة بداخله<sup>7</sup>. وقد سماها فانياميادي عبد الرحيم بالإنساله، وذلك الاسم يجمع بين إنس وآلة، وهي مشتقة من فعل، حيث يقال: أنسل، أنسله، يؤنسل.

#### 2.1.1. الإنسان الآلي - الروبوت اصطلاحًا

تعريف الإنسان في الاصطلاح: هو الكائن الحي القادر على الحركة والكلام، والقيام بكافة الأمور الحياتية، وهو عكس كلمة بجميمة أو حيوان، وهذا المفهوم الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي للكلمة.

<sup>1</sup> انظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء الرازي، معجم مقاييس اللغة، (سوريا: دار الفكر، 1399هـ، د.ط.)، 1/145.

<sup>2</sup> النساء: 6.

<sup>3</sup> انظر: ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 711هـ.)، 6/10.

<sup>4</sup> انظر: الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله، أساس البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ.)، 1/39.

<sup>5</sup> انظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء الرازي، معجم مقاييس اللغة، 1/159.

<sup>6</sup> انظر: الفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطبع والنشر والتوزيع، ط8، 1426هـ.)، 1/963.

<sup>7</sup> انظر: فانياميادي عبد الرحيم، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة وهجاتها، (سوريا: دار القلم، ط1، 1432هـ.)، 113.

تعريف الآلي في الاصطلاح: هو مصطلح ظهر في العصر الحديث، عرفه الناس بأنه: جهاز يقوم بعمل ما من خلال تحويل المادة المحركة على اختلاف أنواعها، كالبخار، والحرارة والكهرباء في صورة قوى آلية، مثل الآلات الضخمة التي تجر القطار، أو آلات تحريك السفن، أو التي تدير الدوافع، أو غير ذلك. وكل آلة يتم نسبتها إلى القوة المؤثرة فيها، فيقال الآلة الكهربائية، أو الآلة البخارية، أو آلة التنبيه مثلاً، وهي آلة تنبه السائر في السيارة إذا غفل<sup>8</sup>.

تعريف الإنسان الآلي "الروبوت" في الاصطلاح يعني:

- جهاز يتحرك من خلال آلة بداخله، ويقلد أفعال الكائن الحي، أو الإنسان<sup>9</sup>.

## 2.1. فوائد وأضرار الإنسان الآلي - الروبوت

### 1.2.1. فوائد الإنسان الآلي - الروبوت

- يزيد من الإنتاجية الإجمالية
- تعزيز الإنتاجية عبر استخدام الروبوتات يسمح بالعمل المستمر والتركيز على المهام الإبداعية، مما يؤدي إلى إنتاج أعلى بجودة ثابتة. الروبوتات تقوم بالمهام المتكررة، مما يتيح للعمال التركيز على الابتكار والتنافسية، وتحقيق عائد استثمار مستدام في المستقبل.
- إقتصاد الوقت
- توفر الروبوتات الكثير من الوقت وتقلل من عبء العمل والذي يمكن استخدامه الآن لتسريع عملك بفضل استخدام الروبوتات أصبحت العمليات وخطوات العمل أسرع من أي وقت مضى.

### • الأمان

استفادة واضحة لاستخدام الروبوتات هي قدرتها على تنفيذ مهام خطيرة وفي بيئات قاسية، مما يقلل من مخاطر الإصابات للبشر ويحد من فواتير الإصلاح والمشاكل القانونية المحتملة، خاصة في الوظائف التي تتطلب التعامل مع آلات ثقيلة أو درجات حرارة عالية.

### 2.2.1. أضرار الإنسان الآلي - الروبوت

- تقاعد البشر من وظائفهم
- فعلاً، الروبوتات يمكنها أداء مهام تتطلب مستويات عالية من الذكاء، وهذا قد يسهم في زيادة اعتمادها في مختلف المجالات. ومع ذلك، يثير هذا الاعتماد المتزايد تحديات جديدة، مثل احتمال تقاعد البشر في وقت مبكر، مما يتطلب تفكير استراتيجي في كيفية تكامل التكنولوجيا بطريقة تحافظ على توازن الحياة العامة وتحمي حقوق وظيفية للأفراد.
- الروبوتات أبدية
- الروبوتات يمكن إصلاحها بشكل مستمر، مما يجعلها تتفوق على البشر في قابلية الصيانة والاستدامة. هذا الجانب يزيد من قيمتها كبديل موثوق وموفر في المقارنة مع البشر.
- توصل الحياة الطبيعية للرفعة

<sup>8</sup> انظر: مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية بالقاهرة، (مصر: دار الدعوة، ط5، د.ت.)، 33/1.

<sup>9</sup> انظر: عمر أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (رياض: عالم الكتب، ط1، 1429هـ)، 130/1، 140/1.

سيطرة الآلات الذكية قد تؤدي إلى تغييرات كبيرة في الطبيعة وبيئتنا، حيث قد يظهر أثرها على التوازن البيئي وتحول الحياة الطبيعية نحو أشكال ميكانيكية غير معتمدة على الأكسجين، مما يزيد من التحديات والمخاطر البيئية.

#### • سلطة على الاقتصاد العالمي

توقع الخبراء أزمة اقتصادية كبيرة في حال تسلم الروبوتات سيطرة كاملة على الأعمال وإدارة الشركات، حيث يمكن أن يؤدي هذا التحول إلى فقدان الثقة في دور البشر وزيادة الاعتماد على التكنولوجيا، مما قد يتسبب في تحديات اقتصادية<sup>10</sup>.

## 2. ماهية الضوابط الشرعية في صناعة الإنسان الآلي - الروبوت وتصورات استخدامه

### 1.1.2. الموقف الشرعية لصناعة الإنسان الآلي - الروبوت

#### 1.1.2.1. حكم تصنيع الروبوت في الفقه الإسلامي

بما أن الإنسان الآلي من مستجدات هذا العصر فلم يجد الباحث ما يؤكد حرمة أو جوازه في الكتاب والسنة، فكان لزاما البحث في حكم تصنيعه في الفقه الإسلامي بالاستناد على الأصول والقواعد التي وضعها الشارع. وهذه القواعد تتلخص فيما يلي:

• قاعدة درء المفسد مقدم على جلب المصالح: ومن المعلوم أن الروبوت له العديد من الأضرار والمفاسد، وكذلك المنافع والفوائد، وبناء على القاعدة الفقهية "درء المفسد أولى من جلب المصالح" يمكن القول إنه في الأمور التي تتعارض فيها المفسدة مع المصلحة يكون سد جانب المفسدة هو المقدم في حال التعارض<sup>11</sup>.

قال العز بن عبد السلام: إن اجتمعت مفسد ومصالح واستطعنا درء المفسد وجلب المصالح في نفس الوقت فعلنا ذلك؛ امثالاً لقوله جل وعلا: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾<sup>12</sup> وفي حالة عدم القدرة على الجمع بينهما، وكانت المفسدة أعظم من المصلحة لا بد أن ندرأ المفسدة ولا نتمتع بفوات المصلحة؛ وذلك امثالاً لقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>13</sup>. فهنا التحريم لأن المفسدة أعظم من المنفعة<sup>14</sup>.

• قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة: أقر علماء الفقه بأن كل شيء خلقه الله تعالى الأصل فيه أنه مباح إلا ما استثناه الشرع بالتحريم، وفي حالة لم يرد نص يخرج من دائرة الإباحة فهو مباح. وذلك بناء على القاعدة التي بناها الفقهاء التي تنص على أن الأصل في الأشياء الإباحة<sup>15</sup>. واستدل العلماء بالعديد من النصوص التي تؤيد صحة القاعدة، ومن هذه الدلالات قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> انظر: إيجابيات وسلبيات استخدام الروبوتات في خطوط الإنتاج: Walla Soliman، (د.ط، د.ت).

<https://www.robotictomorrow.com/story/2018/08/7-advantages-of-robots-in-the-workplace/12342>

<sup>11</sup> انظر: ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، 7.

<sup>12</sup> التغابن: 16.

<sup>13</sup> البقرة: 219.

<sup>14</sup> انظر: العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط،

1414هـ)، 98/1.

<sup>15</sup> انظر: جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، 60.

<sup>16</sup> البقرة: 29.

وجه الاستدلال: تدل الآية الكريمة أن ما خلقه الله هو من أجل انتفاعنا منه في الدين والدنيا. فهو في الدنيا يقوي أجسادنا ويعيننا على طاعة الله وإقامة العبادات، وأما في الدين فهو للعتبار بتلك الأشياء والاستدلال بها، فبعد قوله خلق، ذكر ﴿لكم ما في الأرض جميعاً﴾، لما فيها من كافة المنافع، فبها ما يتم الانتفاع به من الحيوان، والنبات، والجماد، والجبال، والمعادن، وما يتصل بضروب الحرف، وغيرها من الأشياء التي استنبطها العقلاء<sup>17</sup>.

• قاعدة الوسائل لها حكم المقاصد: يقول ابن القيم: (حين كانت المقاصد لا يتم التوصل إليها إلا بطرق وأسباب تفضي إليها كانت أسبابها وطرقها تابعة لها ومعتبرة بها، فوسائل المعاصي والمحرمات في كراهتها والمنع منها على حسب إفنائها إلى الغاية وارتباطها بها، ووسائل الفريات والطاعات في محبتها والإذن فيها على حسب إفنائها إلى الغاية، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلا الأمرين مقصود، لكنها مقصودة قصد الوسائل، وهو مقصود قصد الغايات، فإذا حرم الله عز وجل شيئاً، فإنه يحرم الوسائل التي تؤدي إليه، فالمنع من الوسائل التي تفضي إليه تثبتاً لتحريمه وتحقيقاً له، ومنعاً من الإقتراب منه، فلو كانت الوسائل المؤدية إلى الحرام مباحة ولا يوجد ما يسد الذرائع لكان ذلك نقيضاً لتحريمه، وإغراءً للنفس به، ومن السهل الوقوع فيما حرم، لذا كانت الوسيلة مرفوضة)<sup>18</sup>. وفي هذا القول استدلال من قول الله عز وجل: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾<sup>19</sup>. وبناء على كل ما سبق إن كان تصنيع الروبوت طلباً للاستفادة من فوائده الجمّة، وتسهيلاً للحياة على الجميع فيكون حكم تصنيعه الإباحة. وإن كان المقصد من تصنيعه الإضرار والقتل والإفساد في الأرض فيكون في هذا حكم التصنيع هو التحريم. وتأسيساً لما تم ذكره يرى الباحث أن حكم تصنيع الروبوت يدخل في دائرة الإباحة طالما المقصد من صنعه هو نفع البشرية لا الإفساد والإضرار بها.

## 2.1.2. ضوابط تصنيع الروبوت في الفقه الإسلامي

تمت الإشارة في المطلب السابق أن حكم تصنيع الروبوت هو الإباحة، وأن الحكم هنا على حسب المقصد، ولكن لا بد من وجود مجموعة من الضوابط والحدود التي تحكم هذا الأمر، فلا يكون على عمومه، ومن ضوابط تصنيع الروبوت في الفقه الإسلامي ما يلي:

• ألا تخالف طريقة رسمه وصناعته الشرع، فمن المحرم رسم ذوات الأرواح؛ لذا يُحرم رسمه على شكل ملامح بشرية في صورة الإنسان أو حتى الحيوان لما في ذلك من حرمانية<sup>20</sup>. طبقاً لما أقره الشرع الحكيم، ويمكن الاستدلال في ذلك بما رواه ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون"<sup>21</sup>. وغيرها من النصوص التي أكدت على تحريم رسم التماثيل والتصاوير، وذلك سداً لذريعة عبادة الأصنام.

• اتفق العلماء على حرمة صناعتها أو اقتنائها في المنزل إن كان الغرض منها هو التقديس أو العبادة. لأنها رجس، والله عز وجل يقول: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>22</sup>. وفي حال لم يكن المقصود من الاقتناء ما تم ذكره فهي حرام أيضاً في حالات معينة، وهي:

• عدم وجود مصلحة لاقتنائها.

<sup>17</sup> انظر: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن التيمي الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، 379/2.

<sup>18</sup> انظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن شمس سعد الدين ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، 108-109.

<sup>19</sup> المائدة: 2.

<sup>20</sup> انظر: واصل محمد بن أحمد، أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، (رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1417هـ)، 323-324.

<sup>21</sup> انظر: مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة، رقم الحديث: 2109،

(تركيا: دار الطباعة العامة، ط1، د.ت.)، 161/6.

<sup>22</sup> الحج: 30.



• تامة الأجزاء الظاهرية.

• أن تكون مصنوعة من مواد تظل لفترات طويلة كالأحجار أو غيرها.

إن استعمال الإنسان الآلي "الروبوت" في صورة إنسان لا يخلو أن يكون شيئاً من اثنين، إما أن يكون إنساناً كامل الهيئة، مع تمام الوجه والرأس وما بهما من ملامح، أو في صورة إنسان أو حيوان ولكن بلا رأس، ففي حالة كان الروبوت على الصورة الأولى المذكورة فإنه يعتبر تمثالا متحركاً ناطقاً، وبالتالي يكون حكم استعماله في متجر أو مصنع أو منزل محرماً أشد التحريم. وهذا نفس الشأن في حكم استعمال التماثيل وصناعتها، بل قد تكون أشد لشدتها محاکاتها لخلق الله عز وجل. أما إذا كانت صناعة الروبوت ليست بغرض التقديس والعبادة، وليس في هيئته مضاهاة لخلق الله عز وجل، ولم يُصنع لأغراض محرمة، فيجوز اقتناؤه وإن كان في ذلك كراهة. كما لو كان التمثال ينقص منه جزءاً أو نصفياً، وكما لو كان اقتناء هذا التمثال بغرض إيضاح شيء في التعليم، أو لعبة للبنات، فيجوز ذلك. ويمكن الاستدلال من موقف النبي صلى الله عليه وسلم عندما أقر على السيدة عائشة، فقالت: (كنت ألعب بالبنات عند النبي صلى الله عليه وسلم، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل يتقمعن منه فيسربهن إلي فيلعبن معي)<sup>23</sup>. وعلل الفقهاء موقف النبي مع عائشة بأن ذلك مباح، وفيه تمرين للبنات للمستقبل الذي ينتظرهن، وفيه استثناء من عموم النهي عن التصوير<sup>24</sup>.

ومما سبق يتضح أن العلماء أباحوا اقتناء الروبوت على شرطين، وإلا فيكون محرماً، والشرطان هما:

• ألا يكون في اقتناء الروبوت إضرار بالنفس ولا إضرار بالغير.

• بناء على قاعدة الوسائل لها حكم المقاصد فلا بد من وجود مصلحة في اقتناء الروبوت ليكون مباحاً.

## 2.2. تصورات استخدام الإنسان الآلي – الروبوت

صناعة أو تطوير روبوت يحاكي الإنسان من الناحية الفكرية، أو النفسية، أو الحواسية، هي في حقيقتها ليست بالأمر الهين!، يوضح ذلك الآتي:

- صنع روبوت "مفكر" في "مجال علمي أو إجتماعي ما" بدون غيره من مجالات أخرى؛ يحتاج مثلاً الى وضع قاموس لغوي ضخم في ذواكره الآلية، يحتوي على جميع مفردات وكلمات ذلك المجال؛ وذلك مع كلمات مشتقاتها ومترادفاتهما الأخرى، ثم وضع توليفات برمجية كثيرة جداً بخصوص العبارات المحتملة التي تلقى على الروبوت أو يلقيها، بالإضافة الى وجود فرع برمجي يعرف ويكتشف الأخطاء، وفرع آخر سمعي يحلل ويعرف مدى ذنبذة الأوامر الصوتية ذات العلاقة بذلك المجال، وفرع آخر فيديوي (بصري) يحلل ويعرف (أو يقرأ) خطوط اليد البشرية الكتابية أو الكلمات المطبوعة في هيئتها وشكلها، هذا غير عمليات التحديث المستمر للمعلوماتي له عن ذلك الحقل العلمي أو الاجتماعي (أي أن يتعلم الجديد فيه برمجياً)!.<sup>23</sup>
- صنع روبوت "إستشعاري نفسي" في "المجالات النفسية البشرية فقط"؛ يحتاج الى معرفة "المدى الفكري الذبذي" لكل شعور نفسي لدى الإنسان بواسطة الإشارات العقلية الناتجة من ذلك الشعور النفسي لديه – والتي لم يصل لكنها العلم التقني الحالي – ومن ثم "تمييز" ذلك المدى الذبذي عن غيره من شوائب ذبذبية نفسية، بالإضافة الى معرفته لصدقها من كذبها، وكذلك تمييزها عن الإضطرابات النفسية، وهذا على سبيل المثال في معرفة الآلة لشعور نفسي ما يعتري الإنسان – إذا كان ذلك متاحاً!..

<sup>23</sup> انظر: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفري، صحيح بخاري، كتاب الأدب، باب الانبساط إلى الناس، رقم الحديث: 5779، (سوريا: دار ابن كثير، دار اليمامة، ط5، د.ت.)، 2270/5.

<sup>24</sup> انظر: فتاوي دار الإفتاء المصرية، 96/10.

● صنع روبوت فيه حاستي " الشم والذوق " بواسطة " مجسات " شمّية وذوقية ليميز بين الروائح والطعوم المختلفة؛ يحتاج الى تعريفات كثيرة جدا لمختلف التركيبات الكيميائية الغازية والسائلة والجامدة؛ توضع برمجيا في الرقاقات الإلكترونية والدارات المنطقية في الكيان الروبوتي، بالإضافة الى برمجة معقدة لهذه المجسات لتحلل تلك التركيبات المختلفة؛ ومن ثم ترسل تلك النواتج التحليلية إلكترونياً الى تلك الرقاقات لتعطي النتيجة المعلوماتية بشأنها، وهذا " تمثيل تصوري " إذا كان حدوثه ممكناً!!.

وهذه الأمثلة الثلاث هي في سياق إفتراضي تصوري، وإن كان منها ما هو حقيقي في ناحية من النواحي بشكل ما في هذا العالم الآلي الغريب!.

وما يعطي بصيصاً من الأمل عن إختراع روبوتات أكثر تطوراً مما هو كائن؛ هو " الوضع غير التوقعي " في تطورات علم الكمبيوتر وفروعه - خصوصاً في حقل الذكاء الإصطناعي - فلا يمكن التكهن تماماً في حصول ذلك أو عدم حصوله!.

وهنالك عامل آخر في سبيل تطور الروبوت وظيفياً؛ ألا وهو " عامل الإتجاهات السياسية العالمية " ومدى أطماعها ورغباتها؛ والتي بدورها " توجه أو تقوي " مسارات الأبحاث الخاصة للروبوت ليدعمها سياسياً، أي بمعنى أنه لا يمكن تجاهل الوضع السياسي العالمي الذي يؤثر بإتجاهاته على الأبحاث العلمية والمستقبلية الصناعات الذكاء الإصطناعي، إذ أن هنالك علاقة خفية بين الوضع السياسي والإختراعات التقنية الجديدة الحيوية.

وأيضاً فإن " عامل المنافسة " بين الشركات والمؤسسات التي تحتضن هذه الأبحاث الروبوتية هو من ضمن العوامل الأساسية التي تؤثر تأثيراً حقيقياً في مدى ومستوى أبحاث الذكاء الإصطناعي، وطبعاً فإن أسباب المنافسة هذه محورها يدور على " المكاسب الإقتصادية والتجارية " في آخر المطاف!!.

ولم يبق علينا نحن البشر إلا الترقب عما قد يحدث من جديد في هذا العالم الأرضي المتغير<sup>25</sup>!!..

### 3. نتائج

فقد توصلت إلى مجموعة من النتائج، ومن أهمها الآتي:

- أن الفقهاء جوزوا الروبوت وفق قيود وضوابط معينة.
- أن الروبوت يساعد الناس في أعمالهم، لكن كثرت ضرر كما بينا.
- الذكاء الاصطناعي هو أساس الثورة الصناعية الرابعة (ثورة القرن الحادي والعشرين) والتي فرضت على الفقهاء كثيراً من النوازل والمستجدات التي يجب عليهم أن يتصدوا لبيان أحكامها.


<sup>25</sup> انظر: عبد الله خضر عبد الله الموسوي، تصورات روبوتية (د.ط، د.ت)، 4-3.

[https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://ketabpedia.com/%25D8%25AA%25D8%25AD%25D9%2585%25D9%258A%25D9%2584/%25D8%25AA%25D8%25B5%25D9%2588%25D8%25B1%25D8%25A7%25D8%25AA-%25D8%25B1%25D9%2588%25D8%25A8%25D9%2588%25D8%25AA%25D9%258A%25D8%25A9/&ved=2ahUK-EwiOsYPqt\\_mDaxVMSvEDHYA-BYQQFnoECAGQAQ&usq=AOvVaw0s8XXXDcjFxSGVZ8jLXxKs](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://ketabpedia.com/%25D8%25AA%25D8%25AD%25D9%2585%25D9%258A%25D9%2584/%25D8%25AA%25D8%25B5%25D9%2588%25D8%25B1%25D8%25A7%25D8%25AA-%25D8%25B1%25D9%2588%25D8%25A8%25D9%2588%25D8%25AA%25D9%258A%25D8%25A9/&ved=2ahUK-EwiOsYPqt_mDaxVMSvEDHYA-BYQQFnoECAGQAQ&usq=AOvVaw0s8XXXDcjFxSGVZ8jLXxKs)

## مصادر ومراجع

- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء الرازي، معجم مقاييس اللغة، (سوريا: دار الفكر، 1399هـ، د. ط.).
- ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 711هـ.).
- الزحشري أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله، أساس البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ.).
- الفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطبع والنشر والتوزيع، ط8، 1426هـ.).
- فانياميادي عبد الرحيم، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، (سوريا: دار القلم، ط1، 1432هـ.).
- مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية بالقاهرة، (مصر: دار الدعوة، ط5، د.ت.).
- عمر أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (رياض: عالم الكتب، ط1، 1429هـ.).
- واصل محمد بن أحمد، أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، (رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1417هـ.).
- ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ.).
- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، 1414هـ.).
- جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ.).
- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن التيمي الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.).
- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن شمس سعد الدين ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ.).
- عبد الله خضر عبد الله الهوساوي، تصورات ريبوتية (د.ط، د.ت.).
- [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://ketabpedia.com/%25D8%25AA%25D8%25AD%25D9%2585%25D9%258A%25D9%2584/%25D8%25AA%25D8%25B5%25D9%258%25D8%25B1%25D8%25A7%25D8%25AA-%25D8%25B1%25D9%2588%25D8%25A8%25D9%2588%25D8%25AA%25D9%258A%25D8%25A9/&ved=2ahUKEwiOsYPqt\\_mDAxVMSvEDHYA-BYQOFnoECaGQAO&usg=AOvVaw0s8XXXDcjFxSGVZ8jLXxKs](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://ketabpedia.com/%25D8%25AA%25D8%25AD%25D9%2585%25D9%258A%25D9%2584/%25D8%25AA%25D8%25B5%25D9%258%25D8%25B1%25D8%25A7%25D8%25AA-%25D8%25B1%25D9%2588%25D8%25A8%25D9%2588%25D8%25AA%25D9%258A%25D8%25A9/&ved=2ahUKEwiOsYPqt_mDAxVMSvEDHYA-BYQOFnoECaGQAO&usg=AOvVaw0s8XXXDcjFxSGVZ8jLXxKs)
- Walla Soliman، إيجابيات وسلبيات استخدام الروبوتات في خطوط الإنتاج، (د.ط، د.ت.).
- <https://www.roboticstomorrow.com/story/2018/08/7-advantages-of-robots-in-the-workplace/12342>
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (تركيا: دار الطباعة العامرة، ط1، د.ت.).
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفري، صحيح بخاري، (سوريا: دار ابن كثير، دار اليمامة، ط5، د.ت.).

# Siyasî İstikrar ve Uygun İlmî Ortamın Rihle İstikametine ve İlimlerin İnkişafına Etkisi: Hicrî İlk Beş Asırda Kayrevan-Endülüs Ekseninde Kıraat İlminin Tekâmül Safahatı<sup>1</sup>

Ahmet Arif AKBABA 

Öğr. Gör. - Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ahmetarifakbaba@ibu.edu.tr

## 1. Giriş

Hiz. Peygamber ile başlayan İslâm fetih hareketleri, özellikle Hiz. Ömer ve Hiz. Osman'ın hilafeti zamanında doğu-batı yönünde artarak devam etmiştir. Hulefâ-i râşidin dönemi itibari ile İslâm medeniyetinin sınırları; Mekke, Medine, Bağdat, Basra, Şam, Mısır, Tunus, Cezayir ve Fas'ın da içinde olduğu geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Daha sonra Emevî Devleti (661-750) ve Abbâsîler (750-1258) ile mevcut topraklara yenileri eklenmiş, İslâm medeniyetinin en geniş sınırlarına ulaşılmıştır.<sup>2</sup> Haliyle sonraki süreçte söz konusu coğrafyalardaki gerek insan kaynağı gerekse ilmî ve kültürel birikim farklılık göstermiş, bu da beraberinde ilmî rihleleri tevhit etmiştir. Başlangıçta Hiz. Peygamber'in hadislerini ilk ağızdan dinleyip kayıt altına alma amacına matuf gerçekleştirilen bu rihleler, sonraları kıraat disiplinin de içinde bulunduğu İslâmî ilimlerin her bir şubesi için göze alınır olmuştur.<sup>3</sup> Zira İnsanoğlunun genetiğine kodlanmış olan *öğrenme, bilme arzusu*, fetihlerle beraber genişleyen İslâm coğrafyasında nebevî düstur mesabesindeki "İlim Çin'de de olsa alınır."<sup>4</sup> ve "İlim öğrenmek her Müslüman'a farzdır"<sup>5</sup> teşvikleri ile bir adım ileriye taşınmış, İslâm ulemâsı nezdinde ilmî rihleler/yolculuklar tekâmül için vazgeçilmez unsur addedilmiştir.<sup>6</sup>

Söz konusu ulemâ hareketliliğindeki ana saiklerin en önemlilerinden biri de belli bir dönem ilmî merkez hüviyeti bulunan bölgelerin; siyasî, ekonomik, sosyal vb. sebeplerle cazibesini kaybetmesi neticesinde, ulemâ sınıfının, uygun siyasî ve ilmî ortamın bulunduğu bölgelere yönelmiş olmasıdır. Bu da beraberinde ilmî birikimin, farklı coğrafyalara taşınmasını ve doğal olarak yeni ilmî merkezlerin teşekkülünü tevhit etmiştir. Bu âlimler vasıtasıyla bazı disiplinler bu coğrafyalarda altın çağını yaşarken, aynı zamanda alanın başucu sayılan temel referans eserleri de hayat bulmuştur. İfade-i diğerle bütün dinler gibi İslâm da medeniyetini, doğduğu değil göç ettiği topraklarda kurmuş; Şam, Bağdat, Endülüs, Semerkant ve İstanbul, İslâm medeniyetinin başkenti olma vasfını haiz olmuştur.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu için hazırlanan bu tebliğ, Ahmet Arif Akbaba tarafından yazım süreci devam eden "Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) Şam merkezli Bizans-Gassânîler üzerine gönderdiği orduyla Mûte'de gerçekleşen savaş, İslâm fetih hareketlerinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. İlk dönem fetih hareketleri hakkında geniş malumat için bk. Ahmed b. Ebî Yakûb b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el-Kâtib el-Abbâsî el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şeriketü'l-e'lemî li'l-Matbûât, 2010), 2/9-20; Muhammed b. Ahmed Bâşmil, *Min meâriki'l-İslâmî'l-fâsıla* (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1988), 7/51; Muhammed b. Abdürezzâk Muhammed, *Hudadu's-Şâm* (Dimeşk: Mektebetü'n-Nûriyye, 1983), 1/67; Philip Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/183; Ebû Bekir b. Abdullah b. Eybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-ğurur* (y.y., ts.), 2/350; Ebû Abdullah el-Vâkidî, *el-Meğâzî* (Beyrut: Dâru'l-E'lemî, 1989), 2/755; Ahmet Ağrakça, "Gassânîler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/397-398; Hüseyin Algül, "Mûte Savaşı", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/31/385-387; Adem Apak, "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17/2 (Ocak 2008), 15, 161.

<sup>3</sup> Rihle olgusu ve ilmî merkezler arası ulemâ hareketliliğine dair geniş malumat için bk. Hâbil Nazlıgöl, "Sebepler ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fî Talebi'l- Hadis)", *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (2013), 13-37; M. Enes Topgöl, "Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/42 (Ocak 2017), 1-33; Erdoğan Köycü, "Hadis Metinlerinin Tedvîn ve Tasnîfinde Önemli Bir Yere Sahip Olan 'er- Rihle fî Talebi'l-Hadis'in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme", (ts.), 407.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2017), 2/663 (No. 1442).

<sup>5</sup> Abdurrahman b. ebî Bekr Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerh-i takrîbü'n-Neovâvî* (yy.: Dâr-u Tayyibe, ty.), II/622.

<sup>6</sup> Nazlıgöl, Bağdâdî'nin hadisçilerin hadis öğrenim ve öğretimi uğruna yaptıkları yolculukları anlatan kitabına "İlim Çin'de de olsa arayıp bulun. Çünkü ilim talebi her Müslüman erkeğe ve kadına farzdır." hadisinin varyantlarını vererek başladığını belirtmiş ve hadis ilminin önemli sınımlarından kabul edilen Bağdâdî'nin zayıf olduğu iddia edildiği böyle bir rivâyetle eserine başlamasının bu anlamda önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Nazlıgöl, "Rihle", 14.

<sup>7</sup> Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâturîdî", *Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*, (2011), 11.

Dile getirilen hususu somut bir çerçeveye oturtmak gerekirse; Emevî Devleti'nin kurulmasıyla Şam merkezli gelişim yaşayan İslâm medeniyeti, Abbâsî Devleti'nin tarih sahnesine çıkmasıyla farklı bir boyuta evrilmiştir. Nitekim bu dönemde sağlanan siyasî istikrarla beraber kurulan başşehir Bağdat, Beytülhikme<sup>8</sup> ile dinî ilimlerin yanı sıra pozitif ilimlerin de merkezi halini almıştır. Sonuçta söz konusu coğrafya, rihle hareketlerinin çekim merkezi olmuş ve İslâm medeniyetinin adeta parlayan yıldızı olarak tavsif edilmiştir. Daha sonra Moğol istilasına maruz kalan Bağdat'ta; siyasî, ilmî, iktisadî ve sosyal istikrar bozulmuş, bu durum özellikle ulemâ sınıfını yeni bir coğrafya arayışına itmiştir. Bu noktada devlet adamlarının destek ve teşvikleri neticesinde ilmî ve kültürel açıdan zengin bir muhitin oluştuğu Mısır merkezli Memlük Devleti, (1250-1517) ilmî rihlelerin yeni rotası haline gelmiştir. Bu dönemde özellikle tabakat türü eserlerin eşsiz örnekleri telif edilmiş, şekillenen literatür, alanın temel referans kaynaklarını teşkil etmiştir.<sup>9</sup> Ayrıca bu dönemde Ebû Şâme, (ö. 665/1267) İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Abdülhâlik en-Nüveyrî (ö. 898/1493) gibi kurranın, ilm-i kıraat sahasına katkıları ise konu özelinde hatırlanması gereken diğer bir sahayı oluşturmaktadır. Semerkant-Buhara'da oluşturulan hoşgörü ortamının, İslâm düşüncesinin sonraki gelişim tarihini etkileyen bir belirleyiciliğe sahip olması da bu minvalde diğer bir örneği teşkil etmektedir. Bu gelişimi etkileyen baş aktörlerden Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaşadığı dönemde Semerkant-Buhara'da Sünnî bir yapıya sahip olan Sâ mânîler (819-1005) hüküm sürmüştür. Bu hanedanlığın sağladığı hoşgörü ortamı, buna paralel şekilde İslâm dünyasının sair bölgelerinde siyasî çekişmenin dinî sonuçlara bağlanarak ulemâ sınıfına uygulanan baskılar neticesinde Semerkant-Buhara'ya deyim yerindeyse bir beyin göçüne kapı aralamış ve bölge, tam bir cazibe merkezi haline gelmiştir.<sup>10</sup>

Çizmeye çalıştığımız bu fotoğrafın önemli bir örneği de tebliğimizde, Kayrevan'dan Endülüs'e gerçekleşen rihlelerin, Endülüs ayağında ilm-i kıraatin gelişiminin tekamül safhasına evrilmesindeki fonksiyonunun, müşahhas isimler özelinde incelenmesiyle ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede öncelikle hicrî ilk beş asırda söz konusu rihle hareketinin saikleri arasında varlığını iddia ettiğimiz sosyopolitik konjoktür kısaca incelenecektir. Daha sonra Endülüs'ün, kıraat ilmiyle temayüzündeki etkisi tartışmasız olan Kayrevan asıllı kurranın alana olan katkılarına atf yapılacaktır. Çalışmamızda; siyasî istikrar, hoşgörü ve uygun ilmî ortamın, ulemâ hareketliliğine ve ilmî disiplinlerin inkişafına etkisi; Kayrevan asıllı kurranın, Endülüs coğrafyasında yürüttükleri tedris faaliyetleri ve kaleme aldıkları telifatla kıraat ilmi literatürüne sundukları yadsınmaz katkıları çerçevesinde ortaya konması temel hedef olarak belirlenmiştir.

## 2. Kayrevan/İfrîkiye

Kayrevan şehrinin inşası, ilmî bir merkez haline alması, sonraki süreçte ise siyasî istikrarsızlıkla beraber özellikle farklı mezhepler arasında vuku bulan çekişme ve çatışmaların sebep olduğu kaotik dönemle ulemânın farklı coğrafya arayışına girdiği süreci kısaca şu şekilde ele alabiliriz:

Kayrevan/İfrîkiye<sup>11</sup> Hz. Osman'ın Mısır valilerinden Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh<sup>12</sup> (ö. 36/656-57) ve Muâviye b. Hudeyc<sup>13</sup> (ö. 52/672) zamanında fethedilmiştir. Ukbe b. Nâfi'nin 50/670 tarihinde<sup>14</sup> beş yıl

<sup>8</sup> İlgili kurum hakkında geniş malumat için bk. Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90.

<sup>9</sup> Memlükler dönemi ilmî ve kültürel ortamın oluşmasındaki saikleri ve bu dönemdeki öne çıkan tabakât, terâcim ve vefeyât eserleri hakkında geniş malumat için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2016), 1-38; Hediye Sümevra Korkmaz, "Memlük Hankâhlarında İlmî Faaliyetler (Saîdü's-Süedâ Örneği)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (ts.), 423-456.

<sup>10</sup> Bölgedeki siyasî durum ve İslâm düşüncesine olan etkileri hakkında geniş malumat için bk. Düzgün, "Semerkant", 12.

<sup>11</sup> İfrîkiye/Kayrevan, günümüz Tunus sınırları içerisinde olup 156 kilometre güneyinde bulunan bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. Nadir Özkuyumcu, "Kayrevan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: DİA, 2002), 25/88; Esra Keskin, *Kuruluşundan Emevîler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6.

<sup>12</sup> İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib fi ahbâri'l-Endelüsü ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983), 1/8-9; Geniş bilgi için bk. Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/9; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/130-131.

<sup>13</sup> Nadir Özkuyumcu, "Muâviye b. Hudeyc", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/334-335.

<sup>14</sup> Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût -el Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1977), 1/229; Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî

süren çalışmaları neticesinde bugünkü Kayrevan<sup>15</sup> şehri kurulmuştur.<sup>16</sup> Emevîler döneminde on dört<sup>17</sup> vali tarafından yönetilmiş olan bölge, Ömer b. Abdülaziz'in bölge için görevlendirdiği "aşere heyeti"<sup>18</sup> vasıtasıyla İslâmî ilimlerde özellikle hadis ve kıraat sahasında önemli bir atılım gerçekleştirmiştir.<sup>19</sup> Kısa bir zaman Abbâsîler'in hâkimiyetinde<sup>20</sup> kalan Kayrevan'ı daha sonra İbâdî<sup>21</sup> imam Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî (ö. 144/761) ele geçirince, Cezayir merkezli Hâricî Rüstemîler (777-909) devletinin temellerini atacak olan Abdurrahman b. Rüstem'i (ö. 171/787) şehre vali olarak atamıştır.<sup>22</sup> 761-771 yılları arasında Abbâsî halifesine bağlı Muhammed Eş'as el-Huzâî'nin (ö. 149/766) hüküm sürdüğü;<sup>23</sup> gerek siyasî (Emevî-Abbâsî), gerek mezhebî (Sünnî-Hâricî-Şîî-İbâdî), gerekse etnik (Arap-Berberî) birçok çekişmeye sahne olan<sup>24</sup> Kayrevan, 800-909 tarihleri arasında Ağlebîler<sup>25</sup>'in hâkimiyetinde kalmıştır. Daha sonra Abdullah eş-Şîî (ö. 298/911)<sup>26</sup> ile İfrîkiye bölgesinde başlayan Şîî hareket, Kutâme kabilesinin desteğiyle büyümüş,<sup>27</sup> Ağlebîler ile girdiği mücadelede başşehir olan Rakkâde'yi de 909 yılında ele geçiren eş-Şîî, Kayrevan'a hâkim olmuştur.<sup>28</sup> Ağlebîler (800-909) <sup>29</sup> hanedanlığı ve kısmen de olsa Fâtımîler'in 909-972 yıllarında ilim, kültür ve ticaret açısından en parlak dönemlerini yaşamıştır.<sup>30</sup> Bölgeyi 944'ten itibaren kısa bir süre ise Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin<sup>31</sup> (ö. 336/947) başında bulunduğu Hâricî hareket<sup>32</sup> kontrol etmiştir.<sup>33</sup> 972/1148 tarihleri arasında Kayrevan'ın valiliğini üstlenen Bulukkîn b. Zîrî (ö. 373/984) Zîrîler<sup>34</sup> (Sanhâce) (972/1148) devletini kurmuş ve bu zaman zarfında bölgedeki Abbâsî-Fâtımî mücadelesi Berberî<sup>35</sup> kabilesinin önde gelen Zîrî-Zenâte-Kutâme<sup>36</sup> kolları arasındaki çekişmeler üzerinden kendisini

(Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyy, 1997), 4/57; Merrâküşî bu tarihi hicrî elli bir olarak vermiştir. Bk. Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/20.

<sup>15</sup> Kelimenin anlamı ve hangi maksatla kurulup zaman içerisinde nasıl bir siyasî, dinî, sosyal ve kültürel bir merkez şehir haline geldiğine dair bk. Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 4/420; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî ed-Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân* (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, ts.), 1/8; Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/88.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988), 227; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1993), 4/20; Muhammed Muhammed Zeytûn, *el-Kayrevân ve devruhâ fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1988), 40; Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/7-8; Abdurrahman Osman Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 1/76; Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/88.

<sup>17</sup> Vali ve dönemleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Zeytûn, *Kayrevân*, 103-122.

<sup>18</sup> Aşere heyeti hakkında geniş bilgi için bk. Hind Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye mine'l-fethi ilâ müntesafî'l-karnî'l-hâmis* (y.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kâtib, 1983), 126-147.

<sup>19</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 228-229; Rakîk Kayrevânî Ebû İshak İbrahim b. el-Kâsım, *Târîhu İfrîkiyye ve'l- Mağrib* (Dâru'l-Fürcânî, 1994), 21.

<sup>20</sup> Abbâsî halifesine bağlı Kayrevan'daki vali ve dönemleri hakkında geniş bilgi için bk. Zeytûn, *Kayrevân*, 103-122; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/95-99.

<sup>21</sup> Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/67-68; Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbâziyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256-261.

<sup>22</sup> Rüstemîler hanedanlığı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet Rüstemîler (160-297/707/909)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998), 457-478; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Afrika'da Kurulan İlk İslam Kentlerinden: Tahert", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 8-10.

<sup>23</sup> Zeytûn, *Kayrevân*, 103-122.

<sup>24</sup> Kayrevânî, *Târîhu İfrîkiyye ve'l- Mağrib*, 42-49.

<sup>25</sup> Kayrevânî, *Târîhu İfrîkiyye ve'l- Mağrib*, 127-140; Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/92-93; Zeytûn, *Kayrevân*, 122.

<sup>26</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'ü z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evî's-semâ' ev esbetehü'l- 'ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/192-194.

<sup>27</sup> Zeytûn, *Kayrevân*, 134-135.

<sup>28</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/118; Ferhâd ed-Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 155-167.

<sup>29</sup> Kayrevânî, *Târîhu İfrîkiyye ve'l- Mağrib*, 127-140; Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/92-93; Zeytûn, *Kayrevân*, 122.

<sup>30</sup> Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/89.

<sup>31</sup> Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*, 247-250.

<sup>32</sup> Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*, 246.

<sup>33</sup> Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/216-217; Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*, 252-253.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/287-307; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/202-203.

<sup>35</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 227.

<sup>36</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Kitâbü sûrati'l-arz* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 1992), 87-104.

göstermiştir.<sup>37</sup> Zira Kayrevan'a bağlı bir bölge olan Mehdiye'de<sup>38</sup> Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh'a (ö. 411/1021) bağlılığını bildiren Zîrî kabilesinden Muiz b. Bâdîs (ö. 454/1062) hüküm sürerken, Kayrevan çevresine ise Abbâsîler'e bağlı aynı kabilenin Hammâdîler (405-547/1015-1152) kolu hâkimdi ve aralarında sık sık Sünnî-Şîî çatışmaları yaşanıyordu.<sup>39</sup>

Önceleri ilmî alandaki gelişmesiyle pozitif ayrıışan Kayrevan, beraberinde Hâricî, Şîî, Sufri ve İbâdî fırkaları için çekim merkezi<sup>40</sup> halini almış, ancak sonraki süreçte uzun bir dönem bu grupların yoğun faaliyet yürüttüğü ve buna paralel olarak mezhebî çekişmelerin had safhada seyrettiği bir coğrafya görüntüsü vermiştir. Dolayısıyla Kayrevan, bu süreçte İslâmî ilimlerde gereken sıçramayı yapamadığı gibi çekim merkezi hüviyetini de kaybetmiş ve ulemânın yeni coğrafya arayışına girdiği bir dönemi yaşamıştır. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kâbisî'nin (ö. 403/1012)<sup>41</sup> Kayrevan'da önceleri kıraat okuturken Şîî yönetimin bu husustaki soru ve baskıları sebebiyle hadis ve fıkıh ilimlerine<sup>42</sup> yoğunlaşarak kıraat ilmi tedrisine ara vermiş olması<sup>43</sup> bu coğrafyadaki ulemâ üzerindeki baskıya somut bir örnek teşkil etmektedir.

Bu siyâsî konjoktürde Endülüs Emevî Devleti (756/1031), fethinde, İslâmî ilimlerin ve medeniyetinin yayılmasında önemli bir görev üstlenmiş olan Kayrevan bölgesi ulemâsı için cazibe merkezi ve çekim sahası olmuştur.<sup>44</sup> Ayrıca aralarındaki mesafenin yakınlığı, mezhepte Mâlikî, kıraatte ise Nâfi'yi benimsemiş olması yanı sıra Kayrevan'ın, hac ibadeti ve ilim talebiyle Endülüs'ten yola çıkan birisinin gerek kara gerek deniz yoluyla olsun uğramadan geçemeyeceği bir belde özelliğine sahip olması, her iki coğrafya arasında ortaya çıkan etkileşimin üst seviyede cereyan etmesine sebep olmuştur.<sup>45</sup>

### 3. Endülüs

Endülüs'ün<sup>46</sup> (İspanya) fethine yönelik girişimler genel kabule göre Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik zamanında 92/710'da başlamış Kuzey Afrika valisi Mûsâ b. Nusayr ve onun komutanlarından berberî asıllı Târık b. Ziyâd eliyle 94/712 yılında<sup>47</sup> gerçekleşmiştir.<sup>48</sup> Daha sonra 95/714-138/755 yılları arasında

<sup>37</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/601; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/234; Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/247-314; Ebû Saîd el-Misrî, *Mevsûatün sefirun li't-târîhi'l-İslâmî* (y.y., ts.), 14/84-91.

<sup>38</sup> Tunus'un 230 km. güneyinde Akdeniz'e doğru uzanan ve Tunus şehri ile Trablusgarp arasında sadece deniz yoluyla ulaşımı sağlanabilen yarımadadır. Geniş bilgi için bk. İbn Havkal, *Kitâbü sûratî'l-arz*, 73; Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Ticânî, *Rihletü't-Ticânî* (Libya-Tunus: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1981), 320; Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 5/229-231; Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006), 4/310; Ahmet Kavas, "Mehdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/387; A. Adıvar - R. Arat vd., "Mehdiye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: m.e.b., 1997), 7/493-494.

<sup>39</sup> Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/25; Casim Avcı, "Muiz b. Bâdîs", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 95-96; Geniş bilgi için ayrıca bk. Muhammed Mahmud Abdullah, *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâi fi asri'l-Murâbitîn* (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 18-23.

<sup>40</sup> Abdullah, *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâ*, 12.

<sup>41</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/320-322; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/158-162.

<sup>42</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, 17/160.

<sup>43</sup> Selahattin Parlâdîr, "Kâbisî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/41.

<sup>44</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 223-228; İbn Havkal, *Kitâbü sûratî'l-arz*, 86-87; Zeytûn, *Kayrevân*, 73; Debbâğ, Ukbe b. Nâfi' tarafından yaptırılan Kayrevan Ulu Cami (Sîdî Ukbe Camii)'nin kiblesinin tayinindeki rivayetleri zikrettikten sonra Mağrib bölgesinde yapılan tüm mescitlerin kible tayininde Kayrevan Ulu Camii'nin kiblesinin ölçü alındığını vurgulayarak Kayrevan'ın merkezi konumuna dikkat çekmiştir. Bk. Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/11; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/78; Kayrevan Endülüs arasındaki etkileşime bir diğer güzel örnek ise kendisine has üçüncü bir yazı tarzı geliştiren Kayrevan'ın bu yazı tipi Endülüslülere de benimsenmiş ve bu yazı tipini geliştirmişlerdir. Bk. Nihad M. Çetin, "Arab/Yazı", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/280.

<sup>45</sup> Abdülhâdî Hamîtü, *Kırâatü'l-İmam Nâfi' inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş* (Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003), 1/156; Huseyn b. Muhammed Şevât, *Medresetü'l-Hadîs fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Riyad: Dâru'l-Âlemî li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991), 1/219, 422.

<sup>46</sup> Endülüs isminin kökeni hakkında geniş bilgi için bk. Ali Dadan, "Endülüs Adının Kökeni Üzerine", *İstem* 14 (2009), 371-376.

<sup>47</sup> Endülüs'ün fethedildiği tarih hakkında farklı görüşler ve bunların değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Atçeken, "Endülüs'ün Fetih Süreciyle İlgili Farklı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), 16-30; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 45.

<sup>48</sup> Muhammed b. Ebû Abdillâh b. ebî Nasr el-Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis fi zikri vülati'l-Endülüs* (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1966), 3-6; Abdurrahman Ali el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüs mine'l-fethi'l-İslâmî hatta sükûti Ğurnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1981), 46-48; Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî el-Endelüsî, *Kitâbü't-Târîh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 143-144; Özdemir, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 45.

yirmi bir valinin görev yaptığı asru'l-vülât/valiler döneminden<sup>49</sup> sonra Emevî Devleti'nin Abbâsîler tarafından yıkılması ve hanedanlığa karşı takınılan şedîd tutum neticesinde hayatta kalan nadir mensuplarından Abdurrahman b. Muâviye'nin (ö. 172/788) önce Afrika'ya oradan Endülüs'e geçmesiyle beraber Endülüs Emevî Devleti'nin (756-1031) de temelleri atılmıştır.<sup>50</sup> Üç yüz yıla yakın bir zaman tarih sahnesinde kalan bu devlet; ilim, bilim, kültür ve sanatta insanlık tarihindeki mutena yerini almış, özellikle doğudaki bilim ve kültürü şahsında batıya taşımış ve İslâm medeniyetinin batıda da yükselmesinin öncüsü olmuştur.<sup>51</sup> Bu zaman zarfında özellikle eğitim kurumlarının teşekkülü ve kütüphanelerle beraber kitap kültürünün<sup>52</sup> zirve yapması hasebiyle III. Abdurrahman (ö. 350/961) ve II. Hakem<sup>53</sup> (ö. 366/976) dönemleri ayrıca önemlidir.<sup>54</sup> Özellikle II. Hakem'in bu tarihi vasfı, bölgenin ilm-i kıraatin merkezi olma vasfını kazanması sürecinde bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim onun kıraat ilmine önem vermesi, alanında temayüz etmiş âlimleri bölgeye davet ederek onlara ilgi ve alaka göstermesi neticesinde bölge kurra için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Sonuçta Nâfi' ve Verş<sup>55</sup> ile sınırlı olan bölgedeki kıraat müktesebatı, bölgeye intikal eden kurranın gayretleri ve kaleme aldıkları telifatla sayısal tasnif temelli eğitimle beraber önemli mesafe kat etmiş, Endülüs coğrafyası bu ilmin menbağı haline gelmiştir. Yaşanan fitne olayları ve iç karışıklıklar<sup>56</sup> neticesinde 756 yılında kurulan Endülüs Emevî Devleti 1031 tarihinde yıkılmış ve devlet "mülükü't-tavâif" adıyla küçük şehir devletçiklerine bölünmüştür.<sup>57</sup> Burada dikkat çeken husus ise merkezî otoriteden yoksun, siyasî çekişmelerin had safhada yaşandığı mevcut tabloda ilmî, kültürel, bilimsel alanlarda bir gerileme beklenirken, tam tersi bir durum ortaya çıkmış ve bu devletçikler arasında hayatın her alanındaki rekabet, bölgeyi cazibe merkezi halinde tutmaya da devam etmiştir.<sup>58</sup> Mevzubahis devletçiklerin yöneticileri ilim ve edebiyata olan ilgi ve alakaları bir yana kendilerinin de bizzat ilim ve sanatla

<sup>49</sup> Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüs*, 129-172; Dönem hakkında geniş bilgi için bk. Özdemir, *Endülüs Siyasî Tarih*, 59-258.

<sup>50</sup> Geniş bilgi için bk. Halil İbrahim es-Semerrâî, *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs* (Libya: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2000), 88-95; Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 61; Özdemir, *Endülüs Siyasî Tarih*, 83-84.

<sup>51</sup> Bahse konu medeniyet hakkında geniş malumat için bk. Endelüsü, *Kitâbü't-Târîh*; Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüs*; Semerrâî, *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs*, 85-215; Özdemir, *Endülüs Siyasî Tarih*; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013); W. Montgomery Watt - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhur Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov (İstanbul: KüreYayınları, 2012); Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012); İbrahim Okuyan, *Endülüs İslam Medeniyetinin Oluşumu* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>52</sup> Mezûr medeniyette kitaba olan itina hakkında geniş malumat için bk. Said Abdullah el-Beşîrî, *El-Hayâtü'l-ilmiyye fi asri hilâfeti fi'l-Endelüs* (Mekke: Câmîatü'Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1982), 115-132.

<sup>53</sup> Semerrâî, *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs*, 190.

<sup>54</sup> Bu dönemde özellikle II. Hakem'in kitaplara ve ilme olan alakası dikkat çekicidir. Kendisi yabancı dillerde kaleme alınmış olan çalışmalarını Arapçaya tercüme ettirmesi, Doğuda kaleme alınmış eserlerin bir nüshasını da kendisine istinsah edilmesi için görevli adamlarının bulunması, yine İbn Hazm'ın rivayet ettiğine göre kendi şahsî kütüphanesinde dört yüz bine yakın eserin bulunması ve bu alanın ilmî olarak doğu-batı etkileşimini tevtit etmiş olması önem arz etmektedir. Bk. Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis*, 13; Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsü ve cühûdühü fi bahsi't-târîhi ve'l-hazârî* (Kahire: ez-Zehrâü li'le'lâmi'l-Arabî, 1988), 37-38; II. Hakem'in ilmî kişiliği ve ilmî hayata sağladığı katkılar hakkında geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz - Furkan Erbaş, "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (ts.), 157-185.

<sup>55</sup> Endülüs'te öne çıkan kıraatlerden biri de şüphesiz Verş'in öğrencisi olan Ebû Ya'kûb el-Ezrak'tır. Endülüslü bir talebesi olmakla birlikte Nehhâs, Enmâtî gibi Mısırlı talebeleri Endülüslü âlimlere hocalık yapmıştır. Bk. Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kirâât*, 14.

<sup>56</sup> Mezûr fitne olayları ve iç karışıklıklar hakkında geniş bilgi için bk. Özdemir, *Endülüs Siyasî Tarih*, 98-110, 146-156.

<sup>57</sup> Bu devletlerin sayısı hakkında kesin bir rakam olmamakla beraber Endülüs Emevî Devleti'nden tevarüs eden ilmî ve kültürel birikime katkı sunarak devam ettiren şu isimler zikredilebilir: İşbiliye'de Abbâdîler, Tuleytula'da Zunnûnîler, Sarakusta'da Tucbîler, Rûnde, Mâlaka ve Ceziretül-hadrâ'da Berberiler, Belensiye, Mursiye, Şâtube, Denia'da Saklebîler. Geniş bilgi için bk. Semerrâî, *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs*, 225-251; Özdemir, *Endülüs Siyasî Tarih*, 161-163; Mehmet Mesut Ergin, "Hicri V. Yüzyılda Endülüs'te Mülükü't-Tavâif'in Ortaya Çıkışı ve Arap Şiirine Etkisi", *Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi* 8 (2003), 129-146.

<sup>58</sup> Bu dönemde her alanda yaşanan tekâmülün sebepleri için bk. Said Abdullah el-Beşîrî, *El-Hayâtü'l-ilmiyye fi asri mülükü't-tavâif fi'l-Endelüs* (Mekke: Câmîatü'Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1986), 112-180; George, yıkılan bu eşsiz medeniyetin ardından kurulan bu devletçiklerin her birinin bir birinin bir başkent hüviyetinde olması ve II.Hakemin kütüphanesindeki kitapların bu merkezlere dağılması birçok bilgin, edip ve sanatkarı buralara çekmesi neticesinde önceki dönemden daha elverişli ortamın oluşması dikkat çekmektedir. F. Hourani George, "Endülüs'te Akıl İlimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 210-211.



ilgilenmeleri bu gelişimdeki ana etkenlerden olmuştur.<sup>59</sup> Bu emirlerin arasında konuyla da alakası olduğunu düşündüğümüz üç isim öne çıkmaktadır. Bunlar; Meriye emîri Muhammed b. Samâdîh et-Tüçbî el-Mü'tasım (öl.484/1092), Batalyevs emîri Muzaffer b. el-Eftas (ö. 460/1068) ile Dâniye emîri Mücâhid b. Abdillâh el-Muvaffak el-Âmirî'dir.<sup>60</sup> Mü'tasım'ın dinî ilimlerde behre sahibi olmasının yanı sıra dedesinin, Taberî tefsirinin Garîbü'l-Kur'an kısımlarını dikkate alarak telif ettiği *Muhtasar*'ı rivayet etmesi,<sup>61</sup> Muzaffer b. el-Eftas'ın edip ve şair olmasının yanı sıra tarih ve edebiyat konulu elli ciltlik *el-Muzafferî* adlı eseri kaleme almış olması dikkat çekmektedir.<sup>62</sup> Mücâhid el-Âmirî ise kurralık vasfına paralel olarak kıraat ilminin bu coğrafyada yayılmasında ve bu alanda temel eser hüviyetindeki kıymetli eserlerin vücuda gelmesinde önemli katkıları olmuştur.<sup>63</sup> Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî, Ebû Ömer Cemâlüddîn b. Abdilberr en-Nemerî(ö. 463/1071) gibi kurrayı Dâniye'ye davet etmiş, bölgeyi bu anlamda çekim merkezi haline getirmiştir. <sup>64</sup> Hamevî, bu gerçeğe şu cümlelerle dikkat çekmektedir: "O, âlimlere karşı cömert davranmış, özellikle kurra-i kiramı ön planda tutmuş ve onların taleplerini geri çevirmemiştir. Netice itibarıyla Dâniye bölgesi Mağrib'in kurrâ madeni olmuştur."<sup>65</sup> Bölgedeki söz konusu ilmî ve kültürel kalkınma, toplumun bütün kesimlerince o denli içselleştirilmiş ki özellikle ilm-i kıraate dair meselelerin cami cemaati arasında dahi müzakere ve münazara edilir hale geldiği anlaşılmaktadır.

Bu uygun ilmî ortam farklı coğrafyalardan birçok kurrayı kendisine çekmiş özellikle Kayrevanlı kurra bu bölgenin kıraat ilmi tarihindeki eşsiz yerine, telif ve tedrisleriyle yadsınamaz katkılar sunmuşlardır.

#### 4. Endülüs Kıraat Ekolü ve Kayrevanlı Kurra

Endülüs kıraat tarihine atf-ı nazar ettiğimizde, kendisine has dinamikleriyle öne çıkışı ifade eden ekolleşmeye giden sürecinin ilk fatihler arasındaki sahâbe ve özellikle tâbiîn ile başladığı<sup>66</sup> söylenebilir.<sup>67</sup> Hicrî ikinci asırla birlikte Gâzî b. Kays Ebû Muhammed el-Endelüsî (ö. 199-815) ile Abdurrahman b. Mûsâ el-Hevvârî'nin (ö. 228/843) isimlerinin öne çıktığı ifade edilmektedir. Nitekim bu âlimlerin Hicaz seyahatleri vesilesiyle Nâfi' kıraati bölgede toplum tabanına yayılmıştır. Öyle ki Gâzî b. Kays'ın, Endülüs'e *Muvatta'* ile beraber Nâfi' kıraatini ilk getiren kişi olarak halife Abdürrahman'ın taltifine mazhar olduğu zikredilmiştir.<sup>68</sup> Daha sonra Nâfi' kıraatinin Verş rivayeti özellikle Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' Ebû Abdillâh el-Kurtubî (ö. 287/900) vasıtasıyla öne çıkmıştır.<sup>69</sup>

<sup>59</sup> Abdünnebi Fâyiz, *Edebü'r-rasâil fi'l-Endülüs fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Ürdün: Dâru'l-Beşîr, 1989), 65-66; Ahmed Dayf, *Belâğatü'l-Arab fi'l-Endülüs* (Tunus: Dâru'l-Meârif, 1998), 15.

<sup>60</sup> Hakkında geniş bilgi için bk. Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-Üdebâ: İrsâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 5/2273.

<sup>61</sup> Muhammed b. Abdullâh b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Hirâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/324-325; Beşîrî, *El-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri mülükü't-tavâif fi'l-Endelüs*, 165.

<sup>62</sup> Dayf, *Belâğatü'l-Arab*, 15.

<sup>63</sup> Mustafa İbrahim el-Meşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 68.

<sup>64</sup> Leys Suûd Câsim, "İbn Abdilberr en-Nemerî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999); Nemerî'nin kaynaklarda zikredilen ancak günümüze ulaşamamış kıraat ilmi sahasındaki eserleri şunlardır: el-Beyân fi tilâveti'l-Kur'ân, el-İktifâ fi kırâati Nâfi' ve Ebî Amr, el-Medhal fi'l-kirâat, et-Tecvid ve'l-medhal ilâ ilmi'l-Kur'ân. Bk. Nur Zengin, *Endülüsli Fakîh İbn Abdilberr en-Nemerî ve el-Kâfi fi'l-Fıkâh İsimli Muhtasarı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 51.

<sup>65</sup> Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 5/2273.

<sup>66</sup> Akaslan bu ihtimali "Kıraat ilminin Endülüs'e girişi, ilk dönemlerde, fetihlerle birlikte sahâbe ve tâbiîn vasıtasıyla gerçekleşmiş olmalıdır." cümlesiyle dile getirir. Yaşar Akaslan, "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 113.

<sup>67</sup> Endülüs'te İslâmî ilimlerin girişi ve gelişmesinin ilk fetihlerle bölgeye intikal eden Müneyzir el-İfrîkî gibi sahâbe ve Mûsâ b. Nusayr, Haneş es-San'ânî ve Ali b. Rabâh el-Lahmî gibi tâbiîn aracılığıyla gerçekleştiği bilgisi mevcut olmakla beraber yaptığımız araştırmalar çerçevesinde bölgedeki kıraat ilmi tarihine ışık tutacak herhangi bir veri bu dönemde kayıtlara geçmemiştir. Meşîni, *Medresetü't-tefsîr*, 39-44.

<sup>68</sup> Muhammed b. el-Hasen b. Ubeydullâh el-Endelüsî ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîne ve'l-Lügaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (y.y.: Dâru'l-Meârif, ts.), 254; Ayrıca bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1991), 236; Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kirâat*, 13; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 179.

<sup>69</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesse (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2006), 2/275.

Endülüs medeniyetinde II. Hakem'in kitaplara ve ilme olan merakı<sup>70</sup> İslâmî ilimlerin seyrini pozitif şekilde değiştirmiştir. Kendisinin yabancı dillerde kaleme alınmış olan çalışmaları Arapçaya tercüme ettirmesi, Doğuda kaleme alınmış eserlerin bir nüshasını da kendisi için istinsahına memurlar istihdam etmesi,<sup>71</sup> kıraat ilminin de fazlaca nasipleneceği ilmî kalkınma sürecini de tetiklemiştir. Nitekim Bağdatlı kıraat âlimi İbn Mücâhid'in banisi olduğu yedili tasnifin iddia edildiği gibi hicrî beşinci asırda<sup>72</sup> değil aksine bir asır önce bu dönemde Kayrevanlı kurrânın ağırlığının hissedildiği âlimler vasıtasıyla bölgeye taşındığı anlaşılmaktadır. Abdillâh el-Kayrevânî (ö. 368/978) ki Endülüs'e geçtiğinde yanında İbn Mücâhid'in yedi kıraati tazammun eden *Kitâbü's-seb'a'sından* başka herhangi bir kitap olmadığı ifade edilmiştir,<sup>73</sup> Abdülhakem b. İbrâhim el-Karevî (ö. ?),<sup>74</sup> Abdurrahman b. Ahmed b. Habîb el-Kayrevânî (ö. ?)<sup>75</sup> konu özelinde zikredebileceğimiz isimlerdendir. Bu noktada Endülüs'ün siyasî ve kültürel durumundan kaynaklı ikincil oluşumlara gösterilen refleks sebebiyle yedi kıraatin çok daha önce bölgeye intikal etmiş olmasına karşın yedi kıraat tasnifinin toplumsal kabulü, daha sonra mülûkû't-tavâif döneminde halkın sempatisini kazanmak adına gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Endülüs kıraat ekolünün eser ve müellif veçhesinden zirve dönemini yaşadığı hicrî beşinci asra gelindiğinde ise Kayrevanlı Mekkî b. Ebû Tâlib<sup>76</sup> (ö. 437/1045), Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî<sup>77</sup> (ö. 440/1048) ve Abdülganî el-Husrî<sup>78</sup> (ö. 488/1095) isimleri dikkat çekmektedir. Bu dönemde mezkûr Kayrevanlı kurrânın da dâhil olduğu ulemânın kaleme aldıkları eserler kıraat usûl sisteminin yerleşik bir hal almasında önemli fonksiyon icra etmiştir. Özellikle İbn Mücâhid'in söz konusu eserini temel alarak kaleme aldıkları huccet türü eserleriyle bölgedeki kıraat ilmi ve tedrisine yadsınamaz katkılar sunmuş ve bu kitaplar alanın referans değeri yüksek başucu eserlerinden olmuştur. Mehdevî'nin Dâniye'de bölgenin ve kıraat tarihinin tartışmasız önde gelen kıraat âlimlerinden olan Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ile yaşadığı kıraat munazaraları<sup>79</sup> ve emir Mücâhid el-Âmirî'nin de bu yöndeki teşvikleri ise son derece kıymetlidir. Nitekim bu durum bölgede kıraat temalı entelektüel hayatın canlı kalmasını da sağlamıştır.

## 5. Sonuç

İslâm dini kendi medeniyet tasavvurunu, doğduğu topraklardan ziyade göç ettiği coğrafyalarda kurmuştur. İslâm tarihine bu zaviyeden bakıldığında Müslümanlar, gayri müslimlerin de dikkatini celbedecek medeniyetler inşa etmişlerdir. Bu inşa süreçlerinde ise İslâm ulemâsının, siyasî istikrar ve uygun ilmî ortam olmak üzere temel iki saikle gerçekleştirdiği rihleler başat rol oynamıştır. Nitekim erken dönemde kurulmuş, sahâbe ve tâbiüne mulakâ olmuş Kayrevan; bir dönem sahip olduğu imkanlarla cazibe merkezi halini almışken sonrasında siyâsî, etnik ve mezhepsel çekişmelere sahne olmuş bu da söz konusu beldedeki ulemâ sınıfını farklı coğrafyalara kanalize etmiştir. Bu coğrafyaların başında ise uygun ilmî ve siyâsî ortamın mevcudiyetiyle pozitif ayrışan Endülüs gelmektedir. Özellikle umerânın, ulemâ sınıfına gösterdiği ihtiramın darb-ı mesel olması, bu manada Endülüs'ü cazip bir belde

<sup>70</sup> Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis*, 13; Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî*, 37-38; Beşirî, *El-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri hilâfeti fi'l-Endelüs*, 115-132.

<sup>71</sup> Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis*, 13; Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüs*, 302-303; Muhammed İbrâhîm el-Feyyûmî, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 59.

<sup>72</sup> İbnü'l-Cezerî, *er-Ravza fi'l-kirâati's-seb'a'* adlı eserin müellifi Talemenkî'nin ismini zikretmiş ve literatür bu bilgi üzerinden şekillenerek genel kabul görmüştür. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, ts.), 1/34.

<sup>73</sup> Kendisi Ebû Ahmed es-Sâmîrî gibi Mısırlı âlimlerden kıraat okumuştur. İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâ'l-Endelüs*, 2/115; Ayrıca kendisi Talemenkî'nin de hocalığını yapmış kurradandır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, çev. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: er-Risâle, 1988), 215; İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 2/132.

<sup>74</sup> Kıraat okuduğu hocaları arasında Mısırlı Enmâtî ile Kayrevan'dan İbn Hayrûn isimleri dikkat çekmektedir. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ li kitâbi's-Sıla*, 3/139; Cezerî, kendisinden bir kişinin üç yüz yılından sonra kıraat okuduğu bilgisini zikretmesi konuştuğumuz şahsın bu yüzyılda yaşadığına işaret etmektedir. İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 1/361.

<sup>75</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ li kitâbi's-Sıla*, 3/50.

<sup>76</sup> Geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/575-576.

<sup>77</sup> Geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Mehdevî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 28/367-368.

<sup>78</sup> Geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Alî b. Abdülganî el-Husrî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/414-415.

<sup>79</sup> Söz konusu munazaranın mahiyetine dair geniş bilgi için bk. Hamîtü, *Kirâatü'l-İmam Nâfi'*, 6/704-705; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzîm Saîd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1991), muhakkikin mukaddimesi 65-68; Mustafa ez-Zekkâf, *Usûlü'l-kirâat* (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 79-81.

olarak ön plana çıkarmıştır. Her alanda olduğu gibi ilm-i kıraat sahasında da Endülüs medeniyeti, gerek müellif/kurra gerekse kaleme alınan telifatla kıraat ilmi tarihindeki mutena yerini almıştır. Bu gerçeklikte ise Kayrevanlı kurranın yatsınamaz katkıları müsellemler bir hakikat olarak kabul edilmektedir. Aksi durumda yani Kayrevan'da uygun ilmî ve siyasî ortamın varlığının devam etmesi halinde; Kayrevanlı olup hayatlarını burada idame ettiren Muhammed el-Kâbisî, İbn Süfyân'ın yanı sıra Endülüs'e yerleşmiş Abdülganî el-Husrî, Mehdevî, Mekki ile yukarıda isimleri mezkûr Kayrevanlı kurranın, bölgeyi bugün Endülüs'ün kıraat ilmi tarihindeki mutena yerini konuştuğumuz konumuna taşımış olacaklarını tahmin etmek güç değildir.

## Kaynaklar

- Abdullah, Muhammed Mahmud. *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâi fi asri'l-Murâbitîn*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Abdülhamîd İsa, Muhammed. *Târîhu't-Ta'lîm fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- Adivar, A. - Arat vd., R. "Mehdiye". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: m.e.b., 1997.
- Ağırakça, Ahmet. "Gassânîler". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139.
- Algül, Hüseyin. "Mûte Savaşı". *DİA*. C. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mehdevî". *DİA*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mekki b. Ebû Tâlib". *DİA*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Apak, Adem. "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17/2 (Ocak 2008), 159-173.
- Arâb, Saîd. *el-Kurrâ ve'l-kırâât bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Endülüs'ün Fetih Süreciyle İlgili Farklı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005).
- Avcı, Casim. "Muiz b. Bâdis". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2016).
- Baltacı, Cahit. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Bâşmîl, Muhammed b. Ahmed. *Min meâriki'l-İslâmî'l-fâsıla*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1988.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988.
- Beşirî, Said Abdullah. *El-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri hilâfeti fi'l-Endelüs*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1982.
- Beşirî, Said Abdullah. *El-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri müllükü't-tavâif fi'l-Endelüs*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1986.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2017.
- Çetin, Nihad M. "Arab/Yazı". *DİA*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dadan, Ali. "Endülüs Adının Kökeni Üzerine". *İstem* 14 (2009), 371-376.
- Dayf, Ahmed. *Belâğatü'l-Arab fi'l-Endelüs*. Tunus: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1998.

- Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî. *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*. Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, ts.
- Demirci, Nur Kübra. *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Devâdârî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Eybek. *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-ğurer*. y.y., ts.
- Dişrâvî, Ferhâd. *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Durmuş, İsmail. "Ali b. Abdülganî el-Husrî". *DİA*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Düzgün, Şaban Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî". *Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*.
- Endelüsî, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî el-. *Kitâbü't-Târîh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Ergin, Mehmet Mesut. "Hicri V. Yüzyılda Endülüs'te Mülûkü't-Tavâif'in Ortaya Çıkışı ve Arap Şiirine Etkisi". *Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi* 8 (2003).
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh". *DİA*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fâyiz, Abdünnebî. *Edebü'r-rasâil fi'l-Endülüs fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Ürdün: Dâru'l-Beşîr, 1989.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhîm el-. *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *DİA*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- George, F. Hourani. "Endülüs'te Aklî İlimlerin İlk Gelişimi". çev. Mehmet Özdemir. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000).
- Haccî, Abdurrahman Ali. *et-Târîhu'l-Endelüs mine'l-fethü'l-İslâmî hatta sükkûti Ğirnâta*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1981.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût. *Mü'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1977.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût. *Mü'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Kırâatü'l-İmam Nâfi' inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş*. 7 Cilt. Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Mü'cemü müellefâti'l-Hâfız Ebî Amr ed-Dânî*. y.y.: Matbaatü'l-Vefâ, 2000.
- Hicâzî, Abdurrahman Osman. *et-Terbiyyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- Hitti, Philip. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Humeydî, Muhammed b. Ebû Abdillâh b. ebî Nasr. *Cezvetü'l-müktebis fî zikri vülâti'l-Endülüs*. Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1966.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: Dâru'l-Hidâye, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Kitâbü sûrati'l-arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesse. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselâm el-Hirâs. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyy, 1997.
- İbnü'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed b. Yusuf. *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1988.
- Kavas, Ahmet. "Mehdiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/387-389. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *DİA*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *DİA*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kayrevânî, Rakîk, Ebû İshak İbrahim b. el-Kâsım. *Târîhu İfrikîyye ve'l- Mağrib*. Dâru'l-Fürcânî, 1994.
- Keskin, Esra. *Kuruluşundan Emevîler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Korkmaz, Hediye Sümeysa. "Memlük Hankâhlarında İlmî Faaliyetler (Saîdü's-Süedâ Örneği)". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 423-456.
- Köycü, Erdoğan. "Hadîs Metinlerinin Tedvîn ve Tasnûfında Önemli Bir Yere Sahip Olan 'er- Rihle fî Talebi'l-Hadîs'in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme", 17.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mukaffa'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi' li ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban - Şeyhu'l-Büzûriyye. Katar: İdâretü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye bi Temvîli'l-İdâreti'l-Âmmeti li'l-Evkâf, 2014.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzim Saîd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1991.
- Merrâküşî, İbn İzârî. *el-Beyânü'l-Müğrib fî ahbâri'l-Endelüsi ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1983.
- Meşînî, Mustafa İbrahim. *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1986.
- Mısrî, Ebû Saîd. *Mevsûatün sefirun li't-târîhi'l-İslâmî*. y.y., ts.
- Muhammed, Muhammed b. Abdürezzâk. *Hudadu's-Şâm*. Dimeşk: Mektebetü'n-Nûriyy, 3. Basım, 1983.
- Nazlıgül, Hâbil. "Sebepler ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fî Talebi'l- Hadis)". *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (2013).
- Okuyan, İbrahim. *Endülüs İslam Medeniyetinin Oluşumu*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı., 2013.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2013.
- Özkuyumcu, Nadir. "Kayrevan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/88-90. Ankara: DİA, 2002.

- Özkuyumcu, Nadir. "Muâviye b. Hudeyc". *DİA*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Parladır, Selahattin. "Kâbisî". *DİA*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Paşa, Ziya. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Semerrâî, Halil İbrahim. *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs*. Libya: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2000.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Afrika'da Kurulan İlk İslam Kentlerinden: Tahert". *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015).
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "İlk Harici Devlet Rüstemiler (160-297/707/909)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998).
- Süyûtî, Abdurrahman b. ebî Bekr Celâleddîn. *Tedrîbü'r-râvî fi şerh-i takrîbü'n-Nevâvî*. yy.: Dâr-u Tayyibe, ty.
- Şelebî, Hind. *el-Kırââtü bi İfrîkiye mine'l-fethi ilâ müntesafî'l-karnî'l-hâmîs*. y.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kâtib, 1983.
- Şevât, Huseyn b. Muhammed. *Medresetü'l-Hadîs fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ müntesafî'l-karnî'l-hâmîsî'l-hicrî*. Riyad: Dâru'l-Âlemî li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991.
- Ticânî, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Rihletü't-Ticânî*. Libya-Tunus: Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kitâb, 1981.
- Topgül, M. Enes. "Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/42 (Ocak 2017).
- Uveys, Abdülhalîm. *İbn Hazm el-Endelüsî ve cühûdühû fi bahsi't-târîhî ve'l-hazârî*. Kahire: ez-Zehrâü li'le'lâmi'l-Arabî, 2. Basım, 1988.
- Vâkidî, Ebû Abdullah. *el-Meğâzî*. Beyrut: Dâru'l-E'lemî, 3. Basım, 1989.
- Veledü Ebâh, Muhammed el-Muhtâr. *Târîhu'l-kırâât fi'l-meşrik ve'l-mağrib*. y.y.: y.y., 2001.
- Watt, W. Montgomery - Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. çev. Cumhur Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov. İstanbul: KüreYayınları, 3. Basım, 2012.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Yakûb b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el-Kâtib el-Abbâsî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Şeriketü'l-e'lemî li'l-Matbûât, 2010.
- Yılmaz, Saim - Erbaş, Furkan. "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (ts.), 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâî'l-kibâr `ale't-tabakâti ve'l-a`sâr*, çev. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: er-Risâle, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993.
- Zekkâf, Mustafa. *Usûlü'l-kırâât*. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1. Basım, 2018.
- Zeytûn, Muhammed Muhammed. *el-Kayrevân ve devruhâ fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1988.
- Zübeydî, Muhammed b. el-Hasen b. Ubeydullah el-Endelüsî. *Tabakâtü'n-Nahviyyîne ve'l-Lügaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. y.y.: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.

---

# Beylerbeyi Bayburdî'nin Tasavvuf Anlayışında Mürîd-Mürşid İlişkisi

Mesut USLUCA 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

mesut.usluca@sbe.edu.tr

---

## 1. Giriş

Tasavvufî eğitim, mürşid ile mürîd arasındaki birlikteliğe dayanır. Mürşid, tarikat usûl ve kâidelerini sohbet vâsıtası ile mürîdlerine anlatır ve nasıl uygulaması gerektiğini bizâtihi yaşantısıyla gösterir. Bununla beraber mürîd de belli edep ve kurallara uymakla yükümlüdür. Bu sebepten tasavvufî kaynaklarda mutasavvıfların mürşidde bulunması gereken özellikler ve mürîdin mürşidine karşı uyması gereken kâideler ile ilgili görüşleri detaylı olarak ele alınmış, sağlam bir mürşid-mürîd ilişkisinin temelleri atılmıştır.

Beylerbeyi Bayburdî, Nakşebendî-Hâlidîyye'nin Erzincan kolunun önemli bir halkası olan Abdurrahim Reyhan Efendi'ye (ö. 1418/1998) intisab etmiş, mânevî eğitimini ve seyr u sülûkunu bu şekilde tamamlamıştır. Abdurrahim Reyhan kendisinden sonra icâzeti şahitler huzurunda bildirerek yerine Beylerbeyi Bayburdî'yi (ö. 1444/2022) halîfesi olarak bırakmıştır. Bayburdî, aldığı bu icâzetten belli bir süre sonra İstanbul'a gelmiş, Abdurrahim Reyhan Efendi zamanında açılan dergâhın başına geçmiş ve irşad vazîfesine başlamıştır. Beylerbeyi Bayburdî, Ahmediyye kolunun kurucusu ve kol başı olmasının ardından yıllarca devam eden hizmetlerinde mürîd-mürşid arasındaki bağın, iletişimin nasıl olması gerektiği ve bu bağın nasıl kuvvetlendirileceği konusunda görüşlerini ifâde etmiştir.

Beylerbeyi Bayburdî, seyr u sülûk eğitiminin önemli bir yönünü oluşturan mürşid ile mürîd arasındaki ilişkiyi şeriat, sünnet, tarikatın edep ve âdabı çerçevesinde açıklar. Bayburdî'nin tasavvufî düşüncesinde mürşid-mürîd ilişkisinin en önemli boyutu, mürîdin tarîkata intisabından sonra her hâliyle mürşidinde fâni olmasıdır. Bunun gerçekleşmesi, mürîdin mürşidine karşı her an edep, ihlas, muhabbet ve teslimiyet hâlinde olmasına ve mürşidin yaşantısını, hâl ve davranışlarını kendisine örnek alarak taklit etmesine bağlıdır. Bayburdî, tasavvufî eğitimdeki hedefin mürîdi nefsin istek ve arzularından kurtarmak, mânevî olarak onu belli aşamalara getirmek ve Allah'a ulaştırmak olarak belirtir. Bayburdî'nin konuya dâir görüşleri, mürşid ve mürîd kelimelerinin anlamlarına yönelik bilgiler verildikten sonra incelenmektedir.

## 2. Mürşid

Sözlük anlamı itibariyle mürşid, yol gösteren, uyarıcı, irşad eden gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Terim anlamı ile mürşid, Hakk yolunda mürîde rehberlik eden ve onu irşad eden anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Mürşid Kur'ân-ı Kerim'de Kehf sûresinde: "(Mağaraya sığındılar. Orada baksan) güneşin, doğduğu zamân mağaralarının sağına vurduğunu; batarken de onlara dokunmadan sol taraftan geçip gittiğini görürsün. Onlar ise mağaranın ortasındalar. İşte bu, Allah'ın âyetlerindedir. Allah kime hidâyet ederse işte o doğruyu bulmuştur; kimi de hidâyetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir yakın dost bulamazsın."<sup>3</sup> "doğru yolu gösteren rehber" mânâsında geçmektedir.

Şeyh kelimesi ise tasavvufta velî, pîr, mürşid ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Türkçede ermiş, er, eren gibi kelimeler de şeyh mânâsında ifâde edilmektedir.<sup>4</sup> Şeyh Kur'ân-ı Kerim'de Mü'min Suresinde sözlük mânâsıyla geçmektedir:

*"Sizi toprak, sonra nutfe, sonra alaka aşamalarından geçirerek yaratan O'dur. Sonra O sizi bir bebek olarak hayât alanına çıkarır; ardından güçlü çağımıza ulaşıncaya, sonra da yaşlılar haline gelinceye kadar sizi yaşatır;*

---

<sup>1</sup> Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü: Ferheng-i Istılahat ve Tabirat-i İrfânî*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 340.

<sup>2</sup> Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50.

<sup>3</sup> el-Kehf 18/17

<sup>4</sup> Öngören, "Şeyh", 39/50.

## Beylerbeyi Bayburdî'nin Tasavvuf Anlayışında Mürîd-Mürşid İlişkisi

*içinizden bazıları bundan önce vefât eder. Sonuçta belli bir vakte kadar yaşamaktasınız. Umulur ki (bunlar üzerine) akıl yorarsınız.”<sup>5</sup>*

Tasavvuf tarihinde şeyhler: tâlim şeyhi, tarîkat şeyhi ve sohbet şeyhi olarak sınıflandırılmıştır. Tâlim şeyhleri için takvâ sahibi, İslâm'ı bilen, dinin zâhir ve bâtın hükümlerini öğreten, nasihat ve sohbetleriyle mü'minlerin ahlâkını düzeltme gayretinde olan kişiler denilmiştir. Tarîkat şeyhlerinin vazifelerinden bahsedilirken, kendisine intisâb eden mürîdi, anne babanın çocuğunu, ustanın çırağını yetiştirdiği gibi eğiteceği ve mürîdinin seyr u sülûküne eşlik edeceği şeklinde söylenmiştir. Bu şeyhlerin genel olarak sohbet ve tâlim şeyhlerinin vasıflarına sahip oldukları dile getirilmiştir. Sohbet şeyhlerinin ise sohbetlerinde mürîde nazar etmesi ve onlara hâliyle görünmesi çok önemsenmiştir. Bir başka ifâdeyle sohbet şeyhlerinin genellikle söze ihtiyâç duymaksızın hâl ve tavırlarıyla mürîdlerini terbiye ettiği dile getirilmiştir.<sup>6</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, tarîkattan bahsedildiği vakit akla önce mürşidin gelmesi gerektiğini söyler. Buna sebep olarak ise tarîkatın yol anlamına geldiğini ve öncelikle bu yolu gösteren bir kılavuzun olması gerektiğini belirtir. Beylerbeyi, mürşidin bedeniyle kılavuz, mânâsıyla ise varılması gereken hedeflerden biri olduğuna, mürîdin, buraya ulaşmadan diğer hedeflere gidemeyeceğine değinir.<sup>7</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, bir kişinin mürşidlik vasfına hâiz olması için mânâ âleminde Hz. Peygamber'den izin alması gerektiğini söylemektedir.<sup>8</sup> Mürşidlerin Hz. Peygamber'in vârisleri olduğunu, onun için söylenen her şeyin bütün ümmet ve insanlık için, mürşid için söylenenlerin ise kendi mürîdleri için olduğunu ifâde etmektedir. Bayburdî, herhangi bir kimsenin mürşidleri bilerek veya bilmeyerek inkâr durumunda bir sorun teşkil etmeyeceğini ancak tarîkata intisâb etmiş bir mürîdin, kendi mürşidini veya diğer mürşidleri inkârının problem olabileceğini vurgulamaktadır. Bayburdî, mürîdin diğer mürşidleri inkâr etmemesi gerektiğini, başka bir tarîkata intisâb etmiş bir kişi ile karşılaştığı zamân dahi mürşidinin şerîat ve sünnet noktasında bir zaafı yoksa o kişiye onun mürşidinin övülmesinin elzem olduğunu, kişinin mânen oradan feyz alacağı için bu durumun ehemmiyet gösterdiğini zikretmektedir.<sup>9</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, mürîdin hâlinin mürşidinin tasarrufunda olduğunu belirtmektedir. Mürîd, mânâ âleminde vukû bulacak hâllere, mânevi olarak hazır duruma gelmeden yaşamasının, zâhir yaşantısında ona zarar verdiğini ifâde etmektedir. Mürşidin, mânevi cihette vereceği hâllerin zamânı bildiğini ve mânen mürîdin vücûdunu hazırladığını zikretmektedir. Mürîdin, onları özümseyerek mânevî vücûdunun büyüdüğünü ve belli bir noktaya getirilip mânevi hâlinden haberdar edildiğini söylemektedir.<sup>10</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, mürşide intisab eden ve özünü ona teslim eden bir kimsenin mürşid tarafından mânevî gözünün açılacağını yılın her gününde ve gecesinde mürşidin onu feyizlendireceğini ifade etmiştir. Ancak bunun için aralarında ünsiyet olmasının ehemmiyetini dile getirmiştir. Bayburdî, mürşidin bunları gerçekleştirebilmesi için gerekli olan varlığın ve gücün Allah tarafından onlara ihsân edildiğini söylemiştir. Allah'ın, insanlara mürşidleri sevdirdiğini, onlara inandırdığını, güvencedirdiğini bu sebeple insanların da onların isteklerine riâyet etmeleri gerektiğini dile getirmiştir. Bayburdî, mürîdin, mürşidiyle karşılıklı emniyet, îman, ihlâs, muhabbet ve aşk içerisinde bir irtibat kurması gerektiğini zikretmiştir. Bayburdî, mürşidin mürîdler nazarında âdeta bedendeki beyin gibi olması gerektiğini, beyin nasıl âzaları yönlendiriyor ise mürşidin de mürîdleri yönlendirmesi, onlara öncülük yapması gerektiğini ifâde etmiştir.<sup>11</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, mürşidlerin âdetleri gereği dâvet edilmedikleri yere gitmediklerini, yanına gittikleri mürîdlerin ise mânen hazırlıklı olmaları gerektiğini dile getirir. Mürşid için önemli olanın mânen

<sup>5</sup> el-Mü'min 40/67

<sup>6</sup> Öngören, "Şeyh", 39/50.

<sup>7</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 2", *Youtube* (30 Kasım 2013), 00:12:40-00:13:10

<sup>8</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 13", *Youtube* (1 Aralık 2013), 00:09:51-00:09:59

<sup>9</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 2", 00:13:55-00:15:11.

<sup>10</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 14", *Youtube* (1 Aralık 2013), 00:27:51-00:28:30.

<sup>11</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 10", *Youtube* (1 Aralık 2013), 00:09:18-00:12:29.



mürîdin iç âleminin her zamânki gibi olmaması, daha sevinçli ve muhabbetli olması olduğunu söyler. Bayburdî, mânen hazır olabilmek için ise mürîdin, mürşidinin isteklerini yerine getirmesi, Hz. Peygamber'in sünnetine uygun yaşaması, Allah'ın emirlerine tâbi olması, şerîat ve sünnet noktasında eksiksiz olması gerektiğini ifâde eder. Bahsi geçen mevzûları eksiksiz yerine getiren mürîdin dâvetine icâbetin mürşid için şart olduğunu belirtir. Mânevî hazırlıkların ardından icâbet noktasında hâlen bir sıkıntı yaşıyor ise bu durumda eksikliğin mürîd ya da mürşidden kaynaklı bir ahvâl olduğunu vurgular. Mürşidin hazırlığının Hz. Peygamber'den aldığı emir olduğunu ve o, nasıl hazır bulunuyor ise emir verdiği kişiyi de hazır bulundurduğunu zikreder. Bu noktada mürîd hâlen dâvetine karşılık bulamıyorsa eksikliğini tamamlaması gerektiğini, tamamladığı takdirde rüyâ veya hâl âleminde dâvetine icâbet edildiğine değinir.<sup>12</sup>

Beylerbeyi Bayburdî'ye göre mürşid, şerîatla bağdaşmayan söz ve eylem içerisinde olmaz. Fakat bâzen mürîdi mânevî terbiyesinde denemek için mürîde kendinde kusur gösterebildiğini belirtir. Mürîdin, bu zamân içerisinde kendi muhafazasını sağlamak için donanım sâhibi olması gerektiğini, aksi takdirde mürşidinden uzaklaşma durumunun vukû bulduğunu dile getirir.<sup>13</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, Mürşid-i kâmil olan kişinin mânevî cihette makâmının daha yüksek olduğunu, ona hizmet eden mürîdlerin dahi diğer mürşidlerin derecesinde olabildiğini söyler. Bu durumun yanlış anlaşılması için ise mürîdin, nefis olarak diğer mürşidlerden üstün olmadığını, nefsinin henüz o noktaya ulaşmadığını ancak mürîd nefsinin terbiye etmiş, Allah da izin vermiş ise mürşidin vakti gelince mürîdi o makâma yükselttiğini ifâde eder.<sup>14</sup>

### 3. Mürîd

Sözlük anlamı itibariyle mürîd, irâdesi olan, isteği olan kişi anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Tasavvufî anlamda ise Allah'a vuslatı talep eden, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmayı arzu eden ve bunun için bir mürşide tabii olan kişiye verilen isimdir.<sup>16</sup>

Tasavvuf tarihinde mutasavvıflar tarafından mürîdin çeşitli tarifleri yapılmıştır. Anlaşıldığı üzere ilk dönem sûfilerinin mürîdi açıklarken "Hakk'a giden yolda kararlı ve sağlam bir irâde ortaya koyan kişi" anlamıyla birlikte "İrâdesi olmayan kul" anlamında da kullanmışlardır. Bunun sebebi ise kişinin Allah'a giden yolu gitmesi, sadece Hakk'ın irâdesinin olduğunu bilmesi ve kendi irâdesini terk etmesi şeklinde belirtilmiştir. Bu bağlamda mürîd alışkanlıklarından büsbütün vazgeçen ve kendini Hakk'a bağlayan kişidir. Nitekim Hallâc-ı Mansûr mürîdi, "başlangıçta Allah'a vâsıl olmayı isteyen ve ona vâsıl olmadıkça hiçbir şey meyletmeyen kişi" olarak tanımlamıştır.<sup>17</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, mürîdi, mürşidinin ayak izinden giden kişi olarak tanımlamıştır. Mürîdlik vasfına böyle sahip olduğunu, mürşidinden farklı hareket etmesi ve davranması ile bu sıfatın kazanılamayacağını ifâde etmiştir. Mürîdin, mürşidinin hayâtını öğrenmesi, mürşidi neyi seviyorsa onu sevmesi, mürşidi neyi sevmiyorsa onu sevmemesi ve mürşidinin yaşadığı gibi yaşamaya çalışması gerektiğini söylemiştir.<sup>18</sup> Bu anlamda mürşid de Hz. Peygamber gibi yaşama gayretinde olan kişidir. Bayburdî, bunu ise sohbet vâsıtasıyla duyurmaya, her mürîdinin kendisi gibi düşünmesini sağlamaya çalıştığını dile getirmiştir.<sup>19</sup> Bir diğer tasvirinde ise eskiden jimnastikçileri seyrettiğini, mürîdi de onlara benzettiğini ve bu benzetmenin hoşuna gittiğini ifâde etmiştir. Sebebinin ise mürîdin onlar gibi dengeli olacağını ne sağ tarafa ne de sol tarafa yanlış bir adım atmayacağını, yanlış attığı bir adımın işi bitireceğini ve aşağıya düşüreceğini, yanlış hiçbir adım atmadan her şeyi dengede götürmesi gerektiğini

<sup>12</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 12", *Youtube* (1 Aralık 2013), 00:14:30-00:17:45.

<sup>13</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 16", *Youtube* (1 Aralık 2013), 00:13:14-00:14:15.

<sup>14</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 9", *Youtube* (1 Aralık 2013), 00:00:01-00:01:59.

<sup>15</sup> Süleyman Uludağ, "Mürîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/47.

<sup>16</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997), 191.

<sup>17</sup> Uludağ, "Mürîd", 32/47

<sup>18</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 18", *Youtube* (2 Aralık 2013), 00:20:19-00:21:02.

<sup>19</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 1", *Youtube* (30 Kasım 2013), 00:41:40-00:42:55.

dile getirmiştir.<sup>20</sup> Bununla beraber mürîd olmak için de şerîata, sünnete, bir de târif edilen tarîkatın usûllerine uymanın lâzım olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup>

Beylerbeyi Bayburdî tarîkatlarında "Baba himmet, oğul hizmet" denildiğini, mürşidin himmet edecek olduğunu ama mürîdin de hizmet etmesi gerektiğini söylemiştir. Mürîdin hizmetini ise, mürşidin verdiği emir olduğunu, o emrin dışına çıkmaması gerek diyerek dile getirmiştir. Nakşbendî tarîkatında hizmetin külfet olmadığını mürîdin, mürşidiyle bir irtibât kurması için hizmeti îfâ etmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>22</sup> Himmet ettiği hâlde hizmet gelmezse himmetin kesildiğini zikretmiştir. Mürşid mürîdine "Medet!" dediği zamân yetişir, elini uzatır ancak mürîd sadece sıkıştığı zamânlar mürşidini anıyor, diğer zamânlar aklına gelmiyor ise sıkıntıya girildiğini ifâde etmiştir. Bayburdî, onun için mürşidi, tasarrufu, tarîkatı, şerîatı çok iyi anlayın, çok iyi dinleyin şeklinde uyarıda bulunmuştur.<sup>23</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, mürşidin himmeti şarttır ama asıl himmet mürîdin kendi kendine olan himmetidir demiştir. Mürîdin kendi kendine olan himmetinden daha büyük bir nimet olmadığını çünkü mürşidin verdiği için mürîdde mülk olmadığını dile getirmiştir. Mürşidin, mürîdinin belli bir zamân muhabbetini, aşkını, cezbesini arttırdığını ancak bunun mürîdde mülk olmadığını söylemiştir. Mülk olması için mürîdin de gayret etmesinin elzem olduğuna işâret etmiştir. Mürîdin himmetinden maksadının bu olduğunu, mürîdin gayretiyle bu sürece katıldığı belirtilmiştir.<sup>24</sup>

Beylerbeyi Bayburdî mürîdin, mürşidine bakışı noktasında şu vurgulamayı yapmıştır: Mürîd için mürşidinden daha değerli bir mürşid olmamalıdır, bu anlamda mürîd nereye bağlanmışsa onun için oradan daha kıymetli bir makâm olmamalıdır. Çünkü bu sayede kendisine intikal eden feyzi alabileceğini söylemiştir. Eğer ki zamânında uygun bir mürşid bulunmazsa da bunun sıkıntı teşkil etmediğini çünkü îmânı, muhabbeti kavî olan mü'minin her türlü terbiyesini Hz. Peygamber'in bizâtihi üstlendiğini dile getirmiştir. Bu hususta mürşidin istikâmetinin şerîat ve sünnet üzerine olması gerektiğini, insanlar da eğer o mürşidin arkasından şerîat ve sünnet üzerine olduğu için gidiyorlarsa, onların her birinin mürşidinin Hz. Peygamber olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den daha büyük bir mürşid de olmadığını ifâde etmiştir.<sup>25</sup>

Beylerbeyi Bayburdî mürîdin, mürşidi hakkındaki düşüncesinin nasıl olması gerektiğini bir başka sohbetinde şu şekilde îzah eder: Mürîd için yeryüzünde mürşidinden daha hayırlı, daha faydalı hiç kimse olmadığını, mürîdin mürşidini zamânın gavsu'l-âzamu olarak bilmesi gerektiğini, eğer ki o mürşid gavsü'l-âzam olmasa dahi mürîd için mürşid düşüncesinin hüsn-ü zan üzere olması gerektiğine işâret eder. Mürîd öyle düşünmez ise o kapıdan istifâde edemediğini, istifâdenin şartının bu olduğunu söyler. Mürîd öyle düşünür ise zamânın gavsının mürîde hizmet ettiğini çünkü valâyetin ortak, yani cem'ül-cem olduğunu dile getirir. Bayburdî velâyetin ayrı ayrı olmadığını, velâyet ve mülkün Allah'ın olduğunu, Allah'ın bütün velîlerini oradan nasiplendirdiğini söyler. O zamân mürîd kimin elini tutmuş, ders almış ve râbita almış ise zamânın gavsı mürîde, mürşidinin şemâilinde gelir. Bu sebeple mürîd öyle bilmeli ki mürşidi zamânın gavsı, zamânın kutbu olsun. Neticede mürîdin istediğini verecek olan Allah'tır şeklinde ifâde eder.<sup>26</sup>

Beylerbeyi Bayburdî mürîdin şerîata, sünnete ve tarîkatın usûllerine aykırı olacak bir durumun içinde bulunması hâlinde mürşidin arkasından giderek onu kurtardığını ancak mürşidin de affetmediği bir şey olduğunu ifâde etmiştir. Nasıl ki şerîatta günahların en büyüğü Allah'ı inkâr ise tarîkatta da bir mürîdin işleyebileceği en büyük günahın mürşidini inkâr etmek, mürşidini küçük görmek, başkasını mürşidine tercih etmek demiştir. Mürîdin ise önce mürşidini küçük görmeye başlamadığını, o hâlin bir başlangıcının olduğunu önce etrafındaki kardeşlerine ve dergâhında olan birtakım hususlara muhâlefet

<sup>20</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 16", 00:51:32-00:52:11.

<sup>21</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 2", 00:05:53-00:06:03.

<sup>22</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 7", Youtube (1 Aralık 2013), 00:18:30-00:18:55.

<sup>23</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 14", 00:47:27-00:48:50.

<sup>24</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 16", 00:39:17-00:40:19.

<sup>25</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 1", 00:24:34-00:25:19.

<sup>26</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 1", 01:02:38-01:04:10.

ettiğini, karşı çıkmamanın büyüyerek belli bir noktaya geldiğini ve nihâyetinde müşidine muhâlefet etmeye, müşidini küçük görmeye doğru sürecin devam ettiğini söylemiştir.<sup>27</sup>

Beylerbeyi Bayburdî, mürîdin kabiliyetinin kalbi temizlemek olduğunu bunun da ibâdet ve zikir ile tecrübe edileceğini, ibâdet ve zikir olmadan ise zihinde olanların gönle sirâyet ederek rahatsızlık vereceğini söylemiştir. Gönülün Allah'ın mekânı olduğunu, gönül hânesi kirletilince Allah'ın hânesinin kirletileceği ve bu durumda ne kadar dâvet edilse de Allah'ın oraya icâbet etmeyeceğini ifâde etmiştir.<sup>28</sup> Bayburdî, mürîdin tenhâsının olmadığını, mürîdin tenhâsının sadece Allah ile olduğunu söylemiştir. Mürîd her yerde mürîd olacak işinde, eşinin yanında, çocuğunun yanında mürîd olacak ki saygı tahakkuk etsin, müşid onu saydırsın ve sevdirdin demiştir.<sup>29</sup>

#### 4. Sonuç

Tasavvufda müşide ve mürîde ait görevler detaylı olarak ele alınmıştır. Karşılıklı kural ve kâideleri olan bu muhabbet yolculuğu gelişi güzel gerçekleşmemektedir. Müşidin görevine bakıldığında mürîdin hem terbiyesinden hem de manevî cihetteki yolculuğundan sorumludur. Müşid, mürîdin mânevî âlemde ne zaman neyle karşılaşacağını bildiğinden dolayı, onu karşılaşacağı durumlara hazırlamakla ilgilenmektedir. Mürîdin mânevî âlemdeki makam ve mevkilere hazırlanma süreci, müşidin gözetimindedir. Müşidin rehberliği zâhiri âlemde de önemlidir. Müşid her hâl ve hareketiyle mürîdine örnek teşkil etmektedir. Bu sebeple Nakşebendî tarikatında müşid dahi olsa kişi şeriat ve sünnet hususunda eksiklik gösteremez. Bir kimsenin müşidlik yetisine sahip olup olmadığı ve müşidlik yapma görevinin verilmesi Hz. Peygamber tarafından mânevî âlemde alınan emre bağlıdır. Müşidlik görevinin yapılması kişilerin kendi inisiyatifinde değildir. Çünkü müşidler peygamberin vârisleridirler. Buna mukâbil Hz. Peygamberin emir ve yasakları umum teşkil edip bütün ümmeti kapsarken, müşidin söylemleri umuma ithaf edilmez sadece kendi mürîdini bağlamaktadır.

Müşid gibi mürîdin de birtakım sorumlulukları vardır. Mürîdin tarîkate intisâb ettikten sonra tarîkatın usûllerine ve müşidin isteklerine uyması elzemdir. Şeriat ve sünnet noktasında eksikliği var ise tamamlaması ve bu hususta eksiklik göstermemesi gerekir. Nakşebendî tarikatında müşidin yardımı ve feyzi her an mürîdin yanındadır ancak mürîdin mânevî olarak yol katedebilmesi için kendi çabası mühimdir. Mürîd müşidin âdeta kopyası olmalıdır. Mürîd, müşidinin eylemlerini zâhiren kendine örnek alırken mânevî cihette de terbiye çerçevesine dikkat ederek müşidin yolundan gider. Bununla beraber mürîdin yaptığı her işte müşidin yanında olduğuna inanması gereklidir. Mürîdin, müşidine benzemeye çalışma sebebi aslında mânevî âlemde Hz. Peygamberle buluşmaya hazırlıktır. Beylerbeyi bu hususu şöyle açıklar: Mürîd müşidinin her hâlini kendisine örnek almalıdır. Mürîdin peygamberin huzuruna çıkması için önce terbiye edilmesi gerekir. Bununla birlikte mürîd, peygamberin huzurunda nasıl olunacağını örnekliğini daha önce peygamberin huzurunda olandan öğrenir. Her müşid mânâ âleminde peygamberi görmüştür. Buna istinâden mürîd, peygamberi gören müşidini kendine örnek alarak bu kutlu buluşmaya hazırlanmalıdır.

#### Kaynaklar

- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 1". Youtube Yayın Tarihi 30 Kasım 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=mWlo9W6-a8M>
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 2". Youtube Yayın Tarihi 30 Kasım 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=zWyC7tcVZ18>
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 7". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=vawbqt5FmiY>
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 9". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=vawbqt5FmiY>

<sup>27</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 2", 00:09:52-00:11:25.

<sup>28</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 18", 00:48:13-00:49:45.

<sup>29</sup> Candamları, "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 11", Youtube (1 Aralık 2013), 00:45:44-00:46:08.

- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 10". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013.  
[https://www.youtube.com/watch?v=hBiEVA31\\_Xc](https://www.youtube.com/watch?v=hBiEVA31_Xc)
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 11". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013.  
<https://www.youtube.com/watch?v=mg1wYf89IEs>
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 12". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013.  
[https://www.youtube.com/watch?v=0B\\_oMciZNho](https://www.youtube.com/watch?v=0B_oMciZNho)
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 13". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013.  
<https://www.youtube.com/watch?v=JyGem7TVOCY>
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 14". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013.  
[https://www.youtube.com/watch?v=Tf4NI\\_faciY](https://www.youtube.com/watch?v=Tf4NI_faciY)
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 16". Youtube Yayın Tarihi 1 Aralık 2013.  
<https://www.youtube.com/watch?v=EM4yi0yPtdU>
- Candamları. "Beylerbeyi Bayburdî ile Tasavvuf Sohbetleri 18". Youtube Yayın Tarihi 2 Aralık 2013.  
<https://www.youtube.com/watch?v=3R6kR2hTuA>
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". 39/50-52. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü: Ferheng-i Istılahat ve Tabirat-i İrfanî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1.baskı., 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Mürîd". 32/47-49. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

---

# Tefsir Tefsir İçin Midir, Tefsir Toplum İçin Midir? Taberî ve Mevdûdî Tefsirleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Çalışma

Kadir ARAS 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

kadir444946@gmail.com

---

## 1. Giriş

İnsanın doğası birtakım farklılıkları bünyesinde taşımaya haiz bir yapıdadır: İyi-kötü, öfkeli-dingin, karalı-tereddütlü, itaatkâr-asi ve daha niceleri. Tüm bu haller, varoluşun en kıymetli aktörü olan insanın sahip olduğu duyguların, düşüncelerin ve tavırların yalnızca bir kısmıdır. İnsan ne sadece öfkeli bir varlık ne sadece kararlı bir canlıdır. İnsanın tanımı öylesine efradını camidir ki ağyarın sınırlarını çizmek çetin ve meşakkatli bir iştir. Bu bakımdan insanı tanımsız bırakmamak adına diyebiliriz ki: “İnsan kendisi hakkında söylenen her şeydir.” Öyleyse insan sahip olduğu öz itibari ile daima aynı insandır, fakat eylemlerinin yönünü duruma göre kendisi tayin etmekte, mümkünler aleminin içerisinde kendi ihtiyarı ile duruma ve şartlara uygun olanı kendisi seçmektedir. Varoluşun doğası gereği milyonlarca değişken durum göz önüne alındığında insanın her koşulda ve her zaman aynı tepkiyi vermesi beklenemez. Çevresel koşulların belirleyiciliği bu anlamda çok önemlidir.<sup>1</sup> Yaşadığı sosyal çevre, insanın özünde potansiyel olarak var olan hudutsuz düşüncelerin dışavurumu noktasında önemli etkindir. Tarih disiplininin elde ettiğimiz veriler ışığında insanlığın düşünce serüveni bize bu durumu sayısız örneklerle ispat ederek çeşit çeşit insan porteleri çizmektedir. Bu portelerdeki insan manzaraları dönemden döneme değişiklik gösterebilmektedir. İnsanın düşüncelerinin beraberinde gelişen fikirler ise bu değişimden en büyük payı almaktadırlar. İnsanın yaşadığı döneme gerek düşünceleri gerek eserleri ile tanıklığı sayısız faktör ve değişkenin etkisine maruz kalmakla birlikte, mevcut şartların ve yaşadığı bağlamsal çerçevenin bu duruma etki eden başat etkenler olduğunu gözden kaçırmamak gerektiği kanaatindeyiz. Ezcümle, geri kalmış bir medeniyetin yazım müktesebatının toplumu ıslah ve kalkındırma ağırlıklı olması, savaş durumundaki bir halkın milli duygularını harekete geçirmek için söylenen şiir ve söylevlerin o toplumda bir hayli fazla olması, insan veya kadın haklarının yeteri kadar gözetilmediği bir kültürde bu duruma karşıt yazıların öne çıkması, ilmi faaliyetlerin zirve yaptığı ve düşünce özgürlüğünün hat safhada olduğu toplumlarda entelektüel yönü ağırlıklı metinlerin öne çıkması ve birçok aydın yetişmesi kaçınılmaz bir durumdur. Hâlihazırdaki durumların insan hayatına ve düşüncelerine etkisi birçok sorunun ve polemğin de haliyle çıkış kapısı olabilmektedir. Burada salt indirgemeci bir yaklaşım tarzı benimseyerek birçok sorunun ve polemğin önemli ölçüde cevapsız ve çözümsüz kalmasının yegâne sebebinin olayların tarihsel arka planı olmadığını belirtmek isteriz. Ancak bizim çalışmamıza konu olan ve nezdimiz tarafından ortaya atılan sorunun mahiyeti ve muhtevası gereği soruya cevap verebilmek adına çevresel faktörlerin asgari düzeyde bilinmesi gerektiği kanaati taşımaktayız. “Tefsir, tefsir için midir, toplum için midir?” sorusunu geçmişteki Sanat, sanat için midir, toplum için midir? tartışmasından iktibas ettiğimiz söz konusu soruyu ilmi zeminde, tefsirin mahiyeti ve işlevi üzerinden tartışmak ve kavramsal çerçeveden ziyade müfessirlerin yaşadıkları toplum ve dönemin arka planı üzerinden aktarmak istiyoruz.

Evela diyebiliriz ki Tefsir yazım faaliyetlerin ortak noktasının Kur’an’ı anlamak ve mesajlarını ortaya koymak olduğunda tereddüt yoktur. Tefsirin tanımı için yapılan mücmel ve ortak tanımların özünde bu durum kendini göstermektedir. Bu tanım kısaca ifade etmek gerekirse: “Müşkül olan lafızlardan kastedilen manayı ortaya çıkartmaktır.”<sup>2</sup> Benzer şekilde tefsiri, birçok alim ıstılahî olarak, “beşer takatinin

---

<sup>1</sup> Mark Twain, *İnsan Nedir?* çev. Esra Damla İpekçi (İstanbul: Dadalus Kitap, 2019), 62-64.

<sup>2</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-‘Arab*, nşr. Dar- Sadır (Beyrut: 1414/1993), 5/55; *Cevherî, eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-‘Arabiyye* thk. Ahmet Abdulğafur Attar (Beyrut: Darü'l İlm, 1407/1987) 2/470.

nispetinde Kur'an'ı anlama faaliyeti." olarak tanımlamıştır.<sup>3</sup> Tanımlardan anlaşılacağı üzere tefsire biçilen rol; Kur'an'ı anlamak, mevcut literatür ise bu anlayışın somut birer örnekleridir. Ancak mevcut tefsir literatürü gözden geçirildiğinde ortaya çıkan sonuçlar bize tefsir külliyyatının salt Kur'an mesajını insanlara ulaştırmak gibi bir hedefle oluşmadığını, çeşitli alt nedenden ve gayelerden ötürü tefsir kitaplarının yazıldığını belgeleriyle ispat etmektedir.<sup>4</sup> Siyasi-mezhebi polemikler bağlamında karşı tarafa cevap vermek adına Kur'an'ın, ayetler üzerinden bir hesaplaşma aracı olarak kullanıldığı, büyük bir bölümü ehl-i sünnet dışındaki mezheplere müntesip âlimler tarafından yazılan tefsirlerin mezhebi tefsir olarak sınıflandırılarak özel bir tefsir kategorisi kabul edildiği bilinmektedir.<sup>5</sup> Aynı şekilde tefsir yazım faaliyetinin klasik dönemde bir takım versiyonlarından anlaşılacağı üzere bir kesim dost, yakın arkadaşın talebi üzerine ısmarlama tefsir yazma geleneği oldukça yaygındır.<sup>6</sup> Bu geleneğin farklı bir türevi de kendini ulvi bir makama göstermek, devlet ricalinin takdirini kazanmak ve şöhret elde etmek gibi amaçlarla tefsir yazımında kendini göstermektedir.<sup>7</sup>

Tefsir yazma faaliyetinin çeşitlendiği klasik dönem tefsir eserlerinin yazılış gayelerinin yanı sıra müfessirlerin eserlerinde kullandıkları metot ve yöntemler bize, tefsire yükledikleri anlamı ve tefsire çizdikleri rotayı göstermesi açısından önemlidir. Erken dönemde yazılmış herhangi bir klasik tefsiri okuyup anlayabilmek için iyi derecede Arapça bilmenin şart olduğu müsellem bir hakikattir. Klasik tefsirlerde geçen gramer tartışmaları, sarf nahiv üzerinden verilen irap örnekleri ve filolojik tartışmalar, Kur'an'ın icazı ve belagati noktasında aktarılan kaideler, ayetlerde geçen kelimelerin anlaşılması maksadıyla Arap şiirinden istişhat edilen dili bir hayli ağıdalı manzumeler vs. bize o dönemin tefsir yazım geleneğinin genel karakteristik yapısını göstermektedir. Ulûmü'l-Kur'ân denilince ilk akla gelen âlimlerden olan Zerkeşî'nin tefsir tanımı da Kur'an'ı yorumlamak üzere tefsir faaliyeti icra etmek noktasında Arap dilinin ve dille iltisaklı disiplinlerin önemine işaret etmektedir.<sup>8</sup> Dilsel öge ve içeriklerin ağırlıklı olarak ele alınıp, belagat ve gramer yönü ağır basan eserlerin telif edildiği ve ortaya çıkan telifâtın Kur'an'ın icazını ispat ettiği yönündeki geleneksel yaklaşım tarzı Fazlur Rahman tarafından tenkit edilmiştir.<sup>9</sup>

Dile hâkim olmanın yanı sıra Klasik tefsir literatürü üzerinden Kur'an'ı anlamak isteyen bir kişinin İslami ilimlere de hâkim olması gerekmektedir. Zira ayetler özelinde yer yer derinlemesine irdelenen kelami tartışmalar, ahkam ayetleri ile ilgili aktarılan mezhep görüşleri, kıraat farklılıkları ve aktarılan rivayet malzemesi bu durumu gerekli kılmaktadır. Kur'an'ı tefsir edecek kişinin bilmesi gereken ilimlerin listesi bir bakıma Kur'an'ı okuma-anlama faaliyetinde bulunacak kişinin de kıyısından köşesinden de olsa fikir sahibi olması gereken ilimlerin listesidir. Müfessir Süyûtî'nin on beş olarak belirlediği bu ilimler şu şekildedir: "Lügat ilmi, Nahiv ilmi, Sarf ilmi. İştikak İlmi, Meanî İlmi, Beyan İlmi Bed'i İlmi, Kıraat ilmi, Kelam ilmi, Usul-ü Fıkıh ilmi, Sebeb-i Nüzul ilmi, Nasih ve Mensuh ilmi, Mücmel ve Müphem ayetleri açıklayan hadislerin ilmi ve İmi-i Mevhibe."<sup>10</sup>

Tüm bu aktarımlardan sonra klasik tefsir literatürünün geneli için diyebiliriz ki söz konusu tefsir külliyyatı ilmi seviyesi yüksek ve anlaşılacak için entelektüel donanım gerektiren bir külliyyattır. Gerek müfessirlerin tefsir yazma sebepleri gerek yazılı eserlerin geniş muhtevası bu durumu açıkça göstermektedir.

Çağdaş tefsirlerin ve özelde sosyal içtimai tefsir hareketinin genel panoramasını gözden geçirdiğimizde karşımıza, Batı karşısında güç kaybı yaşayan İslam âleminin birçok alanda geri kalmışlığının yegâne

<sup>3</sup> Muhammed Abdü'l-Azîm ez- Zürkânî, *Menâhilü'l- İrfân*, thk. Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2010), 2/ 381; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kafiyeci, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (Dimeşk, 1990), 150-151.

<sup>4</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 77.

<sup>5</sup> Abdülhamit Binşik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 281-290.

<sup>6</sup> Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, 77-78.

<sup>7</sup> Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, 78-82.

<sup>8</sup> "Tefsir, Hz. Peygamber'e indirilen kitabı, lügat, sarf, nahiv, beyan, usul-i fıkıh ve kıraat gibi çeşitli ilimler aracılığı ile anlamayı, manalarını beyan etmeyi, hüküm ve hikmetlerini göstermeye imkân veren bir ilim dalıdır." Bakınız: Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'İfâz İbrahim, (Beyrut: 1376/1957), 13.

<sup>9</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çevr: Alparslan Açıkgenç- Mehmet Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 116-117.

<sup>10</sup> Hacı Önen, "Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler: İsfahânî ve Süyûtî Mukayesesi" *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Kasım 2022), 508.

çaresinin Kur'an'a sıkı bir dönüş ve Kur'an mesajını halihazırdaki çağa taşımak gibi söylemler üzerinden temellendirildiği bir dönem çıkmaktadır. İctimai tefsirin ana ekseninin, uzun uzadıya teknik konularda tartışmaya girmeden, doğrudan Kur'an mesajını insanlara ulaştırmak gibi bir hedef doğrultusunda ilerlediğini ifade etmek mümkündür. İctimai tefsir ekolü hakkında yapılan birçok tanım bu sözümüzü doğrular niteliktedir. Söz konusu dönemin tefsir faaliyetlerini Mehmet Sait Şimşek Hoca, "Kur'an'ın toplum için indirilmesinden hareketle asrın toplumsal sorunlarına ayetler üzerinden çareler ve çözümler sunan tefsir anlayışıdır."<sup>11</sup> diye özetlemiştir. Bu sebeple bu hareket genel anlamıyla içtimai/sosyal Tefsir hareketi olarak isimlendirilmiştir. Günümüzdeki tefsir hareketlerinin büyük çoğunluğunun içtimai bir tefsir olmaya meylettiklerini söyleyen Cerrahoğlu,<sup>12</sup> bu ekole mensup kimselerin, İslam milletinin düşmüş oldukları durumlara Kur'an'dan deva aramak uğraşında olduklarını ifade etmiştir.<sup>13</sup> Çağdaş ve içtimai tefsirin bilinen en meşhur örneklerinden olan *Menâr Tefsiri*'nin mukaddime bölümünde Reşit Rıza, klasik tefsir ekolüne çeşitli tenkitler getirmiş; müfessirlerin eserlerinde sergilemiş oldukları entelektüel birikimin Kur'an'ın hidayet mesajını gölgelediğini, Müslümanların karşılaştıkları problemlerin çözümünün ana kaynağının Kur'an olduğuna işaret etmiştir.<sup>14</sup> Klasik tefsir literatürün açıklayıcı ve dil merkezli yönteminin hitap ettiği havas zümresi artık içtimai tefsir hareketinin görüş alanı dışına çıkmıştır. Tefsiri ve daha spesifik olarak Kur'an'ı halkla, avam-ı nas ile buluşturma çabası beraberinde tefsir dilinde sadeliği ve yerelliği de getirmiştir.<sup>15</sup> Müfessir ve gazeteci kimliği ile meşhur Mevdûdî, tefsirini bölge halkının diliyle yazmıştır. Şah Veliyullah Dihlevî, Kur'an'ı Farsça 'ya tercüme etmiştir. Yine bazı tefsirlerin vaaz üslubuna<sup>16</sup> benzer bir tarzda kaleme alınması tefsirde popüler ve asri bir eğilimin geliştiğini göstermektedir.

Netice itibari ile tefsir yazım geleneğinin geçirdiği bu başkalaşım ve rota değişikliği çalışmamızın ana problemi olan, "Tefsir, Tefsir için midir, toplum için midir? sorusunu sormamızı icap etmektedir. Biz bu soruya Taberî ve Mevdûdî'nin tefsirlerinde kullandıkları yöntemler üzerinden cevap vermeye çalışacağız. Her iki müfessirin yöntem ve metotlarına değinmenin yansıra eserlerinin hitap ettiği kitle, yaşadıkları sosyal çevre ve tefsir yazdıkları dönemin arka planına da kısaca değineceğiz.

## 2. Muhammed b. Cerîr et Taberî

Taberî'nin Hicri 3. asırda, Taberistan'ın Âmul şehrinde dünyaya geldiği bilinmektedir.<sup>17</sup> Doğup büyüdüğü şehirde birçok muhaddis ve fakih yetişmiştir.<sup>18</sup> İslami ilimleri tahsil etmek için birçok şehir ve beldede eğitim görmüştür. İslami ilimlere vukufiyeti ile ilgili darb-ı mesel haline gelen şu cümle onun bu alandaki maharetini güzel özetlemektedir: "O, Kur'an haricinde hiçbir şey bilmeyen bir kâri' kadar kâri', hadisten başka bir şey bilmeyen bir hadisçi kadar muhaddis, fıkihtan başka bir şey bilmeyen bir fıkıh alimi kadar fakih, nahivden başka bir şey bilmeyen bir nahiv bilgini kadar dilci ve hesaptan başka bir şey bilmeyen bir muhasip kadar muhasip idi."<sup>19</sup> Kendisi hakkında söylenen bu övgü dolu sözleri yazdığı eserleri ile ispat etmiş, Arap diline son derece hakim, birçok ilme dair geniş bir birikime sahip büyük bir şahsiyet olup çok fazla talebe yetiştirmiştir.<sup>20</sup> Taberî'nin yaşadığı dönem Abbasîlerin ikinci dönemine denk gelmektedir. Bu dönem siyasi açıdan çalkantılı bir dönem olsa da kültür ve medeniyet açısından zirve bir dönemdir. Bu dönemde Samaniler, Gazneliler, Selçuklular İslam Medeniyetinin yükselmesine

<sup>11</sup> Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2011), 58.

<sup>12</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Fecr Yayınları, 2017), 776.

<sup>13</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 777.

<sup>14</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsîrü'l-Menâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 297-299; Mennâ Halil el-Kattân, *Mebahis fi Ulumi'l Kur'an* (Beyrut: Risale, 2016), 396-397.

<sup>15</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/ 290-294.

<sup>16</sup> Şemsettin Yeşil, *Füyûzât* (İstanbul: Yeşil Kitabevi, 1984)

<sup>17</sup> Mustafa Fayda, "Muhammed b. Cerîr Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 314-318; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 529.

<sup>18</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 529.

<sup>19</sup> Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 10.

<sup>20</sup> Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, 10-12; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 532-535; Fayda, "Muhammed b. Cerîr Taberî", 39/ 314-318.

önemli katkıda bulunmuşlardır.<sup>21</sup> Kur'an ve hadislerdeki bazı kelimeleri doğru anlamak, kelimelerin dil bilgisi ve söz dizimi inceliklerini kavramak için önemli bir kaynak olan şiir, konu ve şekil bakımından Câhiliye dönemi şiirine benzer bir üslup ile edebî sanatlar bakımından büyük bir gelişme göstermiştir.<sup>22</sup> Bu dönemim yıldız şehri olan Bağdat ve çevresi, Yunan medeniyetinden çevrilen eserler ile doludur. Bu dönemde inanç ve ibadet yönünden mezhepler teşekkül etmiş, Yunan kültürü Arapçaya büyük ölçüde aktarılmıştır. Öte yandan, kıraat, tefsir ve hadis gibi disiplinlerin temelleri belirlenerek bu alanlardaki ana kaynaklar telif edilmiştir. Diğer ilimlere paralel olarak Tefsir ilmi de dönemin feyiz ve bereketinden nasibini alarak altın çağını yaşamıştır. Bağdat ve çevresindeki Şiraz, Rey, Basra ve Küfe, Mısır ve Şam şehirleri dönemin birer parlayan yıldızı konumunda olup<sup>23</sup> Taberî'nin tabiri caiz ise pınarlarından su içtiği şehirlerdir. Elhasıl Taberî'nin yetişmiş olduğu dönem ve çevre hemen hemen her alanda büyük gelişmelerin yaşandığı, ilmi tedrisatın şahlanış gösterdiği ve ivme kazandığı bir dönemdir. Müfessir Taberî de bu dönemde yetişmenin verdiği imtiyazı son derece mahir kullanarak eserlerinde bu maharetini tüm boyutları ile sergilemiştir.

## 2.1. Taberî'nin Tefsir Anlayışı

Taberî tefsirine bir ilimler ansiklopedisi demek yanlış olmasa gerektir. Bu sebeple Taberî tefsirini birkaç sayfa ile özetlemenin imkansızlığı malumdur. Bundan dolayı biz burada tefsir yöntemine dair kritik noktaları aktarmakla iktifa edeceğiz. Eserinde kullandığı metodoloji hakkında mukaddime kısmında bilgi veren Taberî, 10 bölüm ve takribi 45 sayfalık hacimli bir izahat yapmıştır. Mukaddime kısmında Allah'ın insana verdiği beyan yetkisi, Kur'an'ın icazı ve Arapça ile indirildiği görüşü, Kur'an'da garip kelimeler bahsi, yedi harf ve yedi harfin tekabül ettiği Arap lehçeleri, Osman Mushaf'ı, kıraatler, Kur'an tevillerine ulaşma tarikleri, Kur'an'ı rey ile tevil etmeyi zecreden rivayetler ve Peygamber'in (as.) Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği meselelerini ele almıştır.<sup>24</sup> Genel hatları ile bakıldığında Taberî'nin üzerinde durduğu meselelerin teknik meseleler ve Ulûm'ül-Kur'ân literatüründe üzerinde durulan meseleler olduğu gözükür. Bizim için burada en önemli nokta Taberî'nin nasıl bir tefsir yazmayı arzu ettiğine dair eserinde aktardığı şu pasajdır:

*"İnsanların Kur'an ilmi hususunda ihtiyaç duydukları her şeye şamil ve bu konuda sair kitaplara gerek bırakmayan, Kur'an'ın manalarını açıklayan bir eser (Câmi'u'l-Beyân) hazırlama aşamasındayız. Burada elimize ulaşan delillerin ittifakını, alem-i İslam'ın üzerinde ittifak veya ihtilaf ettikleri hususları aktaracağız. Bunu icra ederken, her mezhebin hüccetlerini açıklayıp bize göre doğru olanı belirteceğiz."*<sup>25</sup>

Taberî'nin açıklamalarından anlaşılacağı üzere ortaya koymuş olduğu eseri birçok ilmi içerisinde barındıran, ayetler hakkında farklı yorum ve görüşleri ortaya atılan deliller üzerinden aktaran geniş hacimli bir eserdir. Öyle ki kendinden sonraki eserlere rehberlik edecek bir eser olarak meşhur olmuştur. Müfessirimiz Tefsir edeceği ayeti; "el-kavlü fî tev'ili kavlihi teâlâ" cümlesi ile aktardıktan sonra ayet hakkındaki yaptığı tefsiri ortaya koyar. Ayet hakkında çeşitli rivayetleri birer birer sıraladıktan sonra çoğu zaman ona göre doğru olan yorumu en sonda belirtmeyi tercih eder. Bu hususu, Kur'an'ı anlamak noktasında en doğru yöntemin peygamberden gelen haberleri esas almak olduğunu söyleyerek belirtir.<sup>26</sup> Bir ayet ile ilgili Hz. Muhammed'den gelen bir rivayet varsa başka görüşlere başvurmanın caiz olmadığını, daha sonra sahabe ve tabiin sözlerine başvurmak gerektiğini ifade eder.

Ayetlerle ilgili üzerinde en çok durulan kaynaklardan biri Arap dilidir. Kur'an'ın Arapça nazil olmuş olmasına atıfta bulunan Taberî, Arap şiirlerinden istihsat ederek ayetlerdeki kelimelere anlamlar vermiş,<sup>27</sup> ayetlerin sarf ve nahiv tahlilleri üzerinde detaylı açıklamalar getirmiş veya bu husustaki farklı

<sup>21</sup> Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, 14-15; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 31-48.

<sup>22</sup> Yıldız, "Abbâsiler" 31-48.

<sup>23</sup> Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, 15.

<sup>24</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah. İbn. Abdulmuhsin et Türki, (Kahire: Merkezi'l-Buhûsü'l Arabiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422/2001), 4-36

<sup>25</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7-8.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 60.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18-23.



görüşleri aktarmıştır. Dil tahlillerine paralel olarak kıraat farklılıklarına değinerek kıraatler arasında tercihler yapmıştır. Ahkâm ayetleri noktasında farklı mezheplerin görüşlerine yer vererek mezhep tartışmaları da ayetlerin anlaşılması bağlamında aktarmış, bunlar arasından kendi tercihini yapmış, eğer hiçbir görüşü beğenmezse kendi görüşünü nakletmiştir.<sup>28</sup>

Muhtasar ve veciz bir tarzda izah etmeye çalıştığımız Taberî'nin tefsir metodolojisinin en önemli yanı, birçok ilim dalına temas eden bir yöntem olmasıdır. Dolayısıyla Taberî tefsiri; lügat, tarih, kıraat, kelim, nahiv ve Arap şiiri, fıkıh gibi alanlarda geniş bilgi sahibi olmak için en önemli başvuru kaynağı niteliğindedir. Yazıldığı dönemin genel karakterini başarılı bir şekilde yansıtan eser, Kur'an mesajını halkın düzeyine indirmek, Kur'an ile yeniden terakki etmek ve her alanda etkileri korkunç derecede hissedilen geri kalmışlığın formüllerini Kur'an üzerinden aktarmak gibi içtimai tefsirin amaçladığı hedefler taşımamaktadır. Eserin ilmi-entelektüel sahada adeta arz-ı endam eyleyen genel profili bize, tefsir faaliyetinin geçmiş dönemde salt tefsir için yapıldığını ve dolayısıyla tefsir, tefsir içindir anlayışını yansıttığını göstermektedir.

### 3. Ebü A'lâ el Mevdûdî

Mevdûdî, Hindistan'ın Hayrabad eyaletine bağlı Evrengabad kasabasında 1903 yılında dünyaya geldi.<sup>29</sup> İlim hayatına babasının yanında başladı ve başta Urduca, Farsça ve Arapça olmak üzere babasından hadis ve fıkıh tahsili yaptı. Babasını erken yaşta kaybedince genç yaşta gazetecilik yapmaya başladı.<sup>30</sup> Bu arada eğitimini özel dersler ile devam ettirip daha sonra medreseden icazet alabildi. Mevdûdî'nin yetiştiği dönemi tanımak aslında Mevdûdî'yi tanımak demek olduğundan kısaca değinmek gerekirse diyebiliriz ki; Mevdûdî, hayatının büyük bölümünü sömürge düzenine karşı çıkmak, Hinduların bölgede etkin olmasını engellemek üzere geçirmiştir.<sup>31</sup> Mevdûdî'nin yaşadığı dönem batının İslam dünyasını sömürge üssü haline getirdiği bir döneme rastlamaktadır. Uzun yıllar sürdürdüğü gazetecilik yıllarında ve ilmi hayatının diğer safhalarında Müslümanların içinde bulunduğu durumu düzeltmek ve bu kötü gidişata çareler bulmak büyük uğraşlar vermiştir.<sup>32</sup> İçinde yaşadığı toplumun sıkıntılarını her platformda dile getirmeye çalışmıştır. *Tercümanü'l-Kur'an* adlı derginin editörlüğünü yaptığı yıllarda dergi aracılığı ile fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Pakistan'da bir İslam Devleti kurulması için büyük mücadeleler veren Mevdûdî, devletin esaslarının Kur'an'a dayanması gerektiğini, İslam hukukuna aykırı her türlü yasanın geçersiz olduğunu savunmuştur. Ülkesinde yayılan Kadıyanilik hareketine karşı sert tavrı sebebiyle birçok kez yargılanmış ve neticesinde ölüm cezasına çarptırılmıştır.<sup>33</sup> Kamuoyu desteği ile bu davadan beraat etmiş ve yazım safhasında olduğu tefsiri dolayısıyla Kur'an'da zikredilen mekanları ziyaret etmeye karar vermiş ve bu isteğini gerçekleştirmiştir. Suudi Arabistan, Ürdün, Suriye ve Mısır'ı ziyaret etmiştir.<sup>34</sup> Ömrü boyunca vurguladığı en büyük nokta, batı karşısında geri kalmışlığın ve Müslümanların sömürüye maruz kalmalarının sebeplerinin Kur'an üzerine kurulu bir nizam olmamasıdır. Ona göre halihazırdaki konjonktürden kurtulmanın yolu, doğru İslam inancını tesis edecek bir yenilenme hareketidir. Bu hareket İslam devletindeki tüm kurumlarda Kur'an ve sünnete mutabık bir teşkilatlanma faaliyeti ile mümkün olabilir. Yüce yaratının yasaları ile tesis edilecek düzen olmadan Müslümanların felahı mümkün değildir.<sup>35</sup> Mevdûdî'nin İslam Anayasası üzerine ayrıntılı bir şekilde hazırlanmış olduğu taslağı, Pakistan ve diğer birçok İslam ülkesini etkilemiştir.<sup>36</sup> Elhasıl Mevdûdî'nin hayatının yaşadığı dönem itibari ile mücadele ile geçtiğini, dönemin iç ve dış çalkantıları üzerinden Müslümanların makus talihlerinin ancak ve ancak Kur'an'a toptan dönüş ve mesajlarını bugün nazil olmuşçasına hayata indirgeyerek yenebileceklerini ifade etmekle geçtiğini söyleyebiliriz.

<sup>28</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 538-540.

<sup>29</sup> Anis Ahmed, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/432-437.

<sup>30</sup> Ahmed, "Mevdûdî", 29/432-437.

<sup>31</sup> Abdülhamit Birışık, *Mevdudî / Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000),24-36.

<sup>32</sup> Ahmed, "Mevdûdî", 29/432-437.

<sup>33</sup> Age 29/432-437.

<sup>34</sup> Birışık, *Mevdudî / Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, 21.

<sup>35</sup> Ebü'l-A 'lâ el Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, Muhammet Han Kayani "vd." (İstanbul: İnsan Yayınları,2005) 15.35.

<sup>36</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 19.

### 3.1. Mevdûdî'nin Tefsir Anlayışı

Mevdûdî'nin tefsiri ile öncelikli olarak söylememiz gereken husus tefsirin Urduca yazılmış olmasıdır.<sup>37</sup> Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'an* bölge halkının dili olan Urduca'yı tercih etmesi bize tefsir anlayışının ipuçlarını vermektedir. Yazdığı tefsirinin ön sözünde ifade ettiği üzere Mevdûdî, daha önce yazılan tercüme ve tefsirlerin nakıs kaldığı görüşündedir. Kur'an'ın arı duru mesajını aktarmayı tasarlamış ve her geçen gün artan Kur'an'a yönelişin mevcut tefsirler üzerinden yeterli bir karşılık bulamaması sebebiyle yeni bir tefsir yazmak istemiştir. Salt sevap kazanmak gerekçesiyle bir eser telif etmenin anlamsız olduğunu düşünen Mevdûdî,<sup>38</sup> Kur'an'ı anlamak isteyenlerin faydalanabileceği bir eser yazmanın en doğru iş olduğunu ifade etmiştir. Mevdûdî, eserinin doğrudan kime hitap ettiğini tefsirinin ön sözünde şu sözler ile belirtmiştir:

*"Bu çalışma alimler, araştırmacılar, medrese tahsili görmüş ve Kur'an'ı derinlemesine tahlil etmek isteyen kimseler için hazırlanmamıştır. Zira bu kimselerin susuzluğunu izale etmek adına birçok eser vardır. Ben bu çalışma ile orta seviye eğitim almış, Arapça bilmeyen ve Kur'an ilimlerinden yararlanma imkânı olmayan kimseleri hedefledim. Hedef kitlemden ötürü sair tefsirlerdeki uzun uzadıya tartışmalara girmeyi gereksiz gördüm. Bu çalışma ile amacım, okuyucunun Kur'an'ın anlamını açık seçik bir şekilde anlamasıdır."*<sup>39</sup>

Mevdûdî'nin sözlerinden anlaşıldığı üzere kaleme aldığı eseri halkın seviyesine hitap etmeyi hedeflemektedir. Eserde takip ettiği metot hakkında göze çarpan diğer önemli husus, ayetlerin kelime meallerinin değil, ayetlerin serbest bir dille genel anlamı ifade edecek tarzda verilmiş olmasıdır. Zira Mevdûdî'ye göre motamot kelimenin anlamını vermek Kur'an'ın ahengini bozduğu gibi Arapça bilmeyen okuyucunun da istifadesi düşürmektedir. Ayrıca sözlü bir hitabın yazılı bir metinde anlaşılabilmesi de ancak bu şekilde mümkün olabilir.<sup>40</sup> Kur'an'ın daha iyi bir şekilde anlaşılması için ayetlerin arka planının bilinmesine dikkat çeken müfessir, her surenin başına "giriş" adı verdiği bir bölüm koymuş ve bu bölümde surelerin ve dönemin nüzul şartlarını aktarıp surenin ele aldığı konulara değinmiştir.<sup>41</sup> Surelerin tefsirine geçmeden önce yazdığı giriş bölümünü okuyucuyu Kur'an'ı anlamak noktasında donatmak, Kur'an okurken akla gelebilecek birtakım sorulara cevap vermek üzere yazdığını belirtmiştir. Mukaddime (Giriş) bölümünde genel olarak; Kur'an'ın eşsiz bir kitap oluşundan, Kur'an'ın ele aldığı ana konulardan, amacı ve ana fikrinden, ayetlerin sebep-i nüzullerinden, surelerin mekki-medeni oluşlarından, Kur'an'ın üslubu ve tertibinden, Kur'an Mushaflarının bir araya getirilmesi, herkese hitap eden evrensel bir kitap olması ve tam bir düstur olarak Müslümanların anayasası olması hususlarından bahsetmiştir. Mevdûdî 'ye göre hayatta ortaya çıkan birçok meselenin çözümü için Kur'an'a yaklaşan kimse daha önceden fark etmeden geçtiği hiç ummayacağı ayetlerde çözüm bulacaktır. Mevdûdî, Kur'an'ı anlamak isteyen kişinin onu ancak hayatına aktararak anlayabileceğini düşünmektedir.<sup>42</sup>

Mevdûdî, ayetlerin meallerini verdikten ayet ile ilgili görüşlerini ve yorumlarını rakamlar ile numaralandırdığı açıklama bölümünde aktarmıştır. Ayetler tefsir edilirken hadislerden de yararlanılmış,<sup>43</sup> hadisler senetsiz bir şekilde aktarılmıştır. Kur'an'ın ahkam ayetlerinin tefsirinde genişçe izahlar yapan Mevdûdî, insanın konumuna ilişkin Allah ile kulları arasındaki mesafeye ve bu mesafede kulun rollerine ağırlık vermiştir. Mevdûdî klasik tefsir eserlerinin aksine Kur'an'ın dil yönünden icazı, nahiv sarf gibi konulara pek değinmemiştir. Mevdûdî'nin teknik meseleler üzerinde durmayışı tefsirin muhatap kitlesi açısından Kur'an mesajının öne çıkarılması olarak yorumlanabilir. Çünkü onun asıl gayesi, Kur'an'ın insanın yaşadığı bu dünya hayatında Allah'ın kullarından isteklerini içeren ana temalarını, mukni ve apaçık bir izah ile anlatmaktır. Bu sebeple diyebiliriz Mevdudi tefsirini yazarken insanları irşat etmek, Kur'an'ın siyasal sosyal her meselede bir çözüm kaynağı olan bir kitap olduğunu

<sup>37</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 8.

<sup>38</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* 7-9.

<sup>39</sup> Age. 8.

<sup>40</sup> Age. 9-10.

<sup>41</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 39-41.

<sup>42</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 7-36.

<sup>43</sup> Age. 188.

açıklamak gibi amaçlar gütmüştür. Tefsirde ilahî mesajın daha net kavranabilmesi adına harita ve krokilerin yer alması eserin özgünlüğü noktasında bir diğer önemli husustur.<sup>44</sup> *Tefhîmü'l-Kur'ân* hakkında sözün özü olarak sosyal-içtimai tefsir anlayışının öne çıktığını, yaşadığı çağın getirdiği sorunlara Kur'an ile çözüm bulma anlayışının hâkim olduğunu ve genel hatları itibari ile "tefsir toplum içindir." anlayışını yansıttığını söyleyebiliriz.

#### 4. Sonuç

İnsan için söylenen bilimum düşüncelerin önemli bir miktarı, insanın çoğu zaman bir bölümünü yansıtmıştır. İnsanın eylemleri hatta düşünceleri bile insanı büsbütün yansıtmaya muktedir değildir. Zira insanı kuşatan çevre ve yaşadığı toplumun gereksinimleri insanın ortaya koyduğu eylemlerinin yönünü ve düşüncelerin ilkelerini büyük ölçüde etkilemektedir. Öyleyse insan için yaşadığı asrın aynasıdır demek yanlış olmasa gerekir. Düşünce tarihinde ortaya konulan her eserin ve düşüncenin arka planının bilinmesi bu sebeple bizim açımızdan önemli bir noktadır. Kur'an'ın anlaşılması noktasında da tarih boyunca birçok kişi, âlim ve müfessir çeşitli çabalar göstermişler ve geriye önemli eserler bırakmışlardır. Taberî devrinde kapsamlı ve geniş içerikli tefsir yazım geleneği yerini zamanla çağın gereksinimlerini karşılayan ve aktüel sorunlara çare olacak bir eser bırakma anlayışına bırakmıştır. Tefsir yazımının ilk zamanlarda entelektüel bir uğraş alanı olup tefsiri, tefsir için yazma geleneği yerini, tefsiri toplumun Kur'an ile olan bağınu kuvvetlendirmek ve Kur'an üzerinden halkı aydınlatmak gibi toplum için tefsir yazma düşüncesine bırakmıştır. Tam bu noktada sorulacak soru bizce şu olmalıdır: "Taberî ve Mevdûdî birbirlerinin yerinde olsalar ve her ikisi de bir diğerinin asrında yaşamış olsalardı tefsir anlayışlarının yaşadıkları zamana göre şekillenmeyeceğini kim iddia edebilirdi?" Mevdûdî faraza İslami ilimler noktasında altın çağ yaşanan Taberî'nin tefsir yazdığı dönemde yaşamış olsaydı eserini aynı sadelikte daha yalın yazacağı kanaati taşıyoruz. Veya aksine Taberî'nin, Mevdûdî'nin eserini oluşturduğu koşullarda yazacağı bir tefsirin içinde bulunduğu toplumun sorunlarından bağımsız veya ilgisiz yazması düşünülemezdi. Bu sebeple Tefsir hem tefsir içindir hem toplum içindir. Kimin tefsirlerden nasıl istifade edeceği ve bir tefsirin nasıl yazılması gerektiği sorusu ise büyük ölçüde mevcut şartların getirdiği etkenlere göre değişiklik gösterebilmektedir.

#### Kaynaklar

- Ahmed, Anis. "Mevdûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydın, Atik. *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Birişik, Abdulhamit. *Mevdudi / Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 8. Basım, 2017.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmet Abdulğafur Attar. Beyrut: Darü'l İlm, 4. Basım, 1407/1987.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed b. Cerîr Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm* 39/ 314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Dar- Sadır. 15 Cilt. Beyrut: Dar Sadır, 3. Basım, 1414/1993.
- Kafiyeci, Muhyiddin Mehmed. *et-Teyisr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Nasır Muhammed Matrudi. Dimeşk: Mektebu'l Kutsi, 1410/1990
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebahis fi Ulumi'l Kur'an*. Beyrut: Resalah, 2. Basım, 1437/2016.

<sup>44</sup> Ahmed, "Mevdûdî", 29/432-437.

**Tefsir Tefsir İçin Midir, Tefsir Toplum İçin Midir? Taberî ve Mevdûdî Tefsirleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Çalışma**

- Malik, Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç- Mehmet Hayri Kırbaşoğlu. Ankara:Fecr Yayınları, 1990.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsîrü'l-Menâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 297. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mevdûdî, Ebû'l- 'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammet Han Kayani "vd."7. Cilt, İstanbul: İnsan Yayınları 2004.
- Önen, Hacı. "Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler: İsfahânî ve Süyûtî Mukayesesi". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Kasım 2022), 495-513.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah. İbn. Abdulmuhsin et Türki. Kahire: Merkezi'l-Buhûsu'l Arabiyyei ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Twain, Mark. *İnsan Nedir?* İstanbul: Dedalus, 2.Basım, 2015.
- Yeşil, Şemseddin. *Füyûzât*. İstanbul: Yeşil Kitabevi, 1984.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebû'l Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dar-ı İhya, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l- 'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Selâm, 3.Basım, 1362/1943.

---

# Son Dönem Müfessirlerinden Cemaleddin el-Kâsımî'nin Tefsiri, *Mehâsinü't-te'vîl*'in Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından Önemi

Ersoy KOYUNCU 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

22414865021@ogr.comu.edu.tr

---

## 1. Giriş

Kâsımî, mukaddimesi kendinden önce ve sonra yazılmış olan mukaddimelerden çok farklı bir metotla ele alınmış olup öncesinde te'lif edilen mukaddimelere göre daha kapsamlıdır. Kendisinden sonraki dönemlerde yazılan mukaddime türü eserlere binaen daha sistematik ve anlaşılır bir tarzda ele alınmış günümüz açısından da çok önemli ve elzem bir kaynaktır. Kâsımî'nin tefsirinin giriş bölümünde yer alan mukaddimesi bizzat kendi eseri olmaktan ziyade faydalandığı, alıntılar yaptığı kaynak olan *el-Muvâfakât* adlı eseri ile Şâtıbî, İbn Teymiye ve diğer âlimlerin eserlerinden müteşekkil bir eser görüntüsü arz etmektedir.

## 2. Cemaleddin el-Kâsımî

Cemaleddin el-Kâsımî; kendini İslam'a ve İslamî İlimlerin eğitim ve öğretimine Kur'an'a ve onun anlaşılması yolunda hizmete adanmış bir ailenin ferdi olarak 1866' yılında Şam'da dünyaya gelmiştir. Kâsımî onun künyesi olup, ismi Cemaleddin b. Muhammed b. Sâ'id b. Kâsım el- Hallak'dır.<sup>1</sup> Yaşadığı yöreye nispetle, Dimaşk'lı, dedesinden dolayı kendisi Kâsımî ismi ile tanınmıştır.<sup>2</sup> Kâsımî'nin Muhammed Ziyâ'ud-Din (1315-1347), Muhammed Müslim (1325-1350), ve onun ilmi mirasını aktaran, Muhammed Zâfir (1331-1404)<sup>3</sup> adlarında üç erkek evladı vardır. Yaşadığı dönem ve dönemin koşullarının getirdiği birçok problemlerle karşı karşıya kalmış ve bazı iddialara binaen hapse atılmıştır. Kırk dokuz yaşında 23 Cemâziyelevvel 1332 (19 Nisan 1914) tarihinde Şam'da vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.<sup>4</sup>

Kâsımî 1866-1914 yılları arasında Osmanlı Devleti ve Suriye'de sıkıntılı bir zaman diliminde yaşamış olup bu dönemde Osmanlı yönetiminde Abdülaziz, V. Murat, II. Abdülhamid ve V. Mehmet olmak üzere dört padişah hüküm sürmüştür.<sup>5</sup>

Kâsımî, ilmi birikimini o dönemin muteber âlimlerinden hafız Abdurrahman el-Mısrî (ö. 223/838)'den Kur'an'ı, Şam'ın önemli kıraat âlimlerinden Ahmet el-Hulvânî'den (ö. 452/1060) kıraat ilmini tahsil etmiştir.<sup>6</sup> Tefsir, hadis, fıkıh usûlü ve belagat gibi ilimleri Sâlim el-Attar (1235-1305/1822-1890) ve Bekir el-Attar gibi âlimlerden tahsil etmiştir. Kâsımî, sadece kendisi ile şöhret bulduğu *Mehâsinü't-te'vîl* (*Tefsîrü'l-Kâsımî*) ile değil tarih, Matematik, edebiyat, fetva, nesep, hitabet, hadis mev'ize gibi birçok alanda eğitim görmüş ve bu hususlarda çeşitli eserler kaleme almıştır.<sup>7</sup>

Kâsımî, birtakım ilmi amaçlı seyahatler gerçekleştirmiştir. Mısır'a dört haftalık yapmış olduğu seyahatinde (1903-1904) ders halkasına da bizzat katıldığı ve düşüncelerinden etkilendiği Muhammed Abduh'u (ö. 1323/1905) ziyaret etmiş ve bu ziyaretler fikir dünyasına, ilmi birikimine katkı sağlamakla beraber içtihadı ve akli kullanma hususunda olumlu neticeler vermiştir. Fakat Abduh'un itham edildiği (yeni mu'tezilecilik akımı iddiası ve mason kulübü üyeliği ve verdiği bazı fetvaları) olumsuz birtakım iddia ve görüşlerin rüzgârına kapılsa da bunlar onun düşünce dünyasında belirgin bir fikri değişikliğe

---

1 Hayruddin ez-Zirikli, *el-Âlam Kâmûsü Terâcim*, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1980), 2/131.

2 Ali Turgut, "Cemaleddin el-Kâsımî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/311-316-7/311.

3 Muhammed Beznâsır Acnî, *Âlü'l-Kâsımî*, (Beyrut: Dârü'l-Besâiri'l-İslamiyye, 1999), 25.

4 Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 2015), 3/156-158.

5 Hayreddin Karaman, *İslami Hareket Öncüleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 3/123.

6 Abdurrezzak Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlis aşer*, (Beyrut: Matbû'ât Mecma'î'l-Luga el-Arabiyye bi Dimaşk, 1964), 2/654-661.

7 Cemaleddin el-Kâsımî, *Delâilü'd-Tevhid*, thk: Halit Abdurrahman el- Akk, (Beyrut: Darunnefais, 1991), 25-27.

neden olmamıştır. Mısır'daki bu ziyareti esnasında M. Abduh'un öğrencisi olan Reşit Rıza (1865/1935) ile Kahire'de karşılaşmış ve onunla birtakım ilmi konularda fikir teatisinde bulunmuştur.<sup>8</sup>

## 2.1. *Mehâsinü't-te'vîl*

Kâsımî'nin bu eseri matbu bir şekilde mevcut olup 1957-1960 yılları arasında Kahire'de M. Fuâd Abdülbâkî tarafından basılmıştır. Ek olarak, 1978, 1987 ve 1994 tarihlerinde Beyrut'ta on cilt olarak basılmıştır. Bu tefsir, adeta İslami eserlerin bir ansiklopedisi görünümündedir.<sup>9</sup> Kâsımî'nin ismi ile müşahhaslaştığı "Kâsımî Tefsiri" olarak da bilinen bu eser, içerdiği nakillerden dolayı rivayet tefsirleri arasında zikredilmesine rağmen, ahkâm âyetleri ve diğer âyetler hakkındaki değerlendirmeleri ile müstakil bilgilere dayalı yorumları nedeniyle dirayet tefsiri olarak da görülmektedir.<sup>10</sup>

Eserin birinci cildi tamamen Kur'an ilimleri ve tefsir usulüne ayrılmıştır.<sup>11</sup> Selefi bir çizgiye sahip olan Kâsımî, ayrıca İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinden de uzun alıntılarda bulunmuştur. Mezhebî taassubu reddederek farklı mezheplerin görüşlerine de yer vermeyi ilke edinen Kâsımî, Mu'tezile ve Şî'a gibi fırkaların görüşlerine de yer vermiştir.<sup>12</sup> Bu yönünün yanında içtihadî manada özgün katkılar sağlayan farklı bir eserdir.<sup>13</sup>

## 2.2. *Mehâsinü't-te'vîl'in Mukaddimesi*

Mukaddime, Kâsımî'nin üslûp olarak eserinde uyguladığı metot ve prensiplerini, yol haritasını, hareket tarzını, ortaya koyduğu önemli bölümlerinden biridir. Zira mukaddimeler Seleften günümüze Kur'ân ilimlerinin gelişim ve değişiminin de yegâne temelini oluşturmaktadır.<sup>14</sup> Klasik eserlere bakıldığında güncel anlamda giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşan bir eserin giriş bölümü ve eserin sahibinin ele aldığı ayrıca müellifin eserini yazış sebebi, konusu, amacı, önemi ve muhtevasını tanıttığı bir bölümdür. Bu konuda ilk eser ve müellif ise *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eseri ve geniş kapsamlı mukaddimesi ile öne çıkan el-Cessas (ö. 370/981) ve *el-fusul fi'l-usûl* adlı eseridir. Bir başka müellif ise el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) tefsirine (*Câmiu't-Tefâsîr*) yazdığı "*Mukaddimetu Câmiu't-Tefâsîr*" adlı eseri de bu konuda ilk eserlerden biridir.<sup>15</sup>

## 2.3. Kâsımî Mukaddimesinin Üslubu

*Mehâsinü't-te'vîl'in* kendine has bir yöntem ve üslubu olmamakla beraber kendinden önce te'lif edilmiş ve faydalandığı âlimlerin metotları üzerine bina etmiş bir eserdir. Gerçekte Kâsımî'nin metodu alıntılar üzerine bina edilmiş, kendisine ait kısa hatta yok denecek kadar değerlendirmeleri azdır. Kâsımî, âyetlerin içerdiği ana konuları anlatırken "kâide" başlığı altında verip detaylandırır "fasıl" ve "matlab" başlıkları ile de gerekli yorumlarını yapmıştır. Kendi görüşlerini ise iktibasta bulunduğu âlimlerin düşüncelerini aktarırken, görüşünü nakletmeye değer bulduğu ifadelerin içerisinde değinmiştir. Ehem ve elzem konularda ise "تمهيد خطير" "önemli hatırlatma" ifadesi ile belirtmiştir.<sup>16</sup> Kâsımî, mukaddimesini yetmiş konu başlığı altında on bir "kaide", otuz "fasıl" ve birkaç "mesele" başlıkları ile mukaddimesinde tefsir ilminin temel hususlarını ele almıştır. Kâsımî, Ulumu'l-Kur'ân konuları içerisinde bazı meselelerini

8 David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş Yay 1993), 125.

9 Şükrü Arslan, "Mehâsinü't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/363.

10 Arslan, "Mehâsinü't-Te'vîl", 8/363-364.

11 Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Tefsirü'l-Kâsımî. Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 17 cilt. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 1/2.

12 Riyâd Mâlih, Muhammed. "Allâme Cemâluddîn el-Kâsımî -Hayâtuhû ve Âsârühû", Mecelletü Âfâkî's-Sekâfe ve't-Turâs, 2, (Dubai 1994): 19-24.

13 Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Kur'ân'ı Anlamak*, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, Çev. Sezai Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 8. (Eser, Kâsımî'nin tefsirinin mukaddimesidir ve Türkçeye bu isimle tercüme edilmiştir.)

14 Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk: Mahmud Muhammede et-Tanâhî, (Kuveyt: Daru'l-Fikir, 1993), 17/556; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, "Lisânu'l-Arab", (Beyrut: Dârü'l-Fikr, III. Baskı 1414/1994), 12/469.

15 İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 31/115-117.

16 Arslan, "Mehâsinü't-Te'vîl", 28/363-364.

geniş bir şekilde açıklayıp bunları alıntılarla detaylandırılırken, diğer bazı önemli konular ise sadece atıfta bulunarak cümle aralarında kısa kısa değinmekle yetinmiştir.

## 2.4. Kāsımî Mukaddimesinin Kaynakları

Kāsımî'nin mukaddimesi Şâtibî'nin *el-Muvafakat* adlı eserinin gölgesinde kalmıştır. Dolayısı ile Kāsımî'nin bu eserden yapmış olduğu alıntılara bakılacak olursa mukaddime daha çok bir fıkıh usulü kaynağı gibi görünmektedir. Eserin en önemli özelliklerinden biri insanı merkeze konumlandırmasıdır. Bir diğer eser ve Müellif ise İbn Teymiyye'dir. (yenilikçi, ıslahatçı, akıl ve nakil dengesi) Kırâat ilimlerinde İbnü'l-Cezeri, Kur'ân ilimlerinde ve özellikle tefsir ilimlerinde *el-İtkân* adlı eseri ile Süyûtî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi birçok âlim ve eserlerden faydalanılarak meydana getirilmiş bir eserdir. Kāsımî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi âlimlerden de yararlanmış. Fakat bu durum onun ehli sünnet çizgisine etki etmemiştir. Kāsımî mukaddimesi kendi zamanının (1869-1914) fikri ve ilmi özelliklerini yansıtmakla beraber selefi düşünce ile modernleşme arasında bir köprü niteliği taşıyan bir eserdir.

## 3. Kāsımî Mukaddimesinin Tahlili

Kāsımî, mukaddimesinde ele aldığı konular belli bir sistematik içerisinde sunmayı güncel usul eserlerinde görülen konu ve amaç bütünlüğü mukaddimedede görünmemektedir. Güncel usul eserlerinde ayrıntılı bir tarzda ele alınan bazı önemli konular (örneğin muhkem-müteşabih, vücuh ve nezair) bu eser içerisinde sadece cümle aralarında değinilerek yetinilmiştir. Başlangıcı tefsirin ana kaynakları (ma'hazleri) üzerine yaparak aslında tefsirinde kullanmış olduğu usulünü de (Kur'an'ın âyetlerle, sünnetle, sahabe ve tabiin kavli ile ve Arap dili kurallarına dayanılarak tefsiri)<sup>17</sup> bir nevi ifade etmiştir. Kāsımî tefsiri ve mukaddimesi kullanılan eser ve kaynaklar açısından hem dirâyet hem de rivâyet eseri niteliğindedir. Akıl ve naklin beraberliğinde ve naklin önceliğinde içtihat ve yenilikçi bir anlayışın hakim olduğu bir kaynaktır. Yetmiş konu başlığı içerisinde en fazla kıraat konusuna temas etmekle beraber Sünnetin Kur'an'ı beyanı hususundaki rolü üzerine de gereğince yoğunlaşmıştır. Ayrıca nasih-mensuh, zâhir-bâtın, esbab-nüzul, şeriâtın ve ilk muhataplarının ümmiliği, Kur'an'da terğib ve terhib, Medeni ve Mekki Sûreler, tefsirde i'tidâl, Kur'an'da mecazın varlığı, Kur'an üslûbunun özellikleri, yedi harf ve yedi sayısı gibi konular teferruatlı bir şekilde irdelenmiştir.

### 3.1. Sebeb-i Nüzûl

Kāsımî, İbni Teymiyye'den yaptığı nakilde sebeb-i nüzûlde özellikle isim zikrederek âyetin tefsirlerinde ismi geçen şahıslara ait (has) olduğunu ifade etmenin yanlış olduğu dolayısı ile âyetin "has" olması onun "umum" olmasına, umum olması has olmasına engel teşkil etmediği belirtmiştir.<sup>18</sup> Âyetin hükmünü şahıslarla sınırlandırmanın yanlışlığı, sebeb-i zikredilmesinin temel mantığı hükümleri belirtmek ve o hükme istidlal olduğunu belirtmek için olduğunu bildirmiştir. Kāsımî, Kur'an ilmini isteyen kişinin kesinlikle sebeb-i nüzûlü bilmesi zira sebepleri bilmenin müşkülleri ortadan kaldırdığı, şüpheleri izale ettiği, ihtilafları ortadan kaldırdığı, aksine Kur'an'ın hakiki manası ve âyetin muradının anlaşılacağını belirtmiştir.<sup>19</sup>

### 3.2. Nâsîh ve Mensûh

Kāsımî, neshin bütün şeriâtlerde caiz ve hikmete uygun olduğunu, insanlığın yararına olan maslahatların zamanla değişebildiğini ve ameli hükümlerin genelinde neshin her çeşidinin meşru olduğunu vurgulamıştır. Zira o, bir şeriâtın başka bir şeriâtı nesh edebileceği gibi, şeriâtın kendi içinde de değişikliklerin meydana gelebileceğini savunmuştur.<sup>20</sup> Kāsımî, neshin akaid, ahlak ve kıssaları içeren âyetler de ve ihbârî cümlelerde geçerli olmadığını belirtmiştir.<sup>21</sup> Kāsımî, ayrıca neshin sayısının sınırsız

17 Kasımî, *Mukaddime*, 1/ 4-5.

18 Kāsımî, *mukaddime*, 1/21.

19 Kasımî, *Mukaddime*, 1/18-23.

20 Kasımî, *Mukaddime*, 1/26-27.

21 Kasımî, *Mukaddime*, 1/26-27.

olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup> Kâsımî, bu konudaki düşüncesini Bakara Suresindeki (*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek) yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz*)<sup>23</sup> âyetinin tefsirini yaparken nesh kavramını sosyal değişim yasaasının gerekliliği, sosyolojik ve psikolojik bir temelde ele almıştır. Bu durumu Kur'ân'ın yirmi üç yılda inmesi (tedricilik) yönteminin bir parçası olarak değerlendirmiştir.<sup>24</sup>

### 3.3. Kur'ân'ın Zâhir ve Bâtını

Kâsımî, Şâtıbî den naklen, zâhir'in herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmadan anlaşılmanan olduğu, bânın ise Allah'ın kelimandan kastetmiş olduğu muradını ifade eden anlayışı nasip etmesi olarak tanımlamıştır.<sup>25</sup> Ona göre bânın mananın zâhiri manaya olan anlam ve yaşam üstünlüğü vardır. Kişinin asıl maksadı ve hedefi bânın manaya ulaşmak olmalıdır. Nisa Suresinde (*Bu topluluğa ne oluyor ki söz anlamıyorlar*) âyetinde kastın bânın manada Allah'ın muradını anlamak olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup> İbn Abbas'tan rivayeten Nasr Suresinin zâhir ve bânın manası hususunda Hz. Ömer ve sahabe arasında meydana gelen bir olayı aktararak konuyu izah etmiştir. Zira zâhir manada fetihlerden bahsederken bânın olarak Resulullah'ın fânî âlemdeki misafirliğinin nihayetinden haber verildiği rivayet edilmiştir. Aynı şekilde Maide Suresinde (*bugün size dininizi ikmal ettim*)<sup>27</sup> âyet-i kerîmesi inzal olunca sahabe bu âyetin zâhir manasında anlamış ve teenni ile karşılaşmış Hz. Ömer ise üzülmekle Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını ifade etmiştir.<sup>28</sup> Kâsımî'ye göre Bânın manası bir nevi sırat-ı müstekim mesabesindedir. Bânın manadan uzaklaşmak sırat-ı müstekimden uzaklaşmak gibidir.<sup>29</sup>

### 3.4. Şeriatın ve İlk Muhataplarının Ümmiliği

Şâtıbî'nin *el-Muvafakat* adlı eserden yapmış olduğu alıntı üzerine ümmiliği, Şeriatın ve hükümlerinin insanların anlama ve kavrama durumlarını da dikkate alarak belirli bir eğitim veya uzmanlık gerektirmeksizin anlayabilecekleri ve uygulayabilecekleri tarzda inmesi olarak tanımlamıştır. Zira ilk muhataplar eğitim, anlama, kavrama ve yaşam açısından ümmi idiler Dolayısı ile onların muhatap oldukları şeriat da "ümmî" olmalıdır.<sup>30</sup> Kur'ân'da Hz. Peygamber'in ümmiliği üzerine vurgu yaparak "عُرِجِي وَعَرَبِي" (*Eğer biz onu başka dilde bir Kur'an yapsaydık onlar mutlaka, "Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?" derlerdi*)<sup>31</sup> ilk muhataplarının dillerinin dışında farklı bir dil ve anlayış üzerine indirilmesi onun mucizeliğine de gölge düşürebileceğini belirtmiştir.<sup>32</sup> Kur'ân'ın yedi harf üzerine oluşunu da bu mühmelde değerlendiren Kâsımî, vahyin toplumun tamamı tarafından kavranabilmesi onun evrenselliği açısından elzem bir husustur.<sup>33</sup>

### 3.5. Kur'ân'da Terğib ve Terhib

Kur'ân'ın tebliğinde kullanılan bir metot olması ile beraber okuyucuyu yönlendirme, uyarı, cesaretlendirme ve düşündürme gibi farklı amaçlarla kullanılan bir metottur. Kâsımî, bu hususta da yine Şâtıbî'den yaptığı alıntıda Kur'ân'ı Kerîm'de terğib ve terhib üslubunun farklı biçimlerde gerçekleştiğini belirtmiştir. Aynı âyet, aynı sûre, farklı sûreler ve peş peşe veya öncelikli olanları üzerinde yorumlar

22 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/27-29.

23 el-Bakara 2/106.

24 Kâsımî, *Mehasinu't-Te'vîl*, 2/220.

25 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/40.

26 en-Nisa 4/78.

27 el-Maide 47/3

28 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/39.

29 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/45.

30 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/58.

31 el-Fussilet, 44/54.

32 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/58.

33 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/63-64.



yapılmıştır.<sup>34</sup> Terğib ve terhib hususu aynı zamanda Hz. Peygamber'in de "müjdeleyici ve uyarıcı" olması misyonu aynı zamanda Kur'ân'ın bu metodunun bir gereğidir.

### 3.6. Akıl ve Vahiy İlişkisi

Kâsımî, aklın ve naklin, Kur'an'ın anlaşılması konusunda birbirini dengeleyip tamamlayan değerler olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, şer'i delillerin akli hükümlere ters düşmeyeceğini ve tenakuz gibi algılanan birçok âyet-i kerîmenin akla meydan okumak için değil, akıl ile birlikte ve onun sorumluluk yönünü dikkate alarak geldiğini belirtmiştir. Aklın ve vahyin tenakuzu düşünülemezliği aklın vahyi teyid eder unu aktarır, muhafaza eder, ve onun anlaşılmasında bir araçtır. Akli olmayanın teklife konu olamayacağını ifade etmiştir. Eğer şer'i delil, akla ters düşerse, bu durumda ilgili hüküm "teklif-i mâ lâ yutâk" yükümlülüğünü ortaya çıkarır; yani aklen, usûlen geçersiz ve bâtil olur.<sup>35</sup>

### 3.7. İctihat ve Taklit

Kâsımî, taklidi cemiyeti çepeçevre kuşatan ölümlerle neticelenen yaraya teşbih ederek taklidin umumi bir hastalık olduğunu tembelliğe ve ilgisizliğe bir yol olduğunu ifade etmiştir. Taklidi entelektüel bir zaaf, metodolojik açıdan bir sapma ayrıca içtihadın önünü tıkayan bir engel olarak değerlendirmektedir. Taassuba karşı olan Kâsımî, taklidi de taassubun nedenlerinden bir olarak görmektedir. Zira taklit kişiyi ve davranışlarını tarumar ederek düşünmesini engeller. Araştırarak iman etmekten ziyade iman edip sonra düşünen bir topluma dönüştürür.<sup>36</sup>

### 3.8. İsrâiliyat

Kâsımî, İsrâiliyat ile alakalı net bir duruş sergilemekle beraber hakikatin önünde perde oluşturan her bilgiyi merdud olarak değerlendirilmiştir. Ehl-i Kitab'ın, İsrâiliyat türü haberleri özellikle Müslümanların arasındaki varlıklarını sürdürülebilmek ve istedikleri mesajları kolayca yaymak amacıyla naklettiklerini ifade etmiştir. Kâsımî, İsrâiliyat'a eserlerinde yer veren tefsir bilginlerini, amaçlarının olumlu olması dolayısı ile eleştirmemiş<sup>37</sup> ve bunları eleştirmeyi zülüm olarak gördüğünü dile getirmiştir.

Kâsımî, her ne kadar İsrâiliyat'a karşı olup temkinli davransa da gerekli gördüğü durumlarda faydalanmıştır.<sup>38</sup> Hz. Peygamber'in "Bir âyet dahi olsa benden tebliğ edin, Benû İsrâîl'den rivayette bulunmanızda bir beis yoktur. Kim bile bile bana yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"<sup>39</sup> hadisini de istişhad ederek meseleyi izah etmiştir. Ehl-i Kitapla hak ve batıl konusunda daha iyi mücadele edilebilmesi, onlara kendi inandıkları değerleri ile cevap verilebilmesi gerekçeleri tefsir eserlerinde İsrâiliyatı normal görmüştür.

### 3.9. Hurûf-ı Mukattaa

Kâsımî, Hurûf-ı Mukattaa'nın gizli ilimlerden ve kapalı sırdan olduğunu dile getirirken bunların Allah'ın bilgisinde ve Kur'ân'ın müteşâbihlerinden olduğunu beyan etmiştir. Kâsımî, birçok müfessirin bu yoruma olumsuz yaklaştığını ve Allah'ın Kitabı'nda insanların anlayamayacağı şeylerin bulunmasının doğru olmadığını savduklarını belirtir. Fakat Kâsımî, bu harflerin mana ve ehemmiyeti ile ilgili görüş belirtenlerin çoğunluğu oluşturduğunu da ifade etmiştir. Kâsımî'nin bu husustaki temel düşüncesi ise Huruf-ı Mukattaa ve müteşâbihlerin aklın anlam değerinin üzerinde olduğu aynı zamanda bunların ilmi derinliği olanlar "rusuh" sahibi kişiler hariç bilinmeyeceğini dile getirmiştir.<sup>40</sup>

34 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/75.

35 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/103; Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 136-139.

36 Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 143-146.

37 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/30-32.

38 Kâsımî, *Mehasinu't-Te'vil*, 2/301, 3/306-307, 394-398, 4/107-110.

39 Buhari, *Şahîhu'l-Buḥârî, Ahadisul-Enbiya*, Bâbu mâ zukire an beni İsrâîl, 50.

40 Kâsımî, *Mukaddime*, 1/103-104

### 3.10. Yedi Harf ve Kıraatler

İbn Kuteybe'nin *el-Müşkil* adlı eserinden alıntılar yapan Kâsimî, Kur'ân'ın indirildiği toplum tüm alışkanlıklarını terk edecek olsa idi bu onlar için hem zor olur hem de Kur'ân'ın anlaşılmasını geciktirirdi. Yedi harf ve yedi kırâat hususu Yüce Allah'ın rahmeti, lütfu, dillerinde bir genişlik, dinlerinde kolaylık sunduğunu belirtmiştir. Kâsimî, hadiste belirtilen yedi sayısından asıl kastın bizzat yedi sayısının olmayıp murad edilen şeyin, okuma şekillerinin çokluğu olduğunu ifade etmiştir.

Kâsimî Kur'ân günümüzde Yedi Harf üzerinden okunmaya devam edilecek olması durumunda ciddi anlaşmazlıkların ve toplum içinde anlama ve okuma hususunda büyük problemlerin meydana gelebileceğini belirtmiştir. Bu sebeple, Hz. Osman'ın Mushaflarında belirli bir lehçenin tercih edilmesi, tüm Müslümanlar arasında meydana gelebilecek olan anlaşmazlıkları önlemek açısından doğru bir karar olarak değerlendirilmiştir.

### 3.11. Tefsirde Sünnete Duyulan İhtiyaç: Kur'ân'ın Mücmelini Açıklaması

Kâsimî'nin ele aldığı en önemli konulardan biri de Kur'ân'ı anlama yolunda sünnetin rolü meselesidir. Zira Kur'ân'da genel (amm) ilkelerin yanında özel (has) hükümler de bulunmaktadır. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecinde bazı hükümlerin bu genel ilkelere uygun olduğunu ve onu daha açık ve anlaşılır hale getirme hususunda sünnetin büyük bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. (*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman...İçin indirdik.*)<sup>41</sup> Ayrıca Kur'ân'da her şeyin açıklamasının varlığı meselesi ile ilgili olarak (*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*)<sup>42</sup> bu durumun âyetlerle beraber diğer delillerdeki ince ve hassas mesajlardan sezilenmekten ibaret olduğunu dile getirmiştir. "*Kur'ân'da her şeyin açıklaması vardır*" görüşü nakıs bir ifadedir. Kur'ân'ın kesin, Sünnetin ise zannî olduğu dolayısıyla kesin olanın zannî olana takdim olunduğunu, Sünnetin Kur'ân'ın mübeyyini konumunda olduğu ve ondaki hükümlere yeni hükümler getirebileceğini Muâz hadisinde (*Ne ile hükmedeceksin?*) sünnetin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olduğunu belirtmiştir. Sünnetin mana itibari ile kitaba râci olduğunu Kur'ân'ın mücmelini tafsil, müşkilini beyân eden bir misyonu olduğunu dile getirmiştir.

### 3.12. Kur'ân'da Mecazın Varlığı

Kâsimî, hakikat ve mecaz ayrımının İslam'ın ortaya çıkışından üç asır sonra zuhur ettiği, Sahabe Tabiun ve ayrıca İmam Malik, Sevri, Evzâi, Ebu Hanife ve Şafii<sup>43</sup> gibi âlimlerin hiçbirinin böyle bir ayrıma gitmediğini dile getirmiştir.<sup>44</sup> Mecazla ilgili olarak âyetten kast olunan kelimenin hakikat ve mecaz diye ayrıştırılması hususunu bilgisizce yapılan bir ayrıştırma olarak değerlendirmiş aynı zamanda böyle bir ayrımı da batıl olarak görmüştür. Dolayısı ile Kâsimî, Sahabe, Tabiîn ve erken dönem âlimleri tarafından böyle bir ayrım yapılmamasını gerekçe göstererek mecaza karşı çıkmıştır.<sup>45</sup>

## 4. Sonuç

Kâsimî'nin mukaddimesinde temel hareket noktasının ıslahatçı düşüncedir. Gelenekçi bir görüntüsü olmasına rağmen modernleşmeyi benimseyen bir âlim olarak, selevin metodu üzerine alıntılar yaparak kısa açıklamalar ve ilavelerle farklı bir üslûp geliştirmiştir. Metodolojik olarak Kâsimî tefsiri, rivayet tefsiri olarak adlandırılabilir kadar rivayetleri içerirken, dirayet ve işârî tefsiri kadar da bilgiler içermektedir.

Ancak, eserin konuları sistematik bir metotla ele alınmamış, bu da konu bütünlüğünü bozmuştur. Önemli konuların sadece cümleler arasında zikredildiği, ihtilafli konulara temas edilerek yetinmiştir. Alıntıların başlama ve bitiş yerlerinin belirtilmemesi, alıntılarının nitelikleri hakkında herhangi bir yorum yapılmaması ve kaynakların belirtilmemesi de eleştirilen noktalar arasında yer almaktadır. Konuların

41 en-Nahl 16/44.

42 el-En'âm 6/38.

43 Kâsimî, *Mukaddime*, 1/136.

44 Kâsimî, *Mukaddime*, 1/136.

45 Kâsimî, *Mukaddime*, 1/154-155.

akışları ve ünite numaralandırmalarının olmaması, eserin bölümünde konu bütünlüğünü bozmuş ve sistematik bir görünüm arz etmemiştir. Kâsimî, mukaddimesi ile alakalı olarak Kur'ân ilimleri açısından onu "Kur'an'ın giriş kapısı ve sürgüsü için bir anahtar, onun inceliklerine vukûfiyette emsalsiz bir hazine" olarak görmektedir.

## Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Mahammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, tkh. Şuayb el-Arnaût. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, t.y.)
- Arslan, Şükrü. "Mehâsinü't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/363-364. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Baytar, Abdurrezzak. *Hilyetü'l-beşer fi târîhi'l-karni's-sâlis aşer*. Beyrut: Matbû'ât Mecma'i'l-Luga el-Arabiyye bi Dimaşk, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Beznâsır, Muhammed. *Acmî, Âlü'l-Kâsimî*. Beyrut: Dârü'l-Besâiri'l-İslamiyye, 1999.
- David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yay 1993.
- Durmuş, İsmail. "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, r-Rüveyfî. *eLisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Sâdırât, ts.
- Karaman, Hayreddin. *İslami Hareket Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kâsimî, Cemaleddin. *Delâilü'd-Tevhid*, thk: Halit Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Darunnefais, 1991.
- Kâsimî, Cemâlüddîn. *Tefsirü'l-Kâsimî. Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 9 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1978.
- Kâsimî, Cemaleddin. *Kur'ân'ı Anlamak", Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 2015.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Muhammed Riyâd Mâlih. "eş-Şeyh Cemâlüddîn el-Kâsimî: Hayâtühû ve Âsâruhû", *Mecelletü Âfak es-Sekâfeti ve't-Türâs*, Dubâi, Merkezi Cüm'ati'l-Mâcid, 1414.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-şahîh*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-islâmî 1987.
- Turgut, Ali. "Cemâleddin el-Kâsimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları 1993. 7/311.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk: Mahmud Muhammede et-Tanâhî, Kuveyt: Daru'l-Fikir, 1993.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-Â'lam Kâmûsü Terâcim*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1980. 11 cilt.

# Kasas Sûresi Dil ve Üslup Özellikleri<sup>1</sup>

Meryem Tuğba ÖZKAN<sup>ID</sup>

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2125211003@ogrenci.ibu.edu.tr

Bilal GÖKKIR<sup>ID</sup>

Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

bilal.gokkir@ibu.edu.tr

## 1. Giriş

Bu çalışmada Kasas sûresinin dil ve üslup özellikleri üzerinde durulacaktır. Sûrenin dil ve üslup yapısını tespit etmenin sûreyi anlama çabamıza katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Klasik eserlerin yanı sıra çağdaş çalışmalardan da yararlanarak gerçekleştirdiğimiz bu araştırmada sûreyi daha iyi anlayabilmek adına sûrede sıkça geçen bazı konu ve kavramları, Hz. Mûsâ'nın dua cümlelerini ve fasılları belirleyerek analiz ettik. Peygamber kıssası içermesi ve hurûf-u mukattaa ile başlaması gibi özellikler taşıyan sûre Mekkîdir<sup>2</sup> ve üç bölümden oluşmaktadır. Hz. Mûsâ ve Firavun kıssası (1-42. âyetler), Hz. Peygamber'e hitap (43-82. âyetler) ve sûrenin sonuç bölümü (83-88. âyetler). Çalışmamızın yöntemi ve amacıyla ilgili olarak Türkiye'de akademik alanda müstakil olarak kaleme alınmış eserler sırasıyla Suat Yıldırım, *Fatiha ve En'am Sûresi Tefsiri*, Bilal Gökçır, *Meryem Sûresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi* ve Halil Aldemir, *Nebevi Mücadele Bağlamında Kalem Sûresi Tefsiri*'dir.<sup>3</sup>

## 2. Sûrede Fasıla

Sûredeki fasıllar 1, 16, 79. âyetlerde م (mîm): طسم / الرَّحِيمِ / عَظِيمِ

22, 28. âyetlerde ل (lâm): السَّبِيلِ / وَكَيْلٍ

23, 24. âyetlerde ر (ra): فَكَيْرٍ / كَبِيرٍ şeklinde gelmekte ve diğer âyetler ن (nûn) fasıla harfi ile sona ermektedir.

"Kıssa bölümünün başlangıcı olan 3. âyetin fasılası ن (nûn) harfidir. Hz. Mûsâ'nın bebeklik ve gençlik dönemiyle ilgili olayların anlatıldığı bölümün son âyeti olan 22. âyet ل (lâm) fasılası ile bitmektedir. 23. âyet ile başlayan Hz. Mûsâ'nın Medyen'e yolculuğunun ve orada başına gelen olayların anlatıldığı bölümde fasıla ر (ra)'ya dönüşmekte ve bu bölüm sûrede ل (lâm) fasılasının bulunduğu iki âyetten biri olan 28. âyet ile son bulmaktadır.

43-78 arasındaki âyetler ن (nûn) fasılası ile devam etmektedir. Kârun kıssasının bulunduğu 76-82 âyetleri arasında yalnızca 79. âyette fasıla م (mîm)'e dönüşmektedir. 83-88 arasındaki âyetlerde ise yine ن (nûn) fasılası yer almaktadır. İncelediğimiz kadarıyla Kasas sûresinde 7 âyette bulunan farklı fasıla geçişlerinin kıssa anlatımına ve konu değişimine güçlü bir belirginlik kazandırmadığını düşünmekteyiz. Bu konu ile dikkati çeken bir husus Hz. Mûsâ'nın dualarının yer aldığı 4 âyetin fasılları sûrede geçen 4 farklı fasılayı ayrı ayrı bulundurmakta olduğudur."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bu çalışma Prof. Dr. Bilal Gökçır danışmanlığında 05.01.2024 tarihinde tamamladığımız "Kasas Sûresi Tefsiri ve Metin İncelemesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, Türkiye, 2024).

<sup>2</sup> Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beirut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 3/333; Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabiyye, 1967), 3/264; Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, (Beirut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002), 5/91; Burhâneddîn İbrâhim b. Umer el-Bikâî, *Mesâidu'n-Nazar li'l-İşrâf alâ Makâsidi's-Suver*, thk. Abdu's-Semî Muhammed Ahmed Haseneyn, (Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1987), 2/336.

<sup>3</sup> Suat Yıldırım, *Fatiha ve En'am Sûresi Tefsiri*, (İzmir: Işık Yayınları, 1993); Bilal Gökçır, *Meryem Sûresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009); Halil Aldemir, *Nebevi Mücadele Bağlamında Kalem Sûresi Tefsiri*, (İstanbul: Kitabî Yayinevi, 2013).

<sup>4</sup> Meryem Tuğba Özkan, *Kasas Sûresi Tefsiri ve Metin İncelemesi* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 15-16.

### 3. Sûrede Esmâ-i Hüsnâ

Kasas sûresi 16. âyette el-Gafûr ve er-Rahîm, 28. âyette Vekîl ve 58. âyette el-Vâris olmak üzere Allah'ın isimlerinden dört tanesi bulunmaktadır. Bunlar Allah'ın merhamet, sevgi ve lütuf ile alakalı isimleridir.<sup>5</sup> Allah'ın isimlerinin yer aldığı âyetin içeriğiyle ya da öncesinde ve sonrasında bulunan âyetler ile ilişkili olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.<sup>6</sup>

#### el-Gafûr/er-Rahîm:

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

Bu terkip Allah'ın mağfiret etmesinin yanı sıra ihsanda bulunduğunu da işaret etmektedir.<sup>7</sup> Gazâlî'ye göre bu esmâ affin en üst derecesine ulaşmaya dek devam eden bir bağışlama anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Bu esmâ terkiбинin Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi yanlışlıkla öldürdükten sonra af dilediği âyetin sonunda yer alması sûrede bulunan esmânın âyet ile ve önceki konu ile bağlantısını göstermektedir.<sup>9</sup>

#### el-Vekîl:

قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ

Vekîl “her şeyi tedbir ve idare eden, yarattığı bütün varlıkların rızık ve idarelerini üstlenen” anlamındadır.<sup>10</sup> 28. âyetin sonunda bulunan bu esmânın yer aldığı bağlam Hz. Mûsâ'nın Medyen'de kızların babası ile yaptığı iş ve evlilik anlaşmasıdır. Vekîl esmâsının anlamını göz önünde bulundurduğumuzda Hz. Mûsâ'nın işlerini “yarattıklarının rızık ve idaresini üstlenen” Allah'a bıraktığı ve bunun da ona verilen ilim ve hikmetin bir yansıması olduğu düşünülebilir.

#### el-Vâris:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرَبَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ نُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ

Vâris mülkün kendisine iade edildiği, yarattıklarının yok oluşundan sonra kalan, Bâkî anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Bu esmânın kavimlerin helak oluşundan söz eden 58. âyetin sonunda bulunması konu ile bağlantısını ortaya koymaktadır.<sup>12</sup>

### 4. Sûrede Hz. Mûsâ'nın Dua Cümleleri

Sûrede yer alan kıssanın bağlamı göz önüne alındığında Hz. Mûsâ'nın dualarının onun yaşadığı olaylarla ilişkisi anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Sûrede 16, 21, 22 ve 24. âyetlerde dört dua yer almaktadır ve dualara ya aynı âyet içerisinde ya bir sonraki âyette ya da 3 âyet sonrasında icabet edilmektedir. Duaların icabeti ile olayların seyrinin örtüştüğünü görmekteyiz. Özellikle 21, 22 ve 24. âyetlerde yer alan dualardan sonra onların kabulünü gösteren ve Hz. Mûsâ'nın hayatına olumlu bir şekilde yansıyan hadiseler bunu düşündürmektedir.

16. âyetteki dua “قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ” Hz. Mûsâ'nın hata ile Kıptî'nin ölümüne neden olmasından hemen sonra gelmektedir. Duanın bulunduğu âyetin sonunda onun affedildiği bildirilmektedir.

Şehrin öbür ucundan gelen bir adamın Hz. Mûsâ'yı uyarmasının ardından 21. âyette yer alan “فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ” dua sonucunda onun kaçmak için Medyen'e yöneldiğini ve 25. âyette de

<sup>5</sup> Mehmet Altın, *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 170.

<sup>6</sup> Kadir Polater, “Kur'an'daki Esmâü'l-Hüsnâ ve Tenâsüb”, *Marife* 7/1 (2007), 43-63.

<sup>7</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010), 166.

<sup>8</sup> Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2020), 205.

<sup>9</sup> Özkan, *Kasas Sûresi Tefsiri*, 17.

<sup>10</sup> Altın, *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili*, 241.

<sup>11</sup> Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, 298.

<sup>12</sup> Özkan, *Kasas Sûresi Tefsiri*, 56.

<sup>13</sup> Mehmet Nurullah Aktaş, “Kur'an Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (08/2018), 1123-1125.

Medyen’de kızların babasının söylediği “لَا تَخَفْ نَجُوتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ” ifadesinde duanın kabulünü görmekteyiz.

22. âyette yer alan “وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ” ve 24. âyette bulunan “ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ مِنِّي مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ” duasının kabulünü 25-28. âyetlerde gelişen olaylarda gözlemlemekteyiz.

## 5. Sûrede Tekrar Eden Âyetler ve İfadeler

Kasas sûresinde yer alan konulardan biri olan tevhidin 62. ve 74. âyetlerin tekrarı ile vurgulandığını düşünmekteyiz: “وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ”

43, 46 ve 51. âyetlerin sonunda yer alan “لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” ifadeleri ile 43. âyette Tevrat’tan, 46. âyette Hz. Peygamber’in uyarıcı olarak gönderilmesinden ve 51. âyette Kur’ân âyetlerinden bahsedilmektedir. Saîd Havva’ya göre bu durum sûredeki Hz. Mûsâ ve Firavun kıssasının anlatılma sebeplerinden biri olan Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatının açık bir göstergesidir.<sup>14</sup> Buna ek olarak 43. âyette Tevrat’ın, 46. âyette Hz. Peygamber’in uyarıcı olarak gönderilmesinin ve 86. âyette de Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e verilmesinin Allah’ın rahmeti olduğu bildirilmekte ve söz konusu üç âyette rahmet kelimesi yer almaktadır. Ayrıca 70 ve 88. âyetlerin sonunda yer alan “لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” ifadesi sûrenin konularından biri olan hesap gününe vurgu yapıldığını düşündürmektedir.<sup>15</sup>

Sûrede iki farklı âyette kullanımı ile dikkat çeken bir başka ifade “أَيْمَةً” dir. Bu kelime ile 5. âyette olumlu olarak “önderler, öncüler” anlamında İsrailoğulları kastedilirken 41. âyette “ateşe çağıran öncüler” manasında Firavun ve askerlerinden bahsedilmektedir. Kelime iki ayrı âyette olumlu ve olumsuz anlamda kullanılmıştır.<sup>16</sup>

Sûrede sıkça kullanılan ifadelerden olan korku (خوف) 7 farklı âyette 8 kez yer almaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Mûsâ’nın kıssasının anlatıldığı âyetlerde de korku duygusu ifade edilirken en fazla bu kelime kullanılmaktadır.<sup>18</sup> Kasas sûresinde bu ifade ilk kez geçtiği 7. âyette Hz. Mûsâ’nın annesine hitaben “فَإِذَا خَفْتِ” ve “لَا تَخَافِي” şeklinde geçmektedir. 18. âyette Hz. Mûsâ’nın şehirde sabahladığı ve 21. âyette şehirden çıkmasından bahsedilirken “خَائِفًا” şeklinde yer almakta ve iki âyette de “خَائِفًا يَتَرَقَّبُ” olarak kullanılmaktadır. 25. âyette Medyen’de karşılaştığı iki kızın babasının Hz. Mûsâ’ya “لَا تَخَفْ نَجُوتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ” dediğini görmekteyiz. Bu ifade aynı zamanda Hz. Mûsâ’nın 21. âyette söylediği “ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ” duasına icabet edildiğini göstermektedir. 31. âyette Hz. Mûsâ’ya bir yılana gibi hızlı hareket ederken görüp kaçınca ona “وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ” ifadesiyle seslenilmiştir. 33. âyette “فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ” diyerek öldürülmekten ve 34. âyette “أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ” ifadesiyle Firavun ve kavminin kendisini yalanlamalarından korktuğunu belirtmektedir. Sûredeki korku ile ilgili ifadelerin daha çok Hz. Mûsâ’ya ait olmakla birlikte annesini de kapsadığını görmekteyiz.

## 6. Sonuç

Sûrede Hz. Mûsâ ve Firavun kıssası özelinde korku duygusunun varlığını görmekteyiz. Hz. Mûsâ’nın annesinin çocuğu için hissettiği korku, Hz. Mûsâ’nın Kıptiyi hata ile öldürdükten sonra yaşadığı cezalandırılma korkusu, Tûr dağında asası yılana dönüştüğünde hissettiği korku, Firavun ve kavminin onu yalanlamalarından korkması bu konuya örnek teşkil etmektedir. Hz. Mûsâ’nın dualarının kıssanın bağlamıyla uyumlu olmasının yanı sıra onun ruh halini ortaya koyması kıssada anlatılan olayların daha derinden hissedilebilmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte sûrede yer alan esmâ-i hüsnânın buldukları âyet ile ve daha önce geçen konuyla bağlantılı olduğu ancak sûrede bulunan fasılaların kıssa içerisindeki ve sûrenin tamamındaki konu geçişlerine belirgin bir etkisinin olmadığı gözlemlenmiştir. Sûrede tekrar eden birtakım ifadelerin sûrede ele alınan tevhit, Hz. peygamber’in nübüvvetinin ispatı ve ahiret günü konularını vurguladığını düşünmekteyiz.

<sup>14</sup> Saîd Havva, *el-Esâs fi’l-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru’s-Selâm, 1985), 7/4091.

<sup>15</sup> Özkan, *Kasas Sûresi Tefsiri*, 56.

<sup>16</sup> Özkan, *Kasas Sûresi Tefsiri*, 18.

<sup>17</sup> Abdurrahman Bâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2001) 302-304.

<sup>18</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (08/2008), 102.

## Kaynaklar

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Aktaş, Mehmet Nurullah. "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (08/2018), 1116-1134.
- Altın, Mehmet. *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*. Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bikâî, Burhâneddîn İbrâhim b. Ömer. *Mesâidu'n-Nazar li'l-İşrâf alâ Makâsidi's-Suver*. thk. Abdu's-Semî Muhammed Ahmed Haseneyn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Maârîf, 1987.
- Çalışkan, Mehmet. *Kur'ân Dilinde Yemin Üslûbu*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021.
- Gazâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2020.
- Gökür, Bilal. *Meryem Sûresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Gökür, Bilal. "Meryem Sûresi Kıssalarında Dil ve Üslup". *İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi* 1/1 (08/2009), 213-225. <http://www.tefsir.gen.tr/img/KTA01-bilal-gokkir.pdf>
- Havva, Saîd. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Selâm, 1985.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (08/2008), 101-152. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52418>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabiyye, 1967.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Özkan, Meryem Tuğba. *Kasas Sûresi Tefsiri ve Metin İncelemesi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, "Yüksek Lisans Tezi", 2024.
- Polater, Kadir. "Kur'ân'daki Esmâü'l-Hüsna ve Tenâsüb", *Marife* 7/1 (2007), 43-63.
- Yıldırım, Suat. *Kur'ân'da Ulûhiyet*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010.

---

## Muhammed b. Salih el-Useymin'in Tefsirinde Sufilere Yönelik Eleştirileri

Hatice Büşra TÜRKCAN ÇİFÇİ 

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2125221001@ogrenci.ibu.edu.tr

---

### 1. Giriş

1900'lü yıllarda Suudi Arabistan'da yaşamış selefi bir âlimin tefsirinde işari muhtevaya sahip ayetlere yaklaşımı ve sufilere yönelttiği eleştirileri merak uyandıran bir araştırma konusu olarak görülebilir. Her ne kadar selefilere tasavvufa bütünüyle karşı oldukları şeklinde bir ön kabul olsa da aslında tasavvufa bakış itibarıyla selefilere iki kısımdır. Bir kısmı tasavvufu ikiye ayırarak mutedil olan tarafını kabul edip aşırı kısmını reddeder. Diğer grup ise tasavvufa bütünüyle karşı durur.<sup>1</sup>

Selefilik ile Hanbelilik birbirine yakın görülen ve bir arada düşünülen, belki inanç ve ibadet konularında birbirini tamamladığı varsayılan iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Selefilik kavramı tarihsel süreç içerisinde birtakım değişim ve dönüşümlere uğramıştır. Erken dönemde daha çok ehl-i hadis tamlaması ile karşımıza çıkan selef kavramı sözlükte, "önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak" anlamındaki selef, süluf kelimesinden türemiştir. Selef terim olarak, ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan sahabe ve tabiun için kullanılır. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Mutezile kelamcılarıyla mücadelesi ve mihne olayındaki duruşu onu ehl-i hadis ekolünün sembol ismi haline getirmiştir.<sup>2</sup> İtikadi açıdan ehl-i hadise ya da Selef mezhebine mensup olduğu ifade edilen Ahmed b. Hanbel'in aynı zamanda Hanbeli mezhebinin kurucu imamı olması Selefilik ile Hanbeliliği birbirine yaklaştırmıştır. İlerleyen süreçte bu ikili akide İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Muhammed b. Abdülvehhab (ö. 1206/1792) ile farklı kırılmalar yaşamıştır.<sup>3</sup>

Tarih boyunca Hanbeli âlimlerinin itikadi hususlarda çeşitli gruplarla ve bazı tarikat şeyhleriyle mücadele etmeleri onların tasavvufa karşı oldukları intibahını uyandırmaktadır. Ancak başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere, büyük bir kısmının zorluklarla mücadele etmeleri yanında son derece zahidane ve sade bir hayat yaşamış olmaları da tasavvufa bütünüyle karşı olmadıklarını düşündürmektedir. Yanı sıra Hace Abdullah-ı Herevi (ö. 481/1089) ve Abdülkadir Geylani (ö. 561/1166) gibi katı birer Hanbeli olan tarikat şeyhleri de bulunmaktadır. Bu durum, Selefi-Hanbeli duruşun her zaman tasavvufa karşı olmadığı izlenimini vermektedir. Bununla birlikte bazı Hanbeli âlimler ile Muhyiddin İbnü'l-Arabi (ö. 638/1240) ve onun fikirlerini savunan İttihadiyye fırkası arasında amansız mücadeleler de yaşanmıştır. Özellikle marifetullah, sıfatullah, hulul, vahdet-i vücud gibi kavramlar etrafında şekillenen bu tartışmalar Hanbelilerin selefi akideyi korumak adına giriştikleri bir mücadele olarak düşünülebilir. Dolayısıyla zühd, takva, sevgi, tevazu gibi ahlaki konularda sufiler ile Hanbeliler arasında önemli bir tartışmanın yaşanmadığı ifade edilebilir.<sup>4</sup>

Bu bildiride *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim* adlı eserde işari yorumlara yer verilip verilmediği, müellifin sufilere bakış açısı, onlara yönelttiği eleştiriler ve selefi-hanbeli çizgiye sahip bir âlim olarak tasavvufa bakışı gibi sorulara cevap aranacaktır. Tefsirin büyük bir hacme sahip olmasına rağmen Kur'an'ın tamamını içermemesi bu incelemenin kısmen zorlaşmasına ve aynı zamanda eksik kalmasına yol açmıştır. Müellifin matbu bir tefsiri daha bulunmakla birlikte iki telif arasında araştırmamıza konu olan ayetlere yer verilmesi noktasında önemli farklılıklar da dikkati çekmektedir. Bu konuya "Useymin'in Tefsirle İlgili Eserleri" başlığı altında daha tafsilatlı yer verilecektir.

---

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, "Tarihi Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (Ekim 2015), 253.

<sup>2</sup> M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399.

<sup>3</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk; Mehmet Taşdelen, "Cihadi Selefilik Bağlamında Neo-selefilğe Eleştirel Yaklaşım", *Dergiyant*, Cilt 10 Sayı 1 (Mayıs 2022), 72-94. İlyas Bozkurt, "Selefilğin Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Altyapısı", *Tesam Akademi Dergisi* (Ocak 2016), 3 (1), 9-52.

<sup>4</sup> Ferhat Koca, "Hanbeli Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/525-547.



## 2. Muhammed b. Salih el-Useymin'in Hayatı

Muhammed b. Salih el-Useymin el-Mukbil el-Vehibi et-Temimi, 9 Mart 1929'da (h. 1347 yılının Ramazan ayında) Necid bölgesindeki Kasım şehirlerinden Uneyze'de doğmuştur. Temim kabilesinden olup adı Osman olan dördüncü dedesine Useymin (Osmanlık) denildiği için bu ismi almışlardır. Ailesi Müslümanlığı ve istikameti ile tanınmaktadır. Anne tarafından dedesi olan Şeyh Abdurrahman b. Süleyman'dan Kur'an dersleri alarak küçük yaşta hafızlığını tamamlamış, Uneyze'deki bazı medrese hocalarından da ilim öğrenmiştir. Âlimlerin meclislerine katılmaya karşı iştiaklı yanı sıra ilim tahsilinde hırslı olduğu ifade edilmektedir. En önemli hocası, 16 yıl boyunca kendisinden tefsir, hadis, fıkıh, akaid gibi dersler aldığı Abdurrahman b. Nasır es-Sa'dî'dir. (ö. 1375/1956)<sup>5</sup>

Kaynaklarda ilim tahsili için sadece Riyad'a gittiği belirtilmektedir. 1954'te Riyad'da liseyi bitirdikten sonra Uneyze'de müderrisliğe başlamıştır. 1957'de İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Hocası Abdurrahman b. Ba'z'dan çok etkilendiği, ondan Buhari'yi okuduğu, hocasının hadise olan düşkünlüğü ve insanlarla iç içe olup halka güzel ahlakıyla örnek olduğu ifade edilmektedir. 1956'da hocası Sa'dî'nin vefatı üzerine Uneyze'deki el-Cami'ul-Kebir'de yaklaşık 50 yıl boyunca derslerini devam ettirmiştir. Useymin, kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmeyerek 1987'den vefatına kadar Suudi Arabistan Yüksek Âlimler Heyeti'nde üye olarak bulunmuştur. 1994'te Uluslararası Kral Faysal İslâm'a Hizmet ödülünü almıştır. 10 Ocak 2001 tarihinde Cidde'de vefat eden Useymin, cenaze namazı Mescid-i Haram'da kıldıktan sonra Makberetü'l-adl'de defnedilmiştir.<sup>6</sup>

Meclisine gelip giden beş yüzün üzerinde öğrencisi olduğu için öğrencilerini tesbit etmek çok kolay değildir. Güzel ahlakı, gayretli ve çalışkan olması, ihtiyaç sahiplerine gösterdiği ilgi sebebiyle halk ve yöneticiler tarafından çok sevilmiştir. Öte yandan yöneticilere olan yakınlığı, sosyal ve siyasal konularda resmî makamları destekleyen fetvaları dolayısıyla çeşitli gruplar tarafından eleştirilere mâruz kalmıştır. Useymin'in zühd anlayışı İbn Teymiyye'nin işaret ettiği gibi "faydasız şeylerden uzak durmak" şeklindedir. Aynı şekilde şüpheli olan iş ve hususlardan da uzak durduğu ifade edilmektedir. Öğrencilerinin bildirdiğine göre Useymin ezbere önem veren ve ezber yapmadan yanına gelenlerden hoşlanmayan, bir bab tamamen anlaşılmadan diğerine geçmek istemeyen, konuyla alakalı bütün münakaşalar yapıldıktan sonra diğerine geçen bir âlimdir. Selefi-Hanbeli çizgiye mensubiyeti ile bilinen Useymin'in, fıkıhta Hanbeli mezhebine ve İbn Teymiyye'ye birçok konuda muhalefet ettiği de ifade edilmektedir. Ancak eserlerinin çoğu, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın anlayışına uygun biçimde Selefiyye akaidi ve Hanbelî-Selefi çerçevesinde fıkıhla ilgili risâleler olup *Mecmû'u fetâvâ* adıyla bir araya getirilmiştir. 130 civarındaki eserinin çoğu basılmıştır, bazıları ise yayıma hazırlanmaktadır.<sup>7</sup>

## 3. Useymin'in Tefsirle İlgili Eserleri

Muhammed b. Salih el-Useymin'in tefsirle alakalı görebildiğimiz kadarıyla iki farklı eseri mevcuttur. Bu bildiriye referans gösterdiğimiz eseri *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim* adlı telifidir. Bu tefsir Kur'an'ın başından sonuna kadar bütün surelerini ihtiva etmemektedir. Dolayısıyla Useymin'in sufilere yönelik eleştirilerini tefsirinin ulaşabildiğimiz kısımlarını tarayarak elde ettiğimizi ifade etmek gerekir. Müellifin ayrıca *el-Kenzü's-Semin fi Tefsiri İbn Useymin* adında on dört ciltten oluşan ve 2010'da basılan bir eseri daha mevcuttur.<sup>8</sup> Bu iki tefsir arasında sufilere yöneltilen eleştiriler noktasında yapısal büyük farklılıklar dikkati çekmektedir. Zira *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*'de yer alan mevzubahis eleştiriler *el-Kenzü's-Semin fi Tefsiri İbn Useymin*'de bulunmamaktadır. Hal böyle olunca akla birkaç ihtimal gelmektedir. Söz konusu tefsirleri derleyenlerin farklı oluşu yahut (belki de) bizim yararlandığımız tefsirin Useymin'in cami derslerinde ya da sohbetlerinde konuşma esnasında söylediği sözler ve eleştiriler olabileceği ve akademik perspektifle yeniden gözden geçirilmemiş olabileceği ihtimalleri üzerinde de durulmalıdır. Ayrıca *el-*

<sup>5</sup> Muhammed b. Salih el-Useymin, *et-Tefsiru's-semin*, nşr. Eşref b. Kemal, Mektebetü't-Taberi (Kahire: 1430/2009), 20-25. Ayrıca bkz. Ertuğrul Boynukalın, "Useymin, Muhammed b. Salih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019 Ek 2), 625, 626.

<sup>6</sup> Useymin, *et-Tefsiru's-semin*, 20-25. Ayrıca bkz. Boynukalın, "Useymin, Muhammed b. Salih", 625, 626.

<sup>7</sup> Useymin, *et-Tefsiru's-semin*, 20-25. Ayrıca bkz. Boynukalın, "Useymin, Muhammed b. Salih", 625, 626.

<sup>8</sup> Abdürrahim Kızılcşeker, "El-Kenzü's Semin fi Tefsiri İbn Useymin Tefsirinde Kur'an İlimleri", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*. 1/2 (2017), 3.

*Kenzü's-Semin'e* yazılan mukaddimede naşir Eşref b. Kemal'in ifade ettiğine göre eser kaleme alınırken Useymin'in ses kayıtlarından anlaşılmayan ya da o ayetin tefsiriyle ilgili görülmeyen yerler eklenmemiştir. Bazı yerlerde de bilimsel açıklamaların olmaması sebebiyle esere alınmadığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte gerekli görüldüğü durumlarda müellifin başka eserlerinden eklemeler yapıldığı ve bazı ibarelerin düzenlendiği belirtilmiştir.<sup>9</sup>

#### 4. Tefsirinde Sufilere Yöneltiltiği Eleştiriler

Muhammed b. Salih el-Useymin tefsirinde tespit edebildiğimiz kadarıyla 30 yerde sufileri doğrudan eleştirmektedir. Bu eleştirilerinde şahıs ismi zikretmeksizin "sufiler, mutasavvıflar" gibi genel ifadeler kullanmaktadır. Dolayısıyla "Birini veya birilerini kastetmiş olabilir mi? Yoksa bütün sufileri ve tasavvuf sistemini mi tenkit etmektedir?" sorularının cevabını verebilmek çok kolay değildir ve daha geniş bir araştırma yapmayı gerektirmektedir. Biz bu bölümde sufilere yönelttiği eleştirileri belli başlıklar altında toplayarak sistemli bir şekilde incelemeye ve buradan hareketle bazı sonuçlara ulaşmaya gayret edeceğiz.

##### 4.1. Sufiler ve Ahirete İman

Useymin bazı ayetlerin tefsirinde sufilere akidevi konularda ciddi ithamlarda bulunmaktadır. Örneğin, Neml Suresi'nde "Ahirete inanmayanların yapıp ettiklerini şüphesiz kendilerine güzel göstermiş olduk; bu yüzden şuursuzca eğlenip dururlar."<sup>10</sup> ayetinin tefsirinde ahirete iman ile ilgili şu değerlendirmeleri yapar: "Ahirete iman insana yaptığı işin çirkinliğini öğretir. Yaptığı işi güzel görmek ahirete imanın azlığındandır. Eğer sufiler gerçek anlamda ahirete iman etseler yaptıkları işler onlara güzel gösterilmezdi..."<sup>11</sup> Bu sözleriyle sufilerin ahiret inançlarının zayıf olduğunu iddia etmektedir.

##### 4.2. Sufiler ve Tekellüf

İnsanoğlunun büluğ çağından ölünceye dek mükellef olma sorumluluğu devam etmektedir. Ancak Useymin sufilerin belli bir noktadan sonra kendilerinden tekellüfün kalktığını iddia ettiklerini söyleyerek onları tenkit eder.

Hicr Suresi'nin son ayetinde "Kesin olan şey (yakın) gelinceye kadar Rabbine ibadet et!"<sup>12</sup> buyurulmaktadır. Bu ayetin tefsirinde Useymin sufilere çarpıcı ve büyük bir suçlama yöneltmektedir: "Yakın (ölüm) gelinceye kadar ibadet edin deniyor. Hâlbuki sufiler yakine ulaştıkları için kendilerinden ibadetin kalktığını, namazın, zekâtın, orucun, haccın artık kendilerine gerekmediğini söylerler. Nikâhın her çeşidi onlar için caiz olur. Hatta kadın, erkek fark etmez bile..."<sup>13</sup> Bu iddialar çok büyük iddialardır. Sufilerin böyle düşünüp düşünmedikleri konumuzun sınırları dışındadır ancak Useymin'in eleştirileri bu şekildedir. Sufilerin belli bir dereceden sonra artık tekellüften azade olduklarını düşünerek hareket ettiklerini iddia etmektedir.

Yine benzer bir eleştiri Al-i İmran Suresi'nin 128. Ayetinin tefsirinde de söz konusudur. "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ" *لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ* ayetindeki "يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" lafzıyla ilgili<sup>14</sup> Useymin, Hz. Peygamberin de hayatının sonuna dek emir ve yasaklarla tekellüfünün devam ettiğini, hal böyleyken bir sufünün kendine ve Allah katındaki değerine fazlaca güvenip dini yükümlülüklerin kendisinden düştüğünü, haramların kendisine helal olduğunu söylemesinin son derece cüretkâr olduğunu ifade etmektedir. Hatta müellif sufilerden bir grubun içkiyi, zınayı da kendilerine helal gördüklerini iddia etmektedir.

Bu konuyla ilgili bir başka örnek de Ahzab Suresi tefsirinde geçmektedir. "Ey peygamber! Allah'a itaatsizlikten sakın, açık ve gizli inkârcıların sözünü dinleme. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle

<sup>9</sup> Muhammed b. Salih el-Useymin, *et-Tefsiru's-semin*, nşr. Eşref b. Kemal, Mektebetü't-Taberi (Kahire: 1430/2009), 17-19.

<sup>10</sup> Neml 27/4.

<sup>11</sup> Muhammed b. Salih el-Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'n-Neml*, Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye, el-Memleketü'l-Arabiiyyeti's-Suudiyye, 1. Baskı 2015, 29.

<sup>12</sup> Hicr 15/99.

<sup>13</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, 522.

<sup>14</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü Al-i İmran*, 2/147.

yönetmektedir.”<sup>15</sup> ayetinin tefsirinde peygamberin bile Allah’a itaat ediyorken sıradan bir insanın kendini ibadetten müstağni görerek üstelik bunu Allah ile bir ve yakın olduğu nazariyesine dayandırarak kendini dini yükümlülüklerden soyutlamasının kabul edilemez olduğunu vurgulamakta ve tekrarlamaktadır.<sup>16</sup>

### 4.3. Sufiler ve Üstünlük Meselesi

Peygamberler Allah’ın seçilmiş kullarıdır. Sufilerin, “Veli nebiden üstündür!” diyerek hata ettiklerine dikkat çeker. Nisa Suresi’nin 69. ayetinin tefsirinde, mutasavvıfların velinin peygamberden üstün olduğu iddiasını dile getirir:<sup>17</sup> “Sufilerin aşırı gidenleri velinin nebiden, nebini de rasulden üstün olduğunu söylediler. Çünkü veliler kurbiyet makamındadır...” şeklindeki sözleriyle aslında sufilerin tamamını değil, aşırı gidenlerini ayırarak onların düşüncelerini eleştirmiştir. Buradan hareketle Useymin’in “sufiler” yahut “mutasavvıflar” derken, aşırı grupları, belki İbahiyye ve Şii-Harici, ibahi sufi grupları kastettiği söylenebilir.<sup>18</sup>

Saffat Suresi’nin 139-148. Ayetleri arasında Yunus (as) ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz eleştiri bu ayetlerin tefsirinde de karşımıza çıkmaktadır:<sup>19</sup> Bazı sufilerin nübüvvet makamının berzahta olduğunu ve bu makamın da velilerin altında rasullerin üzerinde sayıldığını, velilerin en yüce makamda olduklarını iddia ettiklerini söyler ve bu sözleri kıyasıya eleştirir.

Velinin peygamberden üstün olduğu iddialarının yanı sıra, veli yahut kutub adını verdikleri şeyhlerin yardımının devam ettiğine ve yetkilerinin genişliğine yönelik eleştiri de dikkat çekicidir. Şura Suresi’nin 15. ayetinin tefsirinde müellif birçok hususu “faide” başlığı altında sıralarken, bazı sufi ve Rafizilerin kutub olarak nitelendirdikleri önderlerinin âlem üzerinde tasarrufta bulduklarını inancını tenkit etmektedir. “İşte bunun için sen çağrına devam et ve emrolduğün gibi doğru çizgini sürdür. Onların arzularına uyma ve şöyle de: “Ben Allah’ın indirdiği bütün kitaplara iman ettim ve bana aranızda âdil davranmam emredildi. Allah bizim de rabbimiz, sizin de rabbinizdir. Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız size. Sizinle bizim aramızda mesele yok. Allah hepimizi bir araya getirecektir. Dönüş ancak O’nadır.”<sup>20</sup> mealindeki ayetten hareketle<sup>21</sup> “Hz. Peygamber ve ehlinin dünyada tasarruf ve tedbir sahibi olduğunu iddia edenlere ret vardır. Hal böyleyken bu ayet peygamberin dışındakilere tasarruf isnad eden Rafiziler ve bazı sufiler hakkında bab-ı evla ile ret içerir. Zira onlar bazı kutuplarının âlemde tasarrufta bulduklarını iddia ederler. Şüphe yok ki onlar dalalette ve apaçık bir şirk içindedirler.” diyerek bu düşüncede olanları şirk koşmakla itham etmektedir.

### 4.4. Sufiler ve Hulul Meselesi

Useymin’in sufilere yönelttiği eleştirilerin en büyük ve ciddi olanlarından biri, onların bir kısmının vahdet-i vücud anlayışının getirdiği hulul nazariyesine itibar ettikleridir. İlahi zatın ya da sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına veya tamamına intikal ederek onlarla birleşmesi, Allah’ın insan yahut başka bir varlık görünümünde ortaya çıkması anlamına gelen hulul<sup>22</sup> batınilerin ve bazı filozofların inanıp savundukları bir konudur.

En’am suresinin 3. ayetinin tefsirinde, “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır. Gizlinizi açığınızı bilir, neyi yapıp ettiğinizi de bilir.” ayetinden hareketle Allah’ın her vücutta mevcut olduğu iddialarını eleştirmektedir.<sup>23</sup> Ona göre “Allah her varlıkta mevcuttur.” diyen bir kişi hululiyye akidesinin görüşünü kastediyorsa bu kabul edilemez. Müellif burada vahdet-i vücud anlayışına da bir gönderme yapmış gibidir. Allah’ın zatını mahlûkatıyla özdeş hale getirmenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Hatta metnin

<sup>15</sup> Ahzab 33/1.

<sup>16</sup> Useymin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim Suretü’l-Ahzab*, 18.

<sup>17</sup> Useymin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim Suretü’n-Nisa*, 1/501.

<sup>18</sup> Ayrıntılı bilgi için bk; Hasan Onat, “İbahiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/252-254.

<sup>19</sup> Useymin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim Suretü’s-Saffat*, 306.

<sup>20</sup> Şura 42/15.

<sup>21</sup> Useymin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim Suretü’s-Şura*, 154.

<sup>22</sup> Kürşat Demirci, “Hulul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341.

<sup>23</sup> Useymin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim Suretü’l-En’am*, 29.

devamından anlaşıldığı kadarıyla, sufilerin Allah'ın arşa istiva etmeden önce nerede olduğu sorusuna Tirmizî'de (ö. 279/892) geçen<sup>24</sup> ve aynı zamanda İbnü'l Arabî'nin *Fususü'l Hikem*'inde de yer alan bir hadis rivayetiyle cevap verdiklerine ancak bu rivayette geçen "عماء" ifadesinin bulut yerine öncesi ve sonrası olmayan manasında anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir.

Benzer bir eleştiri Lokman Suresi tefsirinde de geçmektedir. "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ" <sup>25</sup> ayetindeki "لَهْوَ الْحَدِيثِ" ibaresinin tefsiri sadedinde verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla müellif sufilerin bazı kasidelerinin şirkten uzak olduğunu bazılarının şirk sayılacağını zira kişiyi hulul nazariyesine götürdüğünü söylemektedir. Allah'ın mahlûkata hulul ederek onlara geçtiğini söylemenin haram olduğunu belirtmektedir. <sup>26</sup> Müellifin burada kısmen insafli bir tavır sergilediği ifade edilebilir. Zira sufilerin tamamını değil aşırı giden bir kısmını hulul nazariyesine itibar etmekle itham etmiştir.

#### 4.5. Sufiler ve Zikir

Onun bir diğer eleştirisi sufilerin zikirde sadece "hu hu hu" demeleri ve bunu zikirlerin en faziletli olarak görmeleridir. Zira ona göre sufiler "Sen sadece Allah'ı görürsün" derler. Bu fena hali olup bu hal Allah'ın gayrını müşahade etmenin kişi için söz konusu olmadığı bir duruma işaret eder. Hal böyle olunca La ilahe illallah şeklinde biri menfi biri müsbet şiga ile iki ilahı zikretmek de manasız olur ve sadece "hu hu hu" denir. Bu yaklaşım Useymin'e göre zikir olmayıp, bir bid'attan başka bir şey değildir.<sup>27</sup>

Bununla bağlantılı olarak Useymin onların "Lâ ilahe illâ hu" ayetindeki zamiri öne çıkartırken neden "Lâ ilâhe illâ ene" ayetindeki ene zamirini kullanmadıkları noktasında da bir eleştiri yönelterek "Madem öyle hadi biz de zikirde "ene ene" diyelim!" der. Zira her ikisi de munfasıl ve merfu zamir olup birinin kullanılması faziletli ise diğeri de öyle olmalıdır mantığıyla sufileri tabiri yerindeyse köşeye sıkıştırmaya çalışmaktadır. Ona göre bu önerme onların hu zamirinin en faziletli zikir olduğu şeklindeki görüşlerinin butlanını gerektirmektedir.<sup>28</sup>

Sufilerin "الغيبرة" adı verilen bir zikir çeşidinden bahseden Useymin biraz da alaycı bir tavırla onların yaptıkları bu zikri tenkit eder. Useymin'in tasvirine göre evvela bir zikir halkası oluşturulur. Zakir "La ilahe illallah" deyip elindeki kırbağı yere vurur. Yerden en fazla tozu kaldıran en iyi zikredendir. Useymin bu uygulamayı aktardıktan sonra "Herhalde birbirlerine bugün hiç toz kaldırdın mı? diye soruyorlardır!" diyerek onları istihza eder. Bu yorumlara Zümer Suresi'nin 23. ayetinde geçen "تَفْتَشِرُ مِنْهُ" <sup>29</sup> terkinin tefsirinde yer vermektedir.<sup>29</sup>

Müellif Kasas Suresi'nin 70. ayetinin tefsirinde de sufilerin "hu, hu, hu..." zikirlerini eleştirmektedir. "O, Allah'tır. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Dünyada da ahirette de hamd O'na mahsustur. Hüküm yalnızca O'nundur. Kesinlikle O'na döndürüleceksiniz."<sup>30</sup> ayetinde "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" denilmektedir. Ancak buradan hareketle sufilerin kafalarını sallayıp deflere vurarak seslerini yükselterek "hu, hu, hu..." demelerinin, sadece "هُوَ" zamirini kullanmalarının ve Allah'a bu şekilde ibadet etmelerinin doğru olmadığını belirtir.<sup>31</sup>

Benzer bir şekilde Ankebut Suresi'nin tefsirinde geçen "وَلْيَذْكُرِ اللَّهُ أَكْبَرُ"<sup>32</sup> ifadesinin tefsiri sadedinde sufilerin zikirlerinin bid'at olduğunu, zikrin sadece dille değil kalp ve organlarla birlikte olacağını ifade etmektedir. Her ne kadar onu yapanın zikir olduğunu söylese de şeriattın hilafına ona uygun olmayan

<sup>24</sup> Süleyman Uludağ, "Amâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989/2), 553.

<sup>25</sup> Lokman 31/6.

<sup>26</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü Lokman*, 29.

<sup>27</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Fatıha ve Bakara*, 2/10.

<sup>28</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü Al-i İmran*, 1/7.

<sup>29</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'z-Zümer*, 192.

<sup>30</sup> Kasas 28/70.

<sup>31</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'l-Kasas*, 312.

<sup>32</sup> Ankebut 29/45.

zikrin bid'at olduğunu tekrarlamaktadır. Böylelikle sadece dille “hu, hu” demenin bid'at olduğunu ve dinde böyle bir şeyin yerinin olmadığını vurgulamıştır.<sup>33</sup>

#### 4.6. Sufiler ve Nefsi Tezkiye

Aslında bu konu sufiler ve tekellüf meselesi ile de bağlantılı görülebilir. Zira kendilerinden tekellüfün kalktığını iddia eden sufiler nefislerinin tamamen arındığını düşündükleri için böyle bir tutum sergilemektedir:

فمن قال: أنا ولي، أو أنا تقي، أو ما أشبه ذلك، فقد زكى نفسه، ولا سيما ما يحصل من بعض مشايخ الصوفية الذين يغرون الناس فيقولون نحن أولياء، ونحن أصفياء وما أشبه ذلك، فهم يزكون أنفسهم من أجل أن يغتر الناس بهم<sup>34</sup>

Yukarıda verilen pasaj, Nisa Suresi'nin “Kendilerini temize çıkaranlara ne dersin? Hayır, Allah dilediğini temize çıkarır ve kimseye kıl payı kadar haksızlık edilmez.” 49. ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Sufilerden, “Ben veliyim, müttakiyim!” vb. ifadelerle nefsi tezkiye edenleri, “Biz evliyayız, asfiyayız!” diyerek insanlara karşı böbürleneni kınayan bir tutum görülmektedir.

Necm Suresi'nde “فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى”<sup>35</sup> buyrulmaktadır. Useymin bu bölümün tefsirinde de nefsi arındırmanın sufilerin anladığı gibi, “Biz melekût âlemine ulaşıyoruz bize namaz gerekmez, sadaka, oruç gerekmez. Bize haram kılınan bir şey yoktur...” şeklindeki sözlerini sert bir dille eleştirir. Allah'a sanki başına kakar gibi “Ben namaz kıldım, tasadduk ettim, oruç tuttum, haccettim, cihat ettim” vb. ifadelerle yönelmenin nefsi arındırma anlamına gelmediğini vurgular. Nefsi arındırmak isteyenlerin tevazu içerisinde, bid'atlerden uzak, dinin emir ve yasaklarına riayet ederek yaşamasının zorunluluğunu belirtir.<sup>36</sup>

Nefsi tezkiye etmekle ilgili bir başka tenkidi A'la Suresi'ndeki “قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى” ayetinin<sup>37</sup> yorumunda geçmektedir. Uzun bir bölüm olduğu için burada cüz'i bir kısmına yer verilecektir. Söz konusu bölümde nefsi arındırmanın, içini ve dışını arındırmak manasına geldiği ancak bazı sufilerin hilafına bunu yaparken bid'at sayılabilecek zikirlerden, fiil ve sözlerden uzak durarak, tıpkı selefiyyenin ve ehl-i sünnetin yaptığı gibi hareket etmenin gerekliliği üzerinde durulmuştur.<sup>38</sup>

#### 4.7. Sufiler, İbadetin Amacı ve Dua

Müellif, sufilerin “Allah'a sadece Allah için ibadet edilir, sevap için değil!” sözlerini Nisa Suresi'nin “Ve onları dosdoğru bir yola ilettik.” 68. ayetinin tefsiri ile eleştirmektedir. Sufilerin bu sözünün butlanına işaret olduğunu, sevap umarak yapılan ibadetin ihlase engel olmadığını söylemektedir.<sup>39</sup>

Benzer bir örnek Nur Suresi tefsirinde de geçmektedir. “(Bütün bunları) Allah kendilerini yaptıklarının en güzeli ile mükâfatlandırır ve lütfundan onlara daha da fazlasını versin diye (yaparlar). Allah dilediğini hesapsız olarak rızıklandırır.”<sup>40</sup> Ayetinin de işaret ettiği gibi, sevap ve mükâfat beklentisi ile ibadet etmek normal bir davranıştır. Ancak Useymin sufilerin ibadeti sırf Allah için yaptıklarını, sevap elde etme niyeti taşımadıklarını söylemelerini yadırgar. İnsanın kendisi için değil sırf Allah için ibadet etmesi gerektiğini söyleyen sufileri, “Allah'ın fazlından isteyin!” diyen Rabbimize en fazla ve layığıyla ibadet eden Hz. Peygamberi ve ashabını takip etmemekle suçlar.<sup>41</sup>

Bakara Suresi'nin son ayetinde geçen “رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا”<sup>42</sup> kısmının tefsirinde, sufilerin Allah'tan afiyet istemediklerine ancak böyle hareket ederek doğru davranmadıklarına, tam tersine Allah'tan sağlık, afiyet vs. istenmesinin gerektiğine dikkat çeken Useymin'e göre ayetin maksatlarından biri “Kişi Cenâb-ı

<sup>33</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'l-Ankebut*, 243.

<sup>34</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'n-Nisa*, 1/392.

<sup>35</sup> Necm 53/32

<sup>36</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Hucurat-Hadid*, 237.

<sup>37</sup> A'la 87/14.

<sup>38</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Cüz ü Amme*, 167.

<sup>39</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'n-Nisa*, 1/495.

<sup>40</sup> Nur 24/38.

<sup>41</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'n-Nur*, 268.

<sup>42</sup> Bakara 2/286.

Hakk'tan afiyet istesin ki Allah ona gücünün yetmediği yükü yüklemesin..." şeklindedir. Bu nedenle âyette "Yüce Allah'tan bizi bize zor gelen şeylerden korumasını istemeyiz; çünkü biz onun kullarıyız. Eğer kaldıramayacağımız bir şey başımıza gelirse sevap kazanmak için o belaya sabrederiz." diyen sufilere bir reddiye vardır.<sup>43</sup> Sufilerin dua konusunda yanlış yolda olduklarını, Allah'a dua etmenin önem ve gerekliliğini müellif Furkan Suresi'nin tefsirinde de vurgulamıştır. "Onlar, "Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle!" diyenlerdir."<sup>44</sup> ayetinin tefsirinde sufilerin "Allah nasıl olsa biliyor. Halim ona ayandır. Dua etmeme gerek yoktur." şeklindeki sözlerinin tekebbürden ve şeytanın yolunda olmaktan kaynaklandığını söyler. Sufileri ve başkalarını şeytana tabi olmakla itham eder.<sup>45</sup>

Useymin, tefsirinde görebildiğimiz kadarıyla sadece Kasas Suresi 10. ayetinde bir sufünün adını zikrederek bir rivayete yer vermektedir. Mevzubahis rivayet "Musa'nın annesinin yüreği yalnızca çocuğuyla meşguldü..." ayetinin tefsiri sadedinde gelmektedir. Rivayete göre<sup>46</sup> sufi şeyhlerinden Semnun b. Hamza hakkında şöyle bir olay anlatılır: "O, ibadet ve zühd noktasında ileri bir seviyede idi. Bir gün Rabbine "Benim için senden gayri haz ve gaye yok. Beni dilediğin gibi imtihan et!" dedikten sonra tuvalete çıkamama ile imtihan olmuş ve hatta elinde sonda olarak niteleyebileceğimiz bir şişe ile dolaşmaya başlamıştır. Kendisini gören çocuklara; "Bu yalancı amcanıza dua edin." demiştir." Bu rivayette Useymin insanın belalar karşısında psikolojisi bozulup Rabbi ile olan ilişkisinde birtakım değişikliklerin olabileceğini göz ardı ederek tabiri yerindeyse büyük laflar eden sufünün en sonunda dediği kadar takvalı olamadığı için kendini yalancı olarak nitelendirdiğine dikkat çekmektedir. Buradan hareketle Useymin sufilerin kendilerini normal insanın ötesinde bir yere koydukları, ibadet ve takva noktasında kendilerini aşan söz ve davranışlara imza attıkları şeklindeki düşüncesini güçlendirmeye çalışmakta, Hz. Meryem'in dahi belalar karşısında ümitsizliğe düştüğü anlar varken bazı sufilerin olaylara yaklaşımlarının doğru olmadığını göstermek istemektedir.

#### 4.8. Sufiler ve Bid'at Meselesi

Zuhruf Suresi'nde geçen "Siz kıymet bilmez bir topluluksunuz diye biz de sizi Kur'an ile uyarmaktan vaz mı geçelim?"<sup>47</sup> ayetinin tefsirinde ilginç yorumlara yer vermiştir. Useymin çeşitli misaller üzerinden "uyarma" görevini açıklamaya çalışmıştır. Verdiği örneklerden biri sufilerin yanlış akidelerini insanlara öğretmesi halinde kimin sorumlu tutulacağı meselesi ile ilgilidir. "Sufi bir kimse müşrik birine gelip İslam'ı anlatsa, yalnız kendi bozuk inançlarını, bid'at olan zikirlerini de aktarsa ve müşrik olan İslam budur diyerek inanıp amel etse suç kimindir?"<sup>48</sup> Bu soru oldukça çarpıcı görünmektedir. Useymin, Selefi-Hanbeli bakış açısıyla zikir çekmeyi bid'atların en büyüklerinden saydığı ve dinin sufilerin yaşadığı gibi olmadığını düşündüğü için görebildiğimiz kadarıyla her fırsatta sufileri tenkit etmektedir. Bu misalde de, batıl olanı bilmediği için sufi tarafından yanlış yönlendirilen kişinin sorumlu tutulamayacağını ancak batılı takip edene doğru olan gösterildiği halde körü körüne "Bu benim şeyhimin yoludur!" diyerek bu intisabın devam ettirilmemesi gerektiğini salık verdiğini söyleyebiliriz.

Maide Suresi'nin 82-86. ayetleri arasında Yahudi ve Hristiyanların durumu, Hz. Peygambere bakışları hakkında bazı bilgiler yer almaktadır. 82. Ayetin son kısmında "ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ" buyrulmaktadır. Useymin buradan hareketle sufilerin de bir çeşit ruhbanlık yaptığını ancak asıl olanın bid'atlarla uğraşmak değil ayet ve hadislerle ittiba olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup>

#### 5. Sonuç

Muhammed b. Salih el-Useymin'in *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim* adlı eserinde sufilere yönelttiği eleştirileri incelemeye çalıştığımız bu bildiride ilk olarak Selefilik ve Hanbelilik ile ilgili bazı temel bilgilere yer

<sup>43</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Fatiha ve Bakara*, 460.

<sup>44</sup> Furkan 25/74.

<sup>45</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suratü'l-Furkan*, 324.

<sup>46</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suratü'l-Kasas*, 47.

<sup>47</sup> Zuhruf 43/5.

<sup>48</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'z-Zuhruf*, 50.

<sup>49</sup> Useymin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Suretü'l-Maide*, 2/265.

verilmiştir. Selefi-Hanbeli çizginin tasavvufa mesafeli duruşunun tarihi seyri kısaca ele alınmış, zaman zaman tasavvufla kesişen Hanbeliliğin 2000'li yıllarda Suudi Arabistan'da yaşamış Hanbeli bir âlimin tefsirinde kendine yer bulup bulmadığı meselesi incelenmiştir. Araştırma neticesinde Useymin'in 30 ayetin tefsirinde sufileri tenkit ettiği ancak bu tenkitleri daha ziyade sufilerin aşırı olanlarına belki İbahiyye grubuna dâhil olanlarına yönelttiği sonucuna ulaşılmıştır. Onları bazen kınama, istihza etme gibi yollarla ve soğukkanlı bir tavırla eleştirdiği görülürken çoğu zaman şiddetli ve sert bir üslupla ve hatta tekfirle itham ederek tenkit ettiği de görülmektedir. Özellikle inançla ilgili temel konularda sufilerin ahirete imanlarının zayıf olduğu, hulul akidesine sahip oldukları, ruhbanlık ettikleri, nefislerini tezkiye ederek ibadetlerin kendilerinden kalkmış olduğu, bir noktadan sonra yakine ulaştıkları için haramların kendilerine helal kılındığı düşüncesini taşıdıkları, velinin nebiden üstün olduğunu iddia etmeleri gibi pek çok yönden eleştirisini yapmaktadır. Diğer taraftan onların "hu, hu, hu" diyerek zikir çekmelerinin bid'at olduğunu, Hz. Peygamberden ve kutup olarak addettikleri kişilerden yardım istemelerinin de kabul edilemeyeceğini söylemektedir.

Bu çalışmada tefsirin tamamı incelenemediği için Useymin'in herhangi bir işârî yorum yapıp yapmadığı tespit edilememiştir. Ancak mutasavvıfların özellikle şatahât kabilindeki söz ve davranışlarının kabulünün mümkün olmadığını tefsirinde muhtelif yerlerde ifade etmiştir. Hanbeli-Selefi bir son dönem müfessiri olarak sufileri tenkit ettiği ve tasavvufa yakın bir noktada durmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.

## Kaynaklar

- Boynukalın, Ertuğrul. "Useymin, Muhammed b. Salih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 2/625-626. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Bozkurt, İlyas. "Selefilik Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Altyapısı", *Tesam Akademi Dergisi*, 3/1 (Ocak 2016), 9-52.
- Demirci, Kürşat. "Hulul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kızılsöğüt, Abdürrahim. "El-Kenzü's Semîn fi Tefsiri İbn Useymin Tefsirinde Kur'an İlimleri", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*. 1/2 (2017), 1-25.
- Koca, Ferhat. "Hanbeli Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Onat, Hasan. "İbahiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36, 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taşdelen, Mehmet. "Cihadi Selefilik Bağlamında Neo-selefilik Eleştirel Yaklaşım", *Dergiabant*. 10/1 (Mayıs 2022), 72-94.
- Uludağ, Süleyman. "Amâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Tarihi Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (Ekim 2015), 253-262.
- Useymin, Muhammed b. Salih. *et-Tefsiru's-semin*, nşr. Eşref b. Kemal, Mektebetü't-Taberi, (Kahire: 1430/2009), 14 cilt.
- Useymin, Muhammed b. Salih. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru İbni'l Cevzi el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudiyye, Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye" 1-3. h. 1423, 1. Baskı 2015.
- Useymin, Muhammed b. Salih. *Tefsiru'l-Kurani'l-Kerim*. Şamile Nüshası.