

# Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة  
دجلة

CİLT: 26 SAYI: 1 2023





**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**

**DİCLE İLÂHİYAT DERGİSİ**

**CİLT: 26 • SAYI: 2023/1**

**DİYARBAKIR / 2023**

## DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: 26 • SAYI: 2023/1 YAYIN NO: 65

Yayınlanma Tarihi: 09.07.2023

D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergi Kurulu

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI



### BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL



### EDİTÖRLER KURULU

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah CENGİZ

Dr. Öğretim Üyesi Üsame BOZKURT

Dr. Arş. Gör. Faruk EVRENK



### Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Abdulkerim ÖNER



### Mizanpaj & Tasarım

Dr. Öğretim Üyesi Üsame BOZKURT



### Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Metin BOZAN

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Prof. Dr. Canan SEYFELİ

Prof. Dr. M. Cevat ERGİN

Prof. Dr. Abdürrahim ALKIŞ

Doç. Dr. Necmi DERİN

Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN

Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Doç. Dr. İhsan AKAY

Dr. Öğr. Üyesi Abdusamet KAYA

Prof. Dr. Abdallah Ibrahim Abdel-Halim  
Zaid ALKİLANİ

Dr. Öğr. Üyesi Azad Said SEMU

Dr. Öğr. Üyesi Âmad Kazım Muhammed  
SALİH



#### Alan Editörleri

#### Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri

*Hadis-* Dr. Öğretim Üyesi Üsame  
BOZKURT

*Tefsir-* Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin ZAMUR

*Arapça-* Arş. Gör. Cennet ASANA

*Kelam-* Dr. Arş. Gör. Ahmet AKDENİZ

*Tasavvuf-* Dr. Öğretim Üyesi Abdulmelik  
İBRAHİMOĞLU

*Kıraat ve Kur'an-ı Kerim-* Doç. Dr. Lokman  
ŞAN

*Mezhepler Tarihi-* Doç. Dr. Halide  
Rümeysa KÜÇÜKÖNER

#### İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü Alan Editörleri

Dr. Öğretim Üyesi Ömer GÜNAN

Dr. Arş. Gör. Sacide AKCAN

#### Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Alan Editörleri

*Din Felsefesi-* Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören  
BAYAM

*Din Eğitimi-* Dr. Öğretim Üyesi Fatih  
ÖZKAN

*Din Sosyolojisi-* Dr. Arş. Gör. Faruk  
EVRENK

*Dinler Tarihi-* Arş. Gör. Dilek Özbey TAN

*Mantık-* Dr. Öğretim Üyesi Alaattin TEKİN

*İslam Felsefesi-* Arş. Gör. Ahmet  
PEKAYDIN

*Din Psikolojisi-* Arş. Gör. Merve ZEYBEL

#### Tarih Alan Editörü

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah CENGİZ

#### Kitap Kritiği Alan Editörü

Uzm. Mevlüt UZUT



#### Dil Alan Editörleri (Arapça)

Doç. Dr. Orhan CANPOLAT

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhammed NASSAN

#### Dil Alan Editörleri (İngilizce)

Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören BAYAM

Doç. Dr. Halide Rümeysa KÜÇÜKÖNER

Dr. Arş. Gör. Faruk EVRENK

## DİZİNLENME BİLGİLERİ



INDEX COPERNICUS <https://journals.indexcopernicus.com/representative/journal/list>



TÜRK EĞİTİM İNDEKSİ <http://www.turkegitimindeksi.com/Default.aspx>



SOBIAD <https://atif.sobiad.com/index.jsp>



ACADEMIC RESOURCE INDEX-RESEARCH BIB

<http://journalseeker.researchbib.com/view/issn/2667-6273>

**5 CANAN SEYFELİ-TUBA CEBE**

*Hinduizm'de Doğum Algısı ve Jatakarma (Doğum Ritüeli)*

**29 ALİ İLHAN-DAVUD  
IŞIKDOĞAN**

*Din Eğitimi Açısından Ahiret İnancının İnsan Davranışları Üzerindeki Etkisi*

**46 ABDULKARIM DALATI-  
YAVUZ KÖKTAŞ**

أثر الاجماع في عدم العمل  
بالحديث الصحيح في مذهب  
الشافعي  
دراسة تطبيقية

**69 TANER KARASU**

*Darb-ı Mesel Olan Hadisler*

**82 MUHAMMED KIZILGEÇİT  
EMRULLAH AKÇA**

*Denetimli Serbestliğe Tabi Tutulan Madde Kullanıcılarına Yönelik Din/Maneviyat Temelli Bağımlılık Programı Model Önerisi*

**117 BİLAL KARTAL**

*Radikalleşme Bağlamında İntihar Eylemleri*

**128 MEHMET SELİM  
AYDAY**

*Şifâ-i Şerîf'in Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi*

**157 KENAN KILINÇ-  
ERDOĞAN SARITEPE**

*Yûsuf Erdebîlî'nin el-Envâr li A'Mâlî'l-Ebrâr Adlı Eseri Bağlamında Kıyas Konusundaki Görüşleri*

**182 ESRA NAZLI**

*Ramazan Ayında Televizyon ve Youtube Kanallarında Yayınlanan Dini Programların Oluşturdukları İçeriklerin İncelenmesi*



## HİNDUİZM'DE DOĞUM ALGISI VE JATAKARMA (DOĞUM RİTÜELİ)\*

Canan SEYFELİ\*\*

Tuba CEBE\*\*\*

### Öz\*\*\*

Makalenin konusu Hinduizm'de doğum algısı ve doğum ritüeli olan *jatakarma*dır. Doğum ritüelinin temel amacı dünyaya yeni gelen insanı arındırmak ve kutsamaktır. Çünkü doğum *mokşaya* ulaşamamış, yani *samsaraya* tabi olmuş ruhun önceki yaşamından kalan kötü *karmalarının* sonucudur. Bu nedenle Hinduizm'de her yeni doğan insan kirli kabul edilir ve arınma gerekir. Arınma ise ritüelle mümkündür. Bunun için doğum ritüeli doğumun hemen sonrasında icra edilir. Törende sırasıyla şu üç ayin yapılır; zihin/bilgelik üretme, uzun ömür ve güç ayini. Makalenin temel amacı doğum algısının *karma*, ölüm, *samsara*, *mokşa* kavramlarıyla bir bütün oluşturduğunu ve bunlara göre biçimlendiğini ortaya koymaktır. Buna göre doğum, bu kurtuluş kavramları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Zihnin Brahman'dan uzak tutulması insanı dünyaya bağlar, kötü *karma* biriktirmesine sebep olur ve kurtuluştan uzaklaştırır. Bu yönüyle doğum olumsuz ve acıdır. Ancak, arzu ve istek gibi insanın doğuştan gelen kusurlarına karşın bu olumsuz durumdan kurtulma potansiyeli de vardır. Bu nedenle doğum olumlu ve kurtuluş imkanıdır. Doğum ritüeli ise kurtuluş yolunda iyi *karma* biriktirmek için olumlu bir başlangıç ve hazırlık anlamına gelir. Ölüm sonrası yakılan beden süfli bedendir. Önceki yaşamın tüm eylem ve düşüncelerinin izlerini taşıyan ince bedense korunur ve *atmanı* (ruhu) çevreler ve korur. Bu, olumsuz izlerle dünyaya gelen ruh kurtuluşa ulaşamaz. Özellikle gerçek bilginin kavranması için zihindeki izler silinmelidir. Çünkü bilinç altına yerleşmiş olan düşünceler yaşantıya ve düşünceye olumsuz anlamda yön verir. Bu sebeple, doğum ritüelinde bu izlerin silinmesi için

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26.04.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 13.05.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1288060>

\* Bu makale, "Tuba Cebe, Hinduizm'in Kurtuluş Fikrinde Samskaralar: Geçiş Ritleri, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Dinler Tarihi), Danışman: Prof. Dr. Canan SEYFELİ, Diyarbakır" künyeli halen devam etmekte olan tezden üretilmiştir.

\*\* Prof. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı/ Professor, Dicle University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Diyarbakır, Turkey

e-posta: [cseyfeli@yahoo.com](mailto:cseyfeli@yahoo.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3379-2812>

\*\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Bilim Dalı/ Graduate Student, Dicle University, Institute of Social Sciences, History of Religions, Diyarbakır, Turkey e-posta: [tubacebehan@gmail.com](mailto:tubacebehan@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-9302-3479>

yapılan uygulamalar vardır. Hinduizm’de doğum algısının olumsuz olması, *jatakarma* ritüelinin oluşumunu büyük oranda etkilemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hinduizm, Doğum, Ruhgöçü, Ölüm, Kurtuluş, Ritüel

## BIRTH CONCEPTION AND JATAKARMA (BIRTH RITUAL) IN HINDUISM

### Abstract

The subject of the article is *jatakarma*, which is the birth perception and birth ritual in Hinduism. The main purpose of the birth ritual is to purify and bless the newcomer to the world. Because birth is the result of bad *karma* from the previous life of the soul, which is subject to reincarnation because it cannot reach *moksha*. This is why in Hinduism every newborn human is considered unclean and ritual is required for purification. For this reason, the birth ritual is performed immediately after birth. In the ceremony, the following three rites are performed respectively; ritual of mind/wisdom generation, longevity and power. The main purpose of the article is to reveal that the perception of birth forms a whole with the concepts of *karma*, death, *samsara*, *moksha* and is shaped according to these. Accordingly, birth was evaluated within the framework of these salvation concepts. Keeping the mind away from Brahman connects man to the world, causes accumulation of bad *karma* and distances him from salvation. In this respect, birth is negative, pain and suffering. However, besides the innate flaws of human beings such as desire and desire, there is the potential to get rid of this negative situation. Therefore, birth is positive and an opportunity for salvation. Birth ritual, on the other hand, signifies a positive start and preparation for accumulating good *karma* on the path to salvation. The body that is burned after death is the subtle body. The subtle body, which bears the traces of all the actions and thoughts of the previous life, is preserved and surrounds and protects the atman (spirit). The soul that comes into the world with these negative traces cannot reach salvation. In particular, the traces in the mind should be erased in order to grasp the true knowledge. Because thoughts settled in the subconscious give negative direction to life and thought. For this reason, there are applications made to erase these traces in the birth ritual. Therefore, the negative perception of birth in Hinduism greatly affected the formation of the *jatakarma* ritual.

**Keywords:** Hinduism, Birth, Reincarnation, Death, Salvation, Ritual

### GİRİŞ

Makalenin konusu Hinduizm’de doğum algısı ve *jatakarma* adı verilen doğum ritüelidir. Geçiş ritüellerinden (geçiş menseklerinden) doğum ritüeli doğum sırasından doğumdan birkaç saat sonrasına kadarki süreç içerisinde yapılır. Bu, bir arınma ritüelidir, çünkü doğumla anne ve bebekte kirlilik meydana geldiğine inanılır. Bu yüzden bu ritüelin amacı kirlilikten arınma ve arındırmadır. Ancak temelde doğum *samsara* döngüsünün bir halkasıdır ve son ölümle ruhun kurtuluşu, özgürleşmesi ve özü Brahman ile



birleşmesi gerçekleşmemiş, dolayısıyla döngüde kalarak yeniden doğumu, ruhgöçünü, *samsarayı* yaşamak zorunda kalmış demektir. Bu nedenle doğum olumsuz anlamından dolayı kirlilik kazandırır. Ancak insan kirlilik gibi arınma gerektiren durumlardan kurtulmanın bir yolunu, arınma imkanını geliştirmiştir. Bunun için bir ritüel uygulama yeterlidir. Hinduizm’de bu ritüel *jatakarma* (*janman*) diye isimlendirilir. Ancak öncesinde ve sonrasında yine *samskara* olarak kabul edilen başka ritüeller de vardır.

Doğum ritüelinin anlaşılır hale gelmesi için öncelikle bu ritüeli oluşturan şartların, özellikle Hinduizm’in doğum algısının ortaya konması gerekir. Temelde doğum olumsuzdur, ama yine kurtuluş fikrine bağlı olarak *mokşaya* ulaşamayan ruhun yeniden doğumla bir kurtuluş imkanı daha bulması nedeniyle olumludur. Yine de öz ve yaratılış itibarıyla insanın kusurlu olması söz konusudur. Ancak bu kusurlu, olumsuz veya kirli durumlardan kurtulma potansiyeli de vardır. Bu iyi karma biriktirme imkanı doğurur ve aynı zamanda kurtuluş imkanı demektir. Hem iyi karma hem de arınma anlamına gelen doğum ritüeli de bu kirliliğin bir kısmından kurtulma anlamı taşır.

Çalışmanın temel amacı Hinduizm’in doğum algısını ve *jatakarma* adı verilen doğum ritüelinin anlamını ve böylece doğumun insan, dünya hayatı, ölüm sonrası hayat gibi temel konularla ilişkisini ve bunlarla bir bütünlük oluşturduğunu ortaya koymaktır. Buna göre Hinduizm’de doğum algısının *karma*, *samsara*, ölüm, *mokşa* gibi temel kavramlarla doğrudan ilişkisi vardır. Ayrıca tanrı ve insan fikriyle de bağlantısı vardır. İnsan fikrinde onun kusurlu, günahlı ve kötü unsurlarla bezeli olması söz konusudur. Bu olumsuz durumlar *jatakarma* gibi arınma ritüellerini doğurmuştur. Bu nedenle çalışmanın başka bir hedefi doğum ritüelini ve anlamını biçimlendiren temel inançları, doğuma yol açan durumları ve bunlardan hareketle doğum algısının genel özelliklerini açığa çıkarmaktır.

Çalışmanın temel konusu olan Hinduizm’de doğum ve ritüeliyle ilgili müstakil bir çalışmaya ulaşamamıştır. Konuya en yakın çalışmalar Raj Bali Pandey’in “*Hindu Samskaras: A Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*” ve Lakshmi Kapani’nin “*The Philosophical Consept of Samskara*” isimli eserleridir. Bunun yanında daha çok konunun arkaplanına açıklık kazandıran Türkçe eserlerin başında Ali İhsan Yitik’in “*Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*” isimli eseri, Fuat Aydın’ın “*Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı (Hinduizm’de Kurtuluş)*” isimli eseri, Mehmet Masatoğlu’nun “*Hinduizm’de Dharma Kavramı*” isimli doktora teziyle Aksin ve Seyfeli’nin “*Mrtyu: Hinduizm’de Ölüm*” isimli makaleleri zikredilebilir.

Makalede Hinduizm’in doğum algısını temelde evrene ve insana yüklenen anlamın biçimlendirdiği, dolayısıyla kurtuluş fikrinin ve bu fikri çevreleyen *karma*, *samsara*, ölüm, *mokşa* gibi temel kavramlarla birlikte bir bütünlük oluşturduğu görülmüştür. Buna göre doğum kurtuluşu engelleyen *samsara* döngüsünün bir aşaması olduğu için olumsuz olarak algılanmıştır. Ama aynı zamanda bu durumu üstesinden gelinebilir kılan doğum ritüeli ve anlamı sayesinde doğumun yeni bir kurtuluş imkanı, dolayısıyla olumlu

kabul edildiği anlaşılmıştır. Makalede bu hususlara dikkat edilmiş ve konu sırasıyla; “Hinduizm’de Doğum Algısını Biçimlendiren Temel İnançlar”, “Hinduizm’de Yeniden Doğuma Neden Olan Durumlar”, “Hinduizm’de Doğum Algısı” ve “Jatakarma (Doğum Ritüeli) ve Anlamı” başlıkları altında ele alınmıştır.

### 1. Hinduizm’de Doğum Algısını Biçimlendiren Temel İnançlar

Hinduizm’de doğum algısını biçimlendiren ve doğumu anlamlandıran temel kavramlar; *karma*, *samsara*, ölüm ve *mokşadır*. Dolayısıyla doğum olgusu bu kavramlar doğrultusunda anlaşılır hale gelebilir. İlk ve en önemli sebep *karmadır*. Çünkü, ölüme ve doğuma sebep olan bağ *karmadır*. Ölümü kurtuluş takip ederse *karma* yeniden doğuma yol açmamış demektir. Dolayısıyla *karma* olmazsa her insan rahatlıkla kurtuluşu yaşar. *Karma* gereği insan önce dünyaya sonra ruhgöçüne bağlanmış olur. Bu bağlılık nihai hedefe ulaşılmayan ölümü getirir.

*Karma* kelimesi, Sanskritçe yapmak anlamındaki “kr” fiil kökünden türetilmiştir<sup>1</sup>. Dini literatürde ise bir eylemde bulunma, önceki yaşamda yapılan olumlu veya olumsuz eylemlerin karşılığı, ahlaki görev gibi anlamları barındırır<sup>2</sup>. *Karma* iyi ve kötü eylemlerdir. Hint kökenli dini geleneklerin tamamında yer alır ve esas itibarıyla iyi ve kötü eylemler bütünüdür<sup>3</sup>. İyi eylemler zaten sonuç olarak kişiyi kurtuluşa kavuşturacağından üzerinde pek durulmaz. Ancak kötü eylemler ve onlardan kurtulma yolları önemlidir. Çünkü, kötü eylemlerle kazanılmış *karma* yeniden doğumla dünya hayatına yol açar ve yeniden doğum olumsuzdur. Başka bir ifadeyle kötü *karma* dünya bağı kesilmeden tekrar bedenlenmeyi, yani doğumu doğurur, bu nedenle doğum da istenilmeyen bir durumdur.

*Karma*, kişinin yaşamına dini kurallar ve görevler çerçevesinde yön verilmesini ister. Bu kurallara uygun olmayan yaşam ve eylemler kötü ve yanlıştır. Hinduizm’de dini kurallar ve görevler kısaca *dharma*<sup>4</sup> kelimesiyle ifade edilir. *Dharma* kutsal metinlerle belirlenmiş

<sup>1</sup> Gavin Flood, “Introduction: A History of Hindu Practice”, *The Oxford History of Hinduism: Hindu Practice*, ed. Gavin Flood (New York: Oxford University Press, 2020), 11.

<sup>2</sup> Johannes Johannes Bronkhorst, *Karma* (Hawai: Sheridan Books, Inc., 2011), XIX.

<sup>3</sup> Hint kökenli dini geleneklerde karmanın önceki yaşamdan bağımsız olmadığı ve sonraki yaşamı belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Budizm’de de karma iyi ya da kötü olan bütün eylemleri içermektedir. Bu ve önceki yaşamların karması sebep iken sonraki yaşam bu sebebe dayalı sonuçtur. Sonucun kesin olarak ortaya çıkacağına inanılmakla birlikte nasıl, ne şekilde ve ne zaman olacağı konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Her eylemin varlığı bir şekilde sürerken nihayetinde bir etki göstereceğine inanılır. Dolayısıyla karmanın sonucu yeni doğum ve yeni ölümlerdir. Bkz. Hüsamettin Karataş, “Sakyamuni Buda’nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci”, *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 133-134.

<sup>4</sup> *Dharma*: Hint dini düşüncesinin önemli kavramlarından biri olan *dharma*, gelenek içerisinde ve tarihi seyrinde gelişme gösteren hukuki, ahlaki ve sosyal anlamlara sahip bir kavramdır. Dolayısıyla *dharmanın* tek bir anlamı yoktur. Hindu yaşamının hemen her bölümünde kökleri olduğu ve yaşanması beklenen kural ve düzenlemeleri sağladığı için Hinduizm’in önemli bir parçasıdır. Bir anlamda, *dharma* bireyin vicdanına da yön vererek kişisel eylemlere rehberlik eder. Ayrıca, müntesiplerince inançlarının da adını karşılayan kavramdır. *Dharma*, şeylerin doğal doğruluğu olan kozmik düzen (rta) tarafından desteklenen uygun eylemler, ritüeller, sosyal ve kişisel davranışlar olarak da tanımlanır. Mahabharata’da *dharmanın* önemi üzerinde durulurken onun düzenli bir dünya

ve sınırı çizilmiş öğreti anlamındadır. Kutsal metinlerin önemli kısmı beşer değil vahiy ürünü kabul edilir. Dolayısıyla dini kurallar ve görevler de tanrısal kurallar konumundadır. *Dharma* kuralları kapsamında iki önemli kavram daha vardır. Bu kavramlar *kama*<sup>5</sup> ve *artha*<sup>6</sup> olup kişinin yaşamına yön vermede yardımcı hususlar barındırırlar. Bu iki kavram kural olarak konulmuş ve yaşanılması istenen dört hedeften ikisidir ve *dharma* kavramıyla ilintilidir. *Dharma*’nın ahlaki kuralları *karmayı* ilgilendiren kısımdır. *Dharmanın* ahlak ilkeleri de kutsal literatüre göre belirlenmiştir. Yalnızca iyi niyetli iyi eylemler iyi *karmaya* yol açabilir<sup>7</sup>. Buna göre kutsal kitaba uygun fiiller iyi, uygun olmayanlar ise kötü *karmayı* meydana getirir. Örneğin *Kama* arzuları ifade eder. Ancak, bu arzunun hedefi Brahman birliğini yaşamak olmalıdır. Bu amacın sadece dünyaya ait kılınarak hedefinden sapması kötü *karma* biriktirmeye sebep olur. Yine *Artha* maddi kazanç elde etmektir. Maddi kazanç aile *aşramasında* ailenin ihtiyacını karşılamak ya da öğrenci aşamasındaki *brahmacaryaların* ve *sanyasin* aşamasındaki kişilerin bakımına yardımcı olmak içindir<sup>8</sup>. Ancak burada esas olan dünyevi hayatı bilinçle yaşamaktır. Ters açıdan düşünüldüğünde ise zihin Brahman’a odaklanmalı ve bilinç eylemlere de yansımalıdır.

Bhagavat Gita kitabında iyi eylemler, karşılık ve fayda beklenmeyen eylemler olarak tanımlanır<sup>9</sup>. Yani, herhangi bir eylem uygulanırken içinde bulunulan ruh durumu önemlidir. Örneğin, nefret, öfke veya faydacı bir bakış açısıyla bir eylemde bulunuluyorsa bu kötü *karmaya* sebep olur. Bunun sonucu olarak ruhgöçü ve kötü doğum gerçekleşir. Bu kötü duyguların zıddı olan sevgi, şefkat, hoşgörü gibi duygular varsa iyi *karma* oluşur<sup>10</sup>. Dolayısıyla bir yaşamdaki iyi ve kötü *karma* gelecek yaşamdaki doğumun iyi veya kötü olmasını belirler.

---

için gerekli yetkinliğe sahip olduğu ifade edilir. Bkz. Jamie Bennett, “The Four Goals/ Aims of Life: 1. Dharma”, *Mahavidya: Scholarly Resources for the Study of Hinduism* (28 Aralık 2019), 10-75; Amrutur V. Srinivasan, *Hinduism for Dummies* (Indiana, Indianapolis: Wiley Publishing, Inc., 2011), 41; Geniş bilgi için bkz. Mehmet Masatoğlu, *Hinduizm’de Dharma Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi, Doktora Tezi, 2020), 10-75.

<sup>5</sup> *Kama*; arzunun neden olduğu eylem ve düşüncelerdir. Hinduizm’de arzu ve isteklerin meşru çerçevede dairesinde sınırlandırılması ve tek arzunun tanrıyla birlik olma isteği taşıması gerekir. Bkz. Deserae Yellow Horn, “Karma, Samsara, and Reincarnation: The Concept of Samsara”, *Mahavidya: Scholarly Resources for the Study of Hinduism* (04 Mart 2015).

<sup>6</sup> *Artha*, kişinin yaşamın sürdürülebilmesi ve toplumsal işleyişin devam edebilmesi için çalışması ve kendisine ve ailesine yetecek kadar maddi kazanç elde etmesini ifade eden bir kavramdır. Maddiyat elde etme dünyaya bağlanmayarak bir görev bilinci taşınmalıdır. Bkz. Jaipal Singh, “Hindu, Hinduism and Hindustan: Part IV: Varnashram and Purushartha”, *Boloji.Com* (Erişim 19 Nisan 2023).

<sup>7</sup> D. C. Rao, *Understanding Hinduism: Basic Concepts Explained* (The Hindu American Foundation, ts.), 10.

<sup>8</sup> Singh, “Hindu, Hinduism and Hindustan: Part IV”.

<sup>9</sup> Mohandas K. Gandhi, *Gandhi’ye Göre Bhagavat Gita*, çev. Vecihi Karadoğan - Seda Darcan (İstanbul: Kaknüs, 2020), 71.

<sup>10</sup> Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996), 116.

Hinduizm’de doğum algısını belirleyen başka bir kavram *samsara*dır. Türkçede *samsara*, tekrar doğuş, ruh göçü, tenasüh, reenkarnasyon gibi kelimelerle anlam bulur<sup>11</sup>. Dini gelenekte ise, maddi esaret, koşullu yaşam gibi anlamları kapsar<sup>12</sup>. *Samsara*, Hinduizm’in ahiret inancını şekillendirdiği gibi, dünya algısını da ortaya çıkarır. Çünkü dünya Tanrının yansıması (*maya*) olup bir ilüzyon, yani gerçekliği olmayan ama gerçekmiş gibi algılanan bir yerdir. *Samsaradan* kurtulmak ise ilüzyondan çıkıp asıl gerçekliğin farkına varmak ve onu idrak etmekle mümkün olur. Buna göre dünya yaşamı gerçek değildir ve bu nedenle kurtulması gereken bir mekandır<sup>13</sup>.

İkisinin de başlangıç anlamı nedeniyle doğumun yaratılışla ilişkisi vardır. Dolayısıyla ölümün de son anlamıyla kıyametle bağlantısı vardır. Bu ikisiye doğum-ölüm döngüsü ve ruh göçü, yani *samsarayla* ilişkili bir durumdur. Mitolojiye göre ebedi olan Brahma’nın evreni yaratma faaliyeti durmaksızın sürekli ve döngüsel olarak devam eder<sup>14</sup>. Bu *kalpa* çağıyla ilgilidir. Her *kalpa* çağı evrenin yeniden yaratılışıyla başlar ve kıyametiyle son bulur. Evrende sürekli dönen dört *yuga* dönemi vardır<sup>15</sup>. Bu dörtlü *yuga* döngüsüne *maha* denir. Yaratıcı Tanrı Brahma’nın bir günü bin *mahadır*. Bin *maha* bir *kalpa*dır. Brahma’nın ömrü yüz yıldır ve bir ömrüne *maha kalpa* adı verilir. *Maha kalpa* hem evrenin bir ömrüdür hem de Vişnu’nun bir nefes süresidir. Nefes verdiğinde binlerce evren yaratılır ve her evrende bir Brahma doğar. Vişnu nefes aldığı anda, tüm evrenler emilir ve Brahma ölür. Bu nedenle ebedi olduğu kabul edilen Vişnu “Evrenin Yaratıcısı” ve “Evrenin Ölümü” olarak adlandırılır<sup>16</sup>. Buna evrensel yeniden doğum denebilir<sup>17</sup>. Dolayısıyla evrenin yeniden yaratılışı da doğum anlamına gelir. Evrenin ölümü yeniden bedenlenmesini doğurur. Bhagavat Gita’da Şri Bhagavan (Krişna)’ın ifadesiyle önce evrende *dharma* azalırken *adharmaya* yükselir. Bu her *yugada* gerçekleşirken iyiler korunur, kötüler ise yok edilir. Böylece evrenin yeniden bedenlenmesiyle *dharma* da yeniden kurulmuş olur<sup>18</sup>. Bu bedenlenme ve *dharmanın* yeniden kurulması evrenin doğumu anlamına gelirken aynen ruhun yeniden bedenlenmesi gibi *dharma* da yenilenir. Dolayısıyla *dharma* evrenin ruhu anlamına gelir. Bu sebeple, her yeni doğum bir yaratılıştır. Bu insan için de geçerlidir. Yaratılış, *samsara* döngüsü gereği tekrar dünyaya gelişi ifade eder. Modern Vedanta ekolünün bir gurusu olan Sivananda yeniden bedenlenmenin cansız varlıklarla ilişkisini şöyle açıklamıştır: “Ruhlar gittikleri yoldan etere, eterden havaya dönerler. Havadan sonra duman, dumandan sonra sis olur, sis

<sup>11</sup> Yitik, *Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, 71.

<sup>12</sup> “Samsara: English Translation of the Sanskrit Word”, *Sanskrit Dictionary.org* (Erişim 28 Ekim 2022).

<sup>13</sup> Swami Nikhilaranda, *Hinduizm* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003), 31.

<sup>14</sup> Kiseong Shin, *The Concept of Self in Hinduism, Buddhism, and Christianity and Its Implication for Interfaith Relations* (Oregon: Pickwick Publications, 2017), 20.

<sup>15</sup> Manu, “Manusmriti, The Laws of Manu, Chapter 9”, çev. George Buhler, *Hinduism Facts* (Erişim 21 Nisan 2023), 301-302.

<sup>16</sup> Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, ed. Josebh Campbell, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2004), 56.

<sup>17</sup> Sevinç Aksin - Canan Seyfeli, “Mrtyu: Hinduizm’de Ölüm”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2022), 225.

<sup>18</sup> *Bhagavad-Gītā: As It Is Complete Edition* (New York: Collier Books, 1972), 4.7-8.

*olduktan sonra bulut olur, bulut haline geldikten sonra yağmur olarak yağar. Sonra pirinç, mısır, otlar, ağaç, susam ve fasulye olarak doğar. Bu bitkiler ruhlar için bir bekleme yeridir”<sup>19</sup>.*

Hinduizm’de doğum ve ölüm nedensellik kuramıyla açıklanır. Dünya yaşamındaki her bir fenomenin, neden ve sonuç odaklı karşılıklı ilişkisi bulunur. İlk nedensellik, *jatakarma* (doğum), yaşlılık ve ölüm üçlüsüdür. Doğum, yaşlılık ve ölümün nedeni iken ölüm ise doğum ve yaşlılığın nedenidir. Dönüşümlü olarak nedensellik zinciri vardır, çünkü yaşam ölümle aynı mekandadır. Atomların doğar doğmaz ölmesi tekrar doğması insanla ilişkilendirilir. Bu vesileyle yaşlılık ve ölümün doğumdan kaynaklandığına açıklık getirilir. Kozmolojik düzende evrenin yeniden doğumu ölümünü doğurduğu gibi her yeni doğum da bedensel yok oluşu meydana getirir. İnsan için düşünüldüğünde ise ölümün nedeni yine doğumdur. Doğum, *karmanın* aracılık ettiği oluş (*bhava*) nedeniyle gerçekleşir<sup>20</sup>.

Ölüm sonrası yakılan beden süfli bedendir. Önceki yaşamın tüm eylem ve düşüncelerinin izlerini taşıyan ince bedense korunur ve *atmanı* (ruhu) çevreler ve korur. Bu, cennet ya da cehennemlerde ara varoluşlara ve nihayetinde dünyaya yeniden doğuşa neden olur<sup>21</sup>. Bu, ölüm-doğum döngüsü, yani *samsara* döngüsüdür. Ruhun taşıdığı duygular ve eğilimleri, yani kişiliği aynı kalır. Nitekim kişi, arzularla çevrilidir. Arzusu, iradesine yön verdiği gibi iradesi de eylemlerine yansır. Sonuç olarak da kişi ne ekerse onu biçer<sup>22</sup>.

Arzu ve istek bağlarından kurtulamayarak bu bağların engellemesiyle dünya yanılgısını anlayamamış, dolayısıyla Brahman gerçeğini kavrayamamış kişilerin tekrar dünyaya gelmeleri gerekir. Nitekim kısıtlı zaman dilimi olan sadece bir yaşamda bu sırra vakıf olmanın ve akıl erdirmenin mümkün olmadığı görülür. Bunun için tekrar doğum gerçekleşmelidir. Her doğumun kişiyi ruhsal olarak biraz daha kurtuluş yolunda ilerleteceği düşünülür<sup>23</sup>. Sonuç olarak ruh hem kötü *karmanın* karşılığı olarak hem de ruhsal olarak ilerleme gösterebilmek için tekrar dünyaya gelir.

*Samsara* döngüsüne bağlı nedensellik ilkesi, Hinduizm mitolojisinde ölüme yaratılış ve doğum anlamı yükler. Bu Upanişadlarda şu şekilde geçer: “Başlangıçta hiçbir şey yoktu. Her şey ölümle, açlıkla örtülmüştü, çünkü açlık ölümdür. ... o sözle ve bedenle birlikte var olan her şeyi ortaya çıkardı. Rigleri, Yacusları, Samanları (Veda şarkılarını), şiir ölçülerini, kurbanları, insanları ve sığırları. O bunları ortaya çıkartınca yemeye de başladı. Doğrusu

<sup>19</sup> Sri Swami Sivananda, *What Becomes of the Soul After Death* (India: A Divine Life Society, 1999), 14.

<sup>20</sup> Christmas Humphreys, *Karma and Rebirth* (Library: Curzon, 1994), 18.

<sup>21</sup> Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (Albany: State University of New York Press, 2007), 175.

<sup>22</sup> Sudhir Kakar, *The Inner World: A Psycho-Analytic Study of Childhood and Society in India* (Indian: Oxford University, 1981), 48.

<sup>23</sup> Srinivasan, *Hinduism for Dummies*, 45; Ayrıca bkz. Fuat Aydın, “Karma ve Samsara Döngüsünde İnsan”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 48 (2009), 163.



o her şeyi yedi”.<sup>24</sup> Ölüm ve açlık kavramları ilişkilendirilmiş ve bu ilişki ise ölümün her şeyi yok etmesi, tüketmesi şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla açlığı sebebiyle kendi yarattığını yiyen ölüm, bu ilişkide hem başlangıç hem de son anlamını taşımaktadır<sup>25</sup>.

İki çeşit ölümden bahsedilebilir; birincisi gerçek ve arzu edilen ölümdür. İkincisiyse gerçekliğe ulaştırmayan ve istenmeyen ölümdür. İlki, dinin hedeflerinden olan kurtuluşa, yani *mokşaya* ulaştıran ölümdür. Bu ölümden tekrar dünyaya geliş yoktur. Çünkü gerçek olmayan beden yoklukta asıl mekanında kalırken canlılık veren ruh ise özündeki *atmanın* farkına varmış ve onunla birliğe kavuşmuştur. Yani tanrısal alemde aslına dönmüştür. İkinci ölüm ise nedeni olan doğumla tekrar bedenlenen ruh için bir eziyettir<sup>26</sup>. Ölüm, kutsal metinlerde *mrtyu* terimiyle ifade edilir<sup>27</sup>. Yaratılış ve ölüm bu kavramla açıklanır. Aynı zamanda bu terim arzu ve öfke sahibi olan ölüm tanrıçası *Mrtyu*'ya da isim olmuştur<sup>28</sup>. Bu tanrıçanın neden olduğu doğumlarda da kendisi gibi arzu ve öfke duyguları bulunan insanların olacağı anlaşılır. Bu İstenilmeyen duygular ölümlerle ilişkilendirilir. Bu duygulardan, dolayısıyla gerçekliği olmayan duyular alemine kapılmaktan sıyrılıp *mokşaya* ulaşılmadığı sürece, doğum-ölüm girdabından kurtulmak mümkün değildir.

## 2. Hinduizm’de Yeniden Doğuma Neden Olan Durumlar

Hinduizm’de her doğum bir yaşam ve bir ölümü beraberinde getirir. Ölüm ve yeniden doğum ise bir ruhgöçünün gerçekleştiği anlamına gelir. Dolayısıyla ruhgöçünün gerçekleşmesine tesir eden durumlar ruhun yaşamlarına ve *karmasına* bağlıdır. Bu da kişinin inanç ve eylemleriyle ilgilidir. Ruhgöçünün oluşmasına yol açan durumlar aynı zamanda doğum algısını da etkiler. Bu doğrultuda Hinduizm’in doğum algısını şekillendiren konuların başında tanrı fikri ve insan-tanrı ilişkisi yer alır. Genelde tanrı, duyular alemine aşan özelliklere sahipse aşkın, duyular alemine bir şekilde dokunan ise içkin diye tanımlanır<sup>29</sup>. Hinduizm’de tanrının her iki özelliği de vardır. Bhagavadgita metnindeki tanrı tasavvuruna göre Hinduizm’de tanrı hem her şeyin kaynağı, özü olarak içkin hem de sonsuzluğu bakımından aşkın olarak tanımlanır. Yine aynı metne göre, insan-tanrı ilişkisinde herşey nedensellik ilkesiyle yürürken yaratılışı ve düzeni yerleştirdikten sonra tanrı çekilmiş gibidir ve insan yaşamına doğrudan tesir etmez: “Tanrı, dünyadaki canlıların eylemlerini, eylem yapıcılığını ve bu eylemlerin sonuçlarını

<sup>24</sup> *Upanishadlar*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 4.

<sup>25</sup> Arindam Chakrabarti, “Dream, Death, and Death Within a Dream”, *Imaginations of Death and the Beyond in India and Europe*, ed. Günter Blumberger - Sudhir Kakar (Singapore: Springer Nature, 2018), 108; Ayrıca bkz. Aksin - Seyfeli, “Mrtyu”, 215-234.

<sup>26</sup> Gian Giuseppe Filippi, *Mrtyu: Concept of Death in Indian Traditions*, çev. Antonio Rigopoulos (New Delhi: D.K. Printworld, 1996), 21.

<sup>27</sup> Aksin - Seyfeli, “Mrtyu”, 215-234.

<sup>28</sup> Wendy Doniger O’flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1988), 213-299.

<sup>29</sup> Akın Cengiz, “Aşkinlik ve İçkinlik Bağlamında Bhagavatgita Adlı Eserdeki Tanrı Anlayışı”, *Turkish Studies* 13/3 (2018), s.206; Bkz. Mariasusai Dhavamony, “Dinlerde Tanrı Anlayışı”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), s.193.



belirlemez; bunlar Doğa'nın belirlediği şeylerdir. Tanrı insanlara günah ya da sevap vermez. Bilgi cehalet tarafından örtüldüğünden canlılar şaşırıp kötü yola saparlar.”<sup>30</sup> Dolayısıyla insanın hayatında kurtuluşa ulaşması esas olmakla beraber insanın bağlı olduğu ve tanrının kurduğu düzen Doğa diye ifade edilmiştir. İnsan yaşamına dokunmayan tanrı ölüm sonrasında kişinin eylemlerine karşılık olarak ceza ve mükafat da veremez. Hinduizm’de Cennet ve cehennem de sadece ruhların duraklarıdır. Ruh *karmasına* göre geçici olarak cennet ya da cehennemde kalır. *Karmasının* meyveleri tükenince ruhgöçüyle tekrar dünyaya döner<sup>31</sup>. Dolayısıyla doğum nedensellik ilkesine göre *samsara* döngüsünde bir halkadır ve aynı zamanda hem ceza anlamına gelirken hem de kurtuluşa ulaşma imkanındır.

Hinduizm’de insanı aldatmaya çalışarak bir mücadele durumuna sebep olan şeytan inancı yer almaz. Bunun yerine gerçekliği olmayanın gerçekmiş gibi algılanmasından kaynaklanan aldanma (*maya*) vardır. Dolayısıyla insan bu mücadeleyi kendisine karşı gerçekleştirir<sup>32</sup>. Başka bir ifadeyle mücadelesini varlığın yaratılışından kaynaklanan doğasında ve doğasına karşı gerçekleştirir. Çünkü insan kendi doğasında var olan arzu ve istek duygularıyla doğmuştur. Bu duygulardan kurtulmak için bir mücadele vermesi gerekir. Bu mücadeleyi daha çetin bir hale getiren sınırlı bir zihin yapısına sahip olması yanında geçmiş yaşantıların etkisi altında olan bir bilinç durumu da söz konusudur. Bu mücadelenin zihinsel boyutunda insan zihin bulanıklığı problemiyle karşılaşır. Bu, üç şekilde kişiyi zorlar. Modern Vedanta ekolünün bir gurusu olan Krishnananda bunları kısaca şöyle ifade etmiştir: ilki (*mala*) zihnin perdelenmesi; ikincisi (*vikşepa*) zihnin kararsızlık ve odaklanamama durumu ve üçüncüsü (*avarana*) zihnin ışığını da engelleyen siyah bir perde ile kapanmasıdır<sup>33</sup>.

Ruhun geçmiş yaşantılarının etkisinde kalan bilinç durumu dört şekilde olur. Bu dört bilinç Mandukya Upanişadlarda “AUM” harfleri bilincin dört hali olarak tanımlanır. Üç harf ilk üç bilinci ve döngüdeki yaşamı, dördüncüsü (AUM) ise bütünü, bu üçünden ve döngüden kurtuluşu ifade eder<sup>34</sup>. İlki (A), ferdi bilinçtir ve beden ve duyuların istek ve arzularını yerine getirme, yani uyanıklık halidir. İkincisi (U) kolektif bilinçtir ve geçmişteki yüce şahsiyetleri takip ya da onlarla çatışma durumundaki rüya halidir. Üçüncüsü (M) ulaşılması hedeflenen son seviye olup evrensel bilinçtir ve derin uyku halidir. Bu seviyede ben, sen, o algısı kalkar ve biz algısı yerleşir. Bilincin Brahman bilgisine uyandırıldığı en yüksek seviyedir. Artık Atman ve Brahman ikililiği kalkmış

<sup>30</sup> *Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı*, çev. Korhan Kaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2001), V.14-15.

<sup>31</sup> Amitabh Vikram Dwivedi, “Naraka”, *Hinduism and Tribal Religions*, ed. Pankaj Jain vd., Encyclopedia of Indian Religions (Dordrecht: Springer Netherlands, 2018), 1.

<sup>32</sup> Devdutt Pattanaik, *Faith: 40 Insights into Hinduism* (India: Harper Collins, 2019), 23.

<sup>33</sup> Swami Krishnananda, *Lessons on the Upanishads* (Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, ts.), 46; Ayrıca bkz. R. C. Ganjoo, “Mala, Vikshepa, Avarana: Three Obstacles on the Spiritual Path”, *Boloji.Com* (Erişim 21 Nisan 2023).

<sup>34</sup> Swami Krishnananda, *The Mandukya Upanishad* (Sivananda Ashram, Rishikesh, India: The Divine Life Society, ts.), 10-14; Ayrıca bkz. K. Klaus Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism* (Oxford: Oneworld, 2003), 32.

sadece mutlak birin farkındalığı kazanılmıştır. Upanişadlara göre ruhta bilinç önce (A)'dan (U)'ya, sonra (M)'ye ve üçünü bütünleyince dördüncü (AUM) bilince, yani ilahi bilince doğru yol alır<sup>35</sup>. Buna göre insanın hem zihin hem de bilinç mücadelesi Atman'ın Brahman ile, yani tek öz ile bir oluncaya, kurtuluncaya kadar devam eder. Bu, doğum ve onun getirdiklerinden kurtulma anlamına gelir.

Yeniden doğumun nedeni olarak bilgi yanlışlığı da gösterilir. Böylece, bilgi nesnelere hakkında yanlış bilgi dört aşamada insanı istenilmeyen doğuma götürür:

- Kötülükler (*doṣa*); Bağlanma sonucu bazı kötülükler ortaya çıkar. Bunlar, hoşgörüsüzlük (*asuya*), kıskançlık (*irṣya*), düzenbazlık (*maya*) ve hırs gibi kötülüklerdir.
- Düşkünlük (*pravritti*); Bu kötülükler beden, konuşma ve zihin (*manas*) vasıtasıyla doğru ve yanlış eylemlerden kurtulmayı imkansızlaştıran idraksizliktir.
- Doğum (*janma*); Doğumun nasıl olacağını yapılan eylemler belirler. İyi bir doğum isteniliyorsa iyi eylemlerde bulunulması gerekir.
- Acı (*dukha*); Doğum, acı ve kederdir<sup>36</sup>.

Bilinç düzeylerini aşmayı ve kurtuluşa ulaşmayı engelleyen ilk basamaklar kötülükler ve düşkünlük olup bunlar doğuma neden olur. Dolayısıyla doğum ruh için acı, keder, yani ceza anlamındaki bir hayat ve neyi getireceği bilinemeyen yeni bir ölüm demektir.

### 3. Hinduizm'de Doğum Algısı

Hinduizm'de doğum istenilen bir durum değildir. Bu yüzden acı, keder, tutsaklık, kölelik, kirlilik gibi kavramlarla açıklanır. Ayrıca Hinduizm'de, beş acı durumu vardır. Bunlar; “embriyo aşaması, yaşlılık, hastalık, ölüm ve doğumdur”<sup>37</sup>. Doğuma iki durumda olumsuz bakılır. İlki ruhun öz itibarıyla Brahman (tanrısal ruh)'dan gelmesi ve doğumun bundan uzak kalmaya yol açtığı için eziyet anlamına gelmesidir. Çünkü ruh duyular alemine ait değildir. Asıl mekanına kavuşmadığı sürece tutsaktır. İkincisi ise duyular aleminden kaynaklanan bireysel ruh'un kirlenmiş olmasıdır. Kısıtlı bilgi ve güce sahip olan bu ruh hırslar, arzular, egoizm, gurur, açgözlülük, şehvet, duygularıyla donatılmıştır. Bu duygu bağlarından kurtulamadığı için doğum meydana gelir. Dolayısıyla önceki yaşamını bu duygular çerçevesinde geçirdiği için yeni yaşamında bunlar sıfırlanmaz, bilinç altında ve duygularında varlığını sürdürür. Bu sebeple her yeni doğan kirliliği kabul edilir. Ruhsal olarak bu kirlilik durumu doğuma vesile olan anneye de bulaşır. Bu durum arınmayı ve ritüeli gerektirir. Hinduizm'de bu çeşitli ritüelleri barındıran bir süreçtir ve her bir ritüele *samskara* adı verilir. Doğum *samskaraları*

<sup>35</sup> Nermin Öztürk, “Hinduizmdeki Günlük İbadetlerden: Sandhyavandanam”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 25, 74n; Dört bilincin yedi aşaması için bkz. Swami Jnaneshvara Bharati, “Om Mantra and the Seven Levels of Consciousness”, *Swamij.com* (Erişim 22 Nisan 2023), 2.

<sup>36</sup> Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı (Hinduizm'de Kurtuluş)* (İstanbul: Ataç, 2005), 61.

<sup>37</sup> Lakshmi Kapani, *The Philosophical Concept of Samskara* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2013), 15.

doğum öncesinde başlar ve doğum sonrasında da devam eder. Doğumla gelen kirliliğin on gün sürdüğü kabul edilir ve bu günler yapılan *samskaraların* yardımıyla huzurla atlatılır<sup>38</sup>.

Doğumun hemen ardından icra edilen ilk *samskara*, *jatakarma* adı verilen doğum ritüelidir. Bu ritüelin hedefi kirlilik giderilerek bebek ve annenin kutsanmasıdır<sup>39</sup>. Ancak yeterli görülmez. *Upanayana* adı verilen inisiyasyon *samskarasına* kadar Brahmin çocuğu bile olsa kirli sayılır. Çünkü *Sudra* makamındadır ve Vedaları okuyamaz<sup>40</sup>. İnisiyasyon ritüeliyle kişi ruhsal olarak arındırılmış bir aleme yeniden doğar ve kirlilik durumundan tamamen kurtulur. *Samskara* ritüelleri ile kusurlu olan insanın zihin yapısı ve duyguları kademeli olarak temizlenir. İnsanın ilerleme aşamaları pamuk örneği ile açıklanır. Buna göre, pamuk tarladan toplanır; temizlenir ve iplik haline getirilir; daha sonra iplik kumaş olarak dokunup boyanır. Aynı şekilde, kusurlu olan insan bir dizi ritüel aracılığıyla hem dıştan hem de içten arındırılarak Atman'ın bilgisi haline getirilir<sup>41</sup>.

Ölüm derin bir uyku durumudur. Doğum ise uyanıklıktır. Doğumun uyanıklık durumu bilinç seviyesinin de uyanık olmasıdır. Bu aşama istenilmeyen bir aşamadır. Çünkü bilincin uyanık olması arzu ve isteklerin de en üst seviyede olduğu durumdur<sup>42</sup>. Her doğan bu bilinç seviyesinde doğar ve mücadele böyle başlar. Bu anlamda doğum istenilen bir durum değildir. Mutlak biri kavrayan bilinç durumuna ulaşmak için büyük bir çaba gereklidir.

Doğumun olumsuz yönleri yanında olumlu görüldüğü bir nokta vardır. Hinduizm’de tekrar doğum, yani *samsara* döngüsü kişilere kurtuluş için bir şans daha tanınması nedeniyle iyi kabul edilir. Bir yaşantıda istenilen seviyeye ulaşmanın imkansız olduğu görüşü vardır. Brahman bütünlüğünü herkesin yaşaması gerekir. Başka türüsü yoktur, herkes kurtuluş olarak da kabul edilen asli formuna geri dönmelidir. İşleyişin düzeni bu şekildedir. Dolayısıyla ruhgöçü ve doğum sonsuzluğa ulaşmak için bir vasıtaadır. Arzu ve öfke sahibi kışkırtıcı bir şeytana benzetilen ölüm, bu durumda daha iyi yerlere gelebilmek için “*hayat kapısını açan altın anahtarlı melek*” olarak görülür<sup>43</sup>.

Hinduizm’in tarihsel seyrine göre, doğum algısı değerlendirildiğinde ilk olarak Vedalar dönemindeki doğum düşüncesine bakılması gerekir. Bu dönemde dünya ve doğum algısı olumludur. Çünkü zaten ölüm sonrası yaşam hakkında net bir düşünce yoktur ve zaten çok fazla da önemsenmemiştir. O, dönemin insanları yaşadıkları zamanı önemsemişler

<sup>38</sup> Raj Bali Pandey, *Hindu Samskaras: A Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments* (Banaras: Vikrama Publications, 1949), 122.

<sup>39</sup> Kim Kinnott, *Hinduism: A Very Short Introduction* (London: Oxford Üniversitesi, 1998), 21.

<sup>40</sup> Sudra: Hindu kast sisteminde en alt tabaka olup upanayanayı (erginlenme inisiyasyonunu) alma hakkı yoktur. Sudralar kutsal ip takamaz, Vedaları okuyamaz ve dinleyemezler. Bkz. Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 374.

<sup>41</sup> Pujyasri Chandrasekharendra Saraswati Swami, *Hindu Dharma: The Universal Way of Life* (India: Bharatiya Vidya Bhavan, ts.), 593.

<sup>42</sup> Bharati, “Om Mantra and the Seven Levels of Consciousness”, 2-6.

<sup>43</sup> Sivananda, *What Becomes of the Soul After Death*, 4.

ve bunun “yüz yıl” gibi uzun ömürlü olmasını dilemişlerdir. Bu, Vedalardaki yakarışlarda ve bir babanın yeni doğan çocuğuna “yüz yıl yaşa” şeklindeki duasında ifade edilir. Upanişadlar döneminde ise ölüm sonrası yaşam üzerine yoğunlaşmıştır. Bu dönemde din algısının bütünüyle değiştiği görülür. *Samsara* döngüsü ve kurtuluş inancı bu dönemde oluşmuştur. Bu inanç değişikliği yaşam algısındaki değişime paralel olarak gelişmiştir. Vedic dönemlerde olumlu ve istenilen dünya görüşü yerini kurtulmak istenilen dünya görüşüne bırakmıştır. Bu değişen ve gelişen durum doğum algısının olumsuz olmasına neden olmuştur<sup>44</sup>.

Hinduizm’de her yeni doğan insanın üç şeye borçlu olarak doğduğuna inanılır. Buna göre “*Her doğan erkek bilgelere, atalara ve tanrılara borçlu olarak doğar*”. Bu borçların her Hindu erkek tarafından ödenmesi gerekir. Bilgelere borcunu ilim öğrenmekle ve ilimle meşgul olmakla öder. Atalara borcunu ölen babası için cenaze törenini yönetmekle öder veya bir oğul sahibi olmak da atalara borç ödemek olarak kabul edilir. Dolayısıyla bir erkeğin oğlu olduğu anda atalarına olan borçlardan kurtulur ve bu borç oğluna kalır<sup>45</sup>. Ayrıca evlenip kurban ateşini sürdürerek tanrılara olan borçlarının karşılığını verir<sup>46</sup>. Tanrılara borcu da vardır ve özellikle ölüm tanrısı Varna’ya olan borcu önemlidir ve bu borçtan kurtulmak için kendini tanrıya adaması gerekir<sup>47</sup>. Kurtuluş anlamındaki ölümsüzlüğe kavuşmanın yolu bu borçların ödenmesinden geçer<sup>48</sup>. Buna göre borçların ödenme gayesi doğumu engelleyerek aslına, yani Brahma ile birliğe ulaşmaktır.

#### 4. Jatakarma: Doğum Ritüeli

Pandey’in aktardığına göre (1949)<sup>49</sup>, *jatakarma* töreni, doğum başlamadan önce doğum sürecinin sağlıklı geçmesi için yapılmaya başlanır ve hemen doğum sonrası bebek için yapılan ayinlerle devam eder. Bazı olumsuz durumlarda ritüel zamanı ertelense de uygulama zamanı genel olarak doğum anındadır. Ayrıca, on günlük kirlilik döneminin bitiminde yapılabileceği hakkında görüşler de vardır. Doğumun başlamasıyla beraber, baba “*sutika*” denen doğum yeri ateşini yakar. Baba, on günlük kirlilik boyunca bu ateşe sabah ve akşam pirinç samanıyla karıştırılmış hardal tohumlarını sunar. Ateşe kurban sunumu anne ve bebeği kötü ruhsal güçlerden korumak amacıyla<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> O’flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, 214.

<sup>45</sup> Gavin Flood, “Hinduism”, *Rites of Passage*, ed. Jean Holm - John Bowker (London, New York: Pinter Publishers, 1994), 74.

<sup>46</sup> Klaus K. Klostermaier, “Moksa”, *The Hindu World*, ed. Sushil Mittal - Gene Thursbuck (Canada: Taylor & Francis e-Library, 2005), 295.

<sup>47</sup> Kapani, *The Philosophical Concept of Samskara*, 16.

<sup>48</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 122.

<sup>49</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 121-129; Bugün ritüel bazı küçük farklılıklarla uygulanmaktadır. Bkz. Mia White, “Jatakarma”, *Jatakarma - Hindu Birth Ritual* (Erişim 23 Nisan 2023).

<sup>50</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, s.121,122,127; “Sutika: English Translation of the Sanskrit Word”, *Sanskrit Dictionary.org* (Erişim 28 Ekim 2022); Ateşte yakma kurbanı cesedin yakılma amacıyla da yer alır. Buna göre sunuların ateş vasıtasıyla tanrılara ulaştırılması ve kötü güçlerden korunmadır. Bkz. Cemil Kutlutürk, “Hinduizm’de Cenaze Törenleri (Antyeşti Samskara)”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 181.

Babanın ve ataların kurtuluşu erkek çocuğuna bağlı olduğu için baba erkek çocuk beklentisi içindedir. Oğlu olan bir erkek kusurlarından arındırılır ve kurtuluşu gerçekleşir. Oğlu olan baba cenaze ritüeline benzeyen *sraddha* ritüelini gerçekleştirir. Bu ritüeldeki *sraddha* babanın Brahmanlara susam ve hediyeler sunarak mutluluğunu paylaştığı basit bir törendir<sup>51</sup>. Cenazedeki *sraddha* oğulun baba için yapması gereken görevken doğumdaki *sraddha* babanın oğul için yerine getirmesi gereken görevidir. *Jatakarma* ritüelinde yapılan önemli üç ayın bulunur:

1- *Medha-janana* (bilgi-idrak üretimi töreni); Baba küçük parmağı ve altın bir aletle bebeğe bal ve sade yağ verirken diğerleri ortaya ekşi süt, pirinç, arpa, siyah boğa kılı gibi şeyler koyarlar. Sade yağın güzellik üreticisi ve tatlı olması yanında birçok rahatsızlığa ve hastalığa iyi gelme özelliği ve faydaları vardır. Balın ve altının özellikleri ise bebeğin zihinsel gelişimi için eşit derecede elverişli olduğu kabul edilir. Bu sırada baba bebeğe gizli bir isim verirken kulağına "Sen Veda'sın" der. Gizlidir, çünkü düşmanların büyülerinden korunması içindir<sup>52</sup>. İsim verilmesi kişiliğini, dolayısıyla varlığını kabul etme anlamına gelirken gizli olması tanınıp bilinmesin diye olmalıdır.

2- *Ayusya*; bebeğin uzun bir ömür sürmesini hedefleyen ritüeldir. Baba, bebeğin göbeği ya da sağ kulağına mırıldanarak mitolojide uzun ömrü simgeleyen Agni, Brahman Soma gibi tanrı ya da tanrısal varlıkların isimlerini ve uzun ömürlü olma sebeplerini anarak dua eder. Böylece bebeğin ömrünün uzayacağına inanılır. Ayrıca, üç kat uzatacağını düşünerek kutsal metinlerde geçen "Yaş üç kat" sözünü üç defa okur. Ardından beş Brahmanı davet eder. Onlar etrafında durup nefes alma veya verme ifadeleriyle bebeğin nefesini güçlendirmek ve ömrünü uzatmak için büyülü bir ayin yaparlar. Sonra, baba bebeğin doğduğu yere dokunurken şükran dileklerinde bulunur. Çünkü bu yerin çocuğun güvenli bir şekilde doğumunda etkili olduğuna inanılır ve bu sebeple saygı gösterilir<sup>53</sup>.

3- Güç ayini; baba, daha sonra bebeğin saf bir yaşamı ve dayanıklı ve savaşçı olması için bir ritüel gerçekleştirir. Bebeğe; "Taş ol, balta ol, bozulmaz altın ol. Sen gerçekten de öz oğulsun; böylece yaşa yüz sonbahar." der. Bu, aileye ve dünyaya kabul anlamına da gelir. Sonra baba anneye bir oğul doğurduğu için güç temalı tanrısal övgülerde bulunur. Ardından bebek göbek kordonu kesildikten sonra yıkanır ve emzirmesi için anneye verilir. Anne bebeğin korunmasını dileyen dualarla alır. Bu arada goblinleri (kötü cinleri) ve tanrısal varlıkların kötü etkisini yataktan uzak tutma amacıyla doğumdan beri kapının dışında törenle yakılmış kutsal ateşe anne kalkana kadar sabah ve akşam ateşe pirinç samanyla karıştırılmış hardal tohumlarını sihirli bir formülü ifade ederek sunar. Baba bebeğin üstünü örter, böylece hastalık getiren Kumara'nın kötülüklerinden korurken onu yatıştırmak için sözler yanında bebeğin hasta olmadığını söyler. Törenler sona erince

<sup>51</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, s.123.

<sup>52</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 123-124.

<sup>53</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, s.124,125.



özellikle oğul olduğu için Brahmanlar'a hediyeler sunulur, hediyeler ve sadakalar dağıtılır<sup>54</sup>.

### 5. Doğum Ritüelinin Anlamı

Hinduizm'de doğum ritüeli *jatakarma* (*janman*) doğumla dünyaya yeni gelen insanın karşılanması, dünyaya hazırlanması ve en önemlisi kişiliğinin belirlenerek doğumun olumsuzluklarına karşı önlem alınması anlamına gelir. Bu nedenle doğum ritüelleri Hinduizm'in insan, kişilik ve benlik anlayışıyla ilgilidir. Benlik üç unsurdan müteşekkildir. Birincisi *atman* ve Sanskritçede nefes veya ruh anlamındadır ve benlik, ruh ya da ego diye çevrilir<sup>55</sup>. İkincisi *jiva* ve Sanskritçede can veya yaşayan demektir. Hinduizm'de yaşayan, kendisini zihin ve bedenle özdeşleştiren benliktir. Ancak gerçek benlik *atman*<sup>56</sup>, yani tanrısal ruhtur. Üçüncüsü *sarira*, yani bedendir. *Sarira atmanı* çevreleyen ve koruyan bedendir ve üç yönlüdür. Bunlar görünen beden (*sthula-sarira*), süptil (ince) beden (*linga-sarira*) ve mutluluğa ulaşma imkanını destekleyen ve *karman*'in etkilerini sonraki yaşamlara taşıyan nedensel bedendir (*karana-sarira*)<sup>57</sup>. Bu nedenle doğum ritüelinde insanın üç bileşeni olan *atman*, *jiva* ve *sarira*'nın kutsanması söz konusudur<sup>58</sup>. İlk ikisi farklı ruhlardır. Tanrısal ruh olan *atman* ölümsüz ve saftır, benliğin asıl ve ana unsurudur. Kurtuluş *atman* içindir. *Mokşaya* ulaşan *atman* Brahma'ya, tanrısal öze, yani aslına kavuşmuş olur. *Sarira*, yani beden ise yaratılmış evrene aittir ve ölümlerle doğada kalır. *Atman* kirli değildir, kirli olan *jiva* ve *sarira*dır. *Atmanı* sarmalayan *jiva* ve *sarira* onu bedeninin arzu ve istekleri vasıtasıyla duyular alemine hapsedmektedir.

İnsanın kurtuluş mücadelesi doğumla başlar. Çünkü *jivanın*, yani dünyevi ruhun önceki yaşamlardaki yanlış eylemlerin izlerini taşıdığına inanılır<sup>59</sup> ve kirli kabul edilir. *Samskara* ritüellerinden doğumla ilgili olanlar bu kirlilikten arınma ve olumsuz olan dünyaya hazırlama amaçlı yapılırlar. *Jatakarma samskarası* da bu amacı taşır. *Jatakarma*, bu nedenle doğumdan hemen sonra yapılması gereken bir yeni doğan ayinidir. Yeni doğan insanın benliğinin bütününe kutsanması ve saflaştırılması anlamına gelir<sup>60</sup>.

Doğumun yaratılışla ilişkisinde zaman, yani yıl fikri yer alır ve bu Prajapati<sup>61</sup> ile ilişkilidir. Çünkü daha önce olmayan yıl, Prajapati'yle birlikte aynı anda var olmuştur. Dolayısıyla

<sup>54</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 125-128.

<sup>55</sup> K. T. S. Sarao, "Anatman/Atman (No-Self/Self)", *ENCYCLOpedia.com* (Erişim 23 Nisan 2023).

<sup>56</sup> "Jiva", *ENCYCLOpedia.com* (Erişim 23 Nisan 2023).

<sup>57</sup> "Sarira", *ENCYCLOpedia.com* (Erişim 23 Nisan 2023); Ayrıca bkz. Filippi, *Mrtyu: Concept of Death*, 131, 151, 240, 251.

<sup>58</sup> Filippi, *Mrtyu: Concept of Death*, 59.

<sup>59</sup> Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 101.

<sup>60</sup> Mary McGee, "Samskâra", *The Hindu World*, ed. Sushil Mittal - Gene Thursbuy (Canada: Taylor & Francis e-Library, 2005), 342.

<sup>61</sup> Prajapati, Rig Veda'da, yeri ve göğü yaratan, yaşam soluğu veren, bütün canlıları saran, bütün tanrıların üstünde bir tanrıdır. Atharvaveda'da ise, daha çok yaratıkların koruyucusu olarak görünür. Sathapatha Brahmana'da Prajapati Visvakarman ile özdeşleştirilir. Prajapati'nin "en yüce tanrı" niteliği, tanrıların babası olması ve başlangıçtaki yalnızlığı bütün Vedalarda ve Brahmanalarda görülür. Sutralarda



yaratılış gerçekleşmiştir, bu anlamda doğum da bir yaratılıştır. Prajapati ise Hiranyagarbha, yani Altın Yumurtadan çıkmış ve böylece duyular evreninin yaratılışı gerçekleşmiştir<sup>62</sup>. Bu bir yıl sürmüştür<sup>63</sup>. Böylece yaratılış süreklilik de kazanmıştır, sürekliliği sağlayan yıldır. Bu nedenle bir bebeğin doğumu da bir yıl sürer.

Dünya düzleminde yıl, başı ve sonu olan bir zamanı ifade eder. Yıl, başlangıç anlamıyla yaratılış ve var oluş iken son anlamıyla yok oluş olarak görülür. Bu nedenle yıla tanrısal bir değer verilmiştir ve yılı kutsama amaçlı kurban<sup>64</sup> ritüelleri de yapılır. Bu kurbanla kişinin yaşamının bir yılının kutsanması yoluyla ölümsüzlük istenir ve yıl kutsanarak ölümden kurtulma hedeflenir. Yine bir başlangıç olan doğum yıl vasıtasıyla gerçekleşir. Bu nedenle hamilelik boyunca doğumun sağlıklı gerçekleşmesi için kurban sunumlarıyla yıl kutsanır. Doğumla birlikte uzun ömür ve ömrün yılları için adaklar sunulur. Yılın on iki ayını temsilen on iki parça çömlek üzerinde Agni’ye adaklar sunulur. *Ayusya* ayininde duada zikredildiği gibi Agni, insanın bir yıllık yaşantısını kutsama figürlerindedir<sup>65</sup>.

Doğum *samskarası* hem istek ve dilekler barındırır hem de korunma ve korkulardan kurtulma amaçlıdır. Çünkü doğum, yeni bir kişilik ve oluşum anlamına gelir. Bunun sorunsuz oluşması ve sonrasında olabilecek olumsuz durumların ortadan kaldırılması istenir. Bu hassasiyet bir erkek çocuk sahibi olma noktasında daha ciddi boyuttadır. Oğul sahibi olmanın önemi kendisini daha önce evlilikte gösterir. Rig Veda’ya göre evliliğin amacı bir erkeğin aile sahibi olma yoluyla tanrılara kurban sunması ve oğullar doğurmasını sağlamaktır<sup>66</sup>. Erkek için eş benliğinin yarısıdır, dolayısıyla kişi evlenmediği sürece yarım ve eksiktir. Bu eksikliğin asıl nedeni ancak bu yolla bir oğul sahibi olabilmesinden kaynaklanır. Bu nedenle kişi evlenerek neseb sahibi olur ve sonra tamamlanır<sup>67</sup>. Erkek evlat sahibi olma arzusu ve çabası doğum ritüelinin hemen

---

Brahma ile özdeşleştirilir. Upanişadlarda ise “Yaratılışın Efendisi”dir. Bkz. Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü* (Ankara: İmge Kitabevi, 1997), 117-118.

<sup>62</sup> *The Vedas: An English-Only, Indexed Version of The 4 Veda Samhitas in One Document* (Dharmic Scriptures Team, 2002), 1.10.121; Ayrıca bkz. Pandit Sri Rama Ramanuja Acari, *Sukta Sangraha* (srimatham.com, 2017), 23-24.

<sup>63</sup> David A. Leeming, *Creation Myths of the World an Encyclopedia* (Kalifornia: ABC-CLIO, 2010), 144.

<sup>64</sup> Hinduizm’de canlı kurban sunulduğu dönemler olsa da genel olarak canlı kurbanı yoktur. Daha çok pirinç gibi tahıl ağırlıklı yiyecekler yanında soma, süt gibi kutsal sayılan içecekler sunulur. Bu gıdaların sunulmasının önemli bir sebebi mitolojiden kaynaklı olarak ya da başka sembolik anlamları nedeniyle kutsal kabul edilmesidir. Ancak kutsal fikrini de doğuran en temel neden kurban ve sunuların kurulduğu kadim dönemde insan için en kıymetli olanın tanrıya sunulma isteğidir. Kurban ve sunuların alışveriş gibi bir anlamı vardır. Sunuldukları tanrıya, mesela Agni’ye verip karşılığında çocuk isteme gibi beklentiler yer alır. İnsan düzleminde kurban günahkâr olarak doğan insanın ritüeller aracılığıyla arındırma ve saflaştırma, böylece mükemmelleştirme ve yeniden doğma imkanı sunan eylemlerdir. Bkz. Barbara A. Holdrege, “Dharma”, *The Hindu World*, ed. Sushil Mittal - Gene Thursbuy (Canada: Taylor & Francis e-Library, 2005), 219; Gandhi, *Gandhi’ye Göre Bhagavat Gita*, 72.

<sup>65</sup> Jan Gonda, *Prajapati and the Year* (Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1984), 78-79.

<sup>66</sup> *The Vedas*, III.53.4, V.3.2, V.28.3, X.85.36.

<sup>67</sup> Pandurang Vaman Kane, *History of Dharma Sastra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law)* (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941), Vol II, Part I/216; Hammet Arslan, “Manu Kanunnamesi’nde Evlilik”, *Milel ve Nihal* 10/1 (11 Kasım 2014), 95.

öncesine kadar fiili anlamda devam eder. Jatakarma ritüelinin ilk uygulaması babanın kurban ateşini yakması erkek bebeğinin olması içindir<sup>68</sup>.

*Jatakarma* ritüelinde kurban sunumunun amacı Agni<sup>69</sup> ve Şiva'nın<sup>70</sup> yer aldığı mitolojiye dayanmaktadır. Çünkü Hinduizm'de tanrılar mitolojik kahramanlardır ve bu şekilde insan yaşamında örneklik teşkil ederler. Buna göre Agni ve Şiva'nın Skanda adında bir oğulları olur. Bu oğul güçlü, altı başlı, on iki kulaklı ve on iki gözlü olup eli, ayağı ve gövdesi vardır. Ayrıca dağları devirmesi gibi üstün güçleri de vardır<sup>71</sup>. Babayı kurtaracak olan kahraman oğul şeklinde anlatılan bu oğulun güçle ilgili özelliği ve örnekliği vurgulanır. Bu nedenle baba ritüelin güç ayini bölümünde yeni doğan çocuğuna şu sözlerle temennide bulunur; "*Taş gibi güçlü olabilirsin, büyük bilge Parshuram gibi düşmanlara karşı cesur olabilirsin ve sonsuza dek altın gibi dindar kalabilirsin.*" Güç, cesaret ve dindarlık kahraman oğulda olması istenen özelliklerdendir. Yine baba çocuğuna hitaben, "*Ah oğlum! Benim uzuvlarımdan doğdun, kalbin benim kalbimden yaratıldı, bu yüzden isminle sen benim ruhumsun. Ah oğlum, yüz yıl yaşa*" şeklinde dua eder<sup>72</sup>. Neslin baba aracılığıyla devam ettiği de bu cümlelerden anlaşılır. *Atmanın* taşıyıcısı babadır ve doğum yoluyla çocuğa aktarır. Yine "yüz sonbahar" yaşanması isteği vardır.<sup>73</sup> Bu, Vedalar dönemine, yani ölüm sonrası yaşam ve kurtuluş gibi kavramların olmadığı döneme aittir. Dolayısıyla var olan hayat ve onu uzun yaşamak dini yaşamın da amaçlarındandır. Rig Veda metninde "*Beni ölümden kurtar, ölümsüzlükten değil*" şeklinde yakarışlar bulunur. Ritüelin uzun yaşam ayininde "yüz yıl yaşam" ile uzun yaşam isteği dile getirilir. Dolayısıyla bu ayinin Vedalar dönemine dayandığı söylenebilir<sup>74</sup>. Upaniştahlar döneminde ise bu, kurtuluşa ulaştıracak olan gerçek ölüm isteğine dönüşmüştür. Dolayısıyla ritüele babanın kendisini ve ailesini kurtaracak bir oğul isteğinde bulunulan yakma ve sunma biçimli kurban ateşi bu döneme dayanmaktadır.

Doğumun biri olumsuz diğeri olumlu iki yönü vardır. Birinci yönü doğumun, yani olgunun kendisinden kaynaklı olumsuzluk olup dünyaya yeni gelen insanın hayata

<sup>68</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 125.

<sup>69</sup> Agni: En eski Veda tanrılanndan olan Agni, Ateş Tanrısı'dır. Odun ve yağ yer, erimiş yağ içer. Sunulan kurbanları yalar yutar. O, diğer tanrılarının beslendiği bir ağızdır. Sunulan kurbanları Tanrılara ulaştıran aracıdır. Kurban ateşinin kişileştirilmiş halidir. Üç biçimde; cennette güneş, havada parlaklık ve yerde ateş olarak bulunur. Agni, Vayu ve Surya veya Agni, İndra, Surya üçlüsünde yer alır. Önem sırasında İndra'nın ardından gelir. Ona sunulmuş yaklaşık 200 ilahi vardır. Bkz. Korhan Kaya, *Hintlilerde Tanrı* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998), 14; Ayrıca bkz. Korhan Kaya, *Hinduizm* (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), 28.

<sup>70</sup> Şiva; Yaratıcı Brahma ve koruyucu Vişnu ile birlikte Hinduizm'deki üçlemenin (trimurti) yok edici tanrısıdır. Buna rağmen o sevecen, şefkatli, hayırsever, yüce efendi, yüce tanrı gibi olumlu anlamlar içeren sıfat ve isimleri vardır. Şiva, evrensel ruhgöçünde evreni yok ederek yeniden yaratılışa ve doğuma yol açar. Bkz. Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, 392-394.

<sup>71</sup> Wendy Doniger O'flaherty, *Hindu Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 95.

<sup>72</sup> Shailaja Sarangi, "16 Sanskaras in Hinduism and Their Relevance from the Past to the Present", *Pratha: The Indian School of Cultural Studies* (22 Temmuz 2021).

<sup>73</sup> Srinivasan, *Hinduism for Dummies*, 260.

<sup>74</sup> Filippi, *Mrtyu: Concept of Death*, 59.

kusurlu ve günahlı şekilde başlamasıdır. İkinci yön ise doğumun bu olumsuz durumdan iyi karma ile kurtuluşa ulaşma imkanı sunmasıdır. Bu iki yönlülük Prajapati’yle ilişkilidir. Prajapati Rig Veda metinlerinde her şeyin yaratıcısı, tapınmaya layık tanrı olarak ifade edilirken<sup>75</sup> duyular evreninin varlıklarının yaratıcısı ve insanlar için prototip bir figürdür. Prajapati’nin nefesi ölümsüz iken bedeni ölümlüdür. Burada ölümsüz olan nefesle *atman* kastedilir. Prajapati yaratılış itibariyle iki zıt yönden oluşur. Buna göre nefes, yani *atman* ve ölümsüz yönü tanrısal, günahsız ve ebedi olmasıdır. Diğer taraftan ölümlü yönüdür ve bu iki unsuru ihtiva eder, birincisi beden (*sarira*) yönü olup kusurlu ve maddi olandır, ikincisi ise kirlili ve geçici olan ruhsal (*jiva*) yönüdür. Ancak, kusurlu kısmını düzelterek ölümsüzlüğe kavuşabilecek yetenek ile çevrilmiştir<sup>76</sup>. Mitolojik anlatılara önem veren ve bunların kapsamında dini yaşantısını şekillendiren Hindu bilginleri ve toplumu insandaki bu potansiyelin farkında olup ona önem vermişlerdir. Vivaha ve Cenaze *samskarası* hariç doğum ve Upanayana *samskarasının* merkezinde her doğan kişideki bu yeteneğin arttırılması hedeflenir. Öncelikle geliştirilebilir olan potansiyel zihindir. Çünkü, zihin bulanıktır, ancak bunu değiştirebilmek insanın elindedir. Bu nedenle *jatakarma* ritüelinde önce zihin/bilgelik üretme ayini icra edilir. Dolayısıyla ayinin amacı oğulun doğar doğmaz ruhsal olarak üstün güçleri olan kurtarıcı konumuna gelmesi değil de geliştirilebilir yönünün üretilmesi ve arttırılması yoluyla kurtarıcı makamını elde etmesidir. Hinduizm’de bunun için çok mücadele edildiği, üzerine çokça düşünüldüğü özellikle bu felsefeyi işleyen Upanişadlar metininden anlaşılır. Bu anlamda bazı yoga uygulamaları, *samskaralar*, Gayatri Mantra<sup>77</sup> okumaları ve *om*<sup>78</sup> hecesi zihnin potansiyelini arttırmak içindir. Bu *samskarada* ise zihinsel gelişimi arttırmak için *Medha-janana* adlı bir tören yapılır. Bu törende Gayatri Mantra eşliğinde çocuğa bal yedirmek de yine zihinle alakalı bir uygulamadır<sup>79</sup>. Hinduizm’de bazı

<sup>75</sup> Chandrani Mahato - J. Krishnan, “Vedic Cosmology in the Context of Modern Cosmic Science”, *Language in India* 18 (2018), 63; Prajapati’nin insan boyutundaki yansıması adam, ruh, benlik anlamındaki Puruṣa olup Rig Veda’da duyular evrenindeki her şeyi yaratandır. Bkz. *The Rig Veda*, çev. Ralph T. H. Griffith (Global Grey, 2018), X.90.

<sup>76</sup> O’flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, 216, 219.

<sup>77</sup> Gayatri Mantra: Etimolojide “man” (düşünmek) ve “tra” (korumak) şeklinde iki kelimenin birleşiminden türetildiği söylenir. Dolayısıyla, bir mantra, bilinci koşullandırır veya korur ve özgürleşmeye yol açar. Gayatri teknik olarak 24 heceli bir Vedik ölçüdür ve ölçülerin en zarifi olarak kabul edilir. Vedaların özünü temsil eder ve onun kadar değerlidir. Günlük ibadetlerde okunan duadır. Bu mantrayı tekrarlamamanın iyileştirici olduğuna inanılır. Bkz. Constance A. Jones vd. (ed.), *Encyclopedia of Hinduism* (New York: Facts on File, 2007), 167, 277.

<sup>78</sup> *Om*: Hinduizm’deki en önemli mantradır. Hindular bu sesin zamanın başlangıcında var olduğuna ve bu sesteki yayılan titreşimlerin dünyanın oluşmasına sebep olduğuna inanırlar. Upanişadlarda *om*’un çeşitli şekillerde Brahman veya tüm dünya olduğu, dolayısıyla geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanı kapsadığı hatta zamanı aştığı söylenir. *Om* nefestir, konuşma vedadır, bu ikisi Brahman’da birleşen vahiydir. Brahman’a aittirler ve tanrısaldırlar. *Om* insan benliğinde *atmandır*. Mandukya Upanişad’da içsel olarak, *AUM* harflerine denk gelen dört bilinç halini kapsar: uyanıklık, rüya görme, derin uyku ve aşkın haller. Her bir harfi bir bilinç durumunu ifade eder. Dolayısıyla bilinç durumlarını kapsar ve okunduğunda bilinç seviyesini yükseltir. Bu sebeple, her ilahinin ve her dini eylemin yanı sıra kutsal bir metnin her okunuşunun başında yer alır. Bkz. Jones vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 320; Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 57; Öztürk, “Hinduizmdeki Günlük İbadetlerden”, 25, 75n.

<sup>79</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 124; “Postnatal Sanskara”, *hindu scriptures.com* (08 Mart 2018).

gıdaların kutsal olduğu ve kişileri saflaştırdığı kabul edilmektedir. *Samskaralarda* kullanılan bazı gıdalar özünde saf kabul edilir. Mesela sığırdan elde edilen süt, yoğurt ve işlenmemiş tereyağı gibi gıdalar öz itibarıyla kutsaldır.<sup>80</sup> Yine tahıllar kutsal kabul edilir<sup>81</sup>. *Mokşaya* ulaşma yolunda bedeni besleyen gıdanın saf (*Sattvik*) olması gerekir. Ancak özünde saf (*Sattvik*) olmadığına inanılan gıdaların tanrılara, özellikle Agni'ye kurban olarak sunulması yoluyla saflaştırılması söz konusudur. Bunun prototip davranışı kutsal metinlerde geçen tanrılara kurban sunumudur. Ateşe kurban olarak sunma yoluyla gıdaların ruhsal olarak temizlendiğine inanılmaktadır. Tanrıya kurban edilen yiyeceklerden arta kalanlar ise kutsal sayılarak yenmektedir. Saf ve kutsal gıdaların zihni arındırdığı ve geliştirdiği kabul edilir<sup>82</sup>. Bu nedenle doğum ritüelinde tek hedef olumsuzlukları kaldırmak değildir, aynı zamanda zihnin gelişimini ve gücünü artırdığına inanılan süt, pirinç, bal gibi kutsal yiyeceklerden bir karışım yapılarak yeni doğan çocuğa tattırılır. Bu karışımın bedensel olarak da iyileştirici özelliği bulunduğu gibi, asıl uygulama sebebi, çocuğun zekâ gelişimine katkı sağlamaktır<sup>83</sup>.

Rig Veda'da "janman" veya "doğum" kelimesi iki kez geçer, ancak törensel bir faaliyet değildir. Çocuğun ve annenin kötü güçlerden korunması adına yapılan basit bir tören olabilir. Çünkü o dönem uzun yaşam isteği vardır. Mtiolojik söylemlerde bile tanrıların can alacağı veya kötü ruhsal güçlerin yeni doğana bela olacağı gibi inançlar vardır. Bunu Vedalardaki yakarışlardan anlamak mümkündür<sup>84</sup>. Örneğin mitolojik yazın alanında görülen Pütana, bebek Krişna'yı emzirerek zehirlemeye çalışan ve çocukları zehirleyen vampire benzeyen bir kötü ruhtur<sup>85</sup>. Korkuların hakim olduğu bu dönemde babanın isteği çocuğunun sağlıklı doğmasıdır. Nitekim anneye musallat olarak çocuğun doğmasını engelleyen Rakşasalar adı verilen kötü ruhlar da vardır. Bunlar da yine korkulan yaratıklardandır. Bunun için hem dua okunur hem de büyü gibi yollara baş vurulur. Bu *samskara* basitçe uygulansa da ritüelin kökeni olarak Vedalar metni gösterilebilir.

*Grahya Sutralara* kadar hiçbir metinde bu ritüel hakkında herhangi bir açıklama görülmez. *Grahya Sutralarda* da genel uygulamalardan söz edilmemekle beraber daha çok inanç çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ritüelin genel uygulama şekli daha sonraki dönemlerde oluşumunu tamamlamıştır. Ancak, ateş ayini dışında yine bir bütünlük yoktur. Metinlere ve halk yaşayışlarına göre ayrıntılarda değişiklik görülür<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> Ahmet Koluman, "Dinler ve Gıda İlkelden Semaviye", *Uludag Univ. J. Fac. Vet. Med* 1 (2009), 25-32.

<sup>81</sup> Devika Koppikar, "Blessing the Food: India's Sacred Foods and Practices Voyage to America", *Asian Fortune* (07 Nisan 2013).

<sup>82</sup> Jai Sharma, "Symbolism of Food in Hinduism", *Amity Institute of Anthropology* 9/8 (2021), 3-4.

<sup>83</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 123.

<sup>84</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 120.

<sup>85</sup> Margaret Stutley - James Stutley, *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500* (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 2019), 241.

<sup>86</sup> Pandey, *Hindu Samskaras*, 117-121.

## SONUÇ

Sonuç olarak doğum algısının baskın olarak kutsal metinler üzerinden kurulduğu ve gelenek üzerinden insan yaşamını biçimlendirmeye devam ettiği anlaşılmıştır. Ayrıca doğum algısının Hinduizm'in kurtuluş fikrinde *maya*, *samsara*, *karma* ve *mokşa* gibi temel kavramların oluşturduğu bütünlüğe bağlı olduğu ve bunların sadece doğum algısını değil tüm *samskaraları* ve *jatakarma* ritüelini kapsadığı ayinlerle birlikte şekillendirdikleri görülmüştür. Buna göre doğum, ruhun önceki hayatında yetersiz *karma* birikimi nedeniyle yeniden bedenlendiği ve *mokşaya* ulaşamadığı; başka bir ifadeyle *atmanın* özüne, aslına, tanrısallığa kavuşamadığı ve ruhu dünyaya bağlayan *karmik* unsurlardan, ceza mahiyetindeki ruhgöçünden kurtulamadığı anlamına gelmektedir. Kurtuluş, zihnin önündeki kalın perdenin kalkarak gerçeğin, yani her şeyin Brahman olduğunun farkına varılması, dolayısıyla *atmanın* aslına vasıl olmasıdır. Bunun için önce dünyaya bağlayan unsurlardan sıyrılarak zihnin önündeki engelin kaldırılması gerekir. Bu nedenle doğum ritüelinde bebeğe zihin/bilgelik üretme ayini yapılır. Dolayısıyla kurtuluş gerçekleşmezse bunun anlamı yine doğum, yani *samsara* döngüsünde kalmaktır.

Doğum, tanrısal ruh olan *atmanın* *mokşaya* ulaşamaması ve *samsara* döngüsünden kurtulamaması ve dünyevi ruh olan *jivanın* önceki yaşamın eylem ve düşüncelerinin izlerini taşıması ve kirli kabul edilmesi gibi nedenlerle olumsuz iken yeni bir kurtuluş imkanı anlamına gelen yeni bir hayata yol açtığı için de olumludur. Bu imkanı gerçekleştirme yolunda en önemli ritüel hemen doğumun ardından icra edilen doğum ritüelidir. Ritüelde insan henüz bebek iken kurtuluş yolunda zihin/bilgelik üretme, uzun ömür ve güç ayinleriyle kurtuluş mücadelesine hazırlanır. Dolayısıyla ritüelin kutsal metinler üzerinden temelde kurtuluş öğretisi olan *dharma* ile şekillendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Hinduizm'in evren ve insan algısının doğum fikrini etkilediği ve doğum ritüelini biçimlendirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre yaratılış itibariyle duyular evreni gerçekliği olmayan, ama gerçekmiş gibi görünen bir ilüzyon, yani *maya* durumundadır. Herşeyin, evrenin ve insanın özü olarak kabul edilen Tanrı duyular evreninin ardındaki gerçekliktir ve insanın tanrısal ruhu olan *atman* da beden ve dünyevi ruhla çevrenmiştir. Ayrıca insanın doğasında bulunan arzu ve istek onu dünyaya bağlarken *atmanın* özülle birleşmesine de engeldir. İnsanın zihinsel olarak bulanıklık yaşaması ve ruhun geçmiş yaşantıların etkisinde kalan bilince sahip olması söz konusudur ve doğum bunların başlangıcı anlamına gelir. İnsanın dünyaya bağlanması, sırasıyla kötülükler (*doşa*) düşkünlük ve idrak eksikliğini (*pravritti*) doğurur; ikincisi doğumu (*janma*) ve doğum da acıyı (*dukha*) doğurur. Bunun için doğum ritüelinde zihin/bilgelik üretme ayiniyle önce bebeğin zihin, akıl ve idrak kabiliyeti kazanması hedeflenir.



## KAYNAKÇA

- Acari, Pandit Sri Rama Ramanuja. *Sukta Sangraha*. srimatham.com, 2017. [http://www.srimatham.com/uploads/5/5/4/9/5549439/sukta\\_sangraha.pdf](http://www.srimatham.com/uploads/5/5/4/9/5549439/sukta_sangraha.pdf)
- Aksin, Sevinç - Seyfeli, Canan. "Mrtyu: Hinduizm'de Ölüm". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2022), 215-234.
- Arslan, Hammet. "Manu Kanunnamesi'nde Evlilik". *Milel ve Nihal* 10/1 (11 Kasım 2014), 91-129. <https://dergipark.org.tr/en/pub/milel/issue/10469/128152>
- Aydın, Fuat. *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı (Hinduizm'de Kurtuluş)*. İstanbul: Ataç, 2005.
- Aydın, Fuat. "Karma ve Samsara Döngüsünde İnsan". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 48 (2009), 161-171.
- Bennett, Jamie. "The Four Goals/ Aims of Life: 1. Dharma". *Mahavidya: Scholarly Resources for the Study of Hinduism*. 28 Aralık 2019. Erişim 19 Nisan 2023. <http://www.mahavidya.ca/2019/12/28/dharma/>
- Bharati, Swami Jnaneshvara. "Om Mantra and the Seven Levels of Consciousness". *SwamiJ.com*. Erişim 22 Nisan 2023. <https://www.swamij.com/pdf/ommantra1189463color.pdf>
- Bronkhorst, Johannes. *Karma*. Hawai: Sheridan Books, Inc., 2011.
- Cengiz, Akın. "Aşkılık ve İçkinlik Bağlamında Bhagavatgita Adlı Eserdeki Tanrı Anlayışı". *Turkish Studies* 13/3 (2018), 195-211.
- Chakrabarti, Arindam. "Dream, Death, and Death Within a Dream". *Imaginations of Death and the Beyond in India and Europe*. ed. Günter Blamberger - Sudhir Kakar. 101-118. Singapore: Springer Nature, 2018.
- Dhavamony, Mariasusai. "Dinlerde Tanrı Anlayışı". çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Dwivedi, Amitabh Vikram. "Naraka". *Hinduism and Tribal Religions*. ed. Pankaj Jain vd. 1-4. Encyclopedia of Indian Religions. Dordrecht: Springer Netherlands, 2018. [https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5\\_556-1](https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_556-1)
- Filippi, Gian Giuseppe. *Mrtyu: Concept of Death in Indian Traditions*. çev. Antonio Rigopoulos. New Delhi: D.K. Printworld, 1996.
- Flood, Gavin. "Hinduism". *Rites of Passage*. ed. Jean Holm - John Bowker. 66-89. London, New York: Pinter Publishers, 1994.
- Flood, Gavin. "Introduction: A History of Hindu Practice". *The Oxford History of Hinduism: Hindu Practice*. ed. Gavin Flood. 11-31. New York: Oxford University Press, 2020.
- Gandhi, Mohandas K. *Gandhi'ye Göre Bhagavat Gita*. çev. Vecihi Karadoğan - Seda Darcan. İstanbul: Kaknüs, 2020.
- Ganjoo, R. C. "Mala, Vikshepa, Avarana: Three Obstacles on the Spiritual Path". *Boloji.Com*. Erişim 21 Nisan 2023. <https://www.boloji.com/articles/49265/mala-vikshepa-avarana>
- Gonda, Jan. *Prajapati and the Year*. Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1984.
- The Rig Veda*. çev. Ralph T. H. Griffith. Global Grey, E-Books., 2018. <https://www.globalgreybooks.com/rig-veda-ebook.html>
- Gül, Ali. *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Holdrege, Barbara A. "Dharma". *The Hindu World*. ed. Sushil Mittal - Gene Thursbuy. 213-248. Canada: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Humphreys, Christmas. *Karma and Rebirth*. Library: Curzon, 1994.
- Jones, Constance A. vd. (ed.). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File, 2007.



- Kakar, Sudhir. *The Inner World: A Psycho-Analytic Study of Cildhood and Society in India*. Indian: Oxford University, 1981.
- Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharma Sastra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law)*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941.  
<http://archive.org/details/historyofdharma029210mbp>
- Kapani, Lakshmi. *The Philosophical Consept of Samskara*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013.
- Karataş, Hüsametdin. “Sakyamuni Buda’nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci”. *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 129-142.
- Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı*. çev. Korhan Kaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- Kaya, Korhan. *Hinduizm*. Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.
- Kaya, Korhan. *Hintlilerde Tanrı*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.
- Upanishadlar*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Kinnott, Kim. *Hinduism: A Very Short Introduction*. London: Oxford Üniversitesi, 1998.
- Klostermaier, K. Klaus. *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Klostermaier, Klaus K. *A Survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Klostermaier, Klaus K. “Moksa”. *The Hindu World*. ed. Sushil Mittal - Gene Thursbuy. 288-308. Canada: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Koluman, Ahmet. “Dinler ve Gıda İlkelden Semaviye”. *Uludag Univ. J. Fac. Vet. Med* 1 (2009), 25-32.
- Koppikar, Devika. “Blessing the Food: India’s Sacred Foods and Practices Voyage to America”. *Asian Fortune*. 07 Nisan 2013. Erişim 14 Aralık 2022.  
<https://www.asianfortunenews.com/2013/04/blessing-the-food-indias-sacred-foods-and-practices-voyage-to-america/>
- Krishnananda, Swami. *Lesssons on the Upanishads*. Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, E-Books., ts.
- Krishnananda, Swami. *The Mandukya Upanishad*. Sivananda Ashram, Rishikesh, India: The Divine Life Society, E-Books., ts.
- Kutlutürk, Cemil. “Hinduizm’de Cenaze Törenleri (Antyeşti Samskara)”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016).
- Leeming, David A. *Creation Myths of the World an Encyclopedia*. Kalifornia: ABC-CLIO, 2010.
- Mahato, Chandrani - Krishnan, J. “Vedic Cosmology in the Context of Modern Cosmic Science”. *Language in India* 18 (2018), 61-67.
- Manu. “Manusmriti, The Laws of Manu, Chapter 9”. çev. George Buhler. *Hinduism Facts*. Erişim 21 Nisan 2023. <https://www.hinduismfacts.org/hindu-scriptures-and-holy-books/manusmriti/chapter-ix/>
- Masatoğlu, Mehmet. *Hinduizm’de Dharma Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi, Doktora Tezi, 2020.
- McGee, Mary. “Samskâra”. *The Hindu World*. ed. Sushil Mittal - Gene Thursbuy. 332-356. Canada: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Nikhilananda, Swami. *Hinduizm*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003.
- O’flaherty, Wendy Doniger. *Hindu Mitolojisi*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- O’flaherty, Wendy Doniger. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Öztürk, Nermin. “Hinduizmdeki Günlük İbadetlerden: Sandhyavandanam”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 15-36.

- Pandey, Raj Bali. *Hindu Samskaras: A Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Banaras: Vikrama Publications, 1949.
- Pattanaik, Devdutt. *Faith: 40 Insights into Hinduism*. India: Harper Collins, 2019.
- Rao, D. C. *Understanding Hinduism: Basic Concepts Explained*. The Hindu American Foundation, ts. <https://dokumen.tips/documents/understanding-hinduism-basic-concepts-explained.html?page=1>
- Sarangi, Shailaja. "16 Sanskaras in Hinduism and Their Relevance from the Past to the Present". *Pratha: The Indian School of Cultural Studies*. 22 Temmuz 2021. Erişim 04 Aralık 2022. <https://www.prathaculturalschool.com/post/16-sanskaras-in-hinduism>
- Sarao, K. T. S. "Anatman/Atman (No-Self/Self)". *ENCYCLOPEDIA.com*. Erişim 23 Nisan 2023. <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/anatmanatman-no-selfself>
- Sharma, Jai. "Symbolism of Food in Hinduism". *Amity Institute of Anthropology* 9/8 (2021). <https://www.longdom.org/open-access/symbolism-of-food-in-hinduism-83596.html>
- Shin, Kiseong. *The Concept of Self in Hinduism, Buddhism, and Christianity and Its Implication for Interfaith Relations*. Oregon: Pickwick Publications, 2017.
- Singh, Jaipal. "Hindu, Hinduism and Hindustan: Part IV: Varnashram and Purushartha". *Boloji.Com*. Erişim 19 Nisan 2023. <https://www.boloji.com/articles/50032/hindu-hinduism-and-hindustan-part-iv%20%20%20%2017.01.2022>
- Sivananda, Sri Swami. *What Becomes of the Soul After Death*. India: A Divine Life Society, 1999.
- Srinivasan, Amrutur V. *Hinduism for Dummies*. Indiana, Indianapolis: Wiley Publishing, Inc., 2011.
- Stutley, Margaret - Stutley, James. *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 2019.
- Swami, Pujyasri Chandrasekharendra Saraswati. *Hindu Dharma: The Universal Way of Life*. India: Bharatiya Vidya Bhavan, ts.
- White, Mia. "Jatakarma". *Jatakarma - Hindu Birth Ritual*. Erişim 23 Nisan 2023. <http://jatakarma-hindu-birth-ritual.weebly.com/jatakarma.html>
- Yellow Horn, Deserae. "Karma, Samsara, and Reincarnation: The Concept of Samsara". *Mahavidya: Scholarly Resources for the Study of Hinduism*. 04 Mart 2015. Erişim 19 Nisan 2023. <http://www.mahavidya.ca/2015/03/04/the-concept-of-samsara/>
- Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.
- Zimmer, Heinrich. *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. ed. Josebh Campbell. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basım, 2004.
- Bhagavad-Gītā: As It Is Complete Edition*. New York: Collier Books, 1972.
- ENCYCLOPEDIA.com. "Jiva". Erişim 23 Nisan 2023. <https://www.encyclopedia.com/religion/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/jiva>
- hindu scriptures.com. "Postnatal Sanskara". 08 Mart 2018. Erişim 08 Aralık 2022. <https://www.hinduscriptures.com/vedic-culture/rituals/sixteen-sanskara/postnatal-sanskara/11994/>
- Sanskrit Dictionary.org. "Samsara: English Translation of the Sanskrit Word". Erişim 28 Ekim 2022. [https://sanskritdictionary.org/?sd\\_query=samsara](https://sanskritdictionary.org/?sd_query=samsara)
- ENCYCLOPEDIA.com. "Sarira". Erişim 23 Nisan 2023. <https://www.encyclopedia.com/religion/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/sarira>

Sanskrit Dictionary.org. “Sutika: English Translation of the Sanskrit Word”. Erişim 28 Ekim 2022. [https://sanskritdictionary.org/?sd\\_query=sutika](https://sanskritdictionary.org/?sd_query=sutika)  
*The Vedas: An English-Only, Indexed Version of The 4 Veda Samhitas in One Document.* Dharmic Scriptures Team, 2002.

## DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN AHİRET İNANCININ İNSAN DAVRANIŞLARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Ali İLHAN\*

Davud İŞIKDOĞAN\*\*

### Öz

Ahiret hayatı, dünya hayatından sonra başlayan sonsuz bir yaşamı ifade etmektedir. İmanın temel esaslarından biri olan ahirete iman prensibinin dünya yaşamı ile yakın bir ilişkisi vardır. Dünya hayatına oranla ahiret hayatı, esas yaşanacak kalıcı bir yurt olarak kabul edilmiştir. İslama göre ahiret yaşamı, dünya hayatının bir devamıdır. Burada görülmeyen hesapların görüleceği, dünyada verilmeyen mükâfatların alınacağı bir yer olarak kabul edilmektedir. Ahiret inancı, müminin günlük yaşamındaki davranışlarını sorumluluk altına alan bir anlayış geliştirmektedir. Günlük yaşam içerisindeki ibadetlerde olduğu gibi ahlakî davranışlarda da mümine bir takım görevler yüklemektedir. Ölümden sonraki diriliş, kıyamet saatine kadar sürecektir. Berzah âlemi, kıyametten sonra gerçekleşecek olan mizan, cennet ve cehenneme duyulan inanç, müminlere kendi davranışlarını kontrol edebilme imkanı sağlamak ve onlara yaptıkları her iyi veya kötü amelin hesabının verileceği bilincini kazandırmaktadır. Ahiret hayatının gerçekleşeceğine duyulan inancın, mümine kazandırdığı bu bilinç hâli, davranışlarda olumlu yönde gelişmelere vesile olduğu gibi kötü huylardan da sakınmaya yardımcı olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahiret İnancı, Ahlak, İnsan Davranışı, Ödül, Ceza.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi  
Received / Makale Geliş Tarihi: 01.05.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 25.06.2023  
DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1290028>

\* Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, e-posta: [aliilhan63@hotmail.com](mailto:aliilhan63@hotmail.com),  
ORCID: 0009-0000-2265-0002

\*\* Prof. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD Din Eğitimi, e-posta: [isikdogan@dicle.edu.tr](mailto:isikdogan@dicle.edu.tr), ORCID: 0000-0002-5896-3833

## THE EFFECT OF BELIEF IN THE HEREAFTER ON HUMAN BEHAVIOR IN TERMS OF RELIGIOUS EDUCATION

### Abstract

The life in the hereafter refers to an eternal life that begins after the life of this world. The principle of belief in the hereafter, which is one of the basic principles of faith, has a close relationship with the life of this world. Compared to the life of this world, the life of the hereafter has been accepted as a permanent home to live in. According to Islam, the life in the hereafter is a continuation of the life of this world. It is accepted as a place where unseen accounts will be seen and rewards not given in the world will be received. Belief in the Hereafter develops an understanding that takes the believer's behavior in daily life under responsibility. It imposes a number of duties on the believer in moral behaviors as well as in daily worship. The resurrection after death, the realm of isthmus that will last until the Hour of Judgment, the balance that will take place after the Day of Judgment, the belief in heaven and hell provide believers the opportunity to control their own behavior and give them the awareness that every good or bad deed they do will be accounted for. This state of consciousness, which is brought to the believer by the belief in the realization of the hereafter, helps to avoid bad habits as well as conducive to positive developments in behavior.

**Keywords:** Belief in The Hereafter, The Last Day, Behavior, Morality, Reward, Punishment.

### GİRİŞ

İslam dinine göre imanın temel esaslarından biri ahiret hayatının varlığına ve hesap gününün hak olduğuna inanmaktır. Şüphesiz diğer iman esasları gibi ahirete iman şartı da Allah'a iman şartından sonra gelmektedir. Allah'a iman etmeden meleklerine, kitaplarına veya hesap gününe inanmak bir anlam ifade etmemektedir. Aynı şekilde Allah'a iman esası da ahiret gününe inanmak ile anlam kazanmaktadır. Nitekim İslam'da ahirete iman, Allah'a iman esasının bir tamamlayıcı unsuru olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla her iki iman esası arasında sıkı bir ilişki olduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Kur'an'da müminler övülürken *"Bunlar Allah'a ve ahiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler, kötülükten menederler ve hayırda yarışırlar. İşte bunlar iyi kimselerdendir."* (Ali-i İmran, 3/114.) buyrulmaktadır. Kâfir ve münafıklardan bahsederken de onların Allah'a ve ahiret gününe inanmadıklarından bahseder: *"Ey iman edenler! Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek suretiyle boşa çıkarmayan. O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çiplak halde bırakmıştır. Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah,*

<sup>1</sup> Mehmet Soysaldı, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ahiret İnancı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (30 Haziran 1996), 43.

inkârcı topluluğa hidayet vermez.” (el-Bakara, 2/264.) Benzer birçok ayette “ahirete iman etme” ile “Allah’a iman etme” prensibi yan yana zikredilmiştir.<sup>2</sup>

Ahiretin varlığına iman, öncelikle ilahi bir emirdir. Bu ilahi emrin veya isteğin bireyin ve toplumun yaşantısına yansıyan yönlerinin olması kaçınılmazdır. Ahirete iman etme mantığının sadece toplumsal bir faydayı sağlamak veya bir zararı defetmek amaçlı olduğu iddia edilemez. Fakat bireyin ahlakî yaşantısına yönelik faydalarının olmasının bu inancın doğal bir sonucu olacağı söylenebilir.

### A. Ahiret İnancı

Ahiret, kelimesi sözlükte “ilk, önce, evvel” gibi kelimelerin tersi olan “son” anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Müennes olan bu kelimenin müzekkeri “âhir” olarak kullanılmaktadır. Terim anlamı ise İslamiyet başta olmak üzere diğer ilahi dinlerde “dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ölüm sonrası hayat” olarak tanımlanmaktadır. Kur’an’da yalnız halde yine aynı anlamda “el-yevmü’l-âhir”, “ed-darü’l-âhire”, “en-neş’etü’l-âhire”, “en-neş’etü’l-uhrâ”, “yevmü’d-din”, “dârü’l-karâr” terkipleri ile birlikte kullanılmıştır. Bu şekilde kullanımlarla beraber “ahiret” kelimesi Kur’an’da 110 yerde geçmektedir.<sup>4</sup> Ahiret günün gerçekleşeceğine dair inanç Kur’an’da imanın temel rükünlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an’ın bütünlüğü çerçevesinde kişinin ahirete iman etmesi mümin olmasının hem bir şartı hem de bir sonucudur.

Ahirete iman etmek, ilahi ve bir kısım beşerî dinlerde bulunan bir inançtır. Kesin ifadeler içeren metinleri günümüze ulaşmazsa da bir kısım Yahudi kaynakları ölümden sonra yaşamın devam edeceği “şeol” adı verilen bir yerden bahsetmektedir.<sup>5</sup> Bu anlayış ahiret inancını anımsatmaktadır. Hristiyanlıkta havarilere ait inanç sistemleri ifade edilirken “ölülerin dirileceğine, sonsuz hayata inanmak” tan söz edilir.<sup>6</sup> Hinduizm’de ölümden sonra hayatın bir başka varlıkta devam ettiğini ifade eden tenasüh inancı da ölümden sonraki yaşamın varlığına duyulan inancı ifade etmektedir.<sup>7</sup> Gerek ilahi gerekse beşerî bir öğretiye dayandığı varsayılan birçok din şu veya bu şekilde bir “öte dünya” inancını taşımaktadır.

Tarih boyunca gönderilen peygamberler tevhit ve ahiret inancını tesis etmek için çaba sarf etmişler. Bakara suresinde “Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve ahirete de onlar kesin olarak inanırlar.” (el-Bakara, 2/4.) buyrulurken bu iki esas aynı ayet içinde vurgulanmıştır. Ahirete iman etmek, yukarıda bahsedilen hesap gününün vuku bulacağına kalben inanmak ve bundan şüphe etmemeyi gerektirir. Bilişsel düzeyde imanın bu şartı

<sup>2</sup> Ahmet Çelik, “Kur’âna Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (30 Aralık 2001), 178.

<sup>3</sup> Râğıb el-İşfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kurân* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 16.

<sup>4</sup> İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2019), 21.

<sup>5</sup> Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 249.

<sup>6</sup> Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 281.

<sup>7</sup> Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 102.



hakkında bilgi sahibi olması kişinin tam manası ile iman ettiğini veya tam bir teslimiyet içerisinde olduğu anlamına gelmemektedir. Ahiret yönelik ideal bir iman için duyuşsal alanda bir kabule, davranışsal alanda da imanın bir yansıması olan erdemli davranışların varlığına ihtiyaç vardır.

Allah'ın isim ve sıfatlarının daimî tecelli alanı olacak ahiret hayatı müminler için dünya hayatından sonraki ebedi yaşamı ifade etmektedir. Yani insanların bu dünyada son bulan yaşamları başka bir dünyada farklı bir boyutta devam edecektir. Allah'ın yaratması, merhametli olması, adaletle hükmetmesi ile ilgili birçok isim ve sıfatının yansımaları ahiret yaşamında devam edecek, bu isim ve sıfatlar vesilesi ile bir kısım uhrevi amaçlar gerçekleştirilebilir.

Ahirete iman etmiş olmanın, nazarları öte dünyaya çevirmesi dışında bu dünyaya ait birçok ahlakî erdemi de mümine kazandırma potansiyeline sahip olduğu ifade edilebilir. İnsan, iyiyi isteyen ulvi hisler ve kötüyü isteyen süfli hislerle donatılıp yaratılmıştır.<sup>8</sup> Hayvanlarda bulunan sınırlı his ve kabiliyetlerden farklı olarak insan fitratındaki duygulara bir sınır konmamış, bu sınır şariat (hukuk) ve ahlak ile sağlanmıştır. Bu hislerin ve kabiliyetlerin kullanımı için insana tercih özgürlüğü ve tasarruf hakkı verilmiştir. İnsanın sahip olduğu özgürlük alanı ile beraber ona bu özgürlüğü taşıyabileceği bir sorumluluk da yüklenmiştir.<sup>9</sup> Kendisine verilen tercih yeteneği yükleneceği sorumluluk ile doğru orantılıdır. Tercih kabiliyeti artıka sorumluluğu da artmaktadır. Dolayısı ile ahiret yaşamında verilecek bir ceza veya mükâfat diğer varlıklara nazaran bilinç sahibi insan için bir anlam ifade etmektedir. Diğer varlıklar, İnsanoğlunun sahip olduğu tercih hürriyetine sahip olmadıkları için ahiret yaşamında insanın karşılaştacağı hesaba benzer bir hesap süreci yaşamayacaklardır.

İnsanın arzu ve istekleri ile sınırları göz önüne alındığında ahiret hayatının varlığına iman etmiş olmanın insanın gündelik hayatına ve ahlakî davranışlarına olumlu manada bir etkisinin olduğu söylenebilir.<sup>10</sup>

## B. Ahiret İncasında Ceza ve Mükâfat Beklentisi

İnsan davranışlarının arka planında karmaşık süreçler yatar. Bir davranışın ortaya çıkışında birçok sebep rol oynamaktadır. Bu sebeplerden bir tanesi de güdülenmedir. Davranışların oluşmasında ve devamlılığında güdülenmenin önemli bir itici gücü vardır. İçten gelen veya dıştan gelen uyarıcılar bir davranışı şekillendirirler. Ceza veya mükâfat gibi beklentiler davranışlara şekil veren birer motivasyon kaynağıdır.<sup>11</sup> İnsan, hayata karşı korku,

<sup>8</sup> eş-Şems, 91/8.

<sup>9</sup> (Ey Peygamber,) de ki: 'Ey insanlar, şimdi size Rabbinizden hakikat (bilgisi) gelmiş bulunuyor artık. Bundan böyle her kim ki doğru yolu izlemeyi seçerse, bunu kendi lehine seçmiş olacaktır ve her kim ki sapıklığı seçerse, yine bunu kendi aleyhine seçmiş olacaktır. Sizin davranışınızdan sorumlu değilim ben.' (Yûnus, 10/108.); "Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir." (Fussilet, 41/46)

<sup>10</sup> Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 21.

<sup>11</sup> İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Gül Yayınevi, 1996), 268.

kaygı, ümit veya sevinç gibi hislerle mukabele eder. İnsanoğlu, fitratında bulunan bu hisler ile yaşamına ve davranışlarına yön verir. Gündelik hayatta yapıp ettiği her şeyin bir muhasebesini yapar, kendisine haz veren davranışları sürdürürken kendisine ıstırap veren veya kendisini rahatsız eden eylemlerden kaçınır. Korku ve elem gibi duygular insanın huzurunu bozarken ümit ve sevinç gibi duygular ise insanın yaşama olan bağlılığını ve mutluluğunu artırır. Allah bahsettiği duyguları ve hazları üzerinden insanı sınar, kemal bulmasını ve istikamet üzere yaşamasını sağlar.<sup>12</sup>

İnsanın sahip olduğu hisler ve eğilimler onun eylemleri hakkında bize bazı ipuçları verebilirler. Örneğin insanın sevdiği şeylere yanaşması ve onlardan lezzet alması veya korktuğu ve elem duyacağı şeylerden kaçınması fitratının bir sonucudur. Ateşin kendisine zarar vereceğini bildiği zaman ondan sakınır ya da kendisine zarar verecek bir cisimle karşılaştığı zaman ondan korunma yollarını arar ve oradan uzaklaşır. İlk önce hayatını koruma güdüsü ile hareket eder, hayatta kalma riskini aştıktan sonra da konforlu bir alanda yaşamak ister. Çünkü insanın gündelik hayatındaki aktivitelerine bakıldığı zaman mutlu olmak, zevk almak ve rahat yaşamak gibi meyillere sahip olduğu görülebilir. Benzer şekilde insanların yoğun çalışma tempoları altında kendi yarınlarını güvence alma güdüsü de yatıyor olabilir. İnsanlar gençlik ve yetişkinlik yıllarını ilerleyen yaşlılık dönemlerinde konforlu ve güvenli bir hayat yaşamak için tüketebilirler.

Geleceğe yönelik bir hazırlığı çağrıştırdığı için insandaki bu planlama veya kaygı ahiret inancına da uygulanabilir. Bir insan için ahirete ilişkin olan bilgi, iman ve bilinç aşamasına gelirse ahiret yaşamı kazanılacak bir hedef haline gelebilir. Bu durumda söz konusu bilinç hâli, dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında bir bağ, oluşturur. Bu bağ ahiret yaşamındaki ebedi mutluluğu elde etme gayretlerinin nasıl bir düşünce mekaniği içerisinde cereyan ettiğine dair bize ipuçları verebilir.

İnsan salt kötü his ve kabiliyetlerle yaratılmamıştır. İnsanın sevgi, merhamet veya yardımseverlik gibi birçok erdemli eğilimleri de vardır. Fakat terbiyeye konu olan davranışlar bu erdemli davranışlardan öte insanın ahlaken olumsuz görülen eğilimleridir. Dolayısı ile ahiret yaşamının bir kısım evrelerini ifade eden yaptırımlar veya cezalar insanın bencilliği, kıskançlığı veya adaletsizliğini ıslaha yönelik bir imtihan ve terbiye sistemi kurar. Çünkü olumlu veya olumsuz davranışların tüm karşılıklarının bu kısa dünya hayatında alınması mümkün olmayabilir. Yapılan iyiliklerin veya kötülüklerin karşılığının alınması, yerine getirilmeyen adaletin ve bu dünyada görülmemeyen hesabın öte dünyada görülmesi gerekmektedir. Bu inanış, mümini dünya hayatındaki problemlere karşı dirençli ve ümitli kılmaya yardımcı olur.<sup>13</sup> Konu ile ilgili olarak ilahiyat fakültesi öğrencilerine uygulanan bir ankette ahiret inancı ile adalet duyguları arasındaki ilişkiyi tespit etmek amaçlı “Ahiret inancının intikam duygusunun önünde bir engel olup olmadığı sorulmuş, katılımcıların

<sup>12</sup> El-Mülk 67/2.

<sup>13</sup> Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

%63,2' si ahiret inancının kendilerini intikam duygusundan alıkoyduğunu, belirtirken, %21,2' si karasız kalmışlardır.<sup>14</sup>

Ölüm, kabir âlemi, kıyametin kopuşu, cennet, cehennem gibi ahiret hayatının farklı aşamalarını ifade eden olgular, insanların terbiye süreçlerinde etkili olabilmektedir. Ahirete iman etmek, cenneti kazanma veya cehennemden sakınma düşüncesi sadece gözlemlenebilen davranışlar üzerinde etkili olmamakta aynı şekilde kişiye umut vermekte, moral ve motivasyonuna da katkı sağlamaktadır. Yukarıdaki çalışmada ahiret âlemi hakkında kişinin kendi öznel algısını ölçmek için ahiret âlemini düşünmenin kendisine umut verip verilmediği sorulduğunda katılımcıların %65,8'i ahireti düşünmenin kendilerine umut verdiğini ifade etmişlerdir.<sup>15</sup>

Eğitim süreçlerinde bir güdüleme aracı olan ödül, cennet kavramını cehennem ise ceza kavramını anımsatmaktadır. Cennet ve cehennem olgularının müminin davranışları üzerindeki etkisi, eğitim bilimlerinde ceza ve ödül kavramlarının sahip olduğu işleve benzer bir etkiye sahiptir.

İnsanın büyüme ve gelişim aşamaları göz önüne alındığında, çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde farklı psikolojik özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Cennet ve cehennem de netice itibari ile Allah'ın Adil, Rahim gibi bir kısım isimlerinin bir yansıması olmaktadır.

İnsanın ilk çocukluk döneminde Allah'ı rahmet ve şefkat boyutu ile öğrenmesi, onun merhametli olduğunu, sahip olunan nimetlerin onun tarafından verildiğini bilmesi, kişinin ilk çocukluk dönemindeki ruhsal gelişimi açısından oldukça önemlidir.<sup>16</sup> Çocukluk dönemleri gelişim açısından hassas süreçlerdir. Çocuğun korku ve kaygıdan uzak yetişmesi, Allah'ı tanıma sürecinde yaşayacağı ilk deneyimler sonraki dindarlaşma sürecini etkileyebilmektedir.

Ergenlik çağı ile beraber adım atılan gençlik döneminde insanlarda fiziksel, bedensel değişimlerin yanı sıra ruhsal olarak da farklı değişimler meydana gelir. Gencin çocukluk dönemine nazaran başına buyruk hâli ve asi duyguları ön plana çıkar. Sorgular, itiraz eder, ailesi veya çevresi ile çatışmalar yaşar.<sup>17</sup> Ergenlik çağının tipik özellikleri ile beraber, genç enerjiktir, arayış içerisindedir, zaman zaman siyasi idealler edinir. Olumlu gelişim özellikleri ile beraber yanlış davranış ve alışkanlıklara sivrulması mümkündür. Bu arayış ve gergin döneminde kişiye Allah'ın rahmet sıfatları ile beraber Allah'ın celal sıfatlarının tanıtılması, cennet fikri ile beraber cehennem düşüncesinin de anlatılması, enerjisini kendisine fayda

<sup>14</sup> Banu Güner, *Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 108.

<sup>15</sup> Güner, *Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci*, 102.

<sup>16</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim Anlayışı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 184.

<sup>17</sup> Murat Kaya, "Gençliğin Sosyal Problemleri Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Anlayışı ve Uygulama Örnekleri", *HADITH* 2 (31 Temmuz 2019), 18-19; Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 29.

vermeyen aktivitelerle harcama ihtimali olan gencin enerjisini olumlu alana kanalizetmesine katkı sağlayabilir.

Yetişkinlik veya yaşlılık dönemlerinde de insan gençlik dönemlerinden farklı olarak hassas ve kırılabilir bir duygusal yapıya sahip olur. Bu yaş grubundaki insanlarda dünyevi bağlar zayıflar, maddi beklentiler minimuma iner, ölüm ve ayrılık düşüncesi kişinin tüm benliğini sarmaya başlar.<sup>18</sup> Yukarıda adı geçen çalışmada ölümle karşılaşıldığında ahireti düşünüp düşünmedikleri sorulduğunda katılımcıların %69,3' ü ahireti düşündüklerini söylemişlerdir.<sup>19</sup> Geçmişte yaşanan kötü tecrübeler yaşlılık dönemlerinde huzursuzluk hâli meydana getirebilmektedir. Geçmişte yapılan hataların affedilebileceği, yaklaşan ölümün bir yokluk olmadığı, aksine daha güzel bir hayatın başlangıcı olacağı düşüncesi onların hassas ruhlarını rehabilite edebilir. Ölümden sonra hayatın devam edeceğine dair inanç; cennet veya cehennem düşüncesinin varlığı, bireysel farklılıklarına rağmen tüm yaş aralığındaki insanlar için etkili bir motivasyon kaynağı olabilmektedir.<sup>20</sup>

Ölüm dediğimiz hadise, bir başka boyuta yani şehadet âleminde, ahiret âlemine bir geçiş ifade etmektedir. Dolayısıyla yaşam farklı boyutları ile kesintisiz olarak devam etmektedir. Yokluk veya mutlak manada ölüm söz konusu değildir.<sup>21</sup> Bu süreç Allah'ın isim ve sıfatlarının şehadet âleminde devam eden tecellisinin, ahiret âlemindeki yaşam üzerinde de kesintisiz bir şekilde devam ettiği sonucunu doğurmaktadır. Dünya ve ahiret hayatı bir madalyonun iki yüzü bir hakikatin iki boyutu gibidirler. Dünya hayatı ahiret hayatının mezrasıdır. Bu dünyada ekilen ekinlerin kısa bir süre sonra ahirette hasadı yapılacaktır. Bu iki yurt birbirinden uzak değil aksine birbirine çok yakın ve sorumluluk açısından iç içe sayılabilecek iki yaşam alanıdır. Ahiret hayatının yokluğu tasavvur edildiğinde bu dünya hayatı anlamsızlaşabilmektedir. Dünya ancak ahiret hayatının varlığı ile bir anlam kazanmaktadır.<sup>22</sup>

Ahiret hayatı, berzah âleminde, mükâfat veya mücazat yeri olan cennet ve cehennem hayatından oluşmaktadır. Ölümün gerçekleşmesi ile birlikte insan berzah veya kabir âlemi de denilen boyuta geçmektedir. Burada kaldığı süre zarfında amelene göre ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukuru anımsatan bir yaşam sürdürür.<sup>23</sup> Bu aşama kıyametin kopması ve hesap gününün gerçekleşmesi ile nihai noktada cennet veya cehennem hayatına dönüşür. Ahirette yaşanacağına inanılan her bir süreç, insan

<sup>18</sup> Mehmet Akif Karan, *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*, ed. M. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 29.

<sup>19</sup> Güner, *Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci*, 101.

<sup>20</sup> Said Nursi, *Şualar* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2005), 229-230.

<sup>21</sup> el-Bakara, 2/28. "Cansız nesnelere iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz."

<sup>22</sup> İlhami Güler, *Kur'an'a Göre Allah ve Ahiret İnanıcının Ahlak ile İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1990), 43.

<sup>23</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988). Kıyamet, 26.

davranışları üzerinde pratik bir etki bırakmaktadır. Bundan dolayı insan dini veya ahlakî davranışlara uymadığında bazen bu dünya hayatında bir yaptırım ile karşılaşırken bazen de farklı sebeplerden dolayı bu yaptırım ahirete ertelenmektedir. İman eden bir insan, yaptığı iyi veya kötü davranışlarının ahirette bir karşılığının olacağını bilir ve öyle de inanır. Bu bilinç ve inanç hâli onun atacağı her adımda bir mesuliyet duygusu ile hareket etmesini sağlar. Yukarıda adı geçen çalışmaya göre ahiret inancının insan davranışları üzerinde etkileri gözlemlenmiş, ankete katılan katılımcıların %87'si ahirete inanmanın kendi davranışları üzerinde çok etkili olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>24</sup>

İslam'ın temel ahlakî gayesi insanı Allah'a iyi bir kul, toplum için iyi bir birey yapmaktır. İbadet etmek, insanın Allah'a karşı kulluk vazifesini yerine getirirken, kul hakkına riayet etmek de insanlara karşı adil ve ahlakî davranılmasını sağlamaktadır. Burada her kul hakkı, aynı zamanda ahlakî bir değer ve salih bir amel olması yönü ile de ibadet hükmünde kabul edilmektedir.

### C. Berzah Âlemine İman Etmenin Davranışlar Üzerindeki Etkisi

Burada kabir veya berzah âleminin varlığı veya yokluğu ile ilgili bir tartışmadan kaçınarak olgu düzeyinde bu inancın nasıl algılandığı ve bu inançtan mülhem bir kısım anlayış ve davranışların nasıl şekillenebileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Zira kabir azabının varlığını veya yokluğunu savunmak ayrı bir konu onun etkileri açısından ele almak ayrı bir konudur. Terbiye sürecinde insanı etkileyecek her türlü veri din eğitimi veya din sosyolojisinin konusunu oluşturabilirler. Berzah âlemi ile ilgili inancın inanan üzerindeki muhtemel etkilerini anlamak için konu ile ilgili asgari düzeyde verileri vererek konuyu ele almaya çalışacağız.

Kelime anlamı olarak berzah, iki şey arasındaki engel manasına gelmektedir. Ölüm anı ile başlayıp kıyamete yani dirilme anına kadar geçen ara döneme kabir veya berzah âlemi adı verilir.<sup>25</sup> Bu süre, âlem-i şehadetten farklı bir zaman dilimini ifade etmektedir. Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: *“Nihayet onlardan birine ölüm gelip çatinca Rabbim, beni geri gönder de geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım, der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”* (el-Mü'minun, 23/99-100.) Dünya yaşamında kulluk vazifelerini yapmayan kimseler ölümle karşılaşınca büyük pişmanlık duyacaklar ve tekrar dünya hayatına döndürülmek isteyeceklerdir. Ancak bu istekleri gerçekleşmeyecek ve ölüm anı ile beraber ahiret hayatının gerçekleşeceği zamana kadar berzah (kabir) âleminde kalacaklardır.<sup>26</sup>

Yeniden dirilmenin ilk aşaması sayılabilecek berzah âleminin başlaması ile beraber Münker ve Nekir adı verilen sorgu melekeleri yeni bir boyuta geçmiş kimseyi çeşitli konularda

<sup>24</sup> Gürer, *Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci*, 107.

<sup>25</sup> Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 54.

<sup>26</sup> Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/525.



sorguya çekerler.<sup>27</sup> Genelde bu ilk hesaba çekilme ve sorgu sürecini iyi bir şekilde tamamlayan insanların kıyamet gününde de hesabının iyilikle görüleceği rivayet edilmiştir.<sup>28</sup>

Cennet veya cehennem ile ilişkilendirilen davranışların yanında kabir azabı ile ilişkilendirilen bir kısım ahlakî davranışlar da vardır. Bu davranışların ihmalinde veya yapılmasında karşılaşılabilecek durumun bir kabir azabı veya cennet bahçelerinden bir bahçe olacağı düşüncesi, kişinin kendi davranışlarına çekidüzen vermesine sebep olmaktadır. Burada kabir hayatında yaşanacak hâllerle ilgili olarak kişinin sahip olduğu bilgiler ve bu bilgilere inanma düzeyi önem kazanmaktadır. Kişi neye, nasıl inanıyorsa onunun netice vereceği durumları kabul etmiş olmaktadır.

Allah'a ortak koşmak veya onu inkâr etmek hem büyük bir zulüm<sup>29</sup> hem kabir azabını gerektiren günahlardan bir tanesidir.<sup>30</sup> Nifaka sebep olmak, münafıklık edip insanlar arasında fitne ve kaos çıkarmak kabir azabını gerektiren suçlardan biridir. “Çevrenizdeki bedevîler içinde münafıklar var. Medine ahalisi içinde de iki yüzlülüğü huy edinmiş olanlar var. Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz. Onları iki defa cezalandıracağız, sonra çok büyük bir azaba itileceklerdir.” (et-Tevbe, 9/101.) Bu ayette bahsedilen iki cezadan birinin dünya azabı, ikincinin kabir azabı, sonra atılacak büyük azabın ise cehennem olabileceği ifade edilmiştir.<sup>31</sup>

Bir başka hadiste Hz. Peygamber (sav) kibir hakkında şöyle demiştir: “Vaktiyle kendini beğenmiş bir adam elbisesini giymiş yerden sürükleyerek ve çalım satarak yürüyordu. Yerin dibine geçirildi. O, kıyamete kadar debelenerek yerin dibini geçmeye devam edecektir.”<sup>32</sup> İnsanlar arasında, öfke ve kine sebep olan kibirli davranışların da kabir azabı ile cezalandırılacağı ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra gündelik hayatta tuvalet adabına riayet etmemek, gıybet yapmak, insanlar arası laf taşımanın da kabir azabını gerektireceği rivayet edilmiştir. Konu ile ilgili olarak bir rivayette şunlar ifade edilmiştir: “Hz. Peygamber (sav) iki kabrin yanına geldi ve şöyle dedi: “Şüphesiz bu ikisi azap çekiyor. Kabirde yatan bu iki kişi önemsemedikleri ve yapmaya yanaşmadıkları iki davranıştan dolayı azap çekiyorlar. Onlardan birisi, tuvalet adabına uymayarak idrar damlalarına karşı korunmazdı. Diğeri ise insanlar arasında laf getirip götürürdü.” Hz. Peygamber (sav) sonra taze bir ağaç dalını alarak ikiye böldü ve her bir parçasını bir mezarın üzerine dikti. Çevresindeki sahabeler: “Ey Allah'ın

<sup>27</sup> “Ölü kabre konduğunda siyah renkli mavi gözlü iki melek gelir. Onlardan birine Münker diğeri Nekir denir. O iki melek bu adam hakkında ne dersin diye sorarlar. O kimse ölmeden önce dediği gibi o Allah'ın kulu ve Resulüdür derler.” Tirmizî, Cenâiz, 70.

<sup>28</sup> Tirmizî, Zühd, 5.

<sup>29</sup> Lokman, 31/13.

<sup>30</sup> el-Mü'min, 40/46.

<sup>31</sup> Gökçe, “Berzah”, 5/525.; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, 2015), 4/438.

<sup>32</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih-i Buhari*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nasır (Dımaşk: Daru Tavki'n-Necat, 1422). Kitabü'l-Ehadisi'l-Enbiya 60; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dar'ül İhya et-Turas el-Arabî, ts.). Kitabü'l-Libas 37.

resülü! Bunu niçin yaptın?" diye sorduklarında, o şöyle cevap verdi: "Bu iki dal, taze kaldıkça onların azaplarının hafifletilmesini umuyorum."<sup>33</sup>

Hz. Peygamber (sav) diğer bir rivayette gördüğü bir rüyayı tevil ederken şöyle buyurmuştur: "Yürüdük, ayakta elinde çengeli kanca olan bir adam gördük, oturan başka bir adamın yanağının içinden burnundan, gözünden ensesine kadar bu kancayı sokuyordu. Sonra da yüzünün bir tarafına bu yaptığını, diğer tarafına yapıyordu. Bir tarafı iyi olunca, dönüp diğer tarafa aynısını yapıyordu." Hz. Peygamber (sav)'e bu kimsenin kim olduğu soruldu: "Demir çengel ile yanağının içinden sokulup ensesine kadar parçalanan, burnunun içinden sokulup ensesine kadar parçalanan, gözünün içinden sokulup ensesine kadar parçalanan adam, yalancıdır. Yalan konuşur, kendisinden her tarafa yalan yayılırdı. İşte bu sebeple kıyamet gününe kadar ona böyle azap edilir."<sup>34</sup> Bu ifadelerle yalan söylemenin ne kadar çirkin ve kabir azabını sonuç verecek bir davranış olduğu şiddetle vurgulanarak müminlerin yalandan uzak durmaları gerektiği anlatılmıştır.

Hz. Peygamber (sav)'in bir diğer rivayetinde kabir âleminin, "cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukur"<sup>35</sup> olacağını ifade etmiştir. Kıyamet saatine kadar sürecek ve bizce meçhul olan bir zaman diliminde müminlerin cennet veya cehennem ahvalini yaşayacak olmaları onların dünyevi yaşamlarında kabir âlemine karşı bir hazırlık yapmalarına vesile olabilmektedir.

Berzah âlemine duyulan inanç ile beraber bu âlemde vuku bulacağına inanılan ceza düşüncesi ahlakî davranışları üzerinde caydırıcılık bakımından olumlu bir etki yapabilmektedir. Müminler kabir azabına sebep olmaları ciheti ile yukarıda ifade edilen kötü davranışlardan sakınmaya çalışırlar. Hz. Peygamber (sav) başka bir hadislerinde "kabir azabından kurtulan kimsenin cehennem azabından da kurtulmasının kolay olacağını"<sup>36</sup> ifade ederek nazarları ahiret yolculuğunun ilk menzil hükümde olan berzah âlemine çekmiştir.

İnanan bir insanı yukarıda ifade edilen hususları bilmesi ve onların ölümden sonra berzah âleminde tahakkuk edeceğine inanması onlardan kaçınmasına yardımcı olabilmektedir. İyi ve güzel olan bütün ahlakî davranışları salt berzah inancının bir ürünü olarak değerlendirmek eksik olur. Tarih boyunca nesilden nesile tevarüs yolu ile aktarılan ahlakî davranış formları mutlaka vardır. Ancak İslam kültüründe temizliğe, tuvalet adabına vb. konulara verilen önemin arka planında konu ile ilgili rivayet edilen hadislerin önemli etkisinin olduğunu ifade edebiliriz. İmandan kaynaklanan emir ve yasakların davranışa, oradan da alışkanlıklara kolayca dönüşmesi mantığa aykırı değildir. Günümüzde, basit gibi görünen bu tür kişisel temizlik alışkanlıklarının inanç ve ibadet cephesinden soyutlanarak davranış haline getirilmeyeceğini iddia edemeyiz. Fakat malumat düzeyinden inanç ve bilinç

<sup>33</sup> Buhârî, Kitabu'l Vudû, 4.

<sup>34</sup> Buhârî, Kitabut- Ta'bir, 48.

<sup>35</sup> Tirmizî, Kıyamet, 26.

<sup>36</sup> Tirmizî, Zühd, 5.

düzeyine gelmiş bir imanın motive edici gücünü de yadsıyamayız. İdeal ve makbul olan iman, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alandaki tüm yansımalarını gösterebilmelidir.

#### **D. Cehennem Fikrinin İnsan Davranışları Üzerinde Etkisi**

Ceza, eğitim biliminde kullanıldığı gibi <sup>37</sup> adaleti tesis etmek için hukuk alanında da tarih boyunca kullanılagelen bir yöntem olmuştur.<sup>38</sup> Bu yöntem bazen terbiye amaçlı bazen de işlenen bir suçun karşılığı olarak uygulanmıştır. Cehennem düşüncesi de ceza yöntemi gibi hem işlenen kötülükler için bir karşılık hem de işlenme ihtimali olan suçları engellemek için kullanılmaktadır.<sup>39</sup> Kur'an da belirtilen bazı suçlarla ilgili cezalar "had" adı altında bu dünyada verilirken<sup>40</sup> gizli işlenen veya açığa çıkmayan suçların cezası ahirete yani cehenneme kalmaktadır. Sonuçta işlenen bir suçun ya da yapılan bir yanlışın karşılığı verilmiş olmaktadır. Bunda hiçbir şüphe yoktur. Ahirete iman eden bir müminin temel anlayışı bu olmalıdır.

İnsan fitraten birçok duygu ile donatılmış olarak dünyaya gelmektedir. Korku duygusu da bu duygulardan bir tanesidir. İnsanın tabiatında bulunan birçok hissin sayısız işlevi olduğu gibi bu duygunun da insan yaşamına katkı sağlayan birçok işlevi vardır. Bu duygu, insanın hayatta kalması için güvenli bir ortam sağlar. Bir insanda bu duygu olmadığı zaman yani insan büsbütün korkusuz olduğunda kendisini tehlikelere karşı koruyamaz. Ya kendi yaşamını ya da başkalarının yaşamını riske atar.<sup>41</sup> İnsan yaşamını sağlıklı bir şekilde, devam ettirebilmesi için korku duygusunu ifrat ve tefritten uzak vasat bir şekilde kullanması gerekir. Gerek doğada gerek toplum hayatında insanın tehlikelerden uzak güvenli bir yaşam alanı oluşturabilmesi için bu korku duygusuna ihtiyaç vardır.

İnsanın eğitimi ve terbiye edilebilirliği, önemli oranda ceza kavramının üzerine bina edildiği korku duygusuna dayandırılmıştır. Bu duygunun insanda ontolojik olarak var olması, duygunun eğitim ve adalet konularında birey ve toplum yararına kullanılması imkanını doğurmaktadır. Tarihsel olarak insanda bulunan korku duygusunun ve ona dayandırılan cezanın varlığı ile ilgili bir tartışma söz konusu değildir. Ancak zaman zaman cezanın tanımı, mahiyeti ve uygulamaları üzerinde tartışmalar süregelmiştir. Her dönemde veya her bireyde cezayı uygulama veya cezalandırma algısı değişiklik arz edebilmektedir. Gerek toplumların gelişmişlik düzeyi gerekse insanlarda bulunan bireysel farklılıklar, farklı yaklaşımlara yol açmıştır. Ama bu farklı yaklaşımlar insandaki korku damarının ve asırlardan beri uygulanan ceza kavramının var olmadığı anlamına gelmemektedir. Kişilerin yaşadıkları çocukluk veya gençlik dönemlerinin özneliği her bireyin ceza veya ödüle tepkisini farklı kılabilir.

<sup>37</sup> W. Scott Terry, *Öğrenme ve Bellek: Temel İlkeler, Süreçler ve İşlemler*, çev. Banu Cangöz (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 264.

<sup>38</sup> Nuri Kahveci, "Hukuk Açısından Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (01 Aralık 2003), 22.

<sup>39</sup> Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), 7/227-228.

<sup>40</sup> Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku-1* (Ensar Neşriyat, 1993), 235-239.

<sup>41</sup> Said Nursi, *İşaratül İcaz* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007), 33.

Her ceza her bireyde aynı sonucu doğurmadığı gibi verilen her ödül de aynı sonucu doğurmayabilmektedir.<sup>42</sup>

Cehennem kelime olarak derin kuyu, hayırsız, uğursuz anlamlarına gelir. Kur'an'da 77 defa kullanılan bu kelime kavram olarak kâfirlerin, münafıkların ve zalimlerin cezalandırılacağı yer anlamına gelmektedir.<sup>43</sup> Cehennem varlığına inanan mümin, ondan sakınmak için Kur'an'da ifade edilen ikazları ve Hz. Peygamberin (sav) yaptığı uyarıları dikkate almak zorundadır. İbadet hayatındaki ve ahlakî yaşantısındaki ihmallerin veya yanlışların neticelerinin karşılıksız kalmayacağını bilmesi mümini tedbirli olmaya sevk edebilmektedir.

İnsanların dinde günah, hukukta suç sayılabilecek eylemlerinin her zaman tespit edilebilmesi mümkün değildir. Fakat Kur'an' da müminlerin yaptıkları tüm eylemlerden sorumlu oldukları ifade edilmiştir. Cehennem azabı ile ilgili olarak Kur'an'da çok şiddetli ikazlar müminleri sürekli teyakkuz hâlinde tutmaktadır. Başkaları tarafından ister bilinsin isterse bilinmesin insan tüm yapıp ettiklerinin hesabını verecektir. Bu konuda ayetlerden birçok delil bulmak mümkündür. <sup>44</sup> Cehennemde karşılaşılabilecek azabın dehşetini gösteren ayetler gibi birçok ayet müminleri kötü eylemlerden koruma amacı taşımaktadır.<sup>45</sup> Ahiret yaşamının varlığına duyulan inanç ve cehennem mahiyeti hakkında sahip olunan bilgiler kötü ahlakî davranışlardan uzak durmanın bir vesilesi olmaktadır.

#### D. Cennet Fikrinin İnsan Davranışları Üzerinde Etkisi

Ahlakî davranışlar üzerinde ceza müeyyidesinin rolü yanında mükâfat beklentisinin de önemli bir etkisi vardır. Bazen onay veya mükâfat cezadan daha fazla motive edici etkiye sahip olabiliyor.<sup>46</sup> Cennetin varlığı bir ödül olurken, cehennem ise bir ceza olmaktadır. Cehennem kelimesi Kur'an'da 77 defa geçerken <sup>47</sup> cennet kelimesi 147 defa geçmektedir.<sup>48</sup> Ödül alınca sevinmek ve güdülenmek, herhangi bir tehlikeden korktuğu için çekinmek insanın doğasının bir özelliğidir. Kur'an'da kötü ahlakî tutumların cehennem azabı ile cezalandırılacağı vurgusunun yanında amel-i salih diye tabir edilen iyi ve güzel her tür davranışın da cennet ile

<sup>42</sup> Hamza Altın, "Osmanlı Pedagoglarında Disiplin, Ödül ve Ceza Fikirlerine Dair Örnekler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 57 (15 Eylül 2016), 1879-1880.

<sup>43</sup> Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 65.

<sup>44</sup> "Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredilene yerine getiren melekler vardır" (et-Tahrim, 66/6.) "Onlar için cehennem ateşinden döşekler, üstlerine de örtüler vardır. İşte zalimleri böyle cezalandırırız!" (el-Âraf 7/41) "Ve onlar orada, "Rabbimiz! Bizi çıkar da yapmış olduklarımızdan tamamen başka, iyi işler yapalım" diye feryat ederler. Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi? Üstelik size uyarıcı da gelmişti. Şimdi tadın bakalım! Zalimlerin hiçbir yardımcısı da yoktur!" (Fatır 35/37.)

<sup>45</sup> Nurgül Bulut, *Allah İnanıcı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020), 176.

<sup>46</sup> Terry, *Öğrenme ve Bellek*, 13.

<sup>47</sup> Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 66.

<sup>48</sup> Bekir Topaloğlu, "Cennet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/376.

ödüllendireceği birçok ayette belirtilir. Ahiret, hiçbir hesabın unutulmayacağı ve ihmal olmayacağı bir yurt olarak tanımlanır. Zerre kadar iyilik yapanın da zerre kadar kötülük yapanın da aynı şekilde karşılığını alacağı ifade edilmektedir.<sup>49</sup>

Ödül, bir davranışın öğrenilmesi için önemli bir motivasyondur. Birçok eğitimci motivasyonun öğrenme sürecinde önemli bir etkiye sahip olduğu konusunda aynı görüşleri paylaşmaktadır. Bazen sözlü bir onay, bazen bir ödül davranışın ortaya çıkmasına ya da kalıcı hâle gelmesini sağlamaktadır.<sup>50</sup> Öğreneni heyecanlandıran, elde edince onu mutlu kılan, şevkini artıran her öğrenme aracı bir motivasyon kaynağıdır.

Ahirette inanan müminler için vaat edilen ödül cennet yaşamı ile ifade edilmiştir. Cennette müminlerin rablerini görebilme imkânına sahip olmaları da ayrıca özel bir mükâfat olarak sunulmuştur.<sup>51</sup> Cennet kelimesi “örtmek, gizlemek manasında olan “cenn” kökünden gelmiştir. Bu kelime, ağaçları ile toprağı kaplayan bahçe anlamlarına gelmektedir. Müminlerin sonsuza kadar mutlu ve sevinçli yaşayacakları yerin bu şekilde isimlendirilmesinin genelde dünya nimetlerine benzemesi, eşsiz nimetlerin insanın kavramasından gizlenmiş olması şeklinde izah edilmiştir.<sup>52</sup> Arapların yaşadıkları çöl şartlarının sudan, ağaçtan ve yeşilden büyük oranda yoksun olması cennet kavramını Arapların zihinlerinde daha anlamlı bir hâle getirmektedir.<sup>53</sup> Cennet, bazen yapılan iyi ve güzel bir davranışa mükâfat, bazen de sakınılan kötü bir durumda gösterilen sabır için bir ödül olmaktadır. Fiili olarak ortaya konan olumlu bir davranışın yanı sıra dünya hayatındaki sıkıntıları, şükürle ve sükûnetle karşılamak da bir amel-i salih kabul edilmiştir.<sup>54</sup> İman ehlinin sabretmiş olması da onun için bir kurtuluş vesilesi olmaktadır.<sup>55</sup>

Dünya hayatında yaşanan sıkıntı ve eziyetlere karşı bir insanın sabırla mukabele edebilmesi için manevi veya psikolojik bir dayanak noktasına ihtiyaç vardır. Kuşkusuz bu çerçevede her insanın kendi ideolojisi veya dünya görüşü kendisine moral, motivasyon verebilir. Müminde ise bu dayanak noktası başta Allah’a sonra da ahirete duyulan inançtır. Bu manevi veya psikolojik dayanak noktası sonuç itibari ile bir tercih meselesidir. İnsan bu dünya yaşamında bütün arzu ve isteklerine tam manası ile ulaşmamakta hatta çoğu zaman mahrumiyet ve yoksunluk içinde yaşayabilmekte, hayatının sevk ve idaresini tamamı ile eline alamamaktadır. Aynı şekilde kendisi dışında cereyan eden hadiselerle karşı koyabilme gücünü her zaman elinde tutamaya bilmektedir. Böylesi durumlarda hayata küsmek, içe kapanmak, ümitsizce yaşamak nihayetinde çözüm olmamaktadır. Yapılan iyiliklerin, özverilerin ve hayatta çekilen meşakatlere gösterilen sabrın bir sonucunun olduğunu bilmesi, onda manevi

<sup>49</sup> ez-Zilzal, 99/7-8.

<sup>50</sup> Dale H. Schunk, *Eğitimsel Bir Bakışla Öğrenme Teorileri*, ed. Muzaffer Şahin, çev. Mahmut Yasin Demir (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 18.

<sup>51</sup> El-Kıyamet, 75/22-23.

<sup>52</sup> M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374.

<sup>53</sup> Al-i İmran Suresi, 15. Nisa Suresi, 122 Yasin Suresi, 56 Yasin Suresi, 57. Saffat Suresi, 42.

<sup>54</sup> Bulut, *Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme*, 177-178.

<sup>55</sup> el-Asr, 103/3.



bir direnç oluşturmaktadır.<sup>56</sup> Bu hayatta elde edilemeyen mükâfatların daha güzelinin ve daha mükemmelinin cennette verilecek olması, yaşama karşı insana bir ümit kazandırmaktadır. İnsandaki arzu, istek ve hayallerinin sınırsız olması, onların bu dünyada karşılanamaması sonucunu doğurmaktadır. Bu durum doğal olarak nazarları, bu sonsuz emellerin ve ihtiyaçların karşılanacağı ahiret hayatına çevirmektedir.

Bu dünya yaşamında iyi ve güzel davranışlar sahibine her zaman bir fayda sağlamayabilir. Nefsin hoşuna gitmese bile sonuç itibari ile toplum içerisinde sağlıklı ilişkiler için ahlakî davranışlar gereklidir. Hukuksal hükümlerden farklı olarak toplum içerisinde ahlakî davranışların olumlu veya olumsuz karşılıkları her zaman bulunmayabilir. Bu karşılık bazen bir onay bazen de bir kınamadan öteye geçmemektedir. Dolayısıyla yapılan davranışa karşılık verilecek bir hüküm kişilerin vicdanına kalmaktadır. Nasıl ki salih olmayan bir davranışın, karşılığının vicdandan öte ahirette veya cehennemde verileceği düşüncesi kişiyi o davranıştan alıkoymuyorsa iyi ama meşakkatli bir davranışı sürdürülebilir kılmak da bir mükâfatın vaat edilmesi ile sağlanmaktadır. Bu durum hukukun denetleyemediği bir kısım ahlakî davranışları ahiret düşüncesinin kontrol edebileceğini bize göstermektedir. Yukarıda bahsedilen anket çalışmasında inananların bu dünyada yaptığı eylemlerinin ahiretteki karşılıklarını düşünüp düşünmedikleri sorulduğunda “fiillerini ahiretteki karşılıklarını düşünerek gerçekleştirdiklerini” söyleyen katılımcıların oranı % 61’i bulmuştur.

İslam’da tüm güzel ahlakî tavırlar amel-i salih kavramı ile formüle edilmiştir. Amel-i salih kavramı hem şer’i hükümleri hem de yapılması tavsiye edilen iyi ve güzel bütün davranışları kapsamaktadır.<sup>57</sup> Kur’an’ın birçok ayetinde iman ve amel-i sâlih kavramları beraber zikredilmiş, bazı ayetlerde de bu kavramlara ahiret inancı da eklenerek Müminlerin kötülüklerden uzaklaşıp iyi ve güzel davranışlara yönelmesi hedeflenmiştir.<sup>58</sup>

Kur’an’da yalan söylememek,<sup>59</sup> kibirli olmamak,<sup>60</sup> dedikodu yapmamak,<sup>61</sup> komşu ile iyi geçinmek,<sup>62</sup> cömert olmak,<sup>63</sup> selam vermek,<sup>64</sup> insanların yardımına koşmak,<sup>65</sup> güler yüzlü olmak, görgülü ve nazik olmak<sup>66</sup> gibi birçok olumlu davranış amel-i salih sayılmaktadır. Bu tür güzel hasletlerin ihmalî çoğunlukla dünyevî bir ceza gerektirmemektedir. Ancak karşılıklarının ahirette fazlası ile veriliyor olması onların ortaya çıkmasında önemli bir etken olmaktadır. Bu nazarla değerlendirilen ahlakî davranışlar ibadet kavramı içerisine

<sup>56</sup> er-Ra’d, 13/24.

<sup>57</sup> Süleyman Uludağ, “Amel”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1991, 3/13.

<sup>58</sup> er-Ra’d, 13/29.; Talak, 65/11

<sup>59</sup> en-Nisa, 4/112.

<sup>60</sup> en-Nahl, 16/23.

<sup>61</sup> el-Hucurât, 49/12.

<sup>62</sup> en-Nisa, 4/36.

<sup>63</sup> el-Bakara, 2/272.

<sup>64</sup> en-Nur, 24/27.

<sup>65</sup> el-Bakara, 2/177.

<sup>66</sup> Ali İmran, 3/159.

girmektedir.<sup>67</sup> Ayrıca Hz. peygamberin güzel ahlakı ile ön plana çıkması,<sup>68</sup> onun örnek alınması hususunun Allah'a ve ahirete iman ile birlikte zikredilmiş<sup>69</sup> olması, ahirete imanın, güzel ahlakın ve ibadetlerin birbirlerini tamamlayan unsurlar olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, eğitim bilimindeki ödül kavramına mukabil gelen cennet düşüncesi, iyi ve güzel davranışların ortaya çıkmasında önemli bir güdüleme kaynağı olmaktadır.

## **SONUÇ**

Zaman içerisinde meydana gelerek belirli bir form kazanan ahlakî davranışlar bir ya da iki sebeple açıklanamazlar. Müminin davranışlarının şekillenmesinde başta Kur'an ve sünnet olmak üzere rivayete dayalı kültürel yorumların, geleneklerin payı vardır. İdeal olan ahlakî davranışlar insanların kendi hür iradeleri ile seçtikleri ve içselleştirdikleri davranışlardır. Bu sınırlı dünya hayatında insan davranışları her zaman bir denetleyici tarafından kontrol edilememektedirler. Fakat insan kendisini gözetleyen veya yaptıklarından dolayı hesap vereceği bir otoritenin varlığını kabul etmediği zaman keyfi ve sorumsuzca davranabilmektedir. Hesap verilmesi gereken bu otorite bazen bir ebeveyn, bazen bir polis veya bir kanun olabilmektedir. Toplum içerisinde yaşayan insan, yapıp ettiklerinden dolayı bir ödül veya ceza almadığı zaman sergilediği ahlakî davranışları göstermekte imtina edebilmektedir. İnsanın ahiret hayatına, cennete duyduğu inanç onu güzel davranışlara karşı teşvik etmekte ve olumlu manada bir motivasyon sağlamaktadır. Yine yaptığı yanlış bir amelin cezasını bu dünyada olmazsa bile cehennemde çekeceği inancı onu kötü eylemlerden sakındırabilmektedir. Dolaysı ile insanın ahlakî davranışlarının şekillenmesinde ahiret inancının önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Öncelikle ahirete duyulan iman, ardından cennet ve cehennem hayatı hakkında sahip olunan bilgiler, müminde bir iman ve bilinç meydana getirmektedir. Bu dünyada yapılan iyi ve kötü her türlü eylemin karşılığının ahirette alınacağına bilinmesi ve buna kalpten inanılması, İslam'ın öngördüğü güzel ahlakın kazanılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

<sup>67</sup> en-Nisa Suresi, 4/122.

<sup>68</sup> el-Kalem, 68/4.

<sup>69</sup> el-Ahzab, 33/ 21.

## KAYNAKÇA

- Altın, Hamza. "Osmanlı Pedagoglarında Disiplin, Ödül ve Ceza Fikirlerine Dair Örnekler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 57 (15 Eylül 2016), 1869-1884. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat1596>
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Gül Yayınevi, 1996.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim Anlayışı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/islamda-egitim/319809.html>
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail. *Sahih-i Buhari*. ed. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nasır. Dimaşk: Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Bulut, Nurgül. *Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2019.
- Çelik, Ahmet. "Kur'âna Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (30 Aralık 2001).
- Gökçe, Cüneyt. "Berzah". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Güler, İlhami. *Kur'an'a Göre Allah ve Ahiret İnancının Ahlak ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1990.
- Gürer, Banu. *Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- İşfahânî, Râğib el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kahveci, Nuri. "Hukuk Açısından Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (01 Aralık 2003), 21-36.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku-1*. Ensar Neşriyat, 1993.
- Karan, Mehmet Akif. *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. ed. M. Faruk Bayraktar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Kaya, Murat. "Gençliğin Sosyal Problemleri Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Anlayışı ve Uygulama Örnekleri". *HADITH* 2 (31 Temmuz 2019), 7-40. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3326714>
- Müslim el-Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi u's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dar'ül İhya et-Turas el-Arabî, ts.
- Nursi, Said. *İşaratül İcaz*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007.
- Nursi, Said. *Şualar*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2005.
- Schunk, Dale H. *Eğitimsel Bir Bakışla Öğrenme Teorileri*. ed. Muzaffer Şahin. çev. Mahmut Yasin Demir. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.

- Soysaldı, Mehmet. “Kur’an-ı Kerim’e Göre Ahiret İnancı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (30 Haziran 1996), 43-66.
- Terry, W. Scott. *Öğrenme ve Bellek: Temel İlkeler, Süreçler ve İşlemler*. çev. Banu Cangöz. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi u’s-Sahîh*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslamî, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Süneni’t-Tirmizî*. ed. Beşşar Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslamî, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. “Ahiret”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Amel”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 3, 1991.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, 2015.

أثر الإجماع في عدم العمل بالحديث الصحيح في مذهب الشافعي دراسة تطبيقية\*

Abdulkarım DALATI\*

Yavuz KÖKTAŞ\*\*

**الملخص:** من المعلوم لدى الكافة مكانة السنة النبوية عند المسلمين وأنها أحد مصادر التشريع الإسلامي، وقد اشتهرت مقولة الإمام الشافعي: (ت. 820/204) إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي، فانقسم المشتغلون بالعلم فریقین في الأخذ بظاهر هذه المقولة، فالفریق الأول صار كلما رأى حديثاً قد ورد في كتابٍ قد التزم الصحة أو صحَّحه بعض العلماء صار يعمل على وفق هذا الحديث، ويُسْتَع على مَنْ لم يعمل بهذا الحديث، والفریق الآخر صار كلما رأى حديثاً صحيحاً لكنه يخالف المعتاد والمألوف من الأحكام الشرعية، أخذ يشكك في عموم حجية السنة بناء على مخالفة جمهور علماء المسلمين لهذا الحديث الصحيح، وتكمن أهمية بحثنا في بيان أن التسرع في الأخذ بظاهر هذه المقولة ليس بصحيح وأنه يوجد أسبابٌ تمنع من العمل بالحديث الصحيح، فمن ذلك أن الحديث الصحيح إذا خالف إجماع المسلمين، فإنه يُعمل على وفق الإجماع، ويعتبر الحديث الصحيح منسوخاً بدلالة الإجماع على ذلك، وقد أوردنا عدة أمثلة على ذلك: 1- قطع المرأة للصلاة. 2- نكاح المتعة. 3- حدُّ شارب الخمر للمرة الرابعة.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، الصحيح، الشافعي، الشافعية، العمل، الإجماع.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 07.04.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 26.05.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1279276>

\* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Yavuz Köktaş danışmanlığında devam eden “İmam Şâfiî ve Bazı Şâfiî Alimlerin Hadisin Sıhhatine Dair Yaklaşımlarının Uygulama ile Mukayesesi” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Öğrencisi

e-posta: [abdulkerimdeleti@gmail.com](mailto:abdulkerimdeleti@gmail.com)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7669-821X>

\*\* Prof. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Rize, Türkiye

e-posta: [yavuz.koktas@erdogan.edu.tr](mailto:yavuz.koktas@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9765-1712>



## ŞAFİİ MEZHEBİNDE SAHİH HADİSLERLE AMEL ETMEME KONUSUNDA İCMÂNIN ETKİSİ: UYGULAMALI BİR ARAŞTIRMA

### Öz

Hz. Peygamber'in sünneti İslam hukukunun ana kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Sünnetin konumuna dair en çok mevzu bahis edilen hususlardan biri de İmam Şâfiî'nin görüşleridir. Onun bu husustaki "Hadis sahih ise benim mezhebim odur" şeklindeki ifadeleri hadis-fıkıh ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Bu sözün mahiyetine dair tartışmalara dikkat edildiği zaman ana hatlarıyla iki eğilimden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki ulema tarafından sahih görülen ve hadis kitaplarında yer alan hadislerle amel edilmesinin şart olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu kanaat sahipleri hadis kitaplarında geçen hadislerle amel etmeyenleri de kınamaktadırlar. İkinci görüşte olanlar ise sahih olarak kabul edilen fakat şer'î hükümlerle ve ulemanın cumhurunun görüşüyle çeliştiği düşünülen rivayetlerden hareketle sünnetin delil değerine dair şüpheler taşımaktadır. Bu çalışmamızda İmam Şâfiî'nin bu sözünün sadece zahirinin dikkate alınmaması gerektiği, hadis sahih olsa dahi onunla amel etme hususu için ek şartlar gerektiği ifade edilmektedir. Örneğin hadisin Müslümanların icmâna aykırı olması bu hususlardan biri olarak zikredilebilir. Eğer hadis metni Müslümanların icmâna aykırı ise bu durum o metnin mensuh olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada da Şâfiî'nin sözü bağlamında kadının namaz kılanın önünden geçmesi, mut'a nikahı ve dört kez üst üste içki içenin haddi örnekleri üzerinden icma ve sahih hadis ilişkisi ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sahih, Şafii, Şafiiler, Amel, İcma.

### THE EFFECT OF CONSENSUS IN NOT WORKING BY THE AUTHENTIC HADITH IN THE SHAFI'I SCHOOL OF THOUGHT, AN APPLIED STUDY

#### Abstract

It is well known to all, the status of the Prophet's Sunnah among Muslims and that it is one of the sources of Islamic legislation, and the famous saying of Imam Al-Shafi'i: (died 204/820) If the hadith is authentic, then it is my doctrine, so people are divided into two teams in adopting and understanding this saying, so the first group think whenever they see Ahadeeth that is included in a book that adhered to authenticity or that some scholars declared it as authentic, they begin to act according to this hadith, and denounced those who do not act on this hadith, and the other group whenever they see a hadith that is authentic but contradicted with the usual and familiar rulings of the Shari'ah, they begin to question the general authority of the authentic Sunnah based on the fact that The majority of Muslim scholars violated this authentic hadith and the importance of our research lies in the statement that if the authentic hadith contradicts the consensus of the Muslim scholars, then we work according to the consensus, and the authentic hadith is considered abrogated by the evidence of the consensus on that, and we have mentioned several examples of that :1.prayer's cut off by women 2.temporary marriage 3.The punishment for drinking alcohol for the fourth time.

**Keywords:** Hadith, Authentic, Shafi'i, Shafi'i Scholars, Work, Consensus.

## المدخل:

وضع علماء مصطلح الحديث شروطاً خمسة لكون الحديث صحيحاً عندهم، وهي كون الحديث متصل الإسناد وعدالة الرواة وضبطهم وعدم الشذوذ وعدم العلة ووجود هذه الصفات من أول الإسناد إلى آخره، وقد اشتهر عن الإمام الشافعي مقولته في اكتفائه بصحة الحديث للعمل على وفقه<sup>1</sup>، فصار فريق من الناس كلما رأى حديثاً قد صححه بعض العلماء، أو وجده مروياً في كتب التزمته الصحة كصحيح البخاري ومسلم يعمل به ويطلب عموم الناس بالعمل على وفقه بناء على ظاهر مقولة الشافعي هذه<sup>2</sup>، وقد غاب عن ذهن هؤلاء الناس أنّ العلماء قد بينوا أنّ مسألة تصحيح الحديث هي مسألة اجتهادية، فقد يُصحح عالمٌ من العلماء حديثاً قد يُضعفه عالمٌ آخر، فقد ذكر أبو الوليد الباجي (ت. 1013/439) أنّ البخاري قد أخرج أحاديث اعتقد صحتها تركها مسلمٌ لما اعتقد فيها غير ذلك، وأخرج مسلم أحاديث اعتقد صحتها تركها البخاري لما اعتقد فيها غير معتقده، وهو يدل على أن الأمر طريقه الاجتهاد لمن كان من أهل العلم.<sup>3</sup> وكذلك قد يختلف بعض العلماء حول تحقق وجود شروط الصحة من عدمها فبعضهم يجرح الراوي، والآخر يثبت عنده عدالته، وإن الرواة الذين اتفق العلماء على جرحهم أو عدالتهم أقل بكثير من الرواة الذين اختلف فيهم بين جرح ومعدّل<sup>4</sup>، وإن العالم الذي مال إلى تعديل الراوي قد يكون لهذا الراوي عشرات الأحاديث فيعمل بها هذا العالم، وأما الذي يجرحه فلا يأخذ بهذه الأحاديث وتكون عنده من قبيل الضعيف المردود.<sup>5</sup> وكذلك إنّ بعض العلماء يقبل الحديث المرسل، والبعض الآخر يشترط لقبوله شروطاً معينة، والفريق الثالث يعتبره من قسم الضعيف.<sup>6</sup>

وقد بين العلماء كالفرايبي والسبكي أنّ الحديث بعد اجتماع شروط الصحة فيه لا بدّ للعمل به أن يخلو الحديث من المعارض الأقوى في ذهن المجتهد، فقد يصحّ الحديث ويعارض آية من الكتاب أو سنة متواترة أو أحاداً لكنها أقوى عند المجتهد من الحديث الصحيح

<sup>1</sup> نقل البيهقي بسنده إلى الإمام الشافعي أنه قال: كلما قلت وكان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خلاف قولي مما يصحّ، فحديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم أول، ولا تقلدوني، وروى البيهقي كذلك قول الإمام الشافعي للإمام أحمد أنه قال له: إذا صح عندكم الحديث، فقولوا لنا حتى نذهب إليه، وذكر النووي أنه قد صحّ عن الشافعي أنه قال: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقولوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قولي: وروي عنه بعبارة أخرى: إذا صحّ الحديث خلاف قولي فاعملوا بالحديث وتركوا قولي أو قال فهو مذهبي، وروي هذا المعنى بألفاظٍ مختلفة. أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، (الناشر: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1991م)، 454/2.

(أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، بلا تحقيق، (دار الفكر، لبنان، بيروت، بلا طبعة، بلا تاريخ)، 63/1).

<sup>2</sup> لمقولة الشافعي هذه عدة احتمالات في فهمها، وقد سئل الإمام الرملي عن معنى قول الشافعي: إذا صحّ الحديث فهو مذهبي: فذكر احتمالاً من الاحتمالات التي قد تفهم من هذه العبارة وهو توقف الشافعي عن الأخذ بحديث لعدم وصوله إليه بطريق صحيح فيعلق على صحته العمل به فإذا صحّ الحديث فيجب عنده العمل به وترك قول الشافعي، وهذا مما تحتمله العبارة ولا يدل كلام الشافعي على ذلك دلالة قاطعة، وذكر الشيخ زكريا الأنصاري قيماً لعبارة الشافعي وهو أن محل العمل بالحديث الصحيح وترك قول الشافعي عند تردد الشافعي في صحة الحديث فقط، ولا شك أن هذا مما تحتمله العبارة أيضاً لكنه لا يدل على هذا المعنى دلالة قطعية، وقد توسع العلماء في بيان الاحتمالات هذه العبارة وما تدلّ، ووضعوا لها ضوابط وقبوا يجب مراعاتها في ذلك، ودراستنا تركز على عدم التسرع في الأخذ بهذه المقولة، وللتوسع في معرفة أقوال في فهم هذه العبارة، ومعرفة الضوابط التي وضعوها للأخذ بهذه المقولة يرجى مراجعة، أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، تحقيق: جمال عزون، (الناشر: أضواء السلف، بدون طبعة، بدون تاريخ)، 149، زكريا، الأنصاري، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، بدون تحقيق، (المطبعة الميمنية، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 33/2، شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي، فتاوى الرملي، بدون تحقيق، (الناشر: المكتبة الإسلامية، بدون طبعة، بدون تاريخ)، 383/4.

<sup>3</sup> أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، التعديل والتجريح، المحقق: د. أبو لباية حسين، (دار اللواء للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة: الأولى، 1986 - 1406)، 310/1.

Koçinkağ, Mansur, "İmam Şafii'nin Mursel Hadis Anlayışı", *Journal of Intercultural and Religious Studies*. (7). 625.

<sup>4</sup> محمد عوامة، أثر الحديث في اختلاف الفقهاء، ص 24.

<sup>5</sup> محمد عوامة، أثر الحديث في اختلاف الفقهاء، (دار السلام، مصر، الطبعة الثانية، 1407، 1987م)، 24.

<sup>6</sup> أبو بكر عبد الرحمن السيوطي، تدريب الراوي شرح تقريب النووي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، (دار طيبة، بدون طبعة، بدون تاريخ)، 223/1.

أو قد يعارض إجماع الحديث الصحيح<sup>7</sup>، وهاهنا هو موضعُ بحثنا في أنه إذا وجد حديثٌ قد اجتمعت فيه شروط الصحة وقد خالف إجماعاً فهل يؤخذ بالحديث الصحيح لظاهر مقولة الشافعي بالاكْتفاء بالصحة أم يُعملُ بالإجماع ويُتركُ الصحيحُ لأجل الإجماع، ولم أجد من أفرد هذه المسألة بدراسة إلا أنهم يذكرونها من ضمن الأسباب الأصولية لعدم القبول بالحديث<sup>8</sup>،

وقد قسمت هذا البحث على عدة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الإجماع وبيان مدى حجتيته.

المطلب الثاني: تعارض الحديث الصحيح مع الإجماع وبيان منهج الشافعية في ذلك.

المطلب الثالث: الأمثلة التطبيقية في تعامل الشافعية مع الحديث الصحيح إذا عارضه الإجماع.

### المطلب الأول: تعريف الإجماع وبيان مدى حجتيته.

وقبل الكلام على مسألة تعارض الحديث الصحيح مع الإجماع لابد من تعريف الإجماع وبيان مفهومه ومدى حجتيته على وجه الاختصار.

عرّف الشافعيةُ الإجماع بأنه اتفاق مجتهدي المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على مسألة من المسائل الشرعية، وقيّدوا اتفاق المجتهدين ليخرج العوائم وهم الذين لم تتوفر فيهم شروط الاجتهاد فلا عبرة بخلافهم، وأما تقييدهم بكون الإجماع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا وافق المجتهدين فالحجةُ في قوله، وإذا خالفهم فلا عبرة بقول المجتهدين دون قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم<sup>9</sup>، وأما عن مدى حجية الإجماع فقد رتب الشافعي الأدلة الشرعية فجعلها على طبقات، الأولى: الكتاب والسنة في حال ثبوتها، والثانية: الإجماع فيما لا يوجد فيه نصٌّ من الكتاب والسنة إلى غير ذلك من الطبقات<sup>10</sup>، وبين الشافعية أنّ الإجماع حجة شرعية واجبة الاتباع كالكتاب والسنة، ويفيد الدلالة على الأحكام الشرعية دلالة قطعية<sup>11</sup>.

### المطلب الثاني: تعارض الحديث الصحيح مع الإجماع وبيان منهج الشافعية في ذلك.

إذا تعارض الحديث الصحيح الآحاد مع إجماع المسلمين فأيهما يُقدّم ويُعمل على وفقه؟ وإذا كان عمل أهل المدينة عند المالكية هو أقوى عندهم من خبر الآحاد حيث أنه يقدم على خبر الآحاد ويفتى على وفقه، فمن الممكن القول أن إجماع جميع علماء الأمة أو

7 تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، معنى قول الإمام المظلي إذا صح الحديث فهو مذهبي، تحقيق: كيلاني محمد خليفة، (مؤسسة قرطبة، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 112.  
8 يوجد بحث بعنوان: ردّ الحديث من جهة المتن عند الأصوليين، ذكر مسألة معارضة الإجماع للحديث من ضمن الأسباب التي جعلها الأصوليون يردون بسببه الحديث لكنه اعتبر معارضة الحديث للإجماع أمر افتراضي عقلي يصعب التمثيل عليه، وتكمن أهمية دراستنا في الإتيان بالأمثلة على هذه المسألة وبيان أقوال فقهاء الشافعية في ذلك. (معتز الخطيب، ردّ الحديث من جهة المتن عند الأصوليين، (الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011)، 400)، و رسالة دكتوراة لبلال البحر بعنوان: علل الأصوليين في رد متن الحديث والاعتدال عن العمل به، ذكر هذه المسألة من ضمن الأسباب التي جعلت عامة الأصوليين لا يعملون ببعض الأحاديث، لكنّ دراسته ليست مختصة بمذهب معين بل هي عامة.

9 تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن السبكي، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار، بلا تحقيق، (دار الكتب العلمية، بدون طبعة، بدون تاريخ)، 2/ 212.

10 أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، 1410هـ/1990م)، 7/ 280.

11 للتوسع في دلالة حجية الإجماع على كونه دليلاً شرعياً واجب الاتباع فليُنظر، محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، (بدون دار، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ)، 243.

أكثرهم والذي استقرت عليه فتواهم، وانتشر في جميع الأمصار والأزمان لا بد أن يكون مقدياً على خبر الواحد وذلك لأنه من المستحيل أن يخفى هذا الخبر عن جميع الأمة، فإذا علموه وخالفوا هذا الخبر فذلك لعلمهم بغلط أحد رواته أو اطلاعهم على نسخه فلذلك تركوا العمل بظاهرة.<sup>12</sup>

فمن ذلك ما ذهب إليه كافة العلماء من مشروعية صلاة الجنائز على أطفال المسلمين حتى لقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك<sup>13</sup>، لكن نقل بعض الشافعية عن سعيد بن جبير أنه قال: لا يُصلى على الطفل ما لم يبلغ مبلغ الرجال، وحجته في ذلك ما رواه أبو داود عن السيدة عائشة أنها قالت: «مات إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو ابن ثمانية عشر شهراً فلم يصل عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>14</sup>، وهذا الخبر وإن كان مسنداً وظاهره الصحة لكنه معارض بما جرى عليه عمل المسلمين كافة من صلواتهم الجنائز على الأطفال، ويضاف إلى ذلك تفرد ابن إسحاق برواية هذا الحديث ولذلك قال الإمام أحمد عن هذا الحديث: إنه منكر جدا<sup>15</sup>، وروى أبو داود خبرين مرسلين فيهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد صلى الجنائز على ابنه إبراهيم<sup>16</sup>، لكن العلماء قدّموا الحديث المرسل على الحديث المسند المتصل ورجحوه عليه لموافقته عمل المسلمين وإجماعهم، قال الخطابي: وهذا أولى الأمرين وإن كان حديث عائشة أحسن اتصالاً<sup>17</sup>، وقوى البيهقي الحديث المرسل وذكر أنه أولى من المتصل لما روى مسلم في صحيحه عن السيدة عائشة أم المؤمنين قالت: دُعِيَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى جنازة صبيٍّ من الأنصار ليصلي عليه<sup>18</sup>.

وقد بين فقهاء الشافعية أن الإجماع لا ينسخ خبر الواحد وإنما يدل على كون الخبر منسوخاً واستدلوا على ذلك بالخبر الذي أجمعت الصحابة على ترك العمل به وهو حديث تشطير مال مانع الزكاة، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (ومن منعها فإنما أخذوها وشطر ماله، عزيمة من عزمات ربنا عز وجل)<sup>19</sup>، فقد ذكر الزركشي (ت. 794 / 1392) أن الصحابة قد اتفقوا على عدم العمل بهذا الحديث، فدلّ عدولهم عن العمل به على نسخه، ونقل نصّ الشافعي على ذلك، ووافقه البيهقي، وصرح القفال الشاشي أنه إذا روي حديثاً والإجماع على خلافه دلّ على أنّ الخبر منسوخٌ أو غلطٌ من الراوي. وصرح الزركشي أن التحقيق على أنّ الإجماع لا ينسخ الخبر، وذلك لأنّ الإجماع لا يتعقد إلا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرتفع النسخ.<sup>20</sup>

<sup>12</sup> بلال البحر، علل الأصوليين في رد من الحديث، (دار المحدثين، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010)، 323.

<sup>13</sup> محمد بن إبراهيم ابن المنذر، الإجماع، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، (دارالمسلم، قطر، الطبعة: الأولى، 1425 هـ / 2004 م)، 44.

<sup>14</sup> سليمان بن الأشعث أبوداود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ)، 3 / 207.

<sup>15</sup> معنى كونه منكر جدا عند الإمام أحمد كون ابن إسحاق تفرد برواية هذا الحديث لأنه قد روي عن الإمام أحمد أن ابن إسحاق صالح الحديث، ولينظر للتوسع، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هادي خير العباد، (مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، 1415 هـ / 1994 م)، 1 / 495، حسن إبراهيم مصطفى أحمد، القول المسند في بيان المنكر عند الإمام أحمد، (العدد الأول لجمعية الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان، تاريخ الوصول: 20.05.2023)، 238.

<sup>16</sup> أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، 3 / 207.

<sup>17</sup> أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، (المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى، 1351 هـ - 1932 م)، 1 / 311، بلال البحر، علل الأصوليين في رد من الحديث، 324.

<sup>18</sup> مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، كتاب القدر، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ)، 4 / 2050، البيهقي، معرفة السنن والآثار، 5 / 248.

<sup>19</sup> أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، 2 / 101، أبو بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الزكاة، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، (الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م)، 4 / 18، قال الأعظمي: إنساده حسن.

<sup>20</sup> البيهقي، معرفة السنن، ج6، ص57، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، بدون تحقيق، (دار الكتي، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م)، 5 / 320.

وإذا أجمع المسلمون على خلاف خبرٍ عن النبي صلى الله عليه وسلم فهل يرجع للحكم الذي دلّ عليه الخبر أم إنه يتمسك بالإجماع، ذكر أبو الفتح ابن تهران الشافعي ثلاثة مذاهب للعلماء فيه:

الأول: أنه يجب عليه ترك العمل بالحديث، والإصرار على الإجماع وعدم مخالفته.

الثاني: أنه يجب عليه الرجوع إلى مقتضى الحديث والعمل على وفقه.

الثالث: أنه يستحيل وقوع مخالفة الإجماع للخبر الصحيح وذلك لأن الله تعالى عصم الأمة عن نسيان حديث في واقعة وعدم نقله للناس، ولولا ذلك لخرج الإجماع عن كونه قطعياً، وجمهور العلماء على القول الأول وذلك لأن الحديث يتطرق إليه عدة احتمالات من النسخ والتخصيص بخلاف الإجماع فإنه لا يمكن نسخه، بل لو قطعنا بالإجماع في حكم معين، ثم وجدنا على خلافه نصاً قاطعاً من كتاب أو سنة متواترة، لكان الأولى الأخذ بالإجماع؛ لأن الإجماع لا يقبل النسخ بخلاف النص الشرعي فإنه يقبله. وفي مثل هذا الحال يُستدل بالإجماع على وجود ناسخ قد بلغ العلماء أو سبب موجب جعلهم يتكفون هذا الخبر، ولهذا قدم الشافعي الإجماع على النص الشرعي عندما رتب الأدلة، وبناء على هذا القول ينبغي ترك العمل بمقتضى الخبر والتمسك بالإجماع<sup>21</sup>. ولعل مقصوده تقديم الإجماع القطعي على خبر الأحاد وإن كان صحيح الإسناد، وإلا فإننا قد نقلنا عن الإمام الشافعي تقديمه للسنة بعمومها على الإجماع.

وذكر إمام الحرمين الجويني (ت. 1085/478) أنه إن تحققنا بلوغ الخبر لجماعة من أئمة الصحابة وكان الخبر نصاً لا يتطرق إليه التأويل، ثم وجدنا الصحابة يقضون بخلاف الخبر مع تذكره والعلم به فلسنا نرى العمل بالخبر إذ لا محمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب عن الحديث وعدم المبالاة به أو العلم بكونه منسوخاً، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث مجال، وقد أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئة الصحابة عن القسم الأول فبتعين حمل عملهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ، وليس ما ذكرنا تقديماً لأفضيتهم على الخبر، وإنما هو التمسك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن من الصواب، فكأننا تمسكنا بالإجماع في معارضة الحديث، وذكر أنه ليس في تطرق إمكان النسخ إلى الخبر غرض من قدره عليه الصلاة والسلام وحطاً من منصبه، لأننا ذكرنا أن الإجماع في نفسه ليس بحجة، ولكن إجماع أهله يشعر بصدور ما أجمعوا عليه عن حجة<sup>22</sup>.

ومما تقدم يعلم أن خبر الثابت إذا جاء على خلاف الإجماع فإن الإجماع يقدم على الخبر لأن الخبر إن كان خبر آحاد فإنه يفيد الظن ولا يمكن له أن يعارض الإجماع القطعي، وإذا كان خبراً متواتراً فلا يمكن له أن يقدم على الإجماع لاحتمال نسخ الخبر بخلاف الإجماع فإنه لا يمكن نسخه إطلاقاً، وسنذكر بعض الأمثلة الحديثية التي توضح ما ذكرنا.

### المطلب الثالث: الأمثلة التطبيقية في تعامل الشافعية مع الحديث الصحيح إذا عارضه الإجماع.

سنذكر بعض الأمثلة الحديثية التي فيها تعارض الحديث الصحيح مع الإجماع، وسنبين من خلال ذلك منهج الشافعية التطبيقي في فهمهم لهذه الأحاديث وطريقة تعاملهم معها، وإنما حينما نبين منهج الشافعية في ذلك سنذكر أدلتهم من الكتاب والسنة والقياس حتى يتضح منهجهم لمن يطالع هذا البحث.

<sup>21</sup> الزركشي، البحر المحيط، 6/ 409.

<sup>22</sup> إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح عويضة، (دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م)، 2/

الحديث الأول: قطع المرأة للصلاة.

حديث أبي ذرٍّ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا قام أحدكم يصلي، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرّحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرّحل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، والكلب الأسود» قلت: يا أبا ذرٍّ، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخي، سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطانٌ». أخرجه أحمد ومسلم في صحيحه والنسائي وابن ماجه في سننهما وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما عن أبي ذرٍّ<sup>23</sup>، وفي رواية لأحمد عن ابن عباس: بلفظ: يقطع الصّلاة الكلب، والمرأة الحائض<sup>24</sup>، وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة مرفوعاً: «يقطع الصّلاة المرأة والحمار والكلب، وبقي ذلك مثل مؤخرة الرّحل»<sup>25</sup>.

ظاهر هذا الحديث يدل على أن صلاة الرجل أمام المرأة مطلقاً وفي رواية: المرأة الحائض يقطع الصلاة فيؤدي إلى فسادها، وذهب الشافعية إلى عدم فساد صلاة الرجل إن كانت أمامه امرأة، بل ذكروا أنه لو أنّ رجلاً أمّ رجلاً ونساءً، فقام النساء خلف الإمام والرّجال خلفهنّ، أو قام النساء بمحاذاة الإمام فاتتمن به، والرّجال إلى جنبهنّ، لا تفسد صلاة واحد منهم، بل تكره صلاته تلك.<sup>26</sup>

وسلك الشافعية في التعامل مع حديث قطع الصلاة مسلكين: الأول التأويل. وذلك لأن حديث أبي ذرٍّ معارض بظاهر القرآن وبالسنّة. فمن ظاهر القرآن أن الله تعالى قال: ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى<sup>27</sup>، فقد بين الله تعالى أنه لا يبطل عمل أحد من الناس عمل غيره، وأن سعي كل إنسان لنفسه وعليها، فلما كان الأمر هكذا، لم يجز أن يكون مرور أحد يقطع صلاة غيره ويفسدها<sup>28</sup>.

ومن السنّة ما روي عن عائشة قالت كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي صلاته من الليل وأنا معترضةٌ بينه وبين القبلة كاعتراض الجنّازة»<sup>29</sup> وكذلك ما رواه عون بن جحيفة عن أبيه قال: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالأبطح وخرج بلائاً بالنعزة فركزها فصلّى إليها والكلب والمرأة والحمار يمزّون بين يديه»<sup>30</sup>.<sup>31</sup> وما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى وهو حاملٌ أمامة يضعها في السجود، ويرفعها في القيام<sup>32</sup>، فلو كان ذلك يقطع صلاته لم يفعل واحداً من الأمرين وصلى إلى غير سترة، وقد ردّ الشافعيّ حديث قطع الصلاة بمرور المرأة والحمار والكلب وذكر أنه غير محفوظ لأنه يخالف حديثاً عائشة وأمامة المتقدمان<sup>33</sup>، لكنّ البيهقيّ ذكر

<sup>23</sup> أحمد بن حنبل، المسند، مُسنَدُ الأَنْصَارِ، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م)، 35 / 250، مسلم، صحيح مسلم، 1 / 365، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، السنن الصغرى، كتاب المساجد، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، 1406-1986)، 1 / 408، محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصّلاة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة، بدون تاريخ)، ج1، ص306 ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة، 2 / 21.

<sup>24</sup> محمد بن حبان التميمي أبو حاتم، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، كتاب الصّلاة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408هـ - 1988م)، 6 / 149.

<sup>25</sup> أحمد، المسند، مُسنَدُ عبدِ الله ابنِ عباس، 5 / 293، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

<sup>26</sup> مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصّلاة، 1 / 365.

<sup>27</sup> الشافعي، الأم، 1 / 197.

<sup>28</sup> الأنعام: 164

<sup>29</sup> الشافعي، اختلاف الحديث، 8 / 623.

<sup>30</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، 1 / 106.

<sup>31</sup> الشافعي، الأم، 1 / 198.

<sup>32</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، 1 / 109.

<sup>33</sup> الشافعي، اختلاف الحديث، 8 / 623.



أن أحد رواة الحديث وهو عبد الله ابن الصامت لم يحتج به البخاري لكن غيره من الحفاظ احتج بروايته في الأمور الفقهية، ولهذا الحديث شواهد مثله صحيحة فينبغي عدم تضعيفه وسلوك مسلك التأويل فيه.<sup>34</sup>

وقد نازع بعض العلماء في الاستدلال بحديث السيدة عائشة بوجوه: أحدها: أن العلة في قطع الصلاة بما يحصل من تشويش، وقد قالت إن البيوت يومئذ لم يكن فيها مصابيح، فانتفى المعلول بانتفاء علته. ثانيها: أن المرأة في حديث أبي ذر مطلقة، وفي حديث عائشة مقيدة بكونها زوجته، وقد يُحمل المطلق على المقيد، فيقال يتقيد القطع بالمرأة الأجنبية لشدة الافتتان بما بخلاف الزوجة فإنها كائنة عنده. ثالثاً: أن حديث عائشة واقعة حال يتطرق إليها الاحتمال وليس فيها إلا مجرد فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وقد يكون هذا الفعل خاصاً به، بخلاف حديث أبي ذر، فإنه مسوقٌ مساق التشريع العام. وقد أشار ابن بطال إلى أن ذلك كان من خصائصه صلى الله عليه وسلم لأنه كان يقدر أن يملك إربه.<sup>35</sup>

ووجه تأويل الشافعية هو حمل الحديث أن هذه الأمور الثلاثة مما يشغل الإنسان كثيراً عن صلاته لا أنه يبطلها، وهذا التأويل نقل عن الشافعي في رواية حرمله عنه، قال الشافعي: يقطع عن الذكر الشغل بها، والالتفات إليها، لا أنه يفسد الصلاة، وهذا المسلك قوّاه البيهقي لصحة الأحاديث الواردة في مسألة قطع الصلاة ولأن ابن عباس أحد رواة الحديث روي عنه حمل الحديث على الكراهة، فقال: فما يقطع هذا، ولكن يكره<sup>36</sup>. ونقل النووي (ت. 1277/676) تأويل حديث قطع الصلاة عن مالك وأبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهم وجمهور العلماء من السلف والخلف<sup>37</sup>.

**المسلك الثاني: النسخ:** نقل الماوردي (ت. 1059/450) الإجماع على نسخ حديث قطع المرأة لصلاة الرجل إذا مرّت بين يديه بما روي عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: " لا يقطع صلاة المؤمن شيء وادروا ما استطعتم " <sup>38</sup>. قال الطحاوي: أجمعوا أن مرور بني آدم بعضهم ببعض لا يقطع الصلاة، روي ذلك عن النبي - عليه السلام - من غير وجه من حديث عائشة وأم سلمة وميمونة أنه كان يصلي وكل واحدة منهن معترضة بينه وبين القبلة، وكلها ثابتة. وقد روي عن الرسول - عليه السلام - رد المصلي من مرّ بين يديه، فدلّ ذلك على ثبوت النسخ عنه - عليه السلام.<sup>40</sup>

وقد ضعف النووي مسلك النسخ بأنه لا دليل عليه وأنه لا يلزم من كون حديث ابن عباس في حجة الوداع وهو ما قاله "كنت رديف الفضل على أتان فجننا والتبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمنى فنزلنا عنها فوصلنا الصّف فمرّت -أي الأتان- بين أيديهم

<sup>34</sup> أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، تحقيق: عبد الله التركي، (الناشر: مركز حجر، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م)، 4 / 343.

<sup>35</sup> أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، 1379)، 1 / 590، موسى لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، (دار الشروق، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م)، 3 / 91.

<sup>36</sup> البيهقي، معرفة السنن والآثار، ج3، ص201

<sup>37</sup> أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بدون تحقيق، (دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392)، 4 / 227، وقد نقل الكمال ابن الهمام عن جمهور العلماء ومنهم الحنفية تأويل حديث قطع المرأة للصلاة على قطع الخشوع والتشويش فيها. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي ابن الهمام، فتح القدير، بدون تحقيق، (دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 405/1.

<sup>38</sup> أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلّاة، 1 / 191.

<sup>39</sup> أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي، المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م)، 2 / 200.

<sup>40</sup> أبو محمد محمود بن أحمد العيني، شرح سنن أبي داود، المحقق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، (الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م)، 3 / 269.

فلم تقطع صلاتهم " 41 ، وكون حديث ابن عباسٍ آخرُ الأمرين من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يُمكنُ أن يُعتبرَ ناسخًا لحديث قطع الصلاة، إذ يُمكن كون أحاديث القطع بعده، وقد عُلم وتقرّر في علم أصول الفقه أنّ مثل هذا لا يكون ناسخًا، مع أنّه لو احتتمل التسخ لكان المجمع بين الأحاديث مُقدّمًا عليه، إذ ليس فيه ردّ شيء من أحاديث القطع.<sup>42</sup>

وأجاب النووي عن حديث: لا يقطع صلاة المؤمن شيء، بأنه رواه أبو داود بإسنادٍ ضعيفٍ.<sup>43</sup> وفي تضعيف النووي لهذا الحديث نظر فقد روي هذا الحديث من طرق متعددة أكثرها ضعيف وبعضها صحيح، فمن الصحيح ما أخرجه الدارقطني عنه بإسناد صحيح أنه قال: "لا يقطع صلاة المسلم شيء"<sup>44</sup>، وكذلك مارواه مالك في الموطأ من قول ابن عمر موقوفًا: لا يقطع الصلاة شيء مما يمر بين يدي المصلي<sup>45</sup>، وهو إن كان من قوله لكنه لا يقال من قبيل الاجتهاد والرأي فحكمه حكم المرفوع.<sup>46</sup>

ومن وافق الشافعية في عدم العمل بظاهر حديث القطع الجمهور من التابعين كابن المسيّب، وعبيدة، والشعبي، وعروة بن الزبير، فمن بعدهم وبه قال أبو حنيفة وسفيان الثوري ومالك وأبو ثور وداود الظاهري<sup>47</sup>، وقال أحمد بن حنبل: قال لا يقطعها عندي شيء إلا الكلب الأسود البهيم. ووجه قوله أن قطع المرأة والحمار قد ثبتت معارضته بالأحاديث فيبقى الكلب الأسود خاليًا عن معارض، فيجب القول به لثبوته، وخلوّه عن معارض.<sup>48</sup>

وقال ابن عمر وأنس من الصحابة والحسن البصري وأبو الأحوص أنّه يقطع الصلاة الحمار والمرأة والكلب واستدلوا بظاهر حديث أبي ذر وغيره.<sup>49</sup>

ومما تقدّم نجد أنّ الشافعية قد اتفقوا على عدم العمل بظاهر حديث أبي ذر، لكنّ بعضهم مال إلى كون هذا الحديث منسوخًا لوجود الإجماع المخالف لهذا الحديث، والبعض الآخر مال إلى تأويله بوجه من وجوه التأويل لأنّ إعمال الحديث على وجه من الوجوه أولى من إهماله والقول بنسخه لضعف الحديث الذي هو مستند الإجماع، والذي نراه أن حديث أبي ذر وغيره ينبغي تأويله على شدة إنشغال ذهن المصلي بمؤلاء الثلاثة من أن المرأة تفتن، والحمار ينهق، والكلب يروّع فيتشوش المتفكر في ذلك حتى تنقطع عليه الصلاة وتفسد، فلما كانت هذه الأمور تؤول بالمصلي إلى قطع صلاته ولذلك جعلها قاطعة؛ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم للمادح: قطعت عنق أخيك<sup>50</sup>

<sup>41</sup> محمد بن عيسى الترمذي أبو عيسى، سنن الترمذي، أبواب الصلاة، المحقق: بشار عواد معروف، (دار الغرب الإسلامي - بيروت 1998م)، 440/1، قال الترمذي: حديث ابن عباسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وَعَمَلٌ عَلَيْهِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ، قَالُوا: لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ شَيْءٌ.

<sup>42</sup> النووي، المجموع، 251/3.

<sup>43</sup> النووي، شرح صحيح مسلم، 4/ 226، المؤلف نفسه، المجموع، 246/3، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي، دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م)، 5/ 382.

<sup>44</sup> أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الصلاة، تحقيق: شعيب الارنؤوط، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م)، 2/ 194.

<sup>45</sup> مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الشهو، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، (الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان، الطبعة الأولى، أبو ظبي، الإمارات)، 2/ 218.

<sup>46</sup> خليل أحمد السهارنفوري، بذل الجهود في حل سنن أبي داود، تحقيق: تقي الدين الندوي، (الناشر: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م)، 3/ 664.

<sup>47</sup> ابن الهمام، فتح القدير، 1/ 404، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرائي، الذخيرة، المحقق: محمد حجي وسعيد عراب و محمد بو خيبة، (دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1994 م)، 2/ 159.

<sup>48</sup> أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، (الناشر: مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ - 1968م)، 2/ 185.

<sup>49</sup> أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، طرح التثريب في شرح التثريب، بدون تحقيق، (الناشر: الطبعة المصرية القديمة، بدون طبعة، بدون تاريخ)، 2/ 388.

<sup>50</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، 8/ 38.

؛ أي: فعلت به فعلا يخاف هلاكه فيه؛ كمن قطع عنقه.<sup>51</sup> والذي جعلنا نميل إلى هذا التأويل أن جمهور العلماء من السلف والخلف والذي عليه عمل أكثر الصحابة وفقهاء المذاهب على عدم الأخذ بظاهر الحديث وأن من قال من الصحابة والتابعين بقطع الصلاة بهذه الأشياء الثلاثة كأنه قال إن هذه الأشياء الثلاثة تقطع لورود الحديث ولم يصل إلينا تصريح منهم أن هذه الأشياء الثلاثة تبطل الصلاة، ومن الممكن أنهم رأوا أنها تشوش المصلي فقط فوافقوا الجمهور في حاصل الأمر لكنهم توزعوا عن أن يقولوا بعدم قطع الصلاة لورود الأحاديث في ذلك.

#### الحديث الثاني: نكاح المتعة.

حديث عبد الله ابن مسعود يقول: «كنا نغزو مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وليس معنا نساء فأردنا أن نختصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا أن نكح المرأة إلى أجلٍ بالنسيء». أخرجه الشافعي وأحمد في مسنديهما ومسلم في صحيحه وابن حبان في صحيحه.<sup>52</sup> وفي حديث أخرجه أحمد ومسلم قال عطاء: قدم جابر بن عبد الله معتمرًا، فجنناه في منزله، فسأله القوم عن أشياء، ثم ذكروا المتعة، فقال: «نعم، استمتعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعمر».<sup>53</sup>

ظاهر هذين الحديثين يدلان على جواز نكاح المتعة و حديث جابر يدل على استمرار عمل الصحابة بالمتعة حتى خلافة سيدنا عمر رضي الله عنه. ويرى الشافعي أن نكاح المتعة قد نسخ بما ورد عن سيدنا علي - رضي الله عنه - أن «النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن متعة النساء يوم خيبر»<sup>54</sup>. وبما روي عن الربيع بن سبرة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة، وقال: «ألا إنها حرامٌ من يومكم هذا إلى يوم القيامة، ومن كان أعطى شيئًا فلا يأخذه»<sup>55</sup>.<sup>56</sup> وذكر الشافعي أن ابن مسعود ذكر الترخيص في نكاح المتعة ولم يؤقت شيئًا يدل على النهي من النبي صلى الله عليه وسلم أكان قبل خيبر أو بعدها، فالأقرب أن يكون حديث علي بن أبي طالب في نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المتعة أن يكون ناسخًا له، فلا يجوز نكاح المتعة بحال. وعقب البيهقي على كلام الشافعي بأنه قد ورد عن ابن مسعود أنهم كانوا يتمتعون وهم شباب، وابن مسعود توفي سنة اثنتين وثلاثين من الهجرة، وكان عمره يوم توفي ابن بضع وستين سنة، وكان فتح خيبر في سنة سبع، وفتح مكة في سنة ثمان، فعبد الله بن مسعود عام الفتح كان عمره قريبًا من أربعين سنة والشباب قبل ذلك، فالأقرب أن يكون حديث علي بن أبي طالب ناسخًا لحديث ابن مسعود في الترخيص في متعة النساء، وكذلك إن ما رواه ابن مسعود كان أمرًا شائعًا لا يشبهه على مثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد أنكر علي رضي الله عنه على ابن عباس قوله في الرخصة وأخير بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه دل هذا أنه علم التسخ حتى أنكر قول ابن عباس في الرخصة في نكاح المتعة.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب ميسو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بدوي - محمود إبراهيم بزال، (دار ابن كثير، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996م)، 2/ 109.

<sup>52</sup> أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، مسند الشافعي، بدون تحقيق، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، بدون طبعة، 1400 هـ)، 1/ 162، أحمد، المسند، مُسنَدُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، 7/ 185، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين، مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، 2/ 1022، ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، 450/9.

<sup>53</sup> أحمد، المسند، مُسنَدُ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، 23/ 306، مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، 2/ 1023.

<sup>54</sup> مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، 2/ 1027.

<sup>55</sup> مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، 2/ 1027.

<sup>56</sup> الشافعي، الأم، 7/ 183.

<sup>57</sup> الشافعي، اختلاف الحديث، 8/ 645، البيهقي، معرفة السنن، 10/ 175.

ويرى الشافعي كذلك أن الآيات الكثيرة التي تبين أحكام النكاح والطلاق ومواريث الزوجين تدلّ على نسخ نكاح المتعة وذلك لأنّ نكاح المتعة أن ينكح امرأةً إلى مدّةٍ ثمّ يفسخ نكاحه بلا إحداث طلاقٍ منه، وفي نكاح المتعة إبطال ما جعل الله إلى الأزواج من الإمساك للزوجات والطلاق وإبطال الموارث بين الزوجين وأحكام التّكاح التي حكم الله بها في الظّهار والإبلاء واللّعان إذا انقضت المدّة قبل إحداث الطّلاق. 58

وجاء في معنى كلام الشافعي حديث رواه ابن حبان في صحيحه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هدم المتعة التّكاح والطلاق والعدّة والميراث. 59

وذكر الخطابي (ت. 998/388) أن تحريم نكاح المتعة كالإجماع بين المسلمين، وقد كان نكاح المتعة مباحاً في صدر الإسلام ثم حرمه النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وذلك في آخر أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يبق اليوم فيه خلاف بين الأئمة إلا شيئاً ذهب إليه بعض الروافض. 60

ويرى النووي أن الصّواب الذي ينبغي اختياره والمصير في قضية زواج المتعة أنّ التّحريم والإباحة كانا مرتين فقد كانت المتعة حلالاً قبل خيبر، ثمّ حرّمت يوم غزوة خيبر، ثمّ أبيحت يوم فتح مكة وهو يوم أوطاس لقرب زماخما من بعضهما، ثمّ حرّمت يومئذٍ بعد ثلاثة أيّام تحريمًا مؤبّداً إلى يوم القيامة واستمرّ التّحريم. ولا يجوز أن يقال إنّ الإباحة مختصّة بما قبل خيبر والتّحريم يوم خيبر للتأبيد وأنّ الذي كان يوم الفتح مجرد توكيد التّحريم من غير تقدّم إباحة يوم الفتح كما اختاره المازري والقاضي عياض، وذلك لأنّ الروايات التي ذكرها مسلم في الإباحة يوم الفتح صريحة في ذلك فلا يجوز ترك العمل بها، ولا مانع يمنع من تكرير الإباحة، ثم نقل النووي عن القاضي عياض مقراً لكلامه أنه قد حصل الإجماع على تحريم نكاح المتعة من جميع العلماء إلا الروافض، وأجاب عمّا روي عن ابن عباس رضي الله عنه من أنه كان يقول بإباحتها، بأنه روي عن ابن عباس الرجوع عن قوله بالإباحة عندما وصل إليه الناسخ. 61

وقضية رجوع ابن عباس عن قوله في المتعة رواها الترمذي عن ابن عباس أنه: إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة، فيزوج المرأة بقدر ما يرى أنه مقيم، فتحفظ له متاعه، وتصلح له شيئه حتى إذا نزلت الآية: {إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم} 62، قال ابن عباس: فكل فرج سواهما فهو حرام، قال الترمذي: إنما رويت الرخصة عن ابن عباس ثم رجع عن قوله، حيث أخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 63. وكان ابن عباس يتأول في إباحته للمضطر إليه بطول العزبة وقلة اليسار والمال ثم توقف عنه وأمسك عن الفتوى به، ولذلك عندما سمع ابن عباس بعض الناس يجيزون المتعة على الإطلاق قال ابن عباس: إنا لله وإنا إليه راجعون، والله ما بهذا أفتيت ولا هذا أردت ولا حللت إلا مثل ما أحل الله من الميتة والدم ولحم الخنزير وما تحل إلا للمضطر وما هي إلا كالميتة والدم ولحم الخنزير. وعقب الخطابي على كلامه فقال: فهذا يبين لك أنه إنما سلك فيه مذهب القياس وشبهه بالمضطر إلى الطعام

58 الشافعي، اختلاف الحديث، 8/ 646، البيهقي، معرفة السنن، 10/ 178.

59 ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، 9/ 456.

60 الخطابي، معالم السنن، 3/ 190.

61 النووي، شرح صحيح مسلم، 9/ 179.

62 سورة المؤمنون: 6.

63 الترمذي، سنن الترمذي، 2/ 421.

وهو قياس غير صحيح لأن الضرورة في هذا الباب لا تتحقق كهي في باب الطعام الذي به قوام النفس وبعدهم يكون التلف، وإنما هذا من باب غلبة الشهوة، ومصابرتها ممكنة، وقد تُحسم حدتها بالصوم والعلاج فليس أحدهما في حكم الضرورة كالأخر.<sup>64</sup>

ونقل ابن بطلان عن بعضهم أنه قال: روى أهل مكة واليمن عن ابن عباس تحليلها، وروي عنه أنه رجح عنها بأسانيد ضعيفة، وإجازة المتعة عنه أصح، وهو مذهب الشيعة، لكن الذي اتفق عليه أهل الأمصار من أهل الرأي والأثر تحريمها.<sup>65</sup>

وذكر ابن عبد البر أنّ اتفاق الصحابة والتابعين وأئمة الأمصار مالك وأصحابه، وسفيان الثوري، وأبو حنيفة، والشافعي، ومن سلك سبيلهما من أهل الحديث والفقهاء والنظر، والليث بن سعد في أهل مصر والمغرب، والأوزاعي في أهل الشام، وأحمد وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيد، وداود، ومحمد بن جرير الطبري على تحريمها لصحة النهي عندهم على تحريم المتعة.<sup>66</sup>

وأجابوا عن حديث جابر في استمرار تمتع بعض الصحابة إلى زمن خلافة عمر بن الخطاب بأنه لم يبلغ بعض المسلمين حديث النهي عن المتعة، فظلّ على اعتقاد حل المتعة زمناً، وظل يفتي بإباحتها أيام أبي بكر وعمر، فلما علم عمر بذلك غضب، وخطب الناس، وحذّر وخوّف وأوعد فانتهى من لم يبلغه نهي النبي صلى الله عليه وسلم انتهى بنهي عمر رضي الله عنه.<sup>67</sup> ونهي سيدنا عمر عن المتعة ليس من قبيل الاجتهاد بل من قبيل التبليغ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد التصريح بذلك بما رواه عبد الله ابن عمر، قال: لما ولي عمر بن الخطاب خطب الناس فقال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لنا في المتعة ثلاثاً، ثمّ حرّمها، والله لا أعلم أحداً يتمتّع وهو محصنٌ إلّا رجّمته بالحجارة، إلّا أن يأتيني بأربعة يشهدون أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أحلّها بعد إذ حرّمها».<sup>68</sup>

وذهبت الشيعة الإمامية إلى جواز نكاح المتعة واستدلوا من القرآن: فما استمتعتم به منهنّ فاتوهنّ أجورهنّ فريضةً ولا جناح عليكم فيما تراضيتنّ به من بعد الفريضة<sup>69</sup>، وحملوا التمتع الموجود في الآية على نكاح المتعة، ومن السنة بحديث ابن مسعود الذي ذكرناه وفيه حكاية جواز المتعة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك ما رواه جابر من تمتع بعض الصحابة حتى نهي عنها عمر بن الخطاب، وحملوا النهي على الاجتهاد من عمر رضي الله عنه.<sup>70</sup>

وأما الآية التي استدلت بها الشيعة فحمل أهل السنة المتعة هنا على ما يعطيه الرجل لزوجته من المهر ويدل على ذلك سياق الآيات فإنها جاءت لبيان ما يحل من النكاح بعد ذكر النساء المحرمات من النكاح، وأما ما ورد من قراءة ابن مسعود " فما استمتعتم به منهن إلى أجل "، فأجاب عنها النووي بأنها قراءة شاذة غير متواترة لا يحتج بها وهي لا تعتبر قرآناً ولا خبراً ولا يلزم العمل بها<sup>71</sup>، وقد مر معنا أن سيدنا عمر عندما نهي عن المتعة ذكر نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن المتعة، وأما ما روي عن ابن مسعود من جواز المتعة فإنه كان ذلك قبل نهي النبي صلى الله عليه وسلم عندما كان شاباً، روى البيهقي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: المتعة منسوخة نسختها

<sup>64</sup> الخطابي، معالم السنن، 3/ 191.

<sup>65</sup> ابن بطلان، شرح صحيح البخاري، 7/ 225.

<sup>66</sup> أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، (الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، بدون طبعة، 1387)، 10/ 121، ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، 24/ 365.

<sup>67</sup> موسى لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، 5/ 494.

<sup>68</sup> ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، 1/ 631، قال الألباني: حسن.

<sup>69</sup> النساء: 24.

<sup>70</sup> محمد الحسون، زواج المتعة في الكتاب والسنة، (مركز الأبحاث العقائدية، ص1، تاريخ الوصول: 2021م، 29/11) <http://www.aqaed.com/faq/990>

<sup>71</sup> النووي، شرح صحيح مسلم، 9/ 179.

الطلاق والصدّاق والعدّة والميراث<sup>72</sup>، وقد تقدّم أن المتعة كانت جائزة في صدر الإسلام حتى غزوة خيبر فحرّمها النبيّ صلى الله عليه وسلم ثمّ أحلّها في فتح مكة مدة ثلاثة أيام ثمّ حرّمها إلى قيام الساعة تحرّماً مؤبداً.

ومما تقدّم نجد أنّ الشافعية رجحوا كون الأحاديث التي تدلّ على جواز نكاح المتعة منسوخة بدلالة الآيات التي تدلّ على أحكام النكاح والطلاق والميراث بين الزوجين، وكذلك بالأحاديث التي تدلّ على نسخ جواز نكاح المتعة، لكنها هذه الآيات محتملة لهذا النسخ، ودلالاتها عليه ليست قطعية، وكذلك الأحاديث ليست متواترة، ولذلك استدلوا بالإجماع على عدم جواز نكاح المتعة، ومن المعلوم في أصول الفقه أنّ وجود الإجماع على مسألة ينقلها من كونها مسألة ظنية تحتل الخلاف، إلى كونها قطعية لا يقبل فيها الخلاف<sup>73</sup>.

الحديث الثالث: حدّ شارب الخمر للمرة الرابعة.

حديث أبي هريرة، أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: " من شرب الخمر فاجلدوه، ثمّ إذا شرب فاجلدوه، ثمّ إذا شرب فاجلدوه، ثمّ إذا شرب فاجلدوه، ثمّ إذا شرب في الرابعة فاقتلوه ". أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود في سننه وأخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة،<sup>74</sup> وأخرجه الترمذي عن معاوية بن أبي سفيان<sup>75</sup>، وأخرجه النسائي في سننه والحاكم عن ابن عمر وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم<sup>76</sup>.

ظاهر هذا الحديث يدل على أنّ عقوبة شارب الخمر وتكرّر منع الفعل مع الجلد حتى شرب للمرة الرابعة أن يقتل بسبب تلك المعصية. ويرى جمهور الشافعية أن القتل منسوخ واستدلوا على ذلك بأمرين: الأول من السنة: ماروي عن قبيصة بن ذؤيب يرفعه إلى النبيّ - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن شرب الخمر فاجلدوه، ثمّ إن شرب فاجلدوه، ثمّ إن شرب فاجلدوه، ثمّ إن شرب فاجلدوه، فأقي برجل قد شرب فجلده، ثمّ أقي به الثانية فجلده ثمّ أقي به الثالثة فجلده ثمّ أقي به الرابعة فجلده ووضع القتل» فكانت رخصة<sup>77</sup>. وكذلك ماروي عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن شرب الشّارب فاضربوه، فإن عاد فاضربوه، فإن عاد الزّابعة فاضربوا عنقه» فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم التّعيمان أربع مرّات، فأرى المسلمون أنّ الحدّ قد وقع، وأنّ القتل قد أحرّض رسول الله صلى الله عليه وسلم التّعيمان أربع مرّات<sup>78</sup>. وبما روي من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبيّ - صلى الله عليه وسلم - أنّه قال: " لا يحلّ دم امرئ مسلمٍ إلّا بإحدى ثلاث: كفرٍ بعد إيمانٍ، وزناً بعد إحصانٍ، وقتل نفسٍ بغير نفسٍ"<sup>79</sup>. ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم حصر الأمور التي يحل بسببها دم المسلم في ثلاثة أمور، وليس واحد منها شرب الخمر دلّ هذا على أنّ قتل شارب الخمر للمرة الرابعة منسوخ.

**والأمر الثاني: الإجماع:** وهو أن عدم العمل بقتل شارب الخمر للمرة الرابعة مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم.<sup>80</sup>

<sup>72</sup> البيهقي، معرفة السنن، 10 / 178.

<sup>73</sup> الزركشي، البحر المحيط، 6 / 389.

<sup>74</sup> أحمد، المسند، مسند أبي هريرة، 13 / 183، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم، أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخُدود، ج 4، ص 164، ابن حبان،

صحيح ابن حبان، كتاب الخُدود، 10 / 297.

<sup>75</sup> الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الخُدود، 3 / 101.

<sup>76</sup> النسائي، سنن النسائي، كتاب الأشربة، 8 / 313، قال الألباني: صحيح. محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الخُدود، تحقيق: مصطفى عطا، (الناشر:

دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990)، 4 / 413.

<sup>77</sup> أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخُدود، 4 / 165، الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الخُدود، 3 / 101.

<sup>78</sup> النسائي، السنن الكبرى، كتاب الخُدود في الخمر، 5 / 143.

<sup>79</sup> الشافعي، المسند، 1 / 197، أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخُدود، 4 / 170، قال الألباني: صحيح.

<sup>80</sup> الشافعي، الأم، 6 / 156، الماوردي، الحاوي، 13 / 386، البيهقي، معرفة السنن والآثار، 13 / 39.





مرّاتٍ، وهذا الحديث منسوخٌ. وذكر أن جماعةً من أهل العلم قالوا: دلّ الإجماع على نسخه، وقال بعضهم: نسخه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يجلّ دم امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّيْبُ الرَّايِي وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ.<sup>89</sup>

ومال ابن حزم (ت. 1064/456) وقوّاه السيوطي (ت. 1505/ 911) إلى أنّ من شرب الخمر للمرة الرابعة أنه يقتل وذلك لأنه ورد فيه بضعة عشر حديثًا كلها صحيحة صريحة، في قتل شارب الخمر في الرابعة، وليس لها معارض صريح، وردّ القول بالنسخ وأجاب عن حديث قبيصة في عدم قتل شارب الخمر بأن هذا الحديث لا يصلح رادا لأحاديث قتل شارب الخمر لوجوه: أحدها: أنه مرسل، لأنّ راويه قبيصة ولد يوم الفتح فكان عمره عند وفاة النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سنتين وأشهرًا، فلم يدرك شيئًا يرويه. وزاد ابن حزم: فضّعف حديث جابر بأنّه لم يروه عن ابن المنكدر أحدٌ متّصلاً، إلا شريك القاضي، وزيد بن عبد الله البكائي عن محمد بن إسحاق عن ابن المنكدر - وهما ضعيفان.

**والثاني:** أنه لو كان متّصلاً صحيحًا لكانت تلك الأحاديث مقدمة عليه لأنها أصح وأكثر. **والثالث:** أنّ هذه واقعة عين لا عموم لها. **والرابع:** أنّ هذا فعل، والقول مقدّم عليه، لأنّ القول تشريع عام والفعل قد يكون خاصًا. **والخامس:** أنّ الصحابة خصّوا في ترك الحدود بما لم يخص بهم غيرهم، ولهذا لا يفسقون بما يفسق به غيرهم خصوصية لهم.<sup>90</sup>

وأما ما استشكل بأن قبيصة بن ذؤيب هو من أولاد الصحابة وولد في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكنه لم يسمع منه، وعلى ذلك فهو من المرسل، وأجيب عن ذلك أن الظاهر أن قبيصة قد أخذ هذا الحديث عن أحد الصحابة، والجهل بالصحابي لا يضر، ويشهد لذلك ما رواه التّسائي عن جابر فأتى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برجلٍ ممّا قد شرب في الزّابعة فلم يقتله.<sup>91</sup>

وكذلك ما ذكره ابن حزم من تفرد شريك القاضي، وزيد بن عبد الله البكائي عن محمد بن إسحاق عن ابن المنكدر - وهما ضعيفان. لكنّ البيهقي ذكر له راويا آخر عن ابن إسحاق وهو محمد بن العلاء بن عبد الكافي وقد وثقه ابن حجر<sup>92</sup>، وكذلك ذكر متابعة لحديث جابر وهو ما حدثه معمرٌ، عن ابن المنكدر، وذكر سندا آخر لكنه مرسل عن زيد بن أسلم، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.<sup>93</sup>

والذي أراه أن الشافعي إنما استدل على النسخ بمجموع ما ورد من الأحاديث التي أوردناها سابقا، وكذلك بعدم الخلاف بين العلماء في أن لا يقتل من شرب الخمر للمرة الرابعة، فينتج معنا أن الأحاديث وإن كان بعضها ضعيفا لكنها تقوي بعضها بعض مع دلالة الإجماع على عدم العمل، ونصّ الشافعي: والقتل منسوخٌ بهذا الحديث وغيره، وهذا ممّا لا اختلاف فيه بين أحدٍ من أهل العلم علمته.<sup>94</sup>

وحاصل كلام العلماء في هذا الحديث على أربعة أقوال:

الأول: النسخ بدلالة مجموع الأحاديث مع الإجماع على كونه منسوخا. والثاني: أن القتل يحمل على من شرب الخمر مستحلا لها ومنكرا لحرمتها، والثالث: أن القتل للتخويف والردع عن المعصية ولا يراد منه حقيقته، والرابع: عدم النسخ لضعف بعض الأحاديث وإن

<sup>89</sup> النووي، شرح صحيح مسلم، 11 / 217.

<sup>90</sup> أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، المحلى بالأثار، بدون تحقيق، (بدون طبعة، بدون تاريخ)، 12 / 372، أبو بكر عبد الرحمن السيوطي، قوت المغتدي على جامع الترمذي، التحقيق: ناصر الغريبي، (رسالة الدكتوراة - جامعة أم القرى، مكة المكرمة - كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، عام النشر: 1424هـ)، 1 / 381.

<sup>91</sup> ابن حجر، فتح الباري، 12 / 80.

<sup>92</sup> ابن حجر العسقلاني، تحذيب التهذيب، بدون تحقيق، (مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ)، 12 / 212.

<sup>93</sup> البيهقي، معرفة السنن، 13 / 39.

<sup>94</sup> الشافعي، الأم، 6 / 156.

صحت لا تستطيع معارضة الحديث لكونه روي في بضع عشر حديثاً. والأقوال الثلاثة الأولى مؤداها واحد وهو عدم العمل بظاهر الحديث، وأما القول الرابع: عدم نسخ عقوبة القتل لمن شرب الخمر للمرة الرابعة لصحة الحديث وضعف معارضها من الأحاديث، ولأنّ أحاديث نسخ عقوبة القتل لمن شرب الخمر للمرة الرابعة وإن صحّت لا يمكنها معارضة حديث الأمر بقتل من شرب الخمر للمرة الرابعة لأنه روي فيه بضع عشر حديثاً.

والذي أراه أنّ إعراض علماء المسلمين في جمهورهم إذا لم يكن إجماعهم علة تقتضي ترك العمل بظاهر الحديث، ويؤيد ذلك ما روي من عمل بعض الصحابة بالناسخ فقد روي عن عمر بن الخطاب أنّه جلد أبا محجن التَّقْفِيّ في الخمر ثمان مراراً، وفي رواية أخرى: أنّ عمر جلد أبا محجن في الخمر أربع مرارٍ ثمّ قال له: أنت خليعٌ فقال: أمّا إذ خلعتني فلا أشربها أبداً، وكذلك ورد عن سعد بن أبي وقاص أنه جلد شارب الخمر للمرة الثامنة ولم يقتله.<sup>95</sup>

### ومما تقدم نستنتج ما يلي:

-اجتماع شروط الصحة التي ذكرها علماء مصطلح الحديث لا تستلزم بالضرورة العمل بالحديث بل تجعل الحديث قابلاً للعمل فقد يعارضه نصّ هو أقوى منه في ذهن المجتهد، وقد يحكم بكون الحديث معلولاً لأجل هذه المعارضة.

-إن العلماء وإن اتفقوا على اشتراط شروط الخمسة ليكون الحديث صحيحاً لكنهم قد يختلفون في تحقق هذه الشروط فقد تجد حديثاً صححه بعض العلماء، وتجدّه ضعيفاً عند البعض الآخر بناء على عدم شروط الصحيح عنده.

-الإجماع دليل شرعي عند الشافعية إذا تعارض مع خبر الأحاد الصحيح فإن الإجماع يقدم على الصحيح لأن الخبر الصحيح قد ينسخ، وأما الإجماع فليس بالإمكان نسخه لأنه لا يكون إلا بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنّ الإجماع لا بد أن يكون مستند شرعي من آية أو حديث.

-حديث قطع صلاة وبطلانها لمرور المرأة لم يعمل به جماهير الصحابة والتابعين والفقهاء ومنهم الشافعية، لكنّ منهم رجح نسخه بدعوى الإجماع على خلافه، ومنهم مأل إلى تأويله بكون المرأة تشغل قلب الرجل إذا مرّت بين يديه، وكلا المسلكين مؤداه عدم العمل بظاهر الحديث، وبطل بذلك تشغيّب من استدللّ بهذا الحديث للتقليل من أهمية السنة وعدم حجيتها بدعوى أنّ هذا الحديث صحيح لكنه لا يوافق العقل والمنطق.

-زواج المتعة كان فيه التّحرّم والإباحة مرتين فقد كانت المتعة حلالاً قبل غزوة خيبر، ثمّ حرّمت يوم خيبر، ثمّ أبيحت يوم فتح مكة وهو يوم أوطاس لقرب زماهما من بعضهما، ثمّ حرّمت يومئذٍ بعد ثلاثة أيّام تحريمًا مؤبّداً إلى يوم القيامة واستمرّ التّحرّم، وعلى هذه الأحوال تحمل الروايات الصحيحة الواردة في ذلك.

- إنّ ترك الأمة لحديث مع تطاول الأزمان من زمن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وعدم العمل على وفقه وإن صحّ من حيث السند لهو دليل إما على خطأ ناقله هذا الحديث أو كونه منسوخاً أو مؤولاً إلى غير ذلك من الوجوه التي تقتضي عدم العمل بظاهره، ومن أمثلة ذلك حديث الأمر بالقتل من شرب الخمر للمرّة الرابعة.

95 أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعائي، المصنف، كتاب الأشرية، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، (الناشر: المجلس العلمي - الهند، الطبعة: الثانية، 1403)، 9/ 247، ابن حجر، فتح الباري، 81/ 12.



المراجع العربية:

القرآن الكريم

الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، 1410هـ/1990م.  
الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، مسند الشافعي، بدون تحقيق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، بدون طبعة، 1400هـ.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام المصنف، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة: الثانية، 1403.  
العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، طرح التثريب في شرح التقریب، بدون تحقيق، الناشر: الطبعة المصرية القديمة، بدون طبعة، بدون تاريخ.

محمد الحسون، زواج المتعة في الكتاب والسنة، مركز الأبحاث العقائدية، ص1، تاريخ الوصول: 29، 1، 2021م.

[/http://www.aqaed.com/faq/990](http://www.aqaed.com/faq/990)

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، الإشراف على مذاهب العلماء، المحقق: صغير الأنصاري، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.

ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، الناشر: مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ - 1968م.  
أبوداود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.

أحمد بن حنبل، المسند، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.

الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م.  
الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1428هـ - 2007م.

ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي، دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإجماع، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، قطر، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.  
ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، بدون تحقيق، بدون طبعة، بدون تاريخ.

ابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، كتاب الصلاة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408هـ - 1988م.

العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، بدون تحقيق، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ، ج12، ص212

العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، 1379.

لاشين، موسى، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، الطبعة: الأولى، 1423هـ - 2002م.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، بدون تحقيق، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- السيوطي، قوت المغتذي على جامع الترمذي، التحقيق: ناصرالغريبي، رسالة الدكتوراة - جامعة أم القرى، مكة المكرمة - كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، عام النشر: 1424هـ.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
- ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي - عبد الفتاح الحلو، الناشر: هجر للطباعة، القاهرة، مصر، الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1995 م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، بدون طبعة، 1387.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، بدون تحقيق، الناشر: المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، 1419 هـ - 1999 م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، 1415 هـ / 1994 م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، 1406 - 1986.
- أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف، التعديل والتجريح، المحقق: د. أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة: الأولى، 1406 - 1986.
- إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م.
- البحر، بلال، علل الأصوليين في رد متن الحديث، دار المحدثين، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، الناشر: مركز هجر، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1991 م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، كتاب الخُدود، تحقيق: مصطفى عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، معالم السنن، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى، 1351 هـ - 1932 م.
- الخطيب، معتز، ردّ الحديث من جهة المتن عند الأصوليين، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحیط في أصول الفقه، دار الكتبي، بدون تحقيق، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.



- السبكي، تقي الدين، معنى قول الإمام المظلي إذا صح الحديث فهو مذهبي، تحقيق: كيلاني خليفة، مؤسسة قرطبة، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- السهارنفوري، خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، تحقيق: تقي الدين الندوي، الناشر: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م.
- السيوطي، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دارطبية، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، المحقق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى - 1414 هـ، 1994 م.
- ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، 1423 هـ - 2003 م.
- العمرائي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
- عوامة، محمد، أثر الحديث في اختلاف الفقهاء، دار السلام، مصر، الطبعة الثانية، 1407، 1987 م.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، شرح سنن أبي داود، المحقق: خالد المصري، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، المحقق: محمد حجي وسعيد عراب و محمد بو خيرة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1994 م.
- القرطي، أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ميسو - أحمد السيد - يوسف بديوي - محمود بزال، (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت)، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م.
- مالك بن أنس، الموطأ، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان، الطبعة الأولى، أبو ظبي، الإمارات، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي، المحقق: علي م معوض - عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بلا تحقيق، دار الفكر، لبنان، بيروت، بلا طبعة، بلا تاريخ.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بدون تحقيق، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392.
- هيتو، محمد حسن، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، بدون دار، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- الهبثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م.
- المراجع غير العربية:

Yenidoğan, Adem, "İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı", *Marife*, Bahar 2013.

Koçinkağ, Mansur, "İmâm Şafii'nin Mursel Hadis Analayışı", *Journal of Intercultural and Religious Studies*. (7).

## KAYNAKÇA

Avvâme, Muhammed. *Eserü'l-Hadîs fi ihtilâfi'l-Ulemâ*. Mısır: Dâru's-Selâm, 1407/1987.

Beyhakî. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Hilâfiyyât*. thk. Komisyon. Kahire: er-Ravda li'n-neşr, 1436/2015.

Beyhakî. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-âsâr*. thk. Abdü'l-Muti Kalacı. Kahire: el-Vaa li'n-neşr, 1412/1991.

Dârekutnî, Abul-Hasan Ali b. Ömer, *Sünen*. thk. Şuayb el-Ernaut ve dğr. Beyrut: Risala, 2004.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Nur Züheyr, Muhammed. *Usulu'l-Fıkh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Kahire: el-Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Matbaatü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1328/1910.

el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebû Dâvud*. nşr. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrahim el-Mısırî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.

el-Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvattâ'*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1332.

el-Bahr, Feysal. *İlelü'l-usûliyyîn fi reddi metni'l-hadis*. Kâhire: Dâru'l-Muhaddisîn, 2010.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

el-Hasûn, Muhammed. *Zevâcü'l-müt'ati fi'l-kitabi ve's-sünnet*. Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidi. Erişim Tarihi: 01/29/2021.

el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Ragıb et-Tabbah. Haleb: Matba'âtü'l-İlmiyye, 1351/1932.

el-Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir. *Mecmau'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

el-San'ani, Abu Bakir Abdulr-Razzak b. Hammam, *Müsannef*. thk. Habib al-Rahman al-Azami. Hindistan: Bilimsel Konseyi, 2.basım, 1403.

es-Sehârenfûrî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fi halli Sünen-i Ebî Dâvud*. nşr. Takiyuddîn en-Nedvî. Hind: Merkezü Şeyh Ebu'l-Hasen en-Nedvî li'l-Bühûsi ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1427/2006.

es-Sübkî, Takiyüddîn. *Kavlü'l-İmâmi'l-Muttalibî izâ sahhe'l-hadîsü fehüve mezhebi*. thk. Geylani Muhammed Halife. Kahire: Müessetü Kurtuba, ts.

Hatib, Mutez. *Radül-Hadisi min cihetil-Metni indel-Usuliyin*. Beyrut: Arap Araştırma ve Yayın Ağı, 2011.

Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahim. *Tarhu't-Tesrîb fi Şerhi't-Takrîb*. thk. Eşref Abdilmaksûd. Kâhire: Tibaatü'l-Mısriyyeti'l-Kadîme, ts.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî*. nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387-1412/1967-1992.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. b.y.: ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi-tertîbi'l-Emîr Alâeddîn Ali b. Balabân el-Fârisî*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Huzayme, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *SahihübnüHuzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-Azami. Beyrut:el-Mektebül-İslami, 3.Basım, 2003.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvafikuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi fi Fıkhi'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.

İbn Kudâme, Şemsuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-Kebîr*. thk. Abdullah et-Türki-Abdulfettah el-Hulv. Kahire: y.y., 1415/1995.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm. *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî- Müessesetü'l-İşrâk: 1419/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Mühammed Fuad Abdülbakî. Beyrut: İhyâi't-Türâs, ts.

İbn Sübkî, Tacuddin b. Abdulvahap b. Ali. *Şerhu'l-Celali'l-Mahallî ala cem'i'l-Cevâmi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Hümmam, Muhammed b. Abdü'l-Vahid. *Fethu'l-Kadir*. b.y.: y.y., ts.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb. *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

İbnü'l-Mülakkîn, Siracüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali. *et-Tevdîh li şerhi Câmii's-Sahîh*. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. nşr. Sağîr Ahmed el-Ensârî. el-İmârât: Mektebetü Mekketü's-Sekafiyye, 1425/2004.

İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcmâ*. nşr. Fuad Abdulmunim Ahmed. Katar: Dâru'l-Müslim, 1425/2004.

Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân. *ez-Zahîra*. thk. Muhammed Haccî-Saîd A'râb-Muhammed Ebû Hubze. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşâdü's-Sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.

Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslîm*. thk. Muhyeddîn Diyb Misto-Ahmed b. Muhammed es-Seyyid-Yusuf Ali el-Bedevî-Mahmud b. İbrahim Bezâl. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1417/1996.

Laşin, Musa. *Fathül-Munim şerhüсахih müslim*. b.y.: Darül-Şürük, 2002.

Müslim b. el-Haccac Abul-Hüsein Al-küşeyri, *Sahih Müslim*. thk. Muhammad Fuad Abdel-Baki. Beyrut: Daru ihyait-Türas, ts.

Nesâî, Ebu Abdür-Rahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenün- Nesâî*. thk. Abdül-Fattah Ebu Gddah. Halep: İslami Yayınlar Ofisi, 2.Basım, 1986.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Erbe'üne'n Neveviyye*. thk. Kusay Muhammed Nurs el-Hallak-Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhi. Beyrut: Daru'l-Minhâc,1430/2009.

Nevevî. *et-Terhîs fi'l-ikrâmi bi'l-kıyâm li zevi'l-fazli ve'l-meziyyeti min ehli'l-islam*. Mısır: Mektebetü'l-Ulumi'l-Asriyye, ts.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribur'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî*,. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. b.y.: Dâru't-Taybe, ts.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Kûtü'l-mu'tezî alâ câii't-Tirmizî*. thk. Nâsır b. Muhammed el-Ğarîbî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1424.

Şafii, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Um*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1990.

Şafii, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *Müsnedş-Şafii*. Beyrut: İlmiyye Kitap Evi, 1980.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Başar Avâd Maruf. Beyrut: Darul-Garbi'l-İslami,1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*.B.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.

## DARB-I MESEL OLAN HADİSLER

Taner KARASU\*

### Öz

Bu çalışmada Hz. Peygamber tarafından söylendiği iddia edilen ve süreç içerisinde darb-ı mesel haline gelen bazı sözler incelenmiştir. Hz. Peygamber'e isnâd edilen sözler olması nedeniyle hadis ilminin araştırma alanına girmesine rağmen darb-ı mesel olan bu sözlere ilgi duyanlar genelde belâgat ve edebiyat alimleri olmuştur. Hadis alimlerinin bu sözlere olan ilgisi ise nispeten geç dönemde olmuştur. Dil alimleri çalışma alanlarının gereği olarak metodolojik olarak isnâdı dikkate almamıştır. Bu yaklaşım onların sahîh olmayan rivâyetleri Hz. Peygamber'e nispet etmede daha mütesâhil davranmalarına neden olmuştur. Bununla birlikte onların darb-ı mesel olarak şöhret bulmuş hadisler ile ilgili yorumları, bu hadislerin anlaşılmasında hadis şarihleri için kaynak görevi görmüştür. Dilcilerin ihmal ettiği sened konusu, rivayetlerin sıhhatini tespit etmede hadis alanının kaçınılmaz bir yöntemi olduğu için söz konusu rivayetlerin senetleri de özet şeklinde incelenmiştir. Ancak darb-ı mesellerin anlaşılması için Arap Dili ve Edebiyatı ayrıca belâgat alimlerinin görüşlerinden yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Darb-ı mesel, Yorum, Peygamber, Vecize.

### HADITHS THAT ARE IDIOMS

#### Abstract

In this study, some words that were claimed to be said by the Prophet and that became a parable in the process were examined. Those who are interested in these sentences, which are both hadith and idioms, are generally rhetoric and literature scholars. The interest of hadith scholars to these words was relatively late. Linguists, literati and rhetoricians did not take into account isnad methodologically. This approach caused them to be more comfortable in attributing inaccurate narrations to the Prophet. However, they also served as a source for hadith commentators in understanding the hadiths that became famous as idioms. For these reasons, in our study, hadith scholars were consulted on the subject of sanad. However, in order to understand the word, the views of Arabic Language and Literature and rhetoric scholars were used.

**Keywords:** Hadith, Idioms, Comment, Prophet, Aphorism.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26.05.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 05.07.2023

DOI: 10.58852/dicd.1303259

\* Dr. Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı; Member, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
e-posta: tanerhoca@hotmail.com. ORCID:0000-0001-5972-1572

## GİRİŞ

Hız. Peygamber a.s belâgat ve fesâhatin kutsal kabul edildiği bir zamanda Arap coğrafyasında zuhur etmiştir. Günümüz dünyasının aksine bu zaman diliminde yaşayan bir Arap kendisini konu edinen belâgî bir sözden ötürü bütün onurunu kaybedebildiği gibi hayal edemediği bir konuma da erişebilmekteydi. Bu sebeple cahiliye insanı için belâgat ve fesâhatin sahibi mümtaz kişiydi. Hız. Peygamberin, sanatsal sözü kutsal gören böylesi bir topluma gönderilmesi kendisinin de bu yetkinlikte olmasını ve hatta muhataplarını acze düşürecek bir meziyete sahip olmasını gerektirmekteydi. Onun bu ayrıcalığına vurgu yapan İbn Munkız (ö.584); *كلام النبوة دون كلام الخالق، وفوق كلام المخلوقين، فيه جوامع ومعجزا البلاغة والفصاحة* (Peygamber sözü (belâgî değer açısından) Allah kelimelerinden daha aşağı fakat tüm insanların sözlerinden daha üstündür, sözlerinde vecize, belâgat ve fesâhat mucizeleri vardır)<sup>1</sup> demektedir. Bu mucizelerin tezâhür ettiği söz sanatlarından biri de Hız. Peygamberin darb-ı mesel olan ifadeleridir. Klasik kaynaklarda darb-ı mesel hadisler için müstakil bir çalışma tespit edemedik. Ancak Arap dili, belâgatı ve edebiyatına dair eserlerde darb-ı mesel olan hadisler özellikle belirtilmiştir. Örneğin Câhız (ö.255) *el-Heyevân*<sup>2</sup> ve *el-Beyân ve't-Tebyîn*<sup>3</sup> adlı eserlerinde “Hız. Peygamber (s.a.v.)’den önce hiç kimsenin söylemediği sözler” şeklinde başlık açmış ve bu vasfı taşıyan rivayetlerden birkaç tanesini peyderpey zikretmiştir.

## DARB-I MESEL (ATASÖZÜ, ÖZDEYİŞ) OLAN HADİSLER

Bir sözün darb-ı mesel olması toplumsal bir ittifakın tezâhürüdür. Bu toplumsal kabul ise yaşamsal bir tecrübeye dayandığından din, dil ve ırk üstüdür. Bu özelliğinden dolayı bir Müslüman bir Çin atasözünü bir İngiliz ya da bir Fransız özdeyişini v.b işittiğinde ondan haz alarak muhatabına aktarabilmektedir. Bu vasıflarından ötürü darb-ı meseli ilk ifade eden kişinin kimliği Araplar için önemli olmuştur. Çünkü darb-ı mesel o kişinin belâgate hakimiyetini ispat ettiği gibi fetânetteki üstün mertebesini de ortaya koymaktadır. Câhız’ın *ولا شاركه فيه أعجمي، ولا يدع لأحد ولا ادعاه أحد، مما صار مستعملا ومثلا سائرا* (Hiçbir Arab’ın söylemediği, ‘Acem’in ortağı olmadığı, hiç kimseye isnâd edilmediği, hiç kimsenin de kendisine ait olduğunu öne sürmediği ve darb-ı mesel olan Peygamber (s.a.v.)’in bazı sözlerini belirteceğiz)<sup>4</sup> ifadesi darb-ı meselin önemini vurgulamaktadır. Kaynaklarda ilk defa Hız. Peygamber tarafından söylenildiğine vurgu yapılan darb-ı mesellerden bazıları şunlardır.

### 1. لا ينتطح فيها عنزان (Onun İçin İki Keçi Bile Tokuşmaz)

<sup>1</sup> İbn Munkız, Ebü'l-Muzaffer Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Münkız el-Kelbî, *Lübâbü'l-âdâb*, (Mısır, Mektebetü's-sikâfe), 330.

<sup>2</sup> Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Heyevân*, (Beyrut, Dâr Kütübi'l-ilmîyye), 1/222.

<sup>3</sup> Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut, Mektebetü'l-hilâl), 2/12

<sup>4</sup> Câhız el-Beyân ve't-tebyîn, 2/12.



Bu sözün ilk defa Hz. Peygamber tarafından söylendiğine vurgu yapan alimlerin başında Arap nesir edebiyatının önde gelen müelliflerinden Câhız gelmektedir. O *el-Beyân ve't-tebyîn*<sup>5</sup> ve *el-Heyevân*<sup>6</sup> adlı eserlerinde bu durumu açıkça ifade etmektedir. Mufaddal b. Seleme (ö.290)*el-Fâhır*,<sup>7</sup> Edip, Şair ve Arap Dilinin önemli simalarından İbn Düreyd (ö.321) *el-Müctenâ*,<sup>8</sup> Ebû Hilâl el-'Askerî (ö.400), *Cemheretü'l-emsâl*, Ebû Mansûr Se'âlibî (ö.429) *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhâdara*<sup>9</sup> adlı eserlerinde bu sözün ilk defa Hz. Peygamber tarafından söylendiğini ifade etmektedirler.<sup>10</sup> el-Abî (ö.421) *Nesru'd-dürer* adlı eserinde bu sözün Hz Peygamber'e ait olduğunu ancak süreç içerisinde mesel haline geldiğini söylemektedir.<sup>11</sup> Hatîb Bağdâdî de (ö.463) Abî'nin yorumuna paralel bir açıklama yapmaktadır.<sup>12</sup> Bu darb-ı meselin sebep-i vürûdu hakkında Vâkidî (ö.207) tarafından nakledilen<sup>13</sup> daha sonra birinci tabaka hariç diğer tabakalarda yer alan pek çok hadis kaynağına da giren şâ'ire 'Asmâ binti Mervân'ın öldürülmesi hadisesidir. Bu olaya göre 'Asmâ İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i hicveden birisidir. Hz. Peygamber bu sebeple suikast ile onu öldürtmüştür. Suikastı gerçekleştiren Umeyr el-Hatmî (ö.?), bu suikasttan dolayı bir sorun yaşayıp yaşamayacağı endişesini taşımış Hz. Peygamber (a.s.) da ona bu sözü söylemiştir.

Bu sözün anlamını veciz bir şekilde izah edenlerden biri Ebû Hilâl el-'Askerî'dir. (ö.400) O bu sözün "Boşa giden (heder olan) ve takipçisi olmayan durumlar için kullanıldığını" söylemektedir.<sup>14</sup> Onun yorumunu teyit eden bazı rivayetler mevcuttur. Örneğin İbn Şebbe (ö.262), *Târihü'l-Medine* adlı eserinde Hz. Osman'ın öldürülmesinde payı olduğunu ima eden Kubeyl'in (ö.?) قَامَ فَبَيْتِكَ فَقَالَ: مَنْ يَبْرَأُ مِنْ قَتْلِ عُمَانَ فَإِنِّي لَا أَتَبَرُّأُ مِنْهُ، وَالَّذِي (Kubeyl dedi ki; Osman'ın ölümünden kimmiş teberri eden, ben teberri edecek değilim, Allah'a yemin olsun ki onun ölümünden dolayı hiç kimse bir talepte bulunmaz, kanı heder olmuştur.)<sup>15</sup> sözü bunlardan birisidir. İbn Şebbe'nin nakli, bu sözün henüz sahâbe döneminde darb'ı mesel olarak kullanıldığını göstermesi açısından

<sup>5</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/12.

<sup>6</sup> Câhız, *el-Heyevân*, 1/222

<sup>7</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım, *el-Fâhır*, tah. Abdülhalim Tahâvî, (Dâr ihyâ-i kütübî'l-arabi,1380), 312.

<sup>8</sup> İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *el-Müctenâ*, (Haydarabad, Dâiretü'l-maarifi'l-osmaniyye), 2.

<sup>9</sup> Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhâdara*, tah. Abdulfettâh Muhammed Huluv, (Dârü'l-arabiyye, 2.Baskı, 1981),22.

<sup>10</sup> Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, (Beyrut, Dârü'l-fıkr), 2/403.

<sup>11</sup> Mansur b. Hüseyin Ebu Said el-Abî, *Nesru'd-dürer fi'l-muhâderât*, tah. Halid Abdülğânî, (Beyrut, Dâr kütübî'l-ilmîyye, 2004), 1/180.

<sup>12</sup> Hatib Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Tarih-u Bağdâd*, tah. Beşşâr Avvâd, (Beyrut, Dârü'l-garbi'l-islâmî, 2002), 15/118

<sup>13</sup> Vakîdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-meğâzî*, (Beyrut, Dârü'l-alemi, 1989), 1/17; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîre*, tah. Mustafa, İbrahim, Abdulhafız, (Mısır, Mektebet-ü Mustafa el-Halebî, 1955), 2/537.

<sup>14</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 2/403

<sup>15</sup> Nümeyrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe el-Basrî, *Târihü'l-Medine*, tah. Fehim Mahmud Şeltut, (Cidde, 1993), 4/177

ayrıca önem taşımaktadır. Zemahşerî (ö.538) يَضْرِبُ لِأَمْرِ الذِّي لَا غَيْرَ لَهُ وَلَا يَدْرِكُ بِهِ تَارَ (Sahipsiz olup öcünü alacak kimsenin bulunmadığı durumlarda söylenir.) demektedir.<sup>16</sup> Bu bilgilere istinâden bu darb-ı meseli “Boşa gitti” ve “Kimse onun uğruna çarpışmaz” şeklinde çevirmek mümkündür.

Darb-ı mesel olarak şöhret bulmuş ve sıhhati konusunda ciddi ithamların yapıldığı rivayetlerden biri bu sözdür. Bu metni aktaran iki sened bulunmaktadır;

A.) Muhammed b. Haccâc > Mücâlid > Şa'bî > İbn Abbas Hz Peygamber a.s : *Metin*

İbn 'Adî ((ö. 365) bu rivâyetin mezkûr senedle aktaran tek bir kişinin olduğunu ve bu kişinin de Muhammed b. Haccâc olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup> Buna göre rivâyetin Medârü'l-İsnâdı Muhammed b. Haccâc olmaktadır. Cerh ve ta'dîl imamlarından Yahya b. Ma'în (ö.233),<sup>18</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö.256)<sup>19</sup> ve Ebû Zura er-Râzî (ö.264)<sup>20</sup> Muhammed b. Haccâc'ın hadis uydurduğunu söylemişlerdir. İbn 'Adî bu rivâyet için “Muhammed b. Haccac'ın uydurduğu rivayetlerden birisidir”<sup>21</sup> demektedir.

B.) Vakidî > Abdullah b. Haris > Haris > Hz. Peygamber a.s : *Metin*

Tarih ve Siyer kaynaklarında bu rivâyetin geçtiği ilk kaynak Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'nin (ö.207) el-Meğâzî adlı eseridir. Daha sonraki siyer ve tarih eserleri kaynak olarak sarahaten veya zımnen bu eseri kullanmıştır. Bu durum dikkate alındığında rivâyetin Medârü'l-İsnâdı Vâkîdî'nin olduğu ortaya çıkmaktadır. Vakidî, Ahmed b. Hanbel'e göre kezzâb (hadis uyduran), Yahya b. Ma'în'e göre zayıf, Buhârî ve Nessâî'ye (ö.303) göre metruku'l-hadistir.<sup>22</sup> Bu bilgiler dikkate alındığında her iki senedinde usûl açısından Sahîh olmadığı sonucuna varılmaktadır.

## 2. مات حتف أنفه (Nefes Alarak Öldü)<sup>23</sup>

Hiz. Peygamber tarafından söylenmiş ve süreç içerisinde atasözüne dönüşmüş sözlerden biri de مات حتف أنفه ifadesidir. Arap dili ve edebiyatı konusunda kaynak

<sup>16</sup> Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Mustaksa min emsâli'l-arab*, (Beyrut, Dâr kütübi'l-ilmîyye, 2. Baskı, 1987), 2/277

<sup>17</sup> İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, tah, Adil Ahmed-Ali Muhammed, (Beyrut, Dâr kütübi'l-ilmîyye), 1997, 7/327.

<sup>18</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 7/326.

<sup>19</sup> 'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Ed-Du'afâü'l-kebîr*, tah. Abdulmu'tî Kal'acî, (Beyrut, Mektebetü'l-ilmîyye), 1984, 4/44

<sup>20</sup> Berza'î, Ebû Osmân Saîd b. Amr b. Ammâr el-Ezdî, *Suâlât-u Berzâ'î li Ebî Zura er-Râzî*, tah. Ebu Amr Muhammed b. Ali, (Kahire, el-Fâruku'l-Hadisiyye), 2009, 88.

<sup>21</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 7/328.

<sup>22</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 7/481.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, tah. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, (Beyrut, Müessesetü'r-risâle), 26/340 (No:16414); Hâkim Nisâbü'rî, *el-Mustedrek*, tah. Mustafa Abdulkadir, (Beyrut, Dâr kütübi'l-ilmîyye, 2001), 2/97, (No:2445); Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî, (Kahire, Merkez-u hicr li'l-buhûs ve'd-dirâse, 2011), 18/545.

mertebesinde olan pek çok eserde bu sözü ilk ifade eden kişinin Hz. Peygamber olduğu belirtilmektedir.<sup>24</sup>Kişinin doğal bir şekilde öldüğünü ve öldürülmediğini ifade etmek üzere söylenen bir darb-ı meseldir. Meydânî (ö.518) bu sözün anlaşılması için Halid b. Velid'in (ö.21) ölümüne yakın şu sözlerini nakletmektedir; قَالَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ عِنْدَ مَوْتِهِ: لَقَدْ لَقَيْتُ كَذَا وَكَذَا رُحْفَاءً، وَمَا فِي جَسَدِي مَوْضِعٌ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ ضَرْبَةٌ أَوْ طَعْنَةٌ أَوْ رَمِيَّةٌ، وَهَأُنَاذَا أَمُوتُ حَتْفَ أَنْفِي كَمَا يَمُوتُ الْعَيْرُ فَلَا نَامَتْ أَغْيُنُ الْجُبْنَاءِ. (Halid b. Velid ölümüne yakın dedi ki; *Pek çok savaşa katıldım, öyle ki vücudumda bir karış miktarı bile mızrak, kılıç ve ok darbesi almamış yer kalmadı. Ama işte yatağında deve misali ölüyorum. Korkakların gözü uyku görmesin.*)<sup>25</sup> İbn Kurkûl'da(ö. 569) bu sözün anlamı hakkında على فراشه أي: وقوله مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ أَي: ..... yani *yatağında öldü*).<sup>26</sup> açıklamasını yapmaktadır. İbn Düreydde bu sözün anlamını İbn Kurkûlun açıkladığı şekilde izah etmiştir. <sup>27</sup>Bu bilgilere istinaden bu darb-ı meseli “*Eceliyle öldü*” şeklinde çevirmenin isabetli olduğu görülmektedir.

Senedi incelemeye muhtaç olan sözlerden biri olarak dikkat çeken bu rivâyetin medârü'l-isnâdı Muhammed b. İshâktır (ö.151). Rivâyetin senedi şöyledir;

Muhammed b. İshâk > Muhammed b. İbrahim > Muhammed b. Abdillâh b. 'Atîk > Abdullah > Hz Peygamber a.s : *Metin*

Cerh ve ta'dîl alimlerinin hakkında farklı kanaatlere sahip oldukları bir râvî olan Muhammed b. İshâk hakkında, detaylı bilgi verenlerden biri İbn Ebî Hâtimdir (ö.327). Onun verdiği bilgilere göre İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124), Şu'be (ö.160) Süfyân b. 'Uyeyne (ö.198), Muhammed b. İshâkı ta'dîl etmişken, Mâlik b. Enes, (ö.179), Hişâm b. 'Urve, (ö.146) ve Yahya b. Sa'îd el-Kattân (ö.198) ise onu cerh etmişlerdir. Tezat teşkil eden bu iki görüş yanında Muhammed b. İshâk'ın “saduk” olduğunu ancak rivayetinin delil olmadığını düşünenlerde vardır; Yahya b. Ma'în bu görüşte olanlardan biridir. Ahmed b. Hanbel Muhammed b. İshâk hakkında detaycı bir yorum ortaya koymuştur. Ona göre Muhammed b. İshâk'ın Meğâzî konusundaki rivayetleri makbûl iken haram ve helal konusunda ki rivayetleri marduttur.<sup>28</sup> Bu durumda rivayetin sıhhati konusunda kesin bir yargıya varmanın güç olduğu görülmektedir. Ancak rivâyetin Meğâzî türünden olmasından dolayı Ahmed b. Hanbel'e göre makbul olduğunu söylemek mümkündür.

### يا خيل الله اركبي (Haydi Atlara)

<sup>24</sup>İbn Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, tah. Muhammed Said, (Nşr. İsa el-Bâbî el-Halebî, 1981), 3/47.

<sup>25</sup> Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Mecma'u'l-emsâl*, tah. Muhammed Muhyiddin, (Beyrut, Dârü'l-marife), 2/266.

<sup>26</sup> Vehrânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Hamzî, *Me'tâli'u'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, ( Katar, Darü'l-Felâh, 2012), 2/224.

<sup>27</sup> İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 3.

<sup>28</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râz, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: Dâr ihyâ-i turâsi'l-'Arabî, 1952, 7/193.

Cahız bu sözü ilk söyleyen kişinin Hz Peygamber olduğunu öne sürmektedir.<sup>29</sup>İbn Düreyd bu darb-ı meselin ilk defa Hz. Peygamber tarafından kendisine malum olmayan bir savaşta söylediğini nakletmektedir.<sup>30</sup> İbnü'l-Enbârî (ö.328) bu deyimın anlamı hakkında şu bilgileri vermektedir; والعرب تقول: يا خيل الله اركبي على. Buna göre cümlede “ashâb” kelimesi mahzuftur. Ebû Ubeyd el-Herevî, (ö.401) İbnü'l-Enbârînin yorumuna paralel bir açıklama yaparak bu sözde hazf olduğunu<sup>32</sup> söylemekte ve cümleyi şöyle takdir etmektedir;

يا خيل الله اركبي أراد يا أصحاب خيل الله اركبي<sup>33</sup>

İbn Düreyd bu takdire *atlılar* kaydını ekleyerek şu açıklamayı yapmaktadır; “*atlar binmez aksine atlara binilir. Kelam da îcâz ve ihtisâr vardır. Hz. Peygamber kelamda îcâz ve ihtisâr yapmış çünkü kendisi maksadını bilmekteydi.*”<sup>34</sup> Bu sözün sebep-i vürûdu ise şudur; bir gurup müşrik, Medine civarında bir kişiyi öldürüp karısını kaçırdılar. Bu duruma şahit olan bir Müslüman الفزع الفزع diye bağırmaya başlar. Olayı duyan Hz. Peygamber bu sözü söyleyerek atına biner.<sup>35</sup>Bu nakil dikkate alındığında bu sözün savaş için yola koyulmayı ifade ettiği görülmektedir. İbn Reslân (ö.844) sözün bu anlamda olduğunu ifade edenlerden biridir.<sup>36</sup>İbn Kuteybe ‘Uyûnu’l-ahbâr adlı eserinde naklettiğine göre Halid b. Bermek (ö.165) Kahtabe (ö.132) ile birlikte Horasan bölgesinde bulunan bir köyde iken kahvaltı esnasında bir ceylan sürüsünün orduya doğru geldiğini gördü, bunun üzerine Kahtabe’ye askerlere يا خيل الله اركبي diye seslen dedi.<sup>37</sup> Bu hikayede sözün muktaza-ı hali dikkate alındığında bu sözün düşmandan kaçmak içinde kullanıldığı görülmektedir. Mezkûr bilgiler ışığında bu darb-ı meseli “*Haydi atlara*” şeklinde çevirmek mümkündür.

<sup>29</sup> Câhız, el-Heyevân, 1/222

<sup>30</sup> İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 6; İbn Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 3/47.

<sup>31</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-Muzekker ve'l-müennes*, tah. Muhammed Abdülhak, (Mısır, Vizâretü'l-evkâf, 1981), 2/129.

<sup>32</sup> Belagât ilminde hazf için bkz. Ömer Yıldız, *Belâgat İlminin İzâflık Nedenleri (Metinler)*, Social sciences studies journal, 2021, 1-2.

<sup>33</sup> Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-garîbeyn fi'l-Kurân ve'l-Hadis*, tah. Ahmed Ferid, (Suudi Arabistan, Mektebet-ü nizar, 1999), 4/348.

<sup>34</sup> İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 6.

<sup>35</sup> Nuveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fi fununi'l-edeb*, (Kahire, Dâr kütübi'l-ilmîyye,1423),17/212.

<sup>36</sup> İbn Reslân, Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin el-Makdisî, *Şerh-u Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Mısır Dârü'l-felâh, 2016), 11/213.

<sup>37</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, (Beyrut, Dâr kütübi'l-ilmîyye,1418),1/196.

Bu rivâyeti merfû olarak senediyle beraber ilk defa aktaran kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihçi ve müfessir Tâberî (ö.310) olmuştur.<sup>38</sup> Hicri 2., 3. ve 4. Asrın ürünü olan hadis eserlerinde yer aldığına dair bir tespitte bulunmadığımız bu rivâyet Arap Edebiyatı ve Belâgâtı alimlerinin eserlerinde merfû olarak rivâyet edilmiştir. Şu kadar var ki, Ebû Dâvûd (ö.275) es-Sünen adlı eserinde *بَابُ فِي النَّدَاءِ عِنْدَ النَّفِيرِ يَا حَيْلَ اللَّهِ اِرْكَبِي* şeklinde bir bâb açmış<sup>39</sup> ve bâb başlığını müteakip Semure b. Cündüb'un aktardığı şu rivâyeti nakletmiştir. *إن النبي - صلى الله عليه وسلم سعى خيلنا خيل الله إذا فزعنا* (*Allah Rasülü s.a.v. paniklediğimiz zaman atlarımızı Allah'ın atları olarak isimlendirdi.*) Bu bâb başlığında yer alan ifadenin Merfû Hadis kabul edilmesi ise hadis usûlü açısından mümkün değildir. Fakat bu darb-ı meselin Hz. Peygamberin vefatından on yıl kadar sonra Müslümanlar indinde mütedavil olduğunu gösteren rivâyetler de mevcuttur. Amr b. Utbe'nin (ö.22) bu sözü söylediğini<sup>40</sup> aktaran rivâyet bunlardan birisidir. Ancak araştırmamız esnasında bu lafızla rivayetin Sahîh olduğunu ortaya koyan açık bir delille karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

#### 4. الآن حي الوطيس (Tandır Şimdi Kızıştı)<sup>41</sup>

Bu söz ilk defa Hz. Peygamber tarafından Huneyn savaşında söylenmiştir.<sup>42</sup> Ebu Mansur Seâlibî Hz. Peygamber'in bu sözü söylerken darb'ı mesel kastını taşımadığını ancak sonradan insanların bu sözü darb-ı mesel olarak kullandıklarını söylemektedir.<sup>43</sup> Sebebi vurûdü hakkında Zemahşerî, "*Huneyn savaşında Hz. Peygamber (s.a.v.) bineği üzerinde iken savaşın kızıştığını gördü ve bu sözü söyledi*"<sup>44</sup> demektedir. Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî (ö.449) bu darb-ı meselin açıklamasında şunları söylemektedir; *الآن حي الوطيس يريد الحرب. شبهه. اشتعالها باشتعال النار في التنوير (Tandır şimdi kızıştı. Tandırdan savaşı kast ediyor. O savaşın (kılıçların) parıldamasını tandırdaki ateşin parıldamasına benzetmiştir.)*<sup>45</sup> Bu sözün söylenme makamı ile ilgili Cârullâh Zemahşerî *يَضْرِبُ فِي تَفَاقُمِ الشَّرِّ (büyüyen kötülükler durumunda söylenir)* demektedir.<sup>46</sup> Buna göre büyük bir kriz olarak görülen her bir

<sup>38</sup> Tâberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, el-Bağdâdî, Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân Mekke:

Dârü't-turâs ve't-terbiye ts. 10/246

<sup>39</sup> Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, Beyrut: 3/25.

<sup>40</sup> İbn Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek, el-Mervezî, *el-Cihâd*, tah. Nezih Hammâd, Tunus: Dâr Tunusiyye, 1976, 113.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hüseyn, Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyri, *Sahih*, tah. Fuad Abdülbaki, (Kahire, Matbaat-u İsa el-Halebî,1955). Cihad, 1775. Müslim bu rivayeti *الآن حي الوطيس* lafzıyla rivayet etmektedir.

<sup>42</sup> Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Resâil*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire, Mektebetü'l-hancî), 2/222; Diyâuddîn İbnü'l-esir, *el-Meselü's-sâir*, tah. Ahmed Hufî, Bedvî Tabbâne, (Kahire, Dâr Nahde), 1/78; İbn Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 3/47.

<sup>43</sup> Se'âlibî, *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhâdara*, 22.

<sup>44</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksa*, 1/297.

<sup>45</sup> Ebu'l-Ala el-Ma'arrî, *Şerh-u divâni'l-Mutenebbî*, tah. Muhammed said, (Merkez-u Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islamiyye, 2008), 508.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksa*, 1/297.



durum için bu özdeyişi kullanmak mümkündür. Şu hâlde bu sözü “İşte şimdi savaş kızıştı” şeklinde çevirmek mümkündür.

Bu rivâyet sıhhat açısından birinci tabakada yer alan İmâm Müslimin Sahih-u Müslim adlı eserinde yer almaktadır. Araştırmamız esnasında rivâyet’in sıhhatini kadh eden bir bilgiyle karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

#### 5. لا يلسع المؤمن من جحر مرتين (Mümin Bir Delikten İki Defa Isırılmaz)<sup>47</sup>

Edebi kaynaklarda bu hadisin sebab-i vurûdu ile ilgili şu anekdot aktarılmaktadır; “Bedir savaşında esir alınan şair Ebu Azze Hz. Peygamber’den kendisini serbest bırakması için minnet etmesini ister. Serbest kalmak için de ailesini ve fakirliğini anlatır. Hz. Peygamber de bir daha İslâm aleyhine şiir söylememesi karşılığında ondan ahit alır ve serbest bırakır. Ancak Ebu Azze Mekkeye döndükten sonra İslâm’ı kötileyen şiirlerini söylemeye devam eder. Ebu Azze başka bir savaşta yeniden esir düşer ve tekrardan Hz. Peygamber’den kendisini serbest bırakmasını ister bunun üzerine Hz. Peygamber bu sözü söyler.”<sup>48</sup> Mufaddal b. Seleme bu sözün anlamını yalın ifadelerle şöyle açıklamıştır; ومعنى (Mümin zekidir. Bir insan onu iki defa kandıramaz.)

Bu rivâyet İmâm Müslim’in Sahîh adlı eserinde yer almaktadır. Rivâyetin sıhhatini bozan her hangi bir malumat tespit edemediğimizi belirtmek isteriz.

#### 6. ما المسئول عنها بأعلم من السائل (Sorulan sorandan daha fazla bilmiyor)<sup>49</sup>

Cibril hadisi olarak şöhret bulan rivayetin bir parçası olan bu söz ilk defa Hz. Peygamber tarafından söylenmiş ve süreç içerisinde halka mal olmuştur. Bu söz soran ile kendisinden bilgi istenilen kişinin konu hakkında malumatlarının olmadığını belirtmek için söylenmektedir. Sözün bu anlama geldiğini ifade eden alimlerden biri Mufaddal b. Selemidir.<sup>50</sup> Endülüslü şair İbn Abdırabbih ö.(328), el-İkdu’l-ferîd adlı eserinde bu darb-ı mesel şöyle geçmektedir;

قال ابن ادريس قلت: يا بن أبي مالك، متى تقوم القيامة؟ قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل، غير أنه من مات قامت قيامته (İbn idris dedi ki; İbn Ebî Mâlik’e kıyamet ne zaman kopacak diye sordum. O “Bu konuda senden daha fazla bilgim yok şu kadar var ki kişinin kıyameti ölümüdür.”)<sup>51</sup> şeklinde cevap verdi. Bu bilgilere istinaden bu darb-ı meseli: “Ben de senin kadar biliyorum” veya “ikimiz de bilmiyoruz” şeklinde çevirmek mümkündür.

<sup>47</sup> Müslim, Sahîh, Zühd, 2998.

<sup>48</sup> İbn Düreyd, el-Müctenâ, 3.

<sup>49</sup> Müslim, İman, 10

<sup>50</sup> Mufaddal b. Seleme, el-Fahır, 312.

<sup>51</sup> İbn Abdırabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn, Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, el-İkdu’l-ferîd, (Beyrut, Dâr kütübî’l-ilmîyye), 7/164.



Rivâyet sahih hadis kaynaklarının birinci tabakası olan Müslim'in Sahih adlı eserinde yer almaktadır. Sıhhatini bozan herhangi bir bilgiyle karşılaşmadığımızı belirtmek isteriz.

7. سبقك بها عكاشة ('Ukkâşe Senden Önce Davrandı)<sup>52</sup>

Mufaddal b. Seleme bu sözün ilk defa Hz. Peygamber tarafından söylendiğini belirtmektedir.<sup>53</sup> Meydânî, Mufaddal'ın bu rivâyetini naklederek aynı düşünceye sahip olduğunu ima ederken<sup>54</sup> İbn Munkız bu sözün Hz. Peygamber'in kelimelerinden biri olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.<sup>55</sup> Ebû Mansûr Se'âlibî, Hz. Peygamber'in bu sözü irad ettiğinde darb-ı mesel kastını taşımadığını ancak süreç içerisinde insanlar tarafından darb-ı mesel olarak kullanıldığını söylemektedir.<sup>56</sup> Bu sözün söylenme makamı konusunda Harezmî (ö.383) *el-Emsâlü'l-mevlûde* adlı eserinde şu bilgiyi vermektedir; *وتقول لمن طلب شيئاً له صاحب سبقك إليها عكاشة (Sahibi olan bir şey istendiğinde 'Ukkâşe senden önce davrandı dersin).*<sup>57</sup> Cârullâh Zemahşerî Harezmî'nin yorumuna paralel bir yorum ortaya koymaktadır. Ona göre bu söz *يَضْرِبُ مَنْ طَلَبَ شَيْئاً وَقَدْ سَبَقَ إِلَى حَيَاتِهِ غَيْرَهُ (Başkasının önceden mülkiyetine kattığı şeyi talep eden kişiye yönelik söylenir)*<sup>58</sup> Bu darb-ı meseli "başkası senden önce aldı" şeklinde çevirmek mümkün görünmektedir.

Bu rivâyet İmâm Müslim'in Sahih adlı eserinde yer almaktadır. Rivayeti cerh eden herhangi bir malumata şahit olmadığımızı belirtmek isteriz.

8. كلّ الصييد في جوف الفرا (Bütün Avlar Yabani Eşeğin Karnındadır)<sup>59</sup>

Bazı Kaynaklara Hz. Peygamber bu sözü Ebû Süfyan'a<sup>60</sup> hitaben onu İslam'a ısındırmak için söylemiştir. Câhız, bu sözün ilk defa Hz. Peygamber tarafından telaffuz edildiğini öne sürmüştür.<sup>61</sup> Bazı kaynaklar da ise bu darb-ı meselin sebep-i vurûdu hakkında şu hikâye anlatılmaktadır; "Avlanmaya çıkan üç arkadaş tavşan, ceylan ve yaban eşeğini avladı. Tavşan ve ceylan avlayan iki kişi kendi avlarını öve öve bitiremeyince yaban eşeğini avlayan kişi "كلّ الصييد في جوف الفرا" dedi. Bu hikâye Ebû Hilâl el-Askeri'nin *Cemheretü'l-emsâl*

<sup>52</sup> Müslim, *İmân*, 218.

<sup>53</sup> Mufaddal b. Seleme, *el-Fahır*, 311.

<sup>54</sup> Meydânî, *Mecmeü'l-emsâl*, 2/182.

<sup>55</sup> İbn Munkız, *Lübâbü'l-adâb*, 330.

<sup>56</sup> Se'âlibî, *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhâdara*, 22.

<sup>57</sup> Ebu Bekir el-Hârezmî, *el-Emsâlü'l-mevlûde*, (Abu Dabî, Mecmeu's-sakâfi, 1424), 174.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksa*, 2/116

<sup>59</sup> Deylemî, Ebû Şücâ' Şireveyh el-Hemedânî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Sa'id b. Besyûnî, (Beirut 1986), 5/367.

<sup>60</sup> Ebu Süfyan'ın kimliği hakkında ulema arasında ihtilaf vaki olmuştur. Bazı alimler Ebu Süfyan b. Harb olduğunu bazıları da Ebu Süfyan b. Haris olduğunu ifade etmişlerdir. Şemsuddin Sehâvî bu ihtilafları açıkladıktan sonra bu kişinin Ebu Süfyan b. Harb olduğu kanaatini paylaşmaktadır. Şemsuddîn es-Şehâvî, *el-Ecvibetü'l-mardiyye*, tah. Muhammed İshak, Muhammed İbrahim, (Darü'r-râye, 1418), 3/177-178.

<sup>61</sup> Câhız, *el-Heyevân*, 1/222

<sup>62</sup> ve Meydânî'nin *Mecmeu'l-emsâl* adlı eserleri başta olmak üzere Arap Edebiyatı klasiklerinin pek çoğunda yer almaktadır. Meydânî ve Suhârî<sup>63</sup> bu kıssayı aktardıktan sonra “Onun bu sözden kastı yaban eşeğinin diğer tüm avlardan daha büyük oluşu ve değerli oluşu idi”<sup>64</sup> demektedirler. Bu söylemleri bir bakıma bu darb-ı meselin açıklamasıdır.

İbn Sîd Batalyevsî (ö.521) ise bu sözün anlamı hakkında şu açıklamayı yapmaktadır; أنت كما قيل كل الصيد في جوف الفرا أي أنك وحدك تنوب مناب جماعة (Sen daha önce denildiği gibi tek başına bir cemaate bedelsin)demektedir. Buna göre bu darb-ı meseli “sen tek bak başına bir cemaate bedelsin” şeklinde çevirmek mümkündür.

Son dönem Arap dili ve edebiyatının önemli simalarından Şevki Dayf, (1910-2005) bu sözün ilk defa Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından söylenildiğini öne sürmektedir.<sup>65</sup> Tabii olarak onun bu iddiası Cahız başta olmak üzere ilk dönem Arap Edebiyatı ve Belagatı alimlerine dayanmaktadır.<sup>66</sup> Ancak bazı rivayetlerde bu sözün daha önce Araplar indinde maruf ve mütedavil olduğunu gösteren rivayetler bulunmaktadır. Örneğin فَقَالَ: مَا أَنْتَ وَذَلِكَ يَا أَبَا سُفْيَانَ إِنَّمَا أَنْتَ كَمَا قَالَ الْأَوَّلُ: كُلُّ الصَّيْدِ فِي بَطْنِ الْفَرَا (Hz. Peygamber (s.a.v.) dedi ki; Ey Ebu Süfyan sen o değilsin, sen öncekinin dediği gibi...)<sup>67</sup>Bu ve bu manadaki rivayetler esas alındığında bir darb-ı meselin hadisleştiği sonucuna varmak mümkündür.

### 9. ليس الخبر كالمعاينة (İşitmek Görmek ile Bir Değildir) <sup>68</sup>

<sup>62</sup> Ebu Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 2/163.

<sup>63</sup> Suhârî, Seleme b. müslim el-Avtebî, *el-İbâne fi'l-luğati'l-'arabî*, ( Amman, Vizâretü'l-kavmi ve's-sikâfe,1999), 3/589.

<sup>64</sup> Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, 2/136.

<sup>65</sup> Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fi'n-nesri'l-'arabî*, (Darü'l-maarif, 13. Baskı), 51.

<sup>66</sup> Câhız, *el-Heyevân*, 1/222; İbn Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 3/47.

<sup>67</sup> Ramehürmüzî, *Emsalü'l-hadis*, tah. Ahmed Abdülfettah, (Müessesetü'l-kütübi's-sikâfiyye,1409), 119; Ebü'l-Arube, *el-Müntekâ*, tah. Muşil b. Banî, ( Beyrut, Dar İbn Hazm, 2003), 34; Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, tah. Said b. Besyunî, (Beyrut, Dâr Kütibi'l-ilmiyye, 1986), 5/367), (No: 8457); Celâluddîn Suyutî, *Câmi'u'l-kebîr*, ( Kahire, Ezheru's-şerîf, 2. Baskı, 2005), 12/259 (No:26691); Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevdû 'at*, (İdâretü'taba'ati'l-muniriyye, 1343), 168. Fettenî değerlendirmesinde “*senedi ceyyiddir, fakat murseldir*” demektedir.

<sup>68</sup>Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 4/260 (No:2446); Ebû Bekr Bezzâr, *Musned-u Bezzâr*, tah. Adil b. Sad, (Medine, Mektebetü'l-ilim ve'l-hikem, 2009), 11/272 (No; 5062); İsbihanî, *Emsalü'l-hadis*, tah. Abdulali, (Hindistan, Dâr Selefîyye), 36; Kudâ'î, *Musned*, 2/ 201, (Rivayetin sihhati konusunda Bedruddin Zerkeşi şunları söylemektedir; “*Ahmed b. Hanbel Musnedde Haşim> Ebu Bişr Cafer> Said b. Cübeyr > İbn Abbas senediyle merfu olarak rivayet etmiştir. İbn Hibban da rivayet etmiştir. Hâkimde Müstedrek de rivayet etmiştir. Hâkim'in senedi sahihtir.*” Rivayetin Mudelles olduğuna dair iddiaları ise farklı senedlerin varlığını gerekçe göstererek red etmektedir.” Bk. Zerkeşi, *et-Tezkire fi'l-ahadisil-müştehire*, tah. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut, Dâr kütübi'l-ilmiyye,1986), 78-79. Fakat Hafız İbn Hacer Askalânî bu rivayet için “Hadis Münkerdir” demektedir. İbn hacir Askalanî, *Lisânü'l-mizân*, tah. Abdulfettah Ebu Ğudde, (Dâr Beşâiri'l-islamiyye,2002),8/143.



bu sözler tarih boyunca dilden dile dolaşmıştır. Bu özellikteki ifadeler genel olarak Arap dili edebiyatı ve belâgatı konusunda mütehassıs olan alimlerin ilgisini çekmiş ve eserlerinde yer almıştır. Hadisçilerin metodolojik olarak isnâdı ve hatta ötesi olan sahîh senedin varlığını dikkate almaları darb-ı mesel olan bazı rivayetlere ihtiyatlı yaklaşımlarını beraberinde getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak hicri 4., 5. ve sonraki dönemlerde kaleme alınmış hadis kaynaklarında yer alan darb-ı mesel türü hadislerin bazıları hicri 3. asırda telif edilen Sahîh Hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Bununla beraber darb-ı mesel olan bazı sözler zayıf senetli olmasına rağmen dilciler tarafından Hz. Peygamber'e isnâd edilmiştir. Kimi zaman da Araplar indinde yaygın olarak kullanılan ve Hz. Peygamber tarafından da söylenen bazı darb-ı meseller ilk defa onun tarafından söylenmiş gibi takdim edilmiştir. Tüm hadis konularında olduğu gibi darb-ı mesel türünden olan hadislerin de kaynağını ve sıhhatini tespit etmede esas olan hadisçilerin görüşleridir. Ancak darb-ı mesel olan rivayetlerin anlaşılması için Arap dili edebiyatı ve belâgatı eserlerinden yararlanmak önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra bu eserler darb-ı mesel olan hadislerin sebab-i vürûdu hakkında bilgi vermektedir. Onların bu özelliği darb-ı mesel türü hadislerin kaynağını ve tarihini tespit etmede önemli bir role sahip olduklarını göstermektedir. Bu münasebetle konu hakkında yapılacak çalışmalarda Hadis ve Arap edebiyatının birlikte ele alınmasının daha sağlıklı olacağı kanısını paylaşmaktayız.

### KAYNAKÇA

Âbî, Mansur b. Hüseyin Ebû Said el-Abî, *Nesrû'd-dürer fi'l-muhâderât*, tah. Halid Abdülğanî, Dâr kütübî'l-ilmiyye: Beyrut, 2004.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Cemheretü'l-emsâl*, Darü'l-fıkr, Beyrut, ts.

Ahmed b. Hanbel, *Musned*, tah. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-risâle,

Ahmed Şevkî, Abdüsselâm Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fi'n-nesri'l-Arabî*, Kahire: Dârü'l-maarif, 13. Basım ts.

Ayday, Mehmet Selim, *Hz. Mûsâ'ya verilen levhalar : Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim arasında bir karşılaştırma*, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Tarih-u Bağdâd*, tah. Beşşâr Avvâd, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 2002.

Berza'î, Ebû Osmân Saîd b. Amr b. Ammâr *el-Ezdî*, *Suâlât-u Berzâ'î li Ebî Zura er-Râzî*, tah. Ebu Amr Muhammed b. Ali, Kahire, el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2009.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Sünenü'l-Kübra*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire: Merkez-u hicr li'l-buhûs ve'd-dirâse, 2011.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Heyevân*, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, 2. Basım, 1424.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyan ve't-tebyîn*, Beyrut: Mektebetü'l-hilâl,

Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, tah. Said b. Besyunî, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, 1986.

Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî, *Tezkiretü'l-mevdû'ât*, İdâret-ü tabâati'l-muniriyye, 1343

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî, *'Alâmü'l-hadis*, tah. Muhammed said, Mekke: Câmi'at-u ümmü'l-kurâ, 1988.

Harezmî, Ebu Bekir, *el-Emsâlü'l-mevlûde*, Abu dabi: *Mecmeu's-sakâfi*, 1424.

Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-garîbeyn fi'l-kurân ve'l-hadis*, tah. Ahmed Ferid, Suudi Arabistan: Mektebet-u nizâr, 1999.

İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, el-Kâmil fi du'âfâi'ricâl, tah. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, 1997.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İkdü'l-ferîd*, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, ts.

İbn Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek, *Kenzü'd-dürrer ve câmi u'l-gurer*, tah. Muhammed Said, 1981

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *el-Müctenâ*, Haydarabad: Dairetü'l-ma'ârifî'l-Osmaniyye, ts.

İbnü'l-esîr, Ebü'l-Feth Diyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed el-Cezerî, *el-Meselü's-sâir*, tah. Ahmed Hufi-Bedvi Tabbâne, Kahire: Dâr Nahde, ts.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *el-Muzekker ve'l-müennes*, tah. Muhammed Abdülhak, Mısır: Vizâretü'l-evkâf, 1981.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, tah. Abdulfettah Ebu Ğudde, Dâr Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *'Uyûnu'l-ahbâr*, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, 1418.

İbn Munkız, Ebü'l-Muzaffer Necmüddîn Üsâme b. Mürşid el-Kelbî, *Lübâbü'l-âdâb*, Mısır: Mektebetü's-sikâfe, ts.

İbn Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek, el-Mervezî, el-Cihâd , tah. Nezih Hammâd, Tunus: Dâr Tunusiyye , 1976.

İbn Reslân, Şihâbuddîn Ahmed b. Hüseyin el-Makdisi, *Şerh-u Sünen-i Ebî Dâvûd*, Mısır: Dârü'l-felâh, 2016.

İsbihânî , Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî, *Emsâlü'l-hadis*, tah. Abdulali, Hindistan: Dar Selefiyye, ts.

Kudâi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Musned*, tah. Hamdi b. Abdülmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Ma'arrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân, *Şerh-u divâni'l-Mutenebbî*, tah. Muhammed said, Merkez Melik Faysal li'l-buhus ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye, 2008.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm *Mecme'u'l-emsâl*, tah. Muhammed Muhyiddin, Beyrut: Darü'l-Marife, ts.

Mufaddal b. Seleme, Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Kûfi, *el-Fâhır*, tah. Abdülhalim Tahâvî, Dâr ihyâ-î kütübi'l-'Arabî,1380.

Muslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, tah. Fuad Abdülbaki, Kahire: Matbaat-u İsa el-Halebî, 1955.

Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Mustedrek*, tah. Mustafa Abdulkadir, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmiiyye, 2001.

Numeyrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe el-Basrî, *Târihü'l-Medine*, tah. Fehim Mahmud Şeltut, Cidde, 1993.

Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhadara*, tah. Abdulfettah, Darü'l-'Arabiyye, 2.Basım, 1981.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Ecvibetü'l-mardiiyye*, tah. Muhammed İshak, Muhammed İbrahim, Dârü'r-râye, 1418.

Râmehürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd, *Emsâlü'l-hadis*, tah. Ahmed Abdülfettah, Müessesetü'l-kütübi's-sikâfiyye, 1409.

Suhâri, Seleme b. Müslim el-Avtebî, *el-İbâne fi'l-luğati'l-arabî*, Amman: Vizâretü'l-kavmi ve's-sikâfe, 1999.

Suyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *Câmiu'l-kebîr*, Kahire: el-Ezheru's-şerif, 2.Basım, 2005.

Tâberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kurân Mekke: Dârü't-turâs ve't-terbiye* ts.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Ed-Du'afâü'l-kebîr*, tah. Abdulmu'tî Kal'acî, Beyrut: Mektebetü'l-ilmiiyye, 1984.



---

Vehrânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm, el-Hamzî, *Meţâli'u'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, Katar: Dârü'l-Felâh, 2012.

Yıldız, Ömer, *Belâgat İlminin İzâfilik Nedenleri (Metinler)*, Social sciences studies journal, 2021.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Mustaksâ min emsâli'l-Arab*, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, 2 Basım, 1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *et-Tezkire fi'l-ahâdisi'l-müştehire*, tah. Mustafa Abdulkadir, Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1986.

## DENETİMLİ SERBESTLİĞE TABİ TUTULAN MADDE KULLANICILARINA YÖNELİK DİN/MANEVİYAT TEMELLİ BAĞIMLILIK PROGRAMI MODEL ÖNERİSİ<sup>1</sup>

Muhammed KIZILGEÇİT\*

Emrullah AKÇA\*\*

### Öz

Madde bağımlılığıyla mücadele teşhis konulmasıyla başlar. Zira madde bağımlılığı hukuki ve hastalık temelli bir problem olduğu gibi ahlaki ve dini/manevi bir meseledir. Hukuki ve tıbbi yaklaşımların yetersiz kalmaları bağımlılık problemine karşı dini/manevi çözüm arayışlarını çoğaltmıştır. Çünkü din/maneviyat, bağımlılığa karşı hem koruyucu hem de bağımlılıktan iyileşme konusunda önemli bir destek imkânına sahiptir. Ülkemiz 'de madde bağımlılığıyla mücadele eden kurum ve kuruluşların tedavi ve iyileştirme programlarında dini/manevi içerikli programlara yer vermemesi bir eksiklik olarak görülmektedir. Bu kapsamda madde bağımlılığıyla mücadelede önemli bir yere sahip olan denetimli serbestlik kurumlarında madde bağımlılarına yönelik yapılandırılmış bir programın olmaması, kurumlarda yapılan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin verimliliğini tartışır hale getirmektedir. Buradan hareketle çalışmanın amacı denetimli serbestliğe tabi tutulan madde kullanıcılarına yönelik dini/manevi içerikli programların önemini ortaya koymak, bu kapsamda denetimli serbestliğe tabi tutulan madde kullanıcılarına yönelik uygulanmak üzere araştırmacı tarafından geliştirilen programın teorik çerçevesini sunmaktır. Araştırmada yurt içi ve yurt dışında bağımlılığı önleme ve tedavi etmek amacıyla oluşturulan psikospiritüel programların etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu kapsamda bağımlılara yönelik dini/maneviyat içerikli bir programın geliştirilmesi için araştırmacı tarafından alan uzmanlarıyla yapılan görüşme ve alan yazından elde edilen veriler neticesinde on oturumluk bir program oluşturulmuştur. Programın bağımlılık sürecine etki düzeyini test etmek için ise yarı deneysel yöntemlerden ön test-son test eşleştirilmiş kontrol gruplu desen kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Denetimli serbestlik, Manevi Danışmanlık, Madde Bağımlılığı, Din/Maneviyat, Dini Anlam

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15.05.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 05.07.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1296974>

<sup>1</sup> Bu çalışma, Yeşilay Tarafından Desteklenen "Madde Bağımlılarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği)" Adlı Doktora Çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,  
mkizilgecit@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8914-5681

\*\*Erzurum İl Müftülüğü Din Hizmetleri Uzmanı. Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, emrullahkeskin263@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0772-5747

## "RELIGION / SPIRITUALITY BASED ADDICTION PROGRAMME MODEL PROPOSAL FOR DRUG USERS SUBJECTED TO PROBATION

### Abstract

The battle against substance abuse commences with the process of diagnosis, as substance addiction manifests itself as a multifaceted predicament entailing legal and medical dimensions, as well as moral and religious/spiritual complexities. The inadequacy of prevailing legal and medical approaches has spurred an intensified quest for religious/spiritual remedies to tackle the addiction quandary. Religion/spirituality, by virtue of its inherent capacity to offer substantial support, emerges as a promising avenue for both preventing addiction and facilitating recovery. Consequently, it is advisable for all institutions and organizations engaged in combatting substance addiction to incorporate programs encompassing religious/spiritual elements within their treatment and recovery protocols. Within this framework, the provision of spiritual counseling and guidance services in probationary institutions, which occupy a pivotal role in the fight against substance addiction, can effectively expedite the recovery process by furnishing religious/spiritual support to individuals navigating addiction and recovery trajectories. The objective of this study is to underscore the significance of religious/spiritual programs targeting drug users under probationary supervision, and to present the researcher's theoretical framework for the implementation of a program tailored specifically for this population. The research findings corroborate the impression that psychospiritual programs designed to prevent and treat addiction, both domestically and internationally, yield favorable outcomes. Consequently, a ten-session program was devised to cultivate a religious/spiritual approach for addicts, informed by interviews conducted by the researcher with experts in the field and insights gleaned from pertinent literature. To assess the program's impact on the addiction process, a quasi-experimental design employing a pre-test-post-test paired control group pattern was employed

**Keywords:** Probation, Spiritual Counseling, Substance Abuse, Religion/Spirituality, Religious Meaning.

### GİRİŞ

Madde bağımlılığı biyolojik ve psiko-sosyal gibi birçok boyutu olan bir halk sağlığı sorunudur. Bağımlılık sorununun çok boyutlu olması tedavinin ve rehabilitasyonun da çok boyutlu olmasını gerektirmektedir. Madde bağımlılığında önemle üzerinde durulması gereken konu, koruyucu ve önleyici tedbirlerinin maksimize edilmesidir. Aksi halde ilerleyen bağımlılık sürecinde rehabilirlilik şansı azalmakta bu da birey, aileler ve toplum için büyük bir kaynak israfına neden olmaktadır.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ezgi Ertüzün vd. "Boş Zaman Aktivitelerinin Madde Bağımlılığı Sürecindeki Rolüne İlişkin Bir Çalışma". *Hacettepe Spor Bilimleri Dergisi* 27, sy. 2 (2016): 49-58; Fatumatü Zehra Ercan, vd. "Madde

Bağımlılık sorunuyla baş edebilmek için öncelikle bağımlılığa yol açan koşulların iyi tespit edilip ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu nedenle bağımlılık sorunu iki aşamada değerlendirilmelidir. Biri bağımlılıktan önceki aşama diğeri ise bağımlılık sonrası aşamadır. Uyuşturucu madde bağımlılığının gerçekleşebilmesi için iki ön koşulun bulunması gerektiği ileri sürülmektedir: (1) yatkınlık ve (2) bulunabilirlik. Ancak bu, insanların neden uyuşturucu kullandığını açıklamak için yeterli değildir. Uyuşturucu kullanımının nedenlerini açıklamak için biyoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi çeşitli disiplinlerden çeşitli teoriler önerilmiştir. Bunlardan biri bilim adamları arasında tartışmalı olan ve bağımlıların kendilerini savunmaları için bir savunma aracı olarak görebilmelerine yol açan “hastalık yaklaşımı”dır.<sup>3</sup> Bu yaklaşımın ana tezi, bağımlılığın biyolojik bir fenomen olduğu ve bu nedenle genetik olarak ebeveynlerden çocuklara geçtiğidir. Bu yaklaşımın olumlu yönlerinden biri, bağımlıdan sosyal damgalama ve suçlamayı kaldırmaya yardımcı olması ve kullanıcıların kınanmaya değil yardıma ihtiyacı olan kurbanlar olduğu görüşünü teşvik etmesidir.<sup>4</sup> Diğer bir yaklaşım, “hastalık modeli”nin aksine, tıp çevrelerinde popüler olmayan bir model olan “ahlaki model”dir. Bu modelin odak noktası, kişilerin kendi iradeleri ile bağımlı hale gelmeleridir. Bu model rehabilitasyon sorumluluğunu bağımlının omuzlarına yüklediğinden önyargılı ve yargılayıcı olmakla eleştirilir.<sup>5</sup> Cook,<sup>6</sup> “ahlaki modele” benzeyen “günah” modelini ortaya koyar ve insanların günahları sonucunda bağımlı hale geldiklerini savunarak bağımlılık ile maneviyat arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Malik bedri ise uyuşturucu bağımlılığı ve hatta AIDS krizinin nedeni olarak Batı'nın kadın ve erkek arasındaki ilişkilere yönelik liberal tutumuna bağlayan bir yaklaşım ortaya koymaktadır.<sup>7</sup>

Merter'e göre bağımlılığın nedeni insan ruhunun gelişim katmanları arasında sıkışıp gelişmemesidir. Bunun sonucunda bunalma hissi oluşacaktır. Merter, bireylerin

Bağımlılığı Rehabilitasyon Modelleri” *Current Debates in Philisophy & Psychology* içinde, ed. Bora Erdağı. (Londra :IJOPEC Yayınları, 2017),213.

<sup>3</sup> David C Lewis, “Disease Model of Addiction.” *In Principles of Addiction Medicine*. ed. Shannon N. Miller. (Chevy Chase: American Society of Addiction Medicine ASAM, 1994), 1-7.

<sup>4</sup> Christopher C.H. Cook. *Alcohol and Other Addictions* (Suffolk: Kevin Mayhew LTD, 2008), 83-110.

<sup>5</sup> Mustafa Ali, “Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology,” *Religions* 5 (2014): 912-928.

<sup>6</sup> Cook, *Alcohol and Other Addictions*,109.

<sup>7</sup> Malik Bedri, “The AIDS Crisis: an Islamic Perspective.” *In Islam and AIDS*. ed. Farid Esack - Sarah Chiddy.28-42. (Oxford: Oneworld,2009),11

heyecan sporlarını, gayri ahlaki ilişkilerini ve bağımlılıkları aslında insan nefsinin bir çıkış yolu aramasının sonucu olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın manevi yönü kutsalla buluşmadığı sürece sıkışmışlık, daralma ve bunalma hisleri bireyleri alternatif arayışlara sürükler. Bunun için Merter bağımlılığı bir hastalık değil bir tavır alma olarak değerlendirir.<sup>8</sup>

Benzer bir açıklama yapan psikolog Jung, bağımlılığı manevi susuzluğun belirtisi olarak görmektedir. Ona göre bağımlılık insanın anlam arayışı ve kutsal varlıkla birleşme arzusunun dışavurumudur. Bu arzunun giderilmesinin zararlı maddeler yerine ancak manevi deneyimlerle giderebileceğini de ifade eder.<sup>9</sup>

Logoterapinin temsilcisi Frankl ise bağımlılığı varoluşsal boşluğa dayandırmaktadır. Zira varoluşsal boşluk, depresyon, saldırganlık ve madde bağımlılığıyla ortaya çıkar. Ona göre yaşam hakkında bir anlama sahip olanların madde kullanım oranları daha düşüktür.<sup>10</sup>

Madde bağımlılığıyla mücadele, açıklanan bu modellere ve ona yüklenen anlama göre değişmektedir.<sup>11</sup> Ülkemizde bağımlılıkla mücadelede uygulanan programların bahsedilen bu modellerin tümünü içerdiğini söyleyebiliriz. Zira bağımlılıkla mücadelede denetimli serbestlik, Yeşilay ve AMATEM’de uygulanan programlarda, bağımlılık bir hastalık olarak ele alınmaktadır.<sup>12</sup> Denetimli serbestlikte uygulanan manevi rehberlik programları, İl Müftülüklerinde bağımlılıkla mücadele programlarında ve din temelli sivil toplum örgütlerinin programlarında ise bağımlılık hastalıktan ziyade ahlaki ve günaha dayalı bir durum olarak görülmekte ve ona göre eğitim verilmektedir.<sup>13</sup>

Bu çalışmada denetimli serbestliğe tabi tutulan bağımlılara yönelik bir model önerisi sunulmakta ve bunun teorik çerçevesi ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

<sup>8</sup> Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 488-500.

<sup>9</sup> Orhan Gürsu, *Bağımlılık ve Din (Nöropsikolojik Bir Yaklaşım)* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 170-172.

<sup>10</sup> Viktor Emil Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*. Çev. Selçuk Budak, (Ankara: Ötekin Yayınları, 1994), 20-22.

<sup>11</sup> Orhan Gürsu –Nihal İşbilen, *Bağımlılara Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Ed. Sevde Düzgüner, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 34.

<sup>12</sup> Kültegin Ögel, *Denetimli serbestlik Bağımlılık Grup Çalışması (Erkek/ Kadın) Uygulama Rehberi*. Y.Y. 2023.

<sup>13</sup> Orhan Gürsu, “Madde bağımlılığı ve din: HİGED Örneği”. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 5, (2018):37-54. <http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2018.5.1.0006>.

Çalışmada madde bağımlılığıyla mücadele karma yöntem ve deney deseniyle elde edilmiş verilere dayanarak oluşturulan dini/manevi programın bir oturumluk örneği verilerek programın teorik ve uygulanabilirliği üzerinde durulmuştur. Çalışmada seküler programların çok boyutlu olan bağımlılık sorununu çözmede yeterli olmayacağı,<sup>14</sup> yurt içi ve yurt dışında yapılan çalışmalar dikkate alınarak dini/manevi programların da uygulanmasının faydalı olabileceği düşünülmektedir. Çünkü madde bağımlılığı rehabilitasyonunda koruyucu-önleyici hizmetler, tedavi hizmetleri ve sosyal rehabilitasyon hizmetlerinin birbirlerine bağlı hareket etmeleri gerekir.<sup>15</sup> Buradan hareketle sosyal rehabilitasyon hizmetleri içerisinde değerlendirilebilen dini/manevi programların da uygulanması önemli bir boşluğu kapatabilir. Zira dini/manevi programlar hem madde bağımlılığını önlemede hem de bağımlılık sonrasında etkili olabileceği özellikle nüksetmeyi önlemede faydalı olduğu belirtilmiştir.<sup>16</sup>

### Denetimli Serbestlik Kurumu

Suç ve cezanın tarihinin insanlık tarihiyle başladığını söylemek mümkündür.<sup>17</sup> Fakat insanların suçluya ve ona verilecek ceza uygulamasına farklı bakışları çeşitli caza sistemlerini şekillendirmiştir. Suçluya verilen cezanın amacı konusunda farklı teoriler oluşmuştur. Kantın öncülük ettiği teoride cezanın amacı adaleti sağlamaktır. Bu teoriye göre cezanın kendisi bir amaçtır. Diğer bir teori ise Beccaria'nın öncülük ettiği faydacılık teorisidir. Bu teoriye göre cezalandırmanın amacı fayda sağlamaktır. Dolayısıyla caza sistemleri faydalı olma esasları üzerine şekillenmelidir.<sup>18</sup> Ayrıca cezalandırmanın amacı belirlenirken hükümlünün de bir insan olduğu ve birtakım haklara sahip olduğu

<sup>14</sup> Abbas Shamsalinia vd. "Recovery Based on Spirituality in Substance Abusers in Iran". *Global Journal of Health Science* 6 sy. 6 (2014): 1916-9736; Ali, "Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology," 912-928; Grim Brian J- Melisa Grim E, "Belief, Behavior, and Belonging: How Faith is Indispensable in Preventing and Recovering from Substance Abuse," *Journal of Religion and Health*, 58 (2019):1713-1750 <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00876-w>.

<sup>15</sup> Ercan, *Madde Bağımlılığı Rehabilitasyon Modelleri*, 213.

<sup>16</sup> Stephen Schoenthaler J vd. "NIDA-Drug Addiction Treatment Outcome Study (DATOS) Relapse as a Function of Spirituality/Religiosity Published in final edited form as: J Reward Defic Syndr". *J Reward Defic Syndr* 1sy.1,(2015): 36-45.

<sup>17</sup> Talip Eryalçın -Mehmet Birinci, "Türkiye ve Avrupa'da Denetimli Serbestlik Sisteminin Yönetim Yapısı" Management Structure of Probation System In Turkey and Europe. *Sosyal Çalışma Dergisi*.5,sy.2,(2021):171-182 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/scd>.

<sup>18</sup> Faruk Turhan - Abdurrahim Altıkay, "Yeni Bir Ceza İnfaz Usulü Olarak Denetimli Serbestlik ve Bu Usulden Yararlanma Şartları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2,sy.2,( 2012): 1-46.



unutulmamalıdır.<sup>19</sup> Bu anlamda hükümlünün sosyal yaşama uyum sağlaması hatta mümkün olduğunca sosyal yaşamdan uzaklaştırılmaması insan olmasının bir sonucudur. Cezanın, bireyi sosyal yaşamdan tamamen soyutlamasının önüne geçilmesi için öngörülen usullerden biri de insancıl ceza siyasetinin vazgeçilmez unsuru olan denetimli serbestliktir.<sup>20</sup> Denetimli serbestlik, yükümlülerin cezaevlerinin ağır etkileri ile yüzleşmelerini engellemek, suçlunun cezaevine girmesiyle aile ve yakın çevresinin de etkileneceği düşünülerek kurulmuş alternatif bir infaz kurumudur. Denetimli serbestlik infaz kurumu olmasının yanı sıra yükümlülerin toplum içinde iyileştirilmesini sağlamaya çalışan alternatif infaz yeridir.<sup>21</sup>

Denetimli serbestliği insanoğlunun gelişimi ile açıklamak mümkündür. Nitekim insanoğlu tarihi süreç içinde hep gelişim ve değişimi yakalamış bir varlıktır. Bu gelişim onun hukuk ve infaz sitemine de yansımıştır. Tarihi süreç içerisinde, ceza hukuku alanında insana değer veren düşüncenin etkinlik kazanması nedeniyle; hapis cezalarının her zaman iyi sonuç vermediği, hükümlünün toplumla bütünleşmesini gerçekleştirmede yeterli etkiyi yapmadığı düşüncesinden yola çıkılarak infaz yöntemlerinde hükümlünün iyileştirilmesini ve topluma yeniden kazandırılmasına imkân sağlayacak değişiklikler yapılması gerektiği görüşleri ortaya çıkmıştır.<sup>22</sup>

İlk olarak İngiltere’de 1678-1682 yıllarında uygulanmaya başlanan denetimli serbestlik uygulaması, ölüm cezası alan kişinin cezası, sürgün edilerek ve bir daha İngiltere’ye dönmemesi şeklindeydi. Zamanla bu ceza şekli hafifletilmiş izinli olarak İngiltere’ye dönmesine izin verilmiştir. İzinli dönüşün polis kontrolü ve gözetiminde yapıldığı bu uygulama İngiltere’de denetimli serbestliğin alt yapısını oluşturmuştur. Zamanla bu infaz kurumunun kapsamı genişletilmiş, 2001 yılı itibarıyla binden fazla denetimli serbestlik bürosuna ulaşılmıştır.<sup>23</sup> Amerika’da denetimli serbestlik

<sup>19</sup> Timur Demirbaş, *İnfaz Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 38-39.

<sup>20</sup> Turhan- Altıkat, “Yeni Bir Ceza İnfaz Usulü Olarak Denetimli Serbestlik ve Bu Usulden Yararlanma Şartları,” 1-46.

<sup>21</sup> Gözde Dağdelen, “Ankara İlinde Denetimli Serbestlik Yükümlülerinde Suç Tekrarı” (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2017), 50; Demirbaş, *İnfaz Hukuku*, 58.

<sup>22</sup> Bilal Bayraktar, “Denetimli Serbestlik ve Bu Kavramın Ceza Adalet Sistemi ile Türk İnfaz Sistemine Getirdiği Yenilikler” (Yüksek Lisans Tezi Sütçü İmam Üniversitesi, 2007), 3.

<sup>23</sup> Sevilay Kahveci Düztaş, “Madde Kullanım Suçu İle Denetimli Serbestlik Kurumuna Yönlendirilen Kişilerin Profil Özellikleri ve Bağımlılık Şiddetlerinin Ölçülmesi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi,

İngiltere'yle aynı dönemde uygulanmıştır. Fakat Amerika'daki denetimli serbestlik İngiltere'ye göre daha sert kurallar içerdiği belirtilmektedir. Amerika'daki denetimli serbestlik uygulaması iki şekilde icra edilmektedir. Bunlardan biri yükümlünün cezaevinin olumsuzluklarını görmesi için öncelikle kısa bir süreliğine cezaevine gönderilerek davranışı düzeltmeye yöneliktir. Diğeri ise yoğun gözetim şeklinde uygulanır. Buna göre denetim memuru istediği vakitte yükümlüyü denetleyebilmekte verilen görevleri yerine getirmediği takdirde yükümlü cezaevine gönderilebilmektedir.<sup>24</sup> Denetimli serbestlik İngiltere ve Amerika'dan sonra Avrupa kıtasında da uygulanmaya başlamış ve zamanla kapsamı genişletilmiştir.<sup>25</sup>

Denetimli serbestlik uygulamalarını, bireyin tedavisini ve sosyal uyumunu sağlamaya çalışan İslam dininin ceza sisteminde de görmek mümkündür. Suçlunun ıslahı ve onun vicdanını yargılayarak içsel bir tedaviyi esas alan İslam ceza sistemi, modern denetimli serbestlik uygulamalarına benzer uygulamalar içermektedir. Bunlardan biri modern denetimli serbestliğin uygulaması olan kamu yararına çalıştırılmasına benzeyen, bedir savaşında esir düşenlerin Müslümanlara eğitim verme karşılığı serbest bırakılma uygulamasıdır. Başka bir ceza da sürgün edilme, kefaletle serbest bırakma ve tâzir gibi uygulamalar, denetimli serbestliğin ilk uygulamalarına benzer niteliktedir.<sup>26</sup>

Türkiye'de denetimli serbestlik uygulaması ise 2005 yılından itibaren yürürlüğe konulmuştur. 81 il ve 62 ilçede 144 adli yargı adalet teşkilatının bulunduğu yerde Cumhuriyet başsavcılığına bağlı olarak kurulan denetimli serbestlik müdürlükleri ile koruma kurulları tarafından yürütülmektedir.<sup>27</sup> Diğer ülkelere benzer olarak çalışan denetimli serbestlik kurumu, şüpheli, sanık veya hükümlünün toplum içinde denetim

2011),21; Mustafa. Burakgazi, "Hükümlülerin Topluma Kazandırılmasında Denetimli Serbestliğin İşlevselliği Bingöl İli"(Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi,2017),15.

<sup>24</sup> Raşit Duman, "Denetimli Serbestlik Sisteminde Eğitim ve İyileştirme Faaliyetinin Etkinliği; Giresun Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi, 2019),11.

<sup>25</sup> Bayraktar, "Denetimli Serbestlik ve Bu Kavramın Ceza Adalet Sistemi ile Türk İnfaz Sistemine Getirdiği Yenilikler," 18-19.

<sup>26</sup>Şükrü Bilgiç, " Denetimli Serbestlik Uygulamalarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik" *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Mahmut Zengin vd. 57-76 (İstanbul: Dem yayınları, 2017),59; Duman, "Denetimli Serbestlik Sisteminde Eğitim ve İyileştirme Faaliyetinin Etkinliği; Giresun Örneği,"8; Mustafa Fırat, *Denetimli Serbestlik Tarihi Gelişimi*. <https://www.google.com.Erişim,25.04.2023>. <https://www.academia.edu/>

<sup>27</sup> Eryalçın – Birinci, "Türkiye ve Avrupa'da Denetimli Serbestlik Sisteminin Yönetim Yapısı,"171-182.

ve takibinin yapıldığı, iyileştirilmesi ve topluma kazandırılması için ihtiyaç duyulan her türlü hizmet, program ve kaynakların sağlandığı alternatif bir infaz sistemidir.<sup>28</sup>

Türkiye’de denetimli serbestlik kurumlarında uygulanan başlıca infaz ve tedavi çeşitleri: kamu hizmeti, elektronik kelepçe, eğitim programları, rehberlik ve iyileştirme hizmetleri verilmektedir. Özellikle tedavi dosyaları olanlara verilen rehberlik ve iyileştirme çalışmaları, bireysel, grup ve seminer şeklinde uygulanmaktadır. Her yükümlü ile en az üç bireysel görüşme yapılmaktadır. Görüşmenin sayısı denetimli serbestliğe tabi tutulan bireyin risk durumunu belirleyen ARDEF(araştırma, geliştirme formu) sonucuna göre belirlenir. Grup şeklinde verilen eğitimler ise SAMBA(sigara, alkol ve madde bağımlı) programı, öfke kontrolü programı, aile eğitim programı şeklinde üç çeşit olarak belirlenmiştir.<sup>29</sup>

Uyuşturucu madde kullananlar ile bulunduranlara ilişkin sadece ceza değil, tedavi ve denetimli serbestlik tedbirleri uygulanmaktadır. Ülkemizde uluslararası yaklaşıma da uyumlu olacak şekilde uyuşturucu madde kullananlara yönelik suç eksenli bakış açısı yerine, tedavi gerektiren hastalık bakış açısına doğru bir dönüşüm yaşanmaktadır. Bu durum uyuşturucu madde bağımlılığını bir sağlık sorunu olarak gören ülkemiz açısından da önemli bir gelişmedir. Aynı zamanda Türk Ceza Kanunumuzda (TCK), bir sağlık sorunu kabul edilen uyuşturucu kullanımı ile uluslararası bir suç olarak kabul edilen uyuşturucu imali ve ticareti değerlendirilirken birbirinden ayrı bir yaklaşım benimsenmiştir. 2005 yılında denetimli serbestlik ile Avrupa’da uzun yıllardır uygulanan ve ülkemizde 2010 yılında uygulanmaya başlayan ikame tedavisinin mevzuatımıza girmesi, uyuşturucu ile mücadele politikasının dinamik olduğunu ve bununla birlikte ülkemizde de AB’nin uyuşturucuyla mücadele politikalarına paralel gelişmelerin yaşandığı görülmektedir. Uyuşturucu ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olan mevzuatın; yasaklama ve cezalandırmanın yanı sıra önleme,

<sup>28</sup> DSHY, Denetimli Serbestlik Hizmetler Yönetmeliği.(Kanun No. 5402) Resmi Gazete.28578. 3.sy.7,(2005). Erişim, 2 Şubat 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/03/20130305-7.htm>

<sup>29</sup> Dağdelen, “Ankara İlinde Denetimli Serbestlik Yükümlülerinde Suç Tekrarı,”58.

koruma, tedavi ve rehabilitasyon ile topluma yeniden kazandırma anlayışını içeren bir perspektif taşıdığı görülmektedir.<sup>30</sup>

### **Denetimli Serbestlikte Manevi Danışmanlık Uygulaması**

Manevi danışmanlık ve rehberlik, pozitivist ve seküler sosyal hizmet uygulamalarına karşı, maneviyat ile bağlantılı olarak problemlerle başa çıkmayı hedefleyen bir sosyal hizmet yaklaşım tarzıdır. İnsanın yaratıcısı veya kutsal bir varlık ile bağı şeklinde açıklanan maneviyat,<sup>31</sup> manevi rehberlik anlamında klinik manevi rehberlik ve pastoral psikoloji olmak üzere iki temel üzerine kurulmuştur. Klinik manevi rehberlik metodu Amerika'lı Theophilus Boisen tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra Almanya ve Hollanda'da gelişerek varlığını devam ettirmiştir. Pastoral psikoloji yöntemi ise topluluğun dinsel anlamda sorumlusu kabul edilen "Pastor" kelimesinden türetilmiştir. Pastoral Care, din görevlisinin, ihtiyacı olanlara özgü gerçekleştirdiği dini destek, tavsiyeler, manevi yardım, özel öğütler anlamını taşımaktadır.<sup>32</sup>

Manevi danışmanlık: Dini, manevi ve ahlaki değerleri öne çıkaran, kişinin kendini tanımasını, manevi problemlerini çözmesini, gerçekçi kararlar almasını, kabiliyetini en uygun düzeyde geliştirmesini, çevresiyle dengeli ve uyumlu olmasını, takdir etmeyi ve insan yaşamına dokunmayı hedef alan bir rehberlik sürecidir. Bu anlamda manevi danışmanlık ve rehberlik insan için temel bir ihtiyaç olarak görülebilir. Dini hassasiyetlerin yüksek olduğu ülkelerde bu ihtiyaç daha önem arz etmektedir.<sup>33</sup>

Manevi danışmanlık ve rehberlik anlık ve kısa süreli bir destek olmayıp bireylere sağlanan sistemli ve uzun vadeli bir destek sürecidir. Bu açıdan uzun ve zor bir tedaviyi gerektiren madde bağımlılığın iyileştirilme sürecinde destek sağlayabilir. Nitekim manevi danışmanlık, kişilerin manevi dünyasına dokunarak onların kutsal alanla

<sup>30</sup>Ömer Yavuz – Hamza Ateş, "Türkiye'de Bağımlılıkla Mücadele Mevzuatı ve Politika Metinlerinin Analizi" *Bir Kamu Politikası Olarak Bağımlılıkla Mücadele*. ed. Hamza Ateş -Ahmet Koçak, 51-83. (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 53.

<sup>31</sup> Muhammed Kızılgeçit vd. "Yapay Zekâ Sohbet Robotu CHATGPT ile İnanç İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 sy.1,(2023): 135-169.

<sup>32</sup> Abdurrahman Parlak, "Cezaevlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Verimliliği: Yozgat Cezaevi Örneği," (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2019),35-36; Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 300'ü*, (Ankara: Otto Yayınları, 2020),292.

<sup>33</sup> Bilgiç, "Denetimli Serbestlik Uygulamalarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik," 60.

ilişkilerini geliştirmelerine yardımcı olur.<sup>34</sup> Böylelikle bireylerin hayatı anlamlandırmasını destekler. Manevi danışmanlık ve rehberlik, bağımlılık gibi zor süreçlerden geçen bireyleri, insanı tanıma alanları olan din, psikoloji ve sosyolojiden yararlanarak çözüm öğretir.<sup>35</sup> Zira psikoloji, sosyoloji ve dinin tek amaçları sağlıklı bir insan yetiştirmektedir. Dolayısıyla manevi danışmanlık ve rehberlik teoloji, psikoloji ve sosyolojinin ortak alanı olarak görülebilir. Bunun için iyi bir manevi danışmanlık hizmeti din kadar psikoloji ve sosyolojiye de hâkim olmayla sağlanabilir.<sup>36</sup> Fakat dünyanın birçok ülkesinde din ile psikoloji arasında yaşanan yakınlaşma ülkemizde henüz yeterince gerçekleşmemiştir. Oysaki Krumboltz'un da dediği gibi 'Hiçbir rehabilitasyon süreci dinin manevi desteği olmadan başarılı olamaz' ifadesi psikolojik rehabilitasyon ve manevi rehberliğin beraber yürütülmesinin önemini göstermektedir.<sup>37</sup> Zira insanın mânevî yönünü ihmal edip sadece maddî boyutunu ele alan tıbbi müdahaleler, bireyde patolojik ve psikolojik rahatsızlıkların önüne geçememektedirler. Bu anlamda bireyin özülle bağlılığını güçlendiren dinî/manevi pratiklerin rolü büyüktür.<sup>38</sup> Ayrıca rehabilite kelimesinin bireyin ilişkilerini düzeltip habilleştirme (uyusal,uyumlu) anlamına geldiği dikkat edilirse maneviyatla aynı amacı taşıdıkları anlaşılacaktır.

Madde bağımlılığı aynı zamanda anlamsızlık problemi olarak görülebilir. Zira madde kullanan bireyler için hayat anlamsız, amaçsız ve umutsuzdur. Böyle bir anlamsızlık içinde olan birey için kutsal, din, aile, sorumluluk, emanet, ahlak, doğruluk, samimiyet vb. insanın hayatında ona yön veren değerler hiçbir şeyi ifade etmez, onun için varlığın merkezi, kendisi ve onu geçici sakinleştiren sahte tanrısı haline gelen uyuşturucu maddedir. Manevi danışmanlık böyle bir anlamsızlık içinde olan bireye anlamı yeniden kazandırmayı sağlayan bir terapi olarak görülebilir. Zira manevi

<sup>34</sup> Emrullah Akça - Muhammed Kızılgeçit, "Sekine Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, sy.1 (2021): 225-243.

<sup>35</sup> Mesut Ay, "İslami Açıdan Manevi Rehberlik ve Manevi Rehberin Özellikleri" (Yüksek Lisans Tezi, Avrupa İslam Üniversitesi, 2017), 10; Akça -Kızılgeçit, "Sekine Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması," 227.

<sup>36</sup>Emine Kulanşi, "Değerler Eğitiminin Madde Bağımlılığından Korunma ve Kurtulma Öz-Yeterliliğine Etkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2021),65.

<sup>37</sup>Harun Işık, "Ceza İnfaz Kurumu Bağlamında Manevi Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye'deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/215-236, (İstanbul: Dem Yayınları,2016), 216.

<sup>38</sup> Muhammed Kızılgeçit, - Emrullah Akça, "Kur'ân'ın Hayata Yansıması: 1001 Hatim Uygulaması (Erzurum Örneği)" *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022): 745-790.

danışman dinin sevgi dili ile psikolojinin tekniklerini kullanarak bireyi hayatla barıştırabilir.<sup>39</sup>

Denetimli serbestlik uygulamaları ile ülkemizin politikası olan “madde bağımlılığı bir hastalıktır, madde kullanıcıları da tedaviye muhtaç bireylerdir” yaklaşımı hayata geçirilmiştir.<sup>40</sup> Madde bağımlılığı çok yönlü bir hastalık olduğundan ona yönelik tedavi ve iyileştirme faaliyetleri de kapsamlı ve geniş olmalıdır. Nitekim Dünya Sağlık Örgütü’nün sağlıklı insan kriterleri dikkate alındığında dini/manevi desteğin de bağımlılığın iyileşme sürecinde önemi anlaşılır. Zira din suçluyu/bağımlıyı bir hasta olarak görür<sup>41</sup> ve bu hastalığından kurtulabilmesi için de manevi iyileşmeyi çözüm olarak sunmaktadır. Manevi sağlığın elde edilmesi için maneviyatın bazı bileşenlerinin ortak temaları diye ifade edilen değerlerin varlığı, gerekli görülmektedir. Bunlar: Sevgi, şefkat, hoşgörü, affetme, sorumluluk, diğerkâmlık, alçak gönüllülük, samimiyet ve nezaket pratiği gibi benmerkezcilikten farklı davranışların benimsenmesini gerektiren ve olumlu duygular uyandıran değerlerdir.<sup>42</sup>

İslam, bağımlılık sorununu yaşayan bir kişiyi yalnızca bireysel bir başarısızlık olarak değil, bir bütün olarak toplumun başarısızlığı olarak görür ve bununla mücadelede toplumsal ve kurumsal işbirliğini gerekli görmektedir.<sup>43</sup> Bu düşünceden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı 03.12.2019 Tarihli, Adalet Bakanlığı ile işbirliği protokolü imzalamıştır. Bu kapsamda başta bağımlılar olmak üzere yükümlülerin dönüşümü ve topluma uyumunu kolaylaştırmak için hem motivasyonel destek sağlamaya hem de bilişsel farkındalık sağlamaya çalışılmaktadır. Zira madde kullanan bireylerin dini bilgilerinin kulaktan duyma ve çoğunlukla yanlış olduğu bilinmektedir.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Ali Ayten vd. ed. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* ( İstanbul: Dem Yayınları, 2/2016),127-131; Gürsü – İşbilen, “Bağımlılara Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri,”51.

<sup>40</sup>Nadir Koçak, “Türkiye’de Uyuşturucu Madde Kullanımını Etkileyen Faktörler” (Doktora Tezi, Polis Akademisi, 2014), 74.

<sup>41</sup>Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara, 2/10; Ali, “Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology,” 920.

<sup>42</sup>Kenison Roy A vd. “Neurobiology and Spirituality in Addiction Recovery” *Acta Sci Neurol.* 4,sy.9,(2021), 64-71.

<sup>43</sup> Ali, “Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology,” 923; Recep Ertugay, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Şefkat”(Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi,2017),72-79.

<sup>44</sup> Melih Çoban, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği,” (İstanbul: I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi, 2016); Harun Işık - Kasım Karaman, “Ceza İnfaz Kurumlarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri”( Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020),9-10.



Diyanet İşleri Başkanlığı, Denetimli Serbestlik kurumlarında çalışan personeli için yürüttüğü manevi danışmanlık hizmetiyle ilgili grup şeklinde uygulanabilecek bir program hazırlanmıştır. Fakat bireysel görüşme ve madde kullanan bireylerle ilgili herhangi bir program henüz oluşturulamamıştır. Bu da denetimli serbestlikte yapılan manevi danışmanlık hizmetlerinin verimliliğini sorgular hale getirmektedir.<sup>45</sup> Ancak denetimli serbestlik kurumunda yapılan manevi danışmanlık hizmetlerini Türkiye’de uygulanan üç modele uygun olduğu da söylenebilir. Bunlar: Psikanalitik yöntemler, terapötik beceriler ve dini teknikler. Psikanalitik yöntemler; bireysel ya da grupla görüşme, gözlem, olay kaydı, otobiyografi gibi yöntemlerden oluşmaktadır. Terapötik beceriler empati kurma, paylaşılanı dinleme, anladığını yansıtma, bilgilendirme, danışanın kendini ifade etmesine fırsat verme, özetleme, mülakat, yapılandırma, kişiselleştirme, yüzleştirme gibi yaklaşımlardan oluşmaktadır. Dini teknikler ise nefis muhasebesi, zikir, tefekkür, dua, niyaz, biblioterapi ve hikâye anlatma-hikâyelemedir.<sup>46</sup>

Yapılan çalışmalar din eğitimi almış bireylerin de madde kullandıklarını ortaya koymuştur. Fakat bireyin günlük hayatında madde kullanımını tetikleyen psikolojik ve sosyolojik sorunlarla başa çıkabilecek dini eğitimin verilmediği düşünülmektedir. Zira madde kullanan bireylerin daha önce aldıkları din eğitiminin sosyal problem odaklı olmayan, çoğunlukla dini metinleri okumaya yönelik literal anlamda bir eğitim olduğu bilinmektedir.<sup>47</sup> Bu eğitimin, bağımlılığın risk faktöründen biri olan bağımlılık alt kültürünün her geçen gün yaygınlaştığı modern dönemde, bireylerin korunabilmesi için yeterli olmadığını ortaya koymaktadır. Dini bağlılığın zayıflığı, madde kullanımı için risk faktörü olduğu belirtilmekte hatta bir halk sağlığına yol açabileceği ileri sürülmektedir.<sup>48</sup> Bunun için madde kullanımıyla mücadelede yüzeysel bir din eğitimi değil uygulayıcı, değerlere yönlendiren ve psikolojik ve sosyal sorunlara anında çözüm üretebilen anlam odaklı bir din eğitiminin etkisi olumlu anlamda görülebilir. Zira dini yaşantısı yüksek olanların madde kullanım düzeyi yok denecek kadar az olduğu hatta dine bağlılık düzeyi

<sup>45</sup> Kulaşlı, “Değerler Eğitiminin Madde Bağımlılığından Korunma ve Kurtulma Öz-Yeterliliğine Etkisi,” 96.

<sup>46</sup> Merve Reyhan Baygeldi, “Türkiye’de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması: Mevcut Durum ve Öneriler” *Analiz Dergisi*, 234, (2018), 1- 31.

<sup>47</sup>Seviyya Sancı, “Uyuşturucu Madde Kullanan Denetimli Serbestlik Tedbiri Kararı Almış Kişilerin Din Eğitimi ve Psiko-Sosyal Açısından İncelenmesi,” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), 92.

<sup>48</sup> Grim –Grim, “Belief, Behavior, and Belonging: How Faith is Indispensable in Preventing and Recovering from Substance Abuse,” 13.

yüksek olanın madde vb. dinin yasakladığı şeylerden uzak durdukları ortaya konulmuştur.<sup>49</sup> Buradan hareketle ülkemizde infaz, eğitim ve iyileştirme görevini yürüten denetimli serbestlik kurumlarında madde bağımlılarına yönelik sorgulayıcı, değerlere yönlendiren anlam odaklı programlara da yer verilmesi etkili bir başa çıkma sağlayabilir.

### **Dini Anlamlandırma ve Bağımlılık**

Sözlükte “bir işaret, kelime, hareket veya olaydan anlaşılan şey ve mana” şeklinde tanımlanan<sup>50</sup> anlam, hayatta yapıp etmelerimizin karşılığı olarak anlaşılan olgudur. Anlamlandırma, Tanrıyı anlamlandırma, insanı anlamlandırma, kozmozu anlamlandırma, dünyayı anlamlandırma, dini anlamlandırma gibi kavramların bütününe içine alan bir kümenin adı olarak belirtilmektedir.<sup>51</sup> Anlam kelimesinin aksiyolojik bağlamda, uğruna yaşanan yüksek gaye, hedef ve değer gibi şahsi his ve duygusal manaları ifade etmek için kullanıldığı belirtilir.<sup>52</sup> Bu araştırma çerçevesinde, hayatın anlamı denildiğinde kullanılan anlam kelimesiyle kastedilen aslında budur. Nitekim insanın sahip olduğu bu tür anlamlar taşıdıkları önem ve kıymet açısından kişi yaşamına doğrudan etki eder. Zira literatürde anlam ve amaç, amaç ve değer kavramlarının birlikte kullanılması anlam kavramının değer ve amaç gibi manaları da ihtiva ettiğini göstermektedir.<sup>53</sup> Çünkü insan anlam verdiği şeyin peşinden gider onu amaç haline getirir. Dolayısıyla anlam ile amaç birbiriyle ilişkili iki değişken olarak görülebilir.

Hayatın anlamı “bireyin hayatına karşı tutumu” olarak tanımlanmaktadır.<sup>54</sup> Aynı zamanda, bireyin yaşamı hakkındaki farkındalığının derecesi, çeşitli hedeflerinin

<sup>49</sup> Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014),145.

<sup>50</sup> Kubbealtı Lugati, “Maneviyat.”

<sup>51</sup> Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012),53; Ahmet Çakmak, “*Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi İle Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*”

(Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2018),18.

<sup>52</sup> Latif Tokat. *Anlam Sorunu* (Ankara: Elis Yayıncılık, 2014),15.

<sup>53</sup> Celal Büyük, *Hayatın Anlamı Bağlamında Teizm ve Ateizm* (Ankara: Dijital Yayınları,2021),18; Muhammed Enes Vural “*Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi: Bir Karma Yöntem Araştırması*” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021),21.

<sup>54</sup> Tevfik Harun Reşidi, “Mikyasa Mâna'l-Hayat”. *Mecelletü'l-İrşadi en-Nefsiyyi,Camiatü Aynü'ş-Şems*, (1996),1026-1055.

kapsamlı kavramı ve uygun yöntemlerle bunlara nasıl ulaşılabileceği olarak da tanımlanır.<sup>55</sup> Bireyin, toplumun kültürü ve değişkenleri ışığında, kendisiyle ve başkalarıyla etkileşim durumlarında, kişisel deneyimlerinin çeşitli kaynakları aracılığıyla yaşamı hakkında oluşturduğu olumlu ya da olumsuz anlamlar bütünü” olarak da bilinir. Anlamlar, bireyin hayata yönelimini ve yaşadığı yaşam tarzını yansıtır. Bireyin ulaşmak için çalıştığı çeşitli alanlardaki yöntem ve hedeflerin bir resminde de ortaya çıkan, insanı en kötü ve en zor koşullarda bile yaşamaya devam etmeye iten değerlerdir.<sup>56</sup>

Yapılan araştırmalar hayat hakkında bir anlama sahip olma veya anlam arayışında bulmanın hayat memnuniyeti ve psikolojik iyi oluşla pozitif yönde ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.<sup>57</sup> Bir anlama sahip olmama yani anlamsızlığın ise tam tersi bir psikolojiye yol açtığını; uyuşturucu bağımlılığı, depresyon can sıkıntısı, varoluşsal boşluk, varoluşsal engelleme, varoluşsal kaygı gibi çeşitli problemlere yol açtığı belirtilmektedir.<sup>58</sup> Frankl, anlamsızlığın patolojik bir şeyden kaynaklanmamasına rağmen patolojik bir tepkiye neden olabileceğini belirtmektedir.<sup>59</sup> Nitekim yapılan çalışmalarda madde kullananların hayata karşı bir anlamsızlık içinde olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>60</sup> Bu anlamsızlık içinde meydana gelecek olumsuzluklar, öldürücü bir durumla sonuçlanabileceği gibi bireyi anlık haz arayışlarına da yöneltebilir.<sup>61</sup> Zira yapılan çalışmalarda; bağımlılığın kendinden memnun olmama ile ilişkisinin olduğu,<sup>62</sup> bağımlılığın temelinde sıkıntılardan uzaklaşmak ve haz almak olduğu da bulgulanmıştır.<sup>63</sup> Hayatın anlamını aramayan, sorgulamayan birey kendisine ve çevresine

<sup>55</sup> Abdu'l-Basit Mutevelli, "Mâna'l-Hayat Lîayinetin Min eş-Şabab ec-Camii fî Alakatihi bibâdi'l-Muteğayirati," *Buhusu'l-Mûtemer ed-Duveliyi er-Rabii, Camiatü Aynü's-Şems*, (1997),327-350.

<sup>56</sup> Muhammed Seyid Abdu'l-Âzim, "Hevau'l-Mâna Fî Alakatihi bibâdi'l- Muteğayirati'l-Nefsiyeti ve'l-İctimaiyeti leda Aynetin min tullabi'l-Camiati," *Mecelletü'l-Bâs fi't-terbiyeti ve İlmi'l-Nefs, Camiatü Aynü's-Şems*, 2, (2001).

<sup>57</sup> Çakmak, "Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi İle Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi,"25; Adem Akıncı "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü"Değerler Eğitimi Dergisi, 3, sy. 9 (2005): 7-24.

<sup>58</sup> Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayınları,2015).

<sup>59</sup> Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (İstanbul: Okuyan Yayınları, 2014)

<sup>60</sup> İsa Ceylan, "Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019),102.

<sup>61</sup> Çakmak, "Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi İle Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi,"34.

<sup>62</sup> Gürcü Erdamar - Abdülhamit Kurupınar, "Ortaöğretim Öğrencilerinde Görülen Madde Bağımlılığı Alışkanlığı ve Yaygınlığı" *Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, sy.1, (2014): 65-84.

<sup>63</sup>Cüneyt Evren vd. "Uçucu Madde Kullanıcılarının Özellikleri". *Bağımlılık Dergisi*, 2, sy.2, (2001): 57-60.

yabancılaşır. Böyle bir anlamsızlığı yaşayan birey daima günaha meyilli, sorumluluk değerinden uzak ve tatmin edici bir yaşam peşinde koşacaktır. Sonuç olarak anlamsızlığın topluma, kültüre, doğaya ve tanrıya yabancılaşmaya, çeşitli nevrozlara, herhangi bir takıma olan bağımlılıktan uyuşturucu madde bağımlılığına kadar birçok bağımlılığa neden olabileceği ve buna bağlı olarak intihar olaylarının tetikleyeceği belirtilmektedir.<sup>64</sup>

Yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalarda bağımlılığın ve uyuşturucu madde kullanımının varoluşsal zeminde açıklanabileceği ileri sürülmüştür.<sup>65</sup> Bu nedenle madde bağımlılarının varoluşsal anlam yaratma konusunda desteğe ihtiyacı olduğu düşünülmektedir.<sup>66</sup> Söz konusu araştırmalarda madde bağımlılığının yaşamın amacı, anlam, özgürlük ve maneviyat gibi konularla ilişkisinin olduğunu ortaya koymuşlardır.<sup>67</sup> Fakat günümüzde bağımlıları yatıştırıcı ilaçlarla mutsuzluklarını örtbas edip anlam yerine heyecanı koyan psikiyatrist müdahaleler bağımlılıkla mücadelede yeterli başarıyı sağlayamamaktadır. Zira anlamsızlık sonucu oluşan problemler, psikiyatrinin sınırlarını aşmaktadır. Bu tür problemler ancak dinsel müdahalelerle çözülebilir. Bunun için Deikman, modern bilimlerin bağımlılık gibi problemlerin çözümünde din gibi kadim öğretilerden destek almaları gerektiğini savunmaktadır.<sup>68</sup> Buradan hareketle madde bağımlılığından uzaklaşma konusunda tıbbi ve psikososyal müdahalelerin yanı sıra, bireyin anlam ihtiyacını karşılamaya yönelik inanç merkezli hizmetlerinin sunulması, bireyin madde kullanımından uzaklaşmasını kolaylaştırabilir.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Çakmak, "Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi İle Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi,"<sup>34</sup>.

<sup>65</sup>Gila Chen, "Social Support, Spiritual Program, And Addiction Recovery" *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 50,Sy.3,(2006): 306-323. <https://doi.org/10.1177/0306624X05279038>; Rogers, Maria A Rogers - Debra Cobia, "An existential approach: An alternative to the AA model of recovery" *Alabama Counseling Association Journal*, 34,sy. 1, (2008),59-76.

<sup>66</sup>Gila Chen, " Social support, spiritual program, and addiction recovery. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 50,sy.3(2006): 306-323. <https://doi.org/10.1177/0306624X05279038>.

<sup>67</sup> Mustafa Kemal Yöntem, "Uyuşturucu Madde Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Varoluşsal Problemlerinin İncelenmesi" *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 6, (2019): 25-50. <http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2019.6.1.0037>.

<sup>68</sup> Arthur J Deikman, "Tasavvuf ve Psikiyatri". Çev. Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar,178-208. (İstanbul: Kapı Yayınları,2006),123-143.

<sup>69</sup> Habibullah Akıncı, - Bedrettin Kesgin "Madde Bağımlılığında Uzaklaşmada İnanç Temelli Organizasyonların Rolü: Hıristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlık Bağlamında Bir Değerlendirme" *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 6, sy.16 (2018): 165-179.

Dinin başa çıkma sürecindeki etkisi ve önemine dikkat çekenlerin başında gelen Pargament de dinin kutsal ve anlam gibi iki büyük alanın kesişme noktasında olduğunu ifade ederek dinin kutsalla ilişkili bir anlam ortaya koyduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Ayrıca dinlerin hayat içerisinde acı veren olaylarla yüzleşmede insanlara bir yol sunduğunu ve dinin başa çıkmada önemli bir araç olduğunu kaydetmektedir.<sup>70</sup>

Din hayatta sadece insanı zihinsel anlamda tatmin ederek bir anlam kazandırmaz. Bununla birlikte ruhsal ve toplumsal yapıyı belirleyen düzenlemeleri de sağlar. Bu anlamda ortaya çıkacak ruhsal ve toplumsal problemlere de çözüm üretebilmektedir.<sup>71</sup> Dolayısıyla hayatın anlamı ve amacı bireylerde değer yargısı geliştirir. Dine dayalı bir anlam hayatta, bireye sorumluluk duygusu geliştirerek davranışlarını da bu anlama göre düzeltmesini sağlayabilir.<sup>72</sup>

İslam dini açısından değerlendirecek olursak dinin bireyin anlam dünyasına, bilişsel, davranışsal ve duygusal olmak üzere üç boyutta katkı sağladığını söyleyebiliriz. Bunlardan aidiyet, ehemmiyet, insicam bilişsel boyutu; hedef, değer ve meşruiyet davranışsal; güven ve aşkınlık duygusal boyutu ifade etmektedir.<sup>73</sup> Dini bağlılığı zayıf olan bireylerin bu üç boyutta da anlamsızlığı yaşadığı düşünülmektedir. Nitekim madde kullanıcılarına yönelik yapılan çalışmalarda madde kullanan bireylerin yaşamın amacı ve anlamı hakkında olumsuz düşündükleri bunun için sorumluluk ve emanet bilinciyle hareket etmedikleri ortaya konulmuştur. Araştırmalar yaşamın anlamında sıkıntı yaşayan bireylerin madde ile bu boşluğu doldurmaya çalıştıklarını ortaya koymaktadırlar. Bunun için madde kullanan bireylerin anlam yaratma konusunda desteklenmesi gerektiği belirtilmektedir.<sup>74</sup> Madde kullanımı, bireyin sağlıklı düşünmesini ve algı yeteneğini olumsuz etkilediğinden hayatının merkezine sadece

<sup>70</sup> Kenneth I Pargament, "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37,sy. 4, 1998): 710-724.

<sup>71</sup> Abdülkerim Bahadır, "Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,1999),82.; Hüseyin İbrahim Yeğin, "Öfke Duygusu ve Dinî Açıdan Baş Edebilme Yolları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10 / 2 (2010), 235-258.

<sup>72</sup> Yahya Turan, "Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009),186.

<sup>73</sup> Vural, "Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi: Bir Karma Yöntem Araştırması",91.

<sup>74</sup>Yöntem, "Uyuşturucu Madde Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Varoluşsal Problemlerinin İncelenmesi";Ceylan, "Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)",156.

kendisini koyar. Kendisini doğruluğun ölçüsü olarak kabul eder. Bu da hayatta sorumluluk almayı ve hayata bakışı tamamen olumsuz etkileyebilir.

Madde kullanan bireyin madde kullanım öncesi ve bağımlılık sürecindeki en belirgin özelliklerinden biri kendisini ötekileştirilen ve yalnız olarak görmesidir. Kur'an Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu, kâinata her an müdahale ettiği, toplu ibadetlere ve kolektifliğe vurgusu bireylerde aidiyet hissini oluşturmayı amaçlamaktadır. İslam'da insanın değerli kılınması<sup>75</sup> ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu<sup>76</sup> inancı, hayatının saçma ve anlamsız olduğu hissine kapılması noktasında koruyucu bir bakış açısı sağlayabilir. Ayrıca Kur'an'ı Kerim zaman kavramı üzerinde durarak onun insanın en önemli sermayesi olduğundan bahsetmekte ve bu konuda farkındalık oluşturmayı amaçlamaktadır.

Yaşam hakkında tatmin edici cevap bulan bireyler için hayatın bir değeri vardır. Fakat hayata dair bir anlama sahip olmayan bireyler anlamsızlık duyguları içinde olumsuz tavırlar sergileyebilirler. İslam dinine bağlı bireylerin anlam dünyaları Allah merkezlidir. Nitekim bu inanç sisteminde Allah insanları bir amaç için yaratmıştır. Bu amacın yerine getirilmesi varlığımızın sebebini anlaşılır kılacaktır. Varoluş sebebini kavrayan birey yaratılış gayesine uygun olarak yaşar.<sup>77</sup> Bu anlamda hayatı ve yaratılışını kavrayan birey kendisine ve çevresine değer verir, sorumluluk duygusuyla hareket eder. Bu da bağımlılık veya uyuşturucu madde kullanımına karşı bireyi koruyan bir faktör olarak görülebilir. Nitekim uyuşturucu madde kullanan bireylerin hayatı anlamsız gördüklerini bu durumun kendilerini intihar düşüncesine sürüklediğini ileri sürmektedirler.<sup>78</sup>

Bütün bu açıklamalar dikkate alındığında, hayata yüklenen anlamın bireyin hayata karşı duruşunu da şekillendirdiği görülmektedir. Hayatını anlamlı ve değerli

<sup>75</sup> İsra,17/70.

<sup>76</sup> Bakara,2/30.

<sup>77</sup> Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü".

<sup>78</sup> Ceylan, "Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)" 102.



gören bireylerin karşılaştıkları sıkıntılar karşısında daha güçlü olacağı, depresif ve zorlayıcı duygularla daha kolay baş edebileceği söylenebilir.<sup>79</sup>

### **Denetimli Serbestliğe Tabi Tutulan Madde Bağımlılarına Yönelik Dini/Manevi Destek Programı**

Yurt dışında madde bağımlılarına yönelik dini/ manevi içerikli destek programları bir asra yakın zamandan beri uygulanırken ülkemizde ise bu alanla ilgili çalışmalar henüz önemli ölçüde bir ivme kazanmamıştır. Nitekim alanyazında konuyla ilgili araştırmaların sınırlı sayıda olması söylediklerimizi doğrular niteliktedir. Çalışmamızın konusu olan denetimli serbestlikte madde bağımlılarına yönelik dini/manevi içerikli yapılandırılmış bir programın bulunmaması alanyazında bir boşluğa işaret etmektedir. Buradan hareketle çalışmada denetimli serbestlik kurumlarında madde bağımlılarına yönelik uygulanabilecek programın geliştirme adımlarına yer verilmiş ve örnek bir oturum üzerinde gösterilmiştir.

Bu çalışmada denetimli serbestliğe tabi tutulan madde kullanıcılarına yönelik programın adımları ve bir oturum örneği verilecektir. Denetimli serbestliğe tabi tutulan bağımlılarına yönelik bir program geliştirmek için öncelikle “bağımlıları en iyi bağımlılar anlar” gerçeğinden hareketle 9 madde kullanıcısıyla görüşme yapılmıştır. Daha sonra madde bağımlılarının tedavisine katılan denetimli serbestlikte, AMATEM ve Yeşilay’da çalışan 11 sosyolog ve psikologla mülakat yapıp veriler toplanmıştır. Ayrıca ülkemizde madde bağımlılarına yönelik yapılmış dini/manevi içerikli çalışmalar taranarak doküman incelemesi yapılmıştır. Elde edilen verilerin Maxqda programı ile analiz edilmesi neticesinde yedi temaya ulaşılmıştır. Bu temalar: Dini Anlamlandırma, Duyguları Tanıma ve Kendi Duygularını Fark Etme, Dini Bilgi ve Bağımlılık Bilinci, Dine Yönlendirme, Dini Sosyal Destek Sağlama, Dini Pratiklerle Manevi Olgunlaşma ve Değerlerle Manevi Olgunlaşma şeklindedir. Programın uygulanacağı grupların dezavantajlı yapıları, temaların yoğun içerikleri ve zaman faktörü göz önüne alınarak on oturumluk bir program hazırlanmıştır.

<sup>79</sup>Mevlüt Kaya- Nurettin Küçük, “İbadetler İle Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, (2017): 17-44.

## Örnek Oturum

İnsan hayatı boyunca çeşitli problemler ve eksikliklerle karşılaşabilir. Bireyin karşılaştığı bu hayat olayları ve zorluklarıyla mücadele edebilmesi için öncelikle onları doğru bir şekilde anlamlandırması gerekmektedir. Nitekim anlamsızlık duygusu ve olayları doğru değerlendirememesi, bireyleri hayattan uzaklaştırıp yalnızlık duygusuyla baş başa bırakabilir. Bunun için dini danışman öncelikle danışanların hayat olaylarına karşı dini bir anlam geliştirmelerini sağlamaya çalışmalıdır.

### I. Oturum Planı

<b>Modül 2: Bilişsel Farkındalık Oturumun Adı: Dini Anlamlandırma</b>			
<b>Oturumun Amacı:</b> Bu oturumun amacı grup üyelerine hayatın anlamı, varoluşun dini açıklaması, hayat olaylarının farkında olma, dinin önemi ve kazanımları hakkında farkındalık oluşturmaktır.			
<b>Kazanım</b>	<b>Konular</b>	<b>Yöntem ve Teknik</b>	<b>Süre</b>
	<b>Giriş</b> -Duygu-Düşünce Kontrolü -Geçmiş oturumun özeti ve Ev ödevi kontrolü -Katılımcıları güdüleme -Kazanımları ele alma	<b>Anlatım:</b> Soru- Cevap -Tartışma	5 dk.
1.Yaşamın amacını öğrenir. 2.Dinin bireyin hayatındaki kazanımlarını öğrenir. 3.İçinde bulunduğu durumu kabullenip iyi yönde yorumlama kapasitesini geliştirir. 4.Madde kullanmanın hayatın	<b>Uygulama</b> -Dini kaynaklarda hayatın anlamı ve amacı -İçinde bulunduğu durumun muhasebesini yapma -Dinin ölüm ve sonraki hayata bakışı -Madde kullanmanın hayatın anlamı ile ilişkisi	<b>Anlatım:</b> <b>Soru-Cevap</b> <b>S1.</b> Sizce hayatın anlamı nedir? <b>S2.</b> Sizce Dünya'ya gelişimizin amacı nedir? <b>S3.</b> Hayatınızı anlamlandırma konusunda Dinin etkisini nasıl değerlendirirsiniz? <b>S4.</b> Zararlı şeylerin varlığını nasıl	35 dk

<p>anlamı ile ilişkisini öğrenir.</p> <p>5.Dünya ve ahiret bilincini geliştirmesi ile zamanın farkındalığını geliştirir.</p> <p>6.Ölümün yok oluş olmadığı bilincini kazanır.</p>		<p>değerlendiriyorsunuz dini bir izahı yapabilir misiniz?</p> <p>S4. Ölüm sonrası hakkında ne düşünüyorsunuz?</p> <p>S5. Zariyat, 56, Mülk süresi 2. Ayet üzerinde hayatın anlamı tartışılır.</p> <p>S6. “Yaşamak demek acı çekmek demektir” sözü hakkında ne söylemek istersiniz?</p>	
<p>7.Oturumu özetler ve Değerlendirir.</p>	<p><b>Değerlendirme</b></p> <p>Oturumun değerlendirmesi ve oturumla ilgili duygu ve düşüncelerin alınması</p> <p>-Bir sonraki oturumun kazanımlarından haberdar etme ve Ev ödevi verilmesi.</p>	<p>Soru-Cevap</p> <p>Tartışma</p>	<p><b>10 dk</b></p>
<p><b>Oturum Materyal ve Ekleri:</b> Oturum görseli, eğitici videolar</p> <p><b>Ek1. Ev Ödevi:</b> Beyaz şeytan filminin izlenilmesi</p>			

## II. Gözden Geçirme

### Duygu-Düşünce Kontrolü

Grup lideri olan manevi danışman ikinci oturumun açılışını yaparak duygu-durum kontrolü yapar. Katılımcıların tepkilerine uygun dönütler verir.

*“Merhaba, Arkadaşlar hepiniz hoş geldiniz, nasılsınız? Umarım İyisiniz?”*

### **Geçmiş Oturumun Özeti ve Ev Ödevi Kontrolü**

Manevi danışman birinci oturumun özetini yaparak ev ödevinin yapılıp yapılmadığını kontrol eder.

*“Sizinle geçen hafta neleri yaptığımızı, neleri ele aldığımızı hatırlatmak istiyorum. Geçen hafta sizinle tanıştık, her birimizin ayrı hayat hikayesinin olduğunu öğrendik. Programın amacını ve hedeflerini ele aldık, programa ilişkin beklentilerimizi dile getirdik. Bu bağlamda hangi konuları işleyeceğimizi belirttik. Daha sonra grup kurallarını ortaya koyduk. Bu kurallar gizlilik, devam ve takip, aktif katılım, ev ödevi, dikkati toplama ile koşulsuz olumlu kabul ve saygı şeklindeydi. Evet, şimdi geçen hafta bir ödev vermiştim: Hayatın amacı ile ilgili Zariyat, 56, Mülk süresi 2. Ayetlerin mealini okuyup neler hissettiğinizi yazmanızdı. Bu ödevi yapanlar bizlerle paylaşabilirler.*

Manevi danışman gelen cevaplara göre katılımcıları takdir eder. Ödevi yapmayan katılımcıların gerekçelerini öğrenmeye çalışır.

*“Ev ödevini yapmayanların geçerli bir mazereti olabilir. Şimdi bunları öğrenmek istiyorum.”*

### **Katılımcıları Güdüleme**

Manevi danışman katılımcıları güdülemek amacıyla ikinci oturumun kazanımları hakkında bilgi verir. Katılımcılara *“Sizce hayatın anlamı nedir?”* sorusunu sorarak dikkatlerini çekmeye çalışır. Manevi danışman ikinci oturum ile ilgili her kavramın ismini sunum planına yazar.

*“Bu haftaki konumuz dini kaynaklarda hayatın anlamı ve amacı, içinde bulunduğu durumun muhasebesini yapma, dinin ölüm ve sonraki hayata bakışı ve madde kullanmanın hayatın anlamı ile ilişkisi olacaktır.”*

## **III. Uygulama**

### **Hayatın Anlamı ve Amacı**

Manevi danışman katılımcıların dikkatlerini çekmek için soru sorar ve cevapları dikkatlice dinler.

“ Hayatın anlamı denilince aklınıza neler geliyor? Bizi yönlendiren irademizi etkileyen herhangi bir varlık aklımıza geliyor değil mi? İnsan anlamsız bir davranışta bulunmaz anlamsız bir şeyin peşinde koşmaz çünkü anlam verdiğimiz şey değer verdiğimiz şeydir. Uğruna çaba ve mücadele verdiğimiz şeydir. Başka? Hayat imtihan ve sınavdır değil mi? Öyleyse bu sınavı geçmek için bazı sorumluluklarımız vardır. Onlara uymak, onlar için çalışmak gerekir. Şimdi şöyle bir soru sora bilir miyiz? Uyuşturucu madde gibi zararlı şeylerin varlığı da bu hayatın anlamıyla ilişkili değil mi? İmtihanın bir parçasıdır diyebilir miyiz? Hayatın anlamı denilince uğruna yaşamaya değer olan şey diyebiliriz değil mi? Bu kişiye göre değişir değil mi? Örneğin yemek içmek, eğlenmek, gezmek, aile, arkadaş, eş vb. olabilir.”

Kur'an hayatın anlamını şöyle tanımlar: “ **Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme ve çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir.**”<sup>80</sup> Süs ve eğlencenin özelliği geçici olmasıdır değil mi? Ama insanın içinde hiç bitmeyen sürekli olmasını arzuladığı istekleri vardır. Bunların ise ancak Allah katında ulaşabileceğini ve bunun için mücadele verilmesi gerektiğini buyurur. “**Hiç kimse, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.**”<sup>81</sup> “ Orada kendileri için diledikleri her şey vardır. Katımızda daha fazlası da vardır.”<sup>82</sup> “Onun (içiminin) sonu misktir( ağızda misk gibi koku bırakır) işte yarışanlar, bunun için yarışsınlar.”<sup>83</sup> Allah insanlar için anlamlı olanın, kalıcı olan şeylerin olduğunu; yani iyi davranışlar güzel ilişkiler ve verimli hayat olduğunu buyurmaktadır. “ **Mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür. Baki kalacak salih ameller ise Rabbinin katında, sevap olarak da ümit olarak da daha hayırlıdır.**”<sup>84</sup> Başka bir ayette “**Zamana yemin olsun ki insanoğlu zarardadır. Ancak iman edip iyi işler yapanlar hariç**” diye buyurulmaktadır.”

<sup>80</sup> Hadid,57/20.

<sup>81</sup> Secde,32/179.

<sup>82</sup> Kâf,50/35.

<sup>83</sup> Mutaffifin,83/36

<sup>84</sup> Kehf,18/46

İslam dinine bağlı bireylerin anlamı, Allah merkezlidir. Nitekim Allah insanları bir amaç için yaratmıştır. Bu amacın yerine getirilmesi varlığımızın sebebini anlaşılır kılacaktır. Varoluş sebebini kavrayan insan yaratılış gayesine uygun olarak yaşar. Kur'an insan hayatının amacını şöyle tanımlıyor **“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım. Ben onlardan bir rızık istemiyorum. Bana yedirmelerini de istemiyorum.”**<sup>85</sup> Öyleyse insan için hayatın amacı kul olmaktır. Bu çok önemli bir noktadır arkadaşlar. Kulluk bilincini kaybedenler tarihte ya firavunlukla ya belâmlıkla ya da kârunlukla nitelenmişlerdir. Bu gayeden uzaklaşan, nefsinin arzularını ilah edinir, günahta ısrar eder, hakikati görmeyip zevk peşinde koşar. Böylece ahireti unuttur ve ölüme hazırlıksız yakalanabilir.

Bu açıklamadan sonra manevi danışman madde kullanımını hayatın anlamı ve kulluk görevi çerçevesinde değerlendirmelerini ister.

“Bir insanın hayatında Allah varsa hayat onun için anlamlıdır ve değerlidir. Kur'an böyle bir anlamla ayakta duran mağara sahiplerinin sözlerini şöyle aktarıyor “Umulur ki, Rabimiz bize bunun yerine daha iyisini verir. Çünkü biz artık Rabbimizi arzulayanlarız.”(Kalem,68/32). Bu ayet bize sıkıntılarla başa çıkmada bir motivasyon kaynağı sayılır. Nefsin karanlığında mağaranın iman nuruyla aydınlanmış karanlığını tercih etmek...! “ **Kuşkusuz içimizde Müslüman olanlar da var, hak yolundan sapanlar da var. Kim Müslüman olursa, işte onlar doğruyu arayıp bulmuşlardır.**”<sup>86</sup>

“Allah anlamsız bir hayat sürdürenlerin durumlarını şöyle tasvir etmektedir: **“inkâr edenlere gelince; onların amelleri ırsız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu su sanır Yanına geldiğinde hiçbir şey bulmaz...”**, “Yahut onların halleri derin bir denizdeki karanlık gibidir. ( bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse, onun için nur **diye bir şey yoktur.**”<sup>87</sup> Bu ayetlerden de anlaşılıyor ki varlığının merkezinden ayrılan

<sup>85</sup> Zâriyat,51/56-57

<sup>86</sup> el-Cin,72/14.

<sup>87</sup> Nûr,24/39,40.



*kişiler denizin karanlık sularında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Kendi varlığını dahi hissedemiyor, kendisini kaybediyorlar. Bu tür insanlar için ahlakın temeli yoktur. Madde bağımlısı bireyler çoğunlukla ne yaptıklarının farkında değiller. Hatta kendilerinin dahi farkında olmadıklarını söylüyorlar siz de bu açıklamalara katılıyor musunuz?”*

Manevi danışman bu ayetler ışığında bağımlılığın değerlendirilmesini ister.

*“İslam’da hayatın anlamı bu dünyayla sınırlı aktarılmaz ahirete geçirmeyen anlam eksiktir. İslam düşüncesine göre insan öldükten sonra tekrar dirilecek ve ahiret hayatı denilen ebedi bir hayat başlayacaktır. İnsanın ahiretteki konumu ise dünyada yaptığı davranışlara ve gösterdiği tutuma göre olacaktır. İyi ve yararlı davranışlarda bulunanlar mükâfatlandırılacak, Allah’ın iradesinin aksi yönde davranışlarda bulunanlar ise cezalandırılacaktır.<sup>88</sup> Böyle bir inanç, bireylere olumsuz sonuçlar doğuran davranışlarla başa çıkma gücünü kazandırır. Ayrıca insanın karşılaştığı haksızlık ve üstesinden gelemeyeceği zulmün karşılıksız kalmayacağı ahirette bunun hesabının sorulacağı inancı bireyin psikolojik iyi oluşuna katkı sağlayabilir. Böylece sonu bir hiç ve karanlık olan anlamsızlığa çözüm sunmaktadır.”*

*“Aksi halde insanın yok olup gideceği düşüncesi, geride bıraktıklarıyla ebedi irtibatının kesileceği düşüncesi bireyi mutsuz yapmaktadır. Böyle bir anlamsızlığa düşen birey sarhoşlukla, uyuşturucu maddelerle zihnini rahatlamaya çalışır. Dikkatlerini dağıtmaya zihnindeki sorulardan kurtulmaya çabalar.”*

*“Hayatın amacı ise yine kendisidir. Yani ölüm! Soluk alıp veren, can taşıyan bir ölümdür, yaşayan ölüdür. Balçığın yaşamasıdır, bataklık çamurunun var olmasıdır. Kur’an’da da böyle buyurmuyor mu? Önce ölümü yarattığından bahsediyor sonra hayatı yarattığını söylüyor.<sup>89</sup> Buradaki ölüm bir hiçlikten yaratılma ve sonra bir hiçliğe doğru yok oluş değildir. Yeni bir form, yeni bir şekle ve hayata başlama demektir. Ölüm hayat imtihanın sona ermesidir insanın yok olması değil. Dolayısıyla ölümü, bir yok oluşun ötesinde yeni bir varoluşu temsil eden olgu olarak görmeliyiz.”*

<sup>88</sup> el-İsrâ,17/9-10.

<sup>89</sup> el-Mülk,67/72.

“Fizik kanunlarına göre enerji yok olmaz, sadece şekil değiştirir. Böylece enerjimiz veya kuvvetlerimiz ikinci bedenimizde devam eder. Ölümün özü hakkında derinlemesine düşünürsek, ölümden sonra hayatın olduğunu ve ölüm meleğinin yaptığı şeylerden birinin de ikinci bedeni fiziksel bedenden ayırıp o bedeni belirlenen yere götürmek olduğunu anlarız. Bu nedenle intihar eden kişiler hala birçok sorunla başıboş dolaşan ruhlardır, çünkü fiziksel bedenlerini yok etmiş veya kullanım dışı bırakmış olsalar bile ikinci bedenle olan bağlantıları hala vardır ve kesilmemiştir; bu bağlantıyı kendi kendilerine kesemezler ve bu durum ölüm açısının gelip görevini yaptığı asıl zamana kadar devam eder. Aynen bunun gibi bağımlılık da bireye ölümden sonra da acı vermeye devam edecektir” Hz. Peygamber de böyle buyurmamış mıydı? “İntihar eden intihar ettiği aletle her gün kendini öldürür.”<sup>90</sup> Yani o acıyı hep yaşayacaktır.

#### IV. Değerlendirme

##### Oturumun Değerlendirmesi ve Oturumla İlgili Duygu ve Düşüncelerin Alınması

Manevi danışman grup sürecine ve ikinci oturuma ilişkin katılımcıların duygu ve düşüncelerini ifade etmelerini sağlar.

“Şimdi de sizin bugün neler öğrendiğinizi, kendinizi nasıl hissettiğinizi ve en çok hangi ayetten etkilendiğinizi ele alalım. Bu konudaki fikirlerinizi merak ediyorum.”

Manevi danışman verilecek cevaplara göre gerekli içerik ve duygu yansıtması yapar. Manevi danışman olumlu olan duygu ve düşünceleri takdir eder. Olumsuz olanlar ile ilgili ise katılımcılardan görüş ister. Daha sonra manevi danışman ikinci oturumda nelerin yapıldığına ilişkin oturumun özetini yapar.

“Sizinle bugün hayatın anlamı ve amacının ne olduğu hayata anlam katan değerlerimizden bahsettik. Ayrıca ölüm ve ahiret hayatı ile ilgili konuştuk ahiret ve ölüm olgusunun hayatı anlamlandırmasındaki etki ve başa çıkmadaki önemi üzerinde durduk

<sup>90</sup> Buhari, Tıb, 56.

*konuyla ilgili ayetleri açıkladık. Son olarak uyuşturucu madde kullanmanın hayatın anlamıyla ilişkisini ele aldık.”*

Manevi danışman bir sonraki oturuma kadar katılımcıların hayatın anlamı ile ilgili düşüncelerinin netleşmesi için ev ödevi verir.

*“Peki, bu haftaki ev ödeviniz hayatın anlamı ve ölüm sonrası hakkındaki bilgilerinizin pekişmesi için “Beyaz Şeytan Filmini izleyip duygu ve düşüncelerinizi paylaşmanızı istiyorum.”*

Manevi danışman katılımcılara eklemek istedikleri bir şeyin olup olmadığını öğrendikten sonra oturumu kapatır.

*“Bir sonraki oturumda görüşmek dileğiyle. Hepinize iyi günler diliyorum.*

## **SONUÇ**

Madde bağımlılığına yönelik hayati önem taşıyan ilaçlar ve psikolojik müdahaleler kurtarma ve iyileşmenin önemli parçaları olmakla birlikte yeterli değildirler. Zira istek, korku ve fantezilerin meydana getirdiği çatışmalardan kurtulamama, anlamsızlık ve gelişim ihtiyacının karşılanmaması nedeniyle psikolojik rahatsızlık yaşayan bireyler, uyuşturucu madde gibi aldatıcı unsurlara başvurarak mutsuzluklarını örtbas etmekte, anlam yerine geçici olan heyecanı tercih etmektedirler. Bu da tıbbi tedaviyi aşan bir durumdur.<sup>91</sup> Bu nedenle dini uygulamaların da temel gayesi olan manevi yön ile hayatın anlamlı olabileceği, mutsuzluğun mutluluğa dönüşebileceği belirtilmekte ve madde bağımlılığına neden olan psikolojik rahatsızlıkların manevi motivasyonla giderilebileceği savunulmaktadır<sup>92</sup>

Din ve dini katılım, insanları alkol ve/veya uyuşturucu bağımlılığına götüren ve tıbbi müdahalelerin tek başına çözemediği birçok sorunu çözebilir. Nitekim alan yazında yapılan çalışmalar, dini inançların, uygulamaların ve aidiyetin yanı sıra yüce bir

<sup>91</sup> Deikman, “Tasavvuf ve Psikiyatri,” 123-143; Gürsü, “Bağımlılık ve Din (Nöropsikolojik Bir Yaklaşım),” 270-271.

<sup>92</sup> Shafie, Amin Al Haadi vd. “The Effectiveness of a Guided Repentance Module: A Qualitative Analysis of Psycho Spiritual and Drug Related Locus of Control”. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 9,sy.6, (2019): 214-228.

varlığa olan inançtan ilham alan dini/manevi programların madde bağımlılığının önlenmesine ve madde bağımlılığından kurtulmaya önemli ölçüde katkıda sağladığını göstermektedir.<sup>93</sup> Zira din, hayatı anlamlandırma, iç disiplini sağlayarak otokontrol sağlayabilme, hazzı geciktirmesi ya da kontrol altında tutması, sosyal destek sağlayarak bireylerin bağımlılık için bir risk faktörü olan yalnızlığa karşı koruması<sup>94</sup> vb. birçok açıdan bireyleri desteklemektedir. Bunun için bağımlılık sorununun manevi ve dini olgularla ele alınması iyileşme sürecine önemli ölçüde etki edebilir. Zira bağımlılık sadece biyolojik ve psikolojik problemler değildir. Çünkü düalist bir yapıya sahip insan, kendi varlığında bir anormallik meydana geldiğinde ruhsal sağlığıyla da ilgilenmek zorundadır.

Bağımlılığın ahlaki bir suç mu yoksa tedavi edilmesi gereken bir hastalık mı olduğu tartışmaları 19. Yüzyıldan itibaren yerini bağımlılığın tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğu yaklaşımına bırakmıştır. Fakat bu hastalığın beyin hastalığı mı, ruhsal bir hastalık mı olduğu konusu hala netleşmiş değildir. Ülkemizde 2005 yılında ceza infaz sistemine giren denetimli serbestlikle madde bağımlıların tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğu belirginleşmiştir.<sup>95</sup> Fakat bu hastalığın tedavisinde uygulanan SAMBA programı ve öfke kontrol programları bağımlılığı beyin hastalığı olarak görmekte ve ona göre yaklaşım içermektedir.<sup>96</sup> Bu bakış açısı madde kullanan bireylerin iç muhasebe yapmalarının ve vicdanın yargısının önüne geçebilir. Zira madde kullanan birey ya da bağımlılık derecesine ulaşan birey, bunu kendi iradesinin dışında gerçekleştiğini ve bunda kendisinin bir suçu olmadığını düşünebilir. Bağımlılığı, beyin hastalığı olarak görmek yerine diğer suçlar gibi beyne zarar verebilen bir ahlaki problem olarak görmek daha etkileyici bir yaklaşım olabilir. Nitekim Kur'an bağımlılık gibi suçları beyin hastalığı değil kalp hastalığı yani ruhsal bir hastalık olarak görmektedir. 2019 yılında Diyanet İşleri

<sup>93</sup> Grim –Grim, “Belief, Behavior, and Belonging: How Faith is Indispensable in Preventing and Recovering from Substance Abuse,”13..

<sup>94</sup> Muhammed Kızılgeçit, “Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi.” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2011),102; Muhammed Kızılgeçit-Murat Yıldırım, “COVID-19 Korkusu, Ölüm Depresyonu ve Ölüm Kaygısı: Aracı Olarak Dini Başa Çıkma”. *Din Psikolojisi Arşivi*, 45/1,(2023), 23–36. <https://doi.org/10.1177/00846724221133455>

<sup>95</sup> Çoban, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi”.

<sup>96</sup> Kültegin Ögel,. *SAMBA - OKUMALAR* (İstanbul:Yeniden Yayınları, 2014),29.

Başkanlığı ile Adalet Bakanlığı arasında imzalanan protokol ile bağımlılığın da ruhsal bir hastalık olduğu yaklaşımı ileri sürülmeye başlandı. Ancak denetimli serbestlikte bireysel ve grup şeklinde verilecek bir programın bulunmaması yapılacak manevi destek ve rehberlik çalışmalarının verimliliğini tartışmaya açmaktadır.

Denetimli serbestlikte iyileşmekte olan bağımlıların tedavi sürecinde dini/manevi desteği almaları, onların çektiği acılar ve güçlükler, hayatın anlamı ve amacı, kişilerarası ilişkiler, sosyal yapılar ve ahlaki standartlar hakkında yapıcı bir şekilde yeni bir bilişsel bakış açısı kazanmalarına yardımcı olabilir. Uyuşturucusuz bir yaşamı teşvik eden dindarlık, hayatın anlamı ve amacı, özdenetim, akıl sağlığı, ahlak, destekleyici sosyal ağ ve sosyal katılıma yönlendirerek ayık kalma ve ayık kalmayı sürdürmeye yardımcı olacak önemli bir kaynak olarak gösterilmiştir.<sup>97</sup> Buradan hareketle başta Amerika olmak üzere, Avrupa ve İslam ülkelerinde bağımlılıkla mücadelede dini/manevi programlardan yararlanması konusunda stratejiler geliştirilmiştir. Bu bakış açısının ülkemizde de yaygınlık kazanması için daha fazla araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kapsamda hem infaz hem de eğitim ve iyileştirme merkezi olarak faaliyet gösteren denetimli serbestlik kurumunda madde bağımlılara yönelik uygulamak üzere on oturumluk bir program geliştirilmiş bu çalışmada bunun bir oturum örnek olarak verilmiştir.

<sup>97</sup>Jerf WK Yeung, "Faith-based intervention, change of religiosity, and abstinence of substance addicts". *Braz J Psychiatry*. 44, (2022),46-56. <http://dx.doi.org/10.1590/1516-4446-2020-157>.

## KAYNAKÇA

Ali, Mustafa. "Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology". *Religions* 5 (2014), 912-928.

Akça, Emrullah - Kızılgeçit Muhammed. "Sekine Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021): 225-243.

Akıncı, Âdem. "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 /9 (2005), 7-24.

Akıncı, Habibullah - Kesgin, Bedrettin. "Madde Bağımlılığında Uzaklaşmada İnanç Temelli Organizasyonların Rolü: Hıristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlık Bağlamında Bir Değerlendirme". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 6/16 (2018), 165-179

Ay, Mesut. *İslami Açından Manevi Rehberlik ve Manevi Rehberin Özellikleri*. Rotterdam: Avrupa İslam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Manevi Rehberlik Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Ayten, Ali vd. (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. 2. Cilt. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Bedri, Malik. "The AIDS Crisis: an Islamic Perspective." In *Islam and AIDS*. ed. Farid Esack - Sarah Chiddy. 28-42. Oxford: Oneworld, 2009.

Bahadır, Abdülkerim. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1999.

Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayınları, 2015

Bayraktar, Bilal. *Denetimli Serbestlik ve Bu Kavramın Ceza Adalet Sistemi ile Türk İnfaz Sistemine Getirdiği Yenilikler*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Baygeldi, Merve Reyhan. "Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması: Mevcut Durum ve Öneriler". *Analiz Dergisi*, 234 (2018), 1- 31.

Bilgiç, Şükrü. *Denetimli Serbestlik Uygulamalarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde ed. Mahmut Zengin vd. 57-76. İstanbul: Dem yayınları, 2017.



Brian, J. Grim – Grim, E. Melissa. “Belief, Behavior, and Belonging: How Faith is Indispensable in Preventing and Recovering from Substance Abuse”. *Journal of Religion and Health*, 58 (2019),1713–1750 <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00876-w>.

Burakgazi, Mustafa. *Hükümlülerin Topluma Kazandırılmasında Denetimli Serbestliğin İşlevselliği Bingöl İli*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2017.

Büyük, Celal. *Hayatın Anlamı Bağlamında Teizm ve Ateizm*. Ankara: Dijital Yayınları,2021

Ceylan, İsa. *Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019.

Cook, Christopher C.H. *Alcohol and Other Addictions*. Suffolk: Kevin Mayhew LTD, 2008.

Chen, Gila. Social Support, Spiritual Program, And Addiction Recovery. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 50/3,(2006) 306–323. <https://doi.org/10.1177/0306624X05279038>.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi* Ankara: Nobel Yayınları. 2. Basım,2014.

Çakmak, Ahmet. *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi İle Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi 2018.

Çoban, Melih. *Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği*. İstanbul: I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi, 2016.

Dağdelen, Gözde. *Ankara İlinde Denetimli Serbestlik Yükümlülerinde Suç Tekrarı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2017.

Demirbaş, Timur. *İnfaz Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık. 2.Basım, 2008.

Deikman, Arthur J. “Tasavvuf ve Psikiyatri”. *Çev. Kemal Sayar, Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar,178-208. İstanbul: Kapı Yayınları.1. Basım,2006.

Duman, Raşit. *Denetimli Serbestlik Sisteminde Eğitim ve İyileştirme Faaliyetinin Etkinliği; Giresun Örneği*. Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Gürsü, Orhan – İşbilen Nihal, *Bağımlılara Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Ed. Düzgüner, Sevde Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.

DSHY, Denetimli Serbestlik Hizmetler Yönetmeliği.(Kanun No. 5402) Resmi Gazete.28578. (3/7/2005). Erişim, 2 Şubat 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/03/20130305-7.htm>.

Ercan, Fatumatü Zehra vd. “Madde Bağımlılığı Rehabilitasyon Modelleri” *Current Debates in Philisophy & Psychology* ed. Bora Erdağı.209-223 Londra :IJOPEC Yayınları, 2017.

Ertüzün, Ezgi vd. “Boş Zaman Aktivitelerinin Madde Bağımlılığı Sürecindeki Rolüne İlişkin Bir Çalışma”. *Hacettepe Spor Bilimleri Dergisi*,27/ 2 (2016) 49-58.

Ertugay, Recep. *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Şefkat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi,2017.

Erdamar, Gürcü - Kurupınar, Abdülhamit. “Ortaöğretim Öğrencilerinde Görülen Madde Bağımlılığı Alışkanlığı ve Yaygınlığı”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 16/1, (2014), 65-84.

Eryalçın, Talip - Birinci, Mehmet. “Türkiye ve Avrupa’da Denetimli Serbestlik Sisteminin Yönetim Yapısı” *Management Structure of Probation System In Turkey and Europe. Sosyal Çalışma Dergisi*.5/2,(2021),171-182 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/scd>.

Evren, Cüneyt vd. “Uçucu Madde Kullanıcılarının Özellikleri”. *Bağımlılık Dergisi*, 2/2, (2001), 57-60.

Fırat, Mustafa. *Denetimli Serbestlik Tarihi Gelişimi*. <https://www.google.com>.Erişim, 25.04.2023. <https://www.academia.edu/>

Frankl, Viktor Emil . *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okuyanıs Yayınları, 17.Basım, 2014.

Frankl, Viktor Emil. *Duyulmayan Anlam Çığılığı*. Çev. Selçuk Budak, Ankara:Ötekin Yayınları, 1994.

Gürsu, Orhan. *Bağımlılık ve Din (Nöropsikolojik Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Dem Yayınları.2018.

Gürsu, Orhan. “Madde bağımlılığı ve din: HİGED Örneği”. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 5, (2018),37-54. <http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2018.5.1.0006>.

İşbilen, Nihal. *Maneviyat Temelli Bağımlılık Danışmanlığı: Alkol ve Madde Bağımlılığının Rehabilitasyon Sürecinde Bir Model Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2022.

Işık, Harun. “Ceza İnfaz Kurumu Bağlamında Manevi Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye’deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 2/215-236. İstanbul: Dem Yayınları,2016.

Işık, Harun- Karaman, Kasım. *Ceza İnfaz Kurumlarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2.Basım, 2020.

Kahveci Düztaş, Sevilay. *Madde Kullanım Suçu İle Denetimli Serbestlik Kurumuna Yönlendirilen Kişilerin Profil Özellikleri ve Bağımlılık Şiddetlerinin Ölçülmesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Adli Tıp Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. “İbadetler İle Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, (2017), 17-44.

Kızmaz, Zahir -Çevik. “Muhammed. Madde Bağımlılığıyla Mücadelede İnanç Odaklı Yaklaşım: Kardelen Rehabilitasyon Merkezi Örneği”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of International Social Sciences* 26/2, (2016), 313-335.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2011.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300’ü*, Ankara: Otto Yayınları,2020.

Kızılgeçit, Muhammed - Yıldırım, Murat. “COVID-19 Korkusu, Ölüm Depresyonu ve Ölüm Kaygısı: Aracı Olarak Dini Başa Çıkma”. *Din Psikolojisi Arşivi* , 45/1,(2023), 23-36. <https://doi.org/10.1177/00846724221133455>

Kızılgeçit, Muhammed. - Akça, Emrullah. “Kur’ân’ın Hayata Yansıması: 1001 Hatim Uygulaması (Erzurum Örneği)” *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022): 745-790.

Kızılgeçit, Muhammed vd. “Yapay Zekâ Sohbet Robotu CHATGPT ile İnanç İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/1,(2023), 135-169.

Koçak, Nadir. *Türkiye’de Uyuşturucu Madde Kullanımını Etkileyen Faktörler*. Ankara: Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü. Doktora Tezi, 2014.

Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kubbealtı Lugati. Erişim 5 kasım 2023. <http://lugatim.com/>

Kulaş, Emine. *Değerler Eğitiminin Madde Bağımlılığından Korunma ve Kurtulma Öz-Yeterliliğine Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Lewis, David C. “Disease Model of Addiction.” *In Principles of Addiction Medicine*. ed. Shannon N. Miller. Chevy Chase: American Society of Addiction Medicine (ASAM), 1994. 1-7.

Merter, Mustafa. *Nefs Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Ögel, Kültegin. *SAMBA - OKUMALAR*. İstanbul:Yeniden Yayınları, 2014.

Ögel, Kültegin. *Denetimli serbestlik Bağımlılık Grup Çalışması (Erkek/ Kadın) Uygulama Rehberi*. Y.Y. 2023.

Pargament, Kenneth I. “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/ 4, 81998), 710-724.

Parlak, Abdurrahman. *Cezaevlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Verimliliği: Yozgat Cezaevi Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Rogers, Maria A. - Cobia, Debra. “An existential approach: An alternative to the AA model of recovery”. *Alabama Counseling Association Journal*, 34/1, (2008),59-76.

Roy, A Kenison vd. “Neurobiology and Spirituality in Addiction Recovery”. *Acta Sci Neurol*. 4/9,(2021), 64-71.

Sancı, Seviyya. *Uyuşturucu Madde Kullanan Denetimli Serbestlik Tedbiri Kararı Almış Kişilerin Din Eğitimi ve Psiko-Sosyal Açıdan İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Shamsalinia, Abbas vd. “Recovery Based on Spirituality in Substance Abusers in Iran”. *Global Journal of Health Science* 6/ 6 (2014), 1916-9736

Al Haadi, Âmin Shafie vd. "The Effectiveness of a Guided Repentance Module: A Qualitative Analysis of Psycho Spiritual and Drug Related Locus of Control". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 9/6, (2019), 214-228.

Sherman, Jo - Fischer, Jerome M. "Spirituality and Addiction Recovery For Rehabilitation Counseling". *Journal of Applied Rehabilitation Counseling*, 33/4,(2002), 27-31.

Schoenthaler, J. Stephen. vd. "NIDA-Drug Addiction Treatment Outcome Study (DATOS) Relapse as a Function of Spirituality/Religiosity (2015). Published in final edited form as: J Reward Defic Syndr". *J Reward Defic Syndr*. 1/1,(2015), 36-45.

Tokat, Latif. *Anlam Sorunu*. Ankara: Elis Yayıncılık, 2014.

Turan, Yahya. *Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2009.

Turhan, Faruk - Altıkat, Abdurrahim. "Yeni Bir Ceza İnfaz Usulü Olarak Denetimli Serbestlik ve Bu Usulden Yararlanma Şartları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 2/2,( 2012), 1-46.

Vural, Muhammed Enes. *Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi: Bir Karma Yöntem Araştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2021.

Yavuz, Ömer - Ateş, Hamza. "Türkiye'de Bağımlılıkla Mücadele Mevzuatı ve Politika Metinlerinin Analizi". *Bir Kamu Politikası Olarak Bağımlılıkla Mücadele*. ed. Hamza Ateş -Ahmet Koçak, 51-83. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

Yeğin, Hüseyin İbrahim. "Öfke Duygusu ve Dinî Açından Baş Edebilme Yolları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10 / 2 (2010), 235-258.

Yeung, Jerf WK. "Faith-based intervention, change of religiosity, and abstinence of substance addicts". *Braz J Psychiatry*. 44, (2022),46-56. <http://dx.doi.org/10.1590/1516-4446-2020-157>.

Yöntem, Mustafa Kemal. "Uyuşturucu Madde Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Varoluşsal Problemlerinin İncelenmesi". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 6, (2019), 25-50. <http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2019.6.1.0037>.

Reşiydi, Tefvik Harun. “Mikyasu Mâna'l-Hayat”. *Mecelletü'l-İrşadi en-Nefsiyyi, Camiatü Aynü's-Şems*, (1996), 1026-1055.

Mutevelli, Abdu'l-Basit, “Mâna'l-Hayat Lâyinetin Min eş-Şabab ec-Camii fi Alakatihi bibâdi'l-Muteğayirati,” *Buhusu'l-Mûtemer ed-Duveliyyi er-Rabii, Camiatü Aynü's-Şems* (1997), 327-350.

Muhammed, Seyid Abdu'l-Âzim, “Hevau'l-Mâna Fî Alakatihi bibâdi'l-Muteğayirati'l-Nefsiyeti ve'l-İctimaiyeti leda Aynetin min tullabi'l-Camiati,” *Mecelletü'l-Bâs fi't-terbiyeti ve İlmi'l-Nefs, Camiatü Aynü's-Şems*, 2, (2001).



## RADİKALLEŞME BAĞLAMINDA İNTİHAR EYLEMLERİ

Bilal KARTAL \*

### Öz

İntihar eylemleri, masum insanların zarar görmesine ve toplumsal düzenin bozulmasına neden olabilmektedir. Radikal gruplar, genellikle savunmasız kişileri hedef alarak onları ideolojik manipülasyona maruz bırakır ve intihar eylemlerine yönlendirir. Bu eylemler, psikolojik sağlık sorunları, kimlik bunalımları ve duygusal çatışmalar gibi içsel faktörlerden etkilenebilmektedir. İntihar eylemleri, toplumsal, ekonomik ve insan hakları maliyetlerine yol açar. Bu nedenle, radikalleşme bağlamında gerçekleştirilen intihar eylemleri ciddi bir problem olarak kabul edilmektedir. Çalışma, intihar eylemlerinin psikolojik, sosyal ve kültürel faktörlerle ilişkisini incelemekte ve politika yapıcıların ve uygulayıcıların etkili önleme ve müdahale stratejileri geliştirmesine yardımcı olabilecek bilgiler sunmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden eylem araştırması kullanılmış ve döküman analizi yapılmıştır. Çalışmanın amacı, intihar eylemlerinin radikalleşme süreçleriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamak ve bu tür eylemleri önlemeye yönelik etkili stratejiler geliştirmek radikalleşme süreçlerinin intihar eylemleriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamak ve bu ilişkinin mekanizmalarını ortaya çıkarmaktır. Çalışma, radikal ideolojilere sahip insanların intihar eylemlerinin nasıl meşru gördüğünü ve bu tür eylemlerin toplumlar üzerindeki etkilerini ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Radikalleşme, İntihar, İntihar Eylemleri, Şiddet.

## SUICIDE ATTACKS IN THE CONTEXT OF RADICALIZATION

### Abstract

Suicide attacks can cause harm to innocent people and disrupt social order. Radical groups often target vulnerable individuals, subjecting them to ideological manipulation and directing them towards suicide attacks. These actions can be influenced by internal factors such as mental health issues, identity crises, and emotional conflicts. Suicide attacks result in social, economic, and human rights costs. Therefore, suicide attacks carried out within the context of radicalization are considered a serious problem. The study investigates the relationship between suicide attacks and

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31.05.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 05.07.2023

DOI: <https://doi.org/dicd.1308217>

\* Doktor Öğretim Üyesi Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı / Assistant Professor, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Diyarbakır, Türkiye.

e-posta: bilalkrtl@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9537-3835>

psychological, social, and cultural factors, and provides information that can assist policymakers and practitioners in developing effective prevention and intervention strategies. The study utilized qualitative research methods, specifically action research, and document analysis. The aim of the study was to understand the relationship between suicide attacks and processes of radicalization, and to develop effective strategies for preventing such acts. The study sought to comprehend how radicalization processes are associated with suicide attacks and uncover the mechanisms underlying this relationship. The study examines how individuals with radical ideologies perceive suicide attacks as legitimate and the impact of such actions on societies.

**Keywords:** Psychology of Religion, Radicalization, Suicide, Suicide Attacks, Violence.

## **GİRİŞ**

Radikal ideolojilere sahip olan kişiler, intihar eylemleri yoluyla kendilerini ve başkalarını öldürmeyi meşru görme eğilimindedirler. Bu, insan hayatının değerini azaltan ve şiddeti haklı gösteren bir düşünce yapısını yansıtmaktadır. İntihar eylemleri, masum insanların zarar görmesine ve toplumsal düzenin bozulmasına yol açabilir. İntihar eylemleri, toplumların güvenliği ve istikrarı açısından büyük bir tehdit oluşturur. Bu tür eylemler, masum insanların yaşamlarını tehlikeye atar, sosyal dokuyu zedeler ve toplumda korku ve güvensizliğe yol açar. Ayrıca, intihar eylemleri, radikal grupların hedeflerini gerçekleştirmelerine ve politik veya ideolojik taleplerini zorla dile getirmelerine katkıda bulunabilir.

Radikal gruplar, intihar eylemlerini ideolojik amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak kullanabilmektedirler. Bu gruplar, genellikle genç, savunmasız veya zor durumda olan kişileri hedef alır ve onları ideolojik manipülasyon ve sömürüye maruz bırakabilmektedir. Bu, kişilerin ölümcül eylemlere yönelmelerine ve başkalarının da zarar görmesine neden olabilmektedir. İntihar eylemlerinin arka planında, kişilerin psikolojik sağlık sorunları, kimlik bunalımları ve duygusal çatışmalar gibi içsel faktörler etkili olabilmektedir. Bu tür sorunlar, radikalleşme sürecini tetikleyebilmekte ve kişileri intihar eylemlerine yönlendirebilmektedir. Psikolojik destek ve tedavi hizmetleri, bu sorunları çözmek ve potansiyel intihar eylemcilerine yardım etmeye yaramaktadır. Radikalleşme bağlamında gerçekleştirilen intihar eylemleri, toplumsal etkileri, ideolojik ve siyasi kullanımı, psikolojik etkileri, sosyal ve ekonomik maliyetleri ve insan hakları ihlalleri gibi çeşitli boyutlarıyla önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır (McCauley & Moskalenko, 2008; Pape, 2003; Victoroff, 2005).

Toplumları derinden etkileyen intihar eylemleri, sadece kişilerin hayatını sonlandırmakla kalmaz, aynı zamanda geniş çapta korku, endişe ve paniğe de yol açar. Radikalleşme bağlamında gerçekleştirilen intihar eylemleri, terör örgütlerinin ideolojik

ve siyasi hedeflerini gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanıldığı için (Pape, 2003) bu eylemler, aynı zamanda sağ kalanlar üzerinde derin psikolojik etkiler bırakır ve toplumsal bir travma dalgasına neden olur.

İntihar eylemleri, toplum için büyük sosyal ve ekonomik maliyetler ortaya çıkarmaktadır. Güvenlik önlemlerinin artırılması, terörle mücadele stratejilerinin geliştirilmesi, sağlık hizmetlerinin sunulması ve yıkımın onarılması için büyük kaynaklar gerekmektedir (McCauley & Moskalenko, 2008). Ayrıca, radikalleşme bağlamında gerçekleştirilen intihar eylemleri, insan hakları ihlallerine ve masum insanların hayatının hedef alınmasına da yol açmaktadır (Victoroff, 2005). Bu nedenlerle, radikalleşme bağlamında gerçekleştirilen intihar eylemleri, ciddi bir problem olarak kabul edilmekte ve bu problemi anlamak, etkili önleme ve müdahale stratejileri geliştirmek, toplumların güvenliğini sağlamak ve radikalizmin yayılmasını durdurmak açısından gereklilik arz etmektedir (McCauley & Moskalenko, 2008).

Radikalleşme bağlamında intihar eylemleri konusunun amacı, intihar eylemlerinin radikalleşmeyle nasıl ilişkili olduğunu anlamak ve bu tür eylemleri önlemeye yönelik etkili stratejiler geliştirmeye çalışmaktır. Bu konuda yapılan araştırmalar, radikalleşme ve terörizm gibi ideolojik veya siyasi motivasyonlarla bağlantılı intihar eylemlerinin dinamiklerini ve nedenlerini anlamaya çalışır. Aynı zamanda, radikalleşme süreçlerine etki eden faktörleri belirleyerek, radikalleşmeyi önleme ve müdahale stratejilerini geliştirmeyi hedefler.

İntihar eylemlerinin radikalleşme bağlamında incelenmesinin başka bir amacı da radikalleşme süreçlerinin intihar eylemleriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamak ve bu ilişkinin mekanizmalarını ortaya çıkarmaktır. Bu, insanların radikal gruplara katılımı, radikalleşme süreçlerindeki ideolojik dönüşümler ve intihar eylemlerinin örgütsel ve sosyal bağlamları gibi konuları içermektedir. Bu amaçlar doğrultusunda yapılan araştırmalar, politika yapıcıların ve uygulayıcıların daha etkili ve bilgiye dayalı müdahalelerde bulunmasını sağlayabilir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden eylem araştırması kullanılmış ve döküman analizi yapılmıştır. Din bilimleri ve psikoloji ağırlıklı olmakla birlikte sağlık alanındaki çalışmalar dahil edilmiştir. Çalışma alanımız her ne kadar sosyal bilimler olsa bile konunun tam ve birden fazla boyutuyla anlaşılabilmesi için böyle bir yöntem takip edilmiştir.

### **1. İntihar Eylemleri**

İntihar eylemleri, bir kişinin kendi yaşamına kasıtlı olarak son vermesi veya kendi hayatını tehlikeye atmasıdır. Bu eylemler, genellikle derin bir kişisel acı, umutsuzluk, çaresizlik veya psikolojik sıkıntıların sonucu olarak ortaya çıksa da örgütlerin beyin yıkama süreçlerinden geçen bir kişinin duygu durumu sonucu da ortaya çıkabilmektedir. İntihar eylemleri, psikolojik, sosyal ve kültürel faktörlerin karmaşık bir

etkileşiminin sonucunda meydana gelir (Açıkgöz, 2013). İntihar eylemleri psikolojik faktörler ile sosyal ve kültürel faktörler bünyesinde açıklanmaya çalışılmaktadır.

### **1.1. Psikolojik Faktörler**

İntihar eylemleri, insanların zihinsel sağlığı, ruh hali ve düşünce süreçleriyle yakından ilişkilidir. Depresyon, anksiyete bozuklukları, bipolar bozukluk, madde bağımlılığı ve kişilik bozuklukları gibi psikolojik sorunlar, intihar düşünceleri ve eylemleriyle ilişkilendirilebilir (Joiner, 2005). Kişilerin psikolojik acılarının yoğunluğu, yaşam tatminsizliği, umutsuzluk ve özgüven eksikliği gibi faktörler de intihar riskini artırabilmektedir. İntihar eylemlerinde psikolojik faktörlerin çeşitli alt risk faktörleri bulunmaktadır. Bunlar, depresyon, anksiyete bozuklukları, içsel ölüm isteği, duygusal düzensizlik ve içsel ve dışsal çatışmalardır.

#### **1.1.1. Depresyon**

Depresyon, intihar eylemlerinin en önemli psikolojik risk faktörlerinden biridir. Kronik depresyon, umutsuzluk, çaresizlik ve düşük özgüven duygularına yol açabilmekte ve ardından da intihar düşüncelerini tetikleyebilmektedir (Beautrais, 2003). Araştırmalar, intihar düşünceleri ve davranışları ile depresyon arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu göstermektedir (Aydınalp, 2011; Aydınalp, 2013; O'Connor vd., 2020; Demirdağ, 2022).

#### **1.1.2. Anksiyete Bozuklukları**

Anksiyete bozuklukları, yoğun ve sürekli bir endişe, korku ve huzursuzluk hali ile bilinmektedir. Yüksek düzeyde anksiyete, intihar düşüncelerinin ve eylemlerinin riskini artırabilmektedir. Özellikle panik bozukluk, travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) ve obsesif kompulsif bozukluk gibi belirli anksiyete bozuklukları, intihar eğilimi ile ilişkilendirilmiştir (Sareen vd., 2005).

#### **1.1.3. İçsel Ölüm İsteği**

İçsel ölüm isteği, kişinin sürekli olarak ölüm ve intihar düşünceleriyle meşgul olmasıdır. Bu düşünceler, intihar eylemlerine yatkınlığı artırabilmektedir. İçsel ölüm isteği, ölümle ilgili yoğun düşünceler, istekler veya imajinasyonlar şeklinde ortaya çıkabilmekte ve genellikle umutsuzluk, çaresizlik ve boşluk hissiyle ilişkili olmaktadır (Klonsky & May, 2015).

#### **1.1.4. Duygusal Düzensizlik**

Duygusal düzensizlik, duygusal kontrolün zor olduğu ve ani duygu değişikliklerinin sık yaşandığı bir durumu ifade eder. Borderline kişilik bozukluğu gibi bazı kişilik bozuklukları, duygusal düzensizlik ile ilişkilendirilmiş ve intihar davranışlarına yatkınlığı artırabildiği tespit edilmiştir (Yen vd., 2009).

### 1.1.5. İçsel ve Dışsal Çatışmalar

İçsel ve dışsal çatışmalar, kişinin değerleri, inançları, beklentileri ve çevresi arasında uyumsuzluk hissetmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu çatışmalar, kişide anksiyete, öfke, umutsuzluk ve intihar düşüncelerinin artmasına neden olabilmektedir. Örneğin kişinin içinde yaşadığı toplumun değerlerine ters düşen radikal bir ideolojiye yönelmesi ve bu ideolojiyi destekleyen intihar eylemlerine katılmayı düşünmesi içsel bir çatışmaya işaret edebilir. Aynı şekilde, kişinin yaşadığı sosyal, ekonomik veya siyasi zorluklar, dışsal bir çatışmaya yol açabilir ve bu çatışma, umutsuzluk ve çaresizlik hissiyle kişinin intihar eylemlerine başvurma olasılığını artırabilmektedir (Joiner, 2005).

### 1.2. Sosyal ve Kültürel Faktörler

Sosyal etkileşim ve çevresel faktörler, intihar eylemlerinin oluşumunda etkili olabilmektedir. Örneğin, sosyal izolasyon, aile sorunları, şiddetli travmatik olaylar, işsizlik, aşırı stresli yaşam koşulları ve toplumsal baskı gibi faktörler, intihar riskini artırabilmektedir. Bunun yanı sıra, kültürel normlar, dini veya ideolojik inançlar, intihar eylemlerini etkileyebilir ve insanların bu yönde karar almalarını teşvik edebilmektedir (Stack, 2005; Aydınalp, 2009). Bu faktörler, sosyal izolasyon, aile sorunları, toplumsal baskılar, medyanın rolü ve kültürel normlar ekseninde ele alınabilmektedir.

Sosyal izolasyon, kişinin sosyal ilişkilerdeki eksiklik veya kopukluk durumunu ifade etmektedir. Araştırmalar, sosyal izolasyonun intihar riskini artırdığını göstermektedir (Hawton vd., 2001). Yetersiz sosyal destek, insanların yaşadığı stresle başa çıkma zorlaştılabilmekte ve intihar düşüncelerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunabilmektedir.

Aile içi çatışmalar, ailede istismar veya ihmal, boşanma veya aile üyelerinin kaybı gibi faktörler intihar eylemlerine katkıda bulunabilmekte ve ailedeki disfonksiyonel ilişkiler, kişinin hayatında stresi artırabilmekte ve intihar riskini artırabilmektedir (Brent & Mann, 2005).

Toplumsal baskılar, kişinin karşılaştığı toplumsal beklentiler ve normlarla ilgilidir. Örneğin, toplumun intiharla ilgili olumsuz bir tutumu, kişilerin yardım aramaktan kaçınmalarına ve intihar düşüncelerini saklamalarına sebep olabilmektedir. Bazı toplumlarda intiharın kültürel ve dini inançlarla ilişkili olması, intihar eylemlerini etkileyebilmektedir (Stack, 2005).

Medyanın intihar eylemleri üzerindeki etkisine gelecek olursak medya önemli bir sosyal faktördür. Medyada yer alan intihar haberleri veya intiharın romantizasyonu, intihar eylemlerine yönelik bulaşıcı bir etki oluşturabilmekte ve intihar hızlarını artırabilmektedir (Niederkrötenhaler vd., 2010). Medyanın intiharla ilgili doğru bilgilendirme ve hassas yayın kuralları takip etmesi, intihar önleme hususunda önem arz etmektedir.

Kültürel normlar, belirli bir toplumun değerleri, inançları ve kabulleri anlamına gelir. Bazı kültürlerde intihar, onur, kahramanlık veya çözüm olarak algılanabilirken, bazı kültürlerde ise tabu ve ahlaki açıdan yanlış olarak görülebilmektedir. Kültürel normların intihar eylemlerine etkisi, toplumun intiharla ilgili tutumlarını ve kişilerin davranışlarını etkileyebilmektedir (Canetto & Sakinofsky, 1998). Bu başlık altında anlatılanlar, bir sonraki başlık olan "İntihar Eylemlerinin Nedenleri"nde daha da detaylandırılmaktadır.

## **2. İntihar Eylemlerinin Nedenleri**

İntihar eylemlerinin genellikle çoklu nedenleri bulunmaktadır ve bu nedenler kişiye özgüdür. Interpersonal Psychological Theory of Suicide (İntiharın İnterpsikolojik Kuramı) gibi teoriler, intiharın üç temel bileşenini tanımlamaktadır: acı verici bir durumda (örneğin, aşırı stres) yaşanan sosyal bağlantısızlık, intihar düşüncelerinin güçlenmesi ve intihar davranışının eşiği aşılması (Joiner, 2005). Bu teori, intihar eylemlerinin karmaşık bir süreç olduğunu ve sosyal destek, psikolojik tedavi ve risk faktörlerinin azaltılması gibi müdahalelerin intiharın önlenmesinde etkili olabileceğini öne sürmektedir.

İntihar eylemlerinin nedenleri oldukça karmaşık bir konudur. Genellikle intihar eylemleri birden çok faktörün etkileşimi sonucunda meydana gelmektedir.

İlk olarak, psikolojik faktörler intihar eylemlerinde önemli bir etkiye sahiptir. Depresyon, anksiyete bozuklukları, psikotik bozukluklar ve madde bağımlılığı gibi zihinsel sağlık sorunları, intihar riskini artırabilir (Franklin vd., 2017). Özellikle, umutsuzluk, çaresizlik ve düşük özgüven gibi duygusal durumlar, intihar düşünceleriyle ilişkilendirilmiştir (Baumeister, 1990; Joiner, 2005). İkinci olarak, sosyal ve ilişkisel faktörler intihar eylemlerinin nedenleri arasında önemli bir yer tutar. Sosyal izolasyon, aile sorunları, boşanma, kayıp veya yas gibi yaşam olayları, bireyin intihar riskini artırabilmektedir (Hawton vd., 2013; O'Connor vd., 2020). Bunun yanı sıra, intihar davranışının bulaşıcı olabileceği "kümeleme etkisi" de sosyal faktörler arasında yer almaktadır (Gould vd., 1989; Hawton vd., 2013). Üçüncü olarak, kültürel ve toplumsal faktörler de intihar eylemlerini etkileyebilir. Kültürel normlar, dinî inançlar, etnik ve toplumsal baskılar, intihar oranlarını farklı şekillerde etkileyebilir (Stack, 2005). Örneğin, bazı kültürlerde intihar, onur, bağımsızlık veya kahramanlık olarak algılanabilirken, diğer kültürlerde ahlakî, dinî veya sosyal olarak tabu kabul edilebilir (Stack, 2005). Son olarak, ekonomik faktörler de intihar eylemlerinin nedenleri arasında yer alır. İşsizlik, ekonomik sıkıntılar, finansal kayıplar ve borçlar, intihar riskini artırabilir (Milner vd., 2013; Haw vd., 2015). Özellikle, ekonomik krizler ve iş kayıpları gibi toplumsal olaylar, intihar oranlarında artışa neden olabilmektedir (Bertolote vd., 2004; Norström & Grönqvist, 2015).



### 3. İntihar Eylemlerinin Önlenmesi

İntihar eylemlerinin önlenmesi, multidisipliner bir yaklaşım gerektirir. Bu, psikiyatrik değerlendirme, tedavi, kriz müdahalesi ve toplumsal farkındalık kampanyaları gibi çeşitli stratejileri içermektedir. İntihar riskinin değerlendirilmesi ve tehlikede olan kişilere destek sağlanması, önleyici çabaların temelini oluşturur. Psikoterapi, antidepresan ilaçlar ve destek grupları gibi tedavi yöntemleri de intihar riskini azaltmada etkili olabilmektedir.

#### 3.1. Erken Tanı ve Müdahale

İntihar eğilimleri, genellikle belirli belirtiler ve semptomlarla ilişkilidir. Erken tanı ve müdahale, intihar riski taşıyan kişileri tanımak ve uygun yardımı sağlamak açısından önemlidir. Psikolojik değerlendirme, risk faktörlerinin tespiti ve uygun tedavi veya danışmanlık hizmetlerinin sağlanması, intihar eylemlerinin önlenmesinde etkili olabilmektedir.

#### 3.2. Kriz Müdahale

İntihar riski taşıyan bireylerle kriz durumlarında etkili bir şekilde ilgilenmek, intiharın önlenmesinde kritik bir rol oynar. Acil durum hizmetleri, intihar krizleriyle başa çıkma becerilerini geliştirmeye yönelik destek ve yönlendirme sağlayabilmektedir. Kriz hatları, danışmanlık merkezleri ve acil servisler, intihar riski taşıyan bireylere anında yardım ve destek sunabilmektedir (O'Connor vd., 2020).

#### 3.3. Eğitim ve Farkındalık

İntihar eylemlerinin önlenmesinde, toplumun genelinde farkındalığın artırılması ve eğitimin yaygınlaştırılması önemlidir. Sağlık çalışanları, öğretmenler, polis, sosyal hizmet uzmanları ve diğer ilgili meslek gruplarına intihar önleme eğitimleri verilmesi, intihar riskini tanıma, değerlendirme ve müdahale becerilerini güçlendirebilmektedir. Ayrıca, kamuoyunda intiharla ilgili bilinçlendirme kampanyaları ve medya rehberlikleri, doğru bilgilendirme ve destek kaynaklarının sağlanması açısından da önem arz etmektedir (Mishara vd., 2017).

#### 3.4. Medya Rehberlikleri

Medyanın intihar eylemleri ile ilgili haberleri ve içerikleri nasıl sunması hususunda rehberlikler önemlidir. Medya, intihar eylemlerinin doğru bir şekilde raporlanması, intihar yöntemlerinin ayrıntılı olarak paylaşılmaması, intiharın romantizasyonuna yol açabilecek dilin kullanılmaması gibi önlemler almalıdır. Bu, intiharla ilgili yayınların etkilerini azaltabilir ve intiharın bulaşıcılığını önlemeye yardımcı olabilir (Niederkrötenhaler vd., 2010).

#### **4. Radikalleşme – İntihar Eylemleri İlişkisi**

Radikalleşme, tek bir anlık olay değil, genellikle zamanla gerçekleşen bir süreçtir. Radikalleşme süreci, bireylerin kademeli olarak radikal ideolojilere kayması ve şiddet eylemlerine yönelmesini içermektedir (Kartal, 2020; Kartal, 2021). Bu süreçte, farklı aşamalar, faktörler ve deneyimler rol oynayabilir. Örneğin, radikalleşme sürecinin başlangıcında, bir bireyin radikal fikirlerle temas etmesi veya bireyin öfke ve haksızlık hislerinin artması gibi faktörler etkili olabilir (Borum, 2011; Kartal, 2017).

Radikal gruplara bağlı kişiler, çeşitli ideolojik ve politik motivasyonlarla hareket ederler. Bu motivasyonlar, kişinin inançlarını, değerlerini ve hedeflerini belirlemektedir. Radikal ideolojiler, toplumda ya da dünyada algıladıkları haksızlıklara, ayrımcılığa veya zulme karşı mücadele etmek için şiddetli eylemlere başvurmayı teşvik edebilmekte, bu ideolojik ve politik motivasyonlar, intihar eylemlerine giden bir yol olarak görülebilmektedir (Horgan, 2005).

Radikal gruplara üyelik, bireylere bir sosyal kimlik ve bağlantı sağlar. Grup normları, sosyal baskı ve iç grubun kabulü, radikal ideolojiye bağlılığı artırabilir ve intihar eylemi gibi riskli eylemlere katılımı teşvik edebilir. Grup dinamikleri, bireyleri intihar eylemlerine yönlendiren bir etken olabilmektedir (Borum, 2004).

Radikallerin intihar eylemlerinde psikolojik faktörlerin rolü de önemlidir. Özgüven eksikliği, düşük özsaygı, kimlik bunalımı, anksiyete veya depresyon gibi psikolojik sorunlar, radikal ideolojilere yönelmeyi ve intihar eylemlerine katılmayı kolaylaştırabilir. Psikolojik açıdan savunmasız kişiler, radikalleşme sürecinde daha etkili hale gelebilirler.

Radikal gruplar, propaganda ve iletişim araçlarını kullanarak hedef kitlelere mesajlarını yayabilir ve insanları radikal ideolojiye ikna edebilirler. Propaganda, ideolojik motivasyonları güçlendirebilir ve intihar eylemlerine yönlendirebilir. Medya, internet ve sosyal medya gibi iletişim kanalları, radikallerin mesajlarını yaymak ve potansiyel eylemcilere ulaşmak için kullanılan önemli araçlardır (Açıkgöz, 2013; Kartal, 2020).

Toplumsal ve ekonomik faktörler de radikalleşmeyi etkileyebilir ve intihar eylemlerine katılımı artırabilmektedir. Örneğin, toplumsal ayrımcılık, adaletsizlik, yoksulluk veya işsizlik gibi sorunlar, bireyleri radikal gruplara yönlendirebilir. Bu faktörler, umutsuzluk, öfke ve hayal kırıklığı duygularını artırarak intihar eylemlerine zemin hazırlayabilir (Crenshaw, 2011).

Radikallerin intihar eylemlerinde psiko-sosyal destek eksikliği de önemli bir etkendir. İnsanların aile, arkadaşlar veya toplum tarafından desteklenmediği

durumlarda, radikal gruplar insanlara bir tür aidiyet ve destek sağlayabilmektedir. Bu durum da radikalleşmeyi ve intihar eylemlerine katılımı teşvik edebilmektedir.

Radikallerin intihar eylemlerinde eğitim ve bilgi eksikliği de rol oynayabilmektedir. İnsanların bilgi eksikliği veya yanlış anlamaları, radikal ideolojileri kabul etmelerine ve şiddet içeren eylemlere yönelmelerine neden olabilmektedir. Eğitim ve bilgi eksikliğiyle mücadele eden çeşitli önleyici programlar ve bilinçlendirme çabaları, intihar eylemlerinin önlenmesinde önemli bir rol oynayabilir.

## **SONUÇ**

Radikal ideolojilere sahip kişiler intihar eylemleri yoluyla kendilerini ve başkalarını öldürmeyi meşru görmekte ve toplumlar için ciddi tehdit olmaktadır. İntihar eylemlerinin insan hayatının değerini azaltan ve şiddeti haklı gösteren bir düşünce yapısını yansıttığı belirtilmektedir. Bu eylemler, masum insanların zarar görmesine, toplumsal düzenin bozulmasına ve radikal grupların hedeflerini gerçekleştirmesine katkıda bulunmaktadır. İntihar eylemlerinin psikolojik faktörler, sosyal etkileşimler ve kültürel normlar gibi çeşitli boyutları olduğu ve bu faktörlerin anlaşılması ve etkili müdahale stratejileri geliştirilmesinin önemli olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca, intihar eylemlerinin toplumsal, ekonomik ve insan hakları açısından da ciddi maliyetlere yol açtığı belirtilmektedir. Bu nedenle, radikalleşme bağlamında gerçekleştirilen intihar eylemleriyle mücadele etmek için bilgiye dayalı önleme ve müdahale stratejilerinin geliştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Radikalleşme bağlamında intihar eylemleri karmaşık bir fenomen olarak ele alınır.

Radikalleşme, bireylerin radikal ideolojilere, gruplara veya hareketlere katılmaya başlaması sürecidir. Bu süreçte, insanlar, ideolojik, sosyal, psikolojik ve çevresel faktörlerden etkilenmekte ve radikal fikirleri benimsemektedirler. İntihar eylemleri, radikalleşme sürecinin son aşamasında veya belirli bir ideolojik veya politik hedefe ulaşmak için kullanılan bir taktik olarak ortaya çıkmaktadır. Radikal gruplara katılan kişiler, intihar eylemlerini bir şekilde meşrulaştırmaktadırlar. Bu meşrulaştırma, insanların kendilerini fedakarlık yapmış kahramanlar olarak görmelerine ve hareketin veya grubun ideolojik hedeflerine ulaşmak için şiddete başvurma gerekliliğine inanmalarına dayanabilir.

Sonuç olarak, radikalleşme ve intihar eylemlerinin çok boyutlu bir fenomen olduğu ve birden fazla faktörün etkileşimine dayandığı görülmektedir. İdeolojik, sosyal, psikolojik, iletişim ve sosyal çevre faktörleri, radikal gruplara katılımı teşvik etmektedir ve bu durum da intihar eylemlerine yol açabilmektedir. Ancak, önemli bir nokta da radikalleşme ve intihar eylemleri arasındaki ilişkinin karmaşık ve çok yönlü olduğudur. Her bireyin radikalizasyon süreci farklı olabilir ve kişisel deneyimler, çevresel etkiler ve motivasyonlar gibi bireysel faktörler bu süreci etkileyebilmektedir. Bu nedenle, her

vakayı ayrıntılı bir şekilde incelemek ve bireysel faktörleri anlamak önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Reşat. (2013). “İntihar Saldırıları: Terör mü Özgürlük Arayışı mı?”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8/2 (2013), 303-330.
- Aydınalp, Halil. “İntihar Eylemlerinde Dinin Anlamı ve Sınırları”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/2 (2009), 129-146.
- Aydınalp, Halil. *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*. Ankara: Birleşik Kitabevi, 2011.
- Aydınalp, Halil. *Terör ve Köktencilik Ekseninde Canlı Bomba Sosyolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Baumeister, RF. “Suicide as escape from self”. *Psychological Review*, 97/1 (1990), 90-113.
- Beautrais, Annette L. “Suicide and serious suicide attempts in youth: A multiple-group comparison study”. *American Journal of Psychiatry*, 160/6 (2003), 1093-1099.
- Bertolote, Jose M. vd. “Suicide attempts, plans, and ideation in culturally diverse sites: the WHO SUPRE-MISS community survey”. *Psychological Medicine*, 35/10 (2004), 1457-1465.
- Borum, Randy. *Psychology of terrorism*. University of South Florida, 2004.
- Borum, Randy. “Radicalization into violent extremism I: A review of social science theories”. *Journal of Strategic Security*, 4/4 (2011), 7-36.
- Brent, David A. - Mann, John J. “Family genetic studies, suicide, and suicidal behavior”. *American Journal of Medical Genetics Part C: Seminars in Medical Genetics*, 133C/1 (2005), 13-24.
- Canetto, Silvia Sara. - Sakinofsky, I. “The gender paradox in suicide”. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 28/1 (1998), 1-23.
- Crenshaw, Martha. *Explaining terrorism: Causes, processes and consequences*. Routledge, 2011.
- Demirdağ, Muhammed Fatih. “İşsizlik”, *Toplumsal Problemler Sosyolojisi*, Mehmet Cem Şahin ve Salih Aydemir, 29-45 Ankara: Sonçağ Akademi Yayıncılık.
- Franklin, Joseph C. vd. “Risk factors for suicidal thoughts and behaviors: A meta-analysis of 50 years of research”. *Psychological Bulletin*, 143/2 (2017), 187-232.
- Gould, Madelyn vd. “Suicide clusters: A critical review”. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 19/1 (1989), 17-29.
- Hawton, Keith vd. “The influence of the economic and social environment on deliberate self-harm and suicide: An ecological and person-based study”. *Psychological Medicine*, 31/5 (2001), 827-836.
- Hawton, Keith vd. “Risk factors for suicide in individuals with depression: A systematic review”. *Journal of Affective Disorders*, 147/1-3 (2013), 17-28.
- Horgan, John G.. *The psychology of terrorism*. Routledge, 2005.
- Joiner, Thomas. *Why people die by suicide*. Harvard University Press, 2005.
- Kartal, Bilal. “İşid’e Katılma Sürecine Psiko-Sosyal Bir Bakış”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/45 (2017), 147-164.
- Kartal, Bilal. “Radikalleşme Psikolojisi”, *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*. Zeynep Sağır, 233-272. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Kartal, Bilal. *Dinsel Şiddet ve Yıkıcılığın Psikolojisi*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.
- Klonsky, E. David - May, Alexis M. “The Three-Step Theory (3ST): A new theory of suicide rooted in the "ideation-to-action" framework”. *International Journal of Cognitive Therapy*, 8/2 (2015), 114-129.
- McCauley, Clark - Moskalenko, Sophia. “Mechanisms of political radicalization: Pathways toward terrorism”. *Terrorism and Political Violence*, 20/3 (2008), 415-433.
- Milner, Allison vd. “Long-term unemployment and suicide: A systematic review and meta-analysis”. *PloS One*, 8/1 (2013), e51333.
- Mishara, B. L., - Chagnon, F. “Introduction and overview of the International Handbook of Suicide Prevention”. *International Handbook of Suicide Prevention*. Rory C O’Conner - J. Pirkis, 1-18, 2. Basım, 2017.

- Niederkrötenhaler, Thomas vd. "Media and suicide". *British Medical Journal*, 341 (2010), c5841.
- Norström, Thor - Grönqvist, Hans. "The great recession, unemployment and suicide". *Journal of Epidemiology and Community Health*, 69/2 (2015), 110-116.
- O'Connor, Rory C. - Pirkis, Jane (ed.). *The International Handbook of Suicide Prevention*. Wiley Blackwell, 2. Basım, 2020.
- Pape, Robert A. "The strategic logic of suicide terrorism". *American Political Science Review*, 97/3 (2003), 343-361.
- Haw, Camilla vd. "Economic recession and suicidal behaviour: Possible mechanisms and ameliorating factors". *International Journal of Social Psychiatry*, 61/1 (2015), 73-81.
- Sareen, Jitender vb. "Anxiety disorders and risk for suicide: A nested case-control study". *Archives of General Psychiatry*, 62/11 (2005), 1249-1257.
- Stack, Steven. "Suicide in the media: A quantitative review of studies based on non-fictional stories". *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 35/2 (2005), 121-133.
- Victoroff, Jeff. "The mind of the terrorist: A review and critique of psychological approaches". *Journal of Conflict Resolution*, 49/1 (2005), 3-42.
- Yen, Shirley vd. "Personality traits as prospective predictors of suicide attempts". *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 120/3 (2009), 222-229.

## ŞİFÂ-İ ŞERİF'İN TEFSİR İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Selim AYDAY\*

## Öz

Bu çalışmada, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ* adlı eseri tefsir ilmi çerçevesinde ele alınıp değerlendirilecektir. Kâdî İyâz bu eserini Müslümanların Hz. Peygamber'e duyması gereken muhabbeti arttırmak üzere yazmıştır. Daha çok *Şifâ-i Şerîf* şeklinde şöhret bulan eser, dört bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümlerde Hz. Peygamber'in maddî ve manevî güzellikleri, masumiyeti, Allah katındaki değeri, mucizeleri, Hz. Peygamber'e itaatin gereği ve ona dil uzatanlara verilmesi gereken cezalar ele alınmaktadır. Bu açılardan kitap, bir siyer veya şemâil türünden bir eser olarak düşünülmüştür. Ancak Kâdî İyâz konuları işlerken genellikle âyetlerle başlamakta ve müfessirlerin âyete dair görüşlerini mutlaka zikretmektedir. Genellikle Taberî, Semerkandî ve Maverdî'nin isimlerini zikrederek müfessirlerin görüşlerini aktardığı gibi pek çok kere "ehl-i tefsir demiştir", "bazı müfessirler şöyle demiştir", "müfessirlerin çoğu bu görüştedir", "ehl-i tefsir bu konuda ihtilaf etmiştir", "müfessirlerin geneli böyle söylemiştir" diyerek görüşler de aktarmıştır. Bundan başka *Şifâ-i Şerîf*, Hz. Peygamber'e ve sahabeye yönelik Müslümanların tavırlarının nasıl olması gerektiği ile ilgili pek çok hüküm içermektedir. Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'i ve ashabını sevmenin ve onları sevmeyenlerden buğz etmenin farz olduğu hükmünü âyetlere dayanarak ortaya koymaktadır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, eserin tefsir ilmi açısından da değerlendirilmesinin faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur. Çalışma yapılırken eser baştan sona taranmış Kâdî İyâz'ın hangi tefsir kaynaklarından istifade ettiği tespit edilmiştir. Gerekli durumlarda, *eş-Şifâ*'nın en önemli şerhlerinden biri olarak kabul edilen Ali el-Kârî'nin Arapça *Şerhu's-Şifâ*'sına; M. Yaşar Kandemir'in Türkçe *Şifâ-i Şerîf Şerh*'ine de müracaat edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Rivayet Tefsiri, Konulu Tefsir, Kâdî İyâz, Şifâ-i Şerîf.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15.05.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 05.06.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1297220>

\* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/Asst. Prof., Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Van/Turkey. selimayday@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-3506-8051



## EVALUATION OF SHIFĀ-I SHARĪF IN TERMS OF THE SCIENCE OF TAFSĪR

### Abstract

In this study, the work of Qādī Iyāz named *al-Shifā bi-ta'rīfi huquq al-Mustafā* will be discussed and evaluated within the framework of the science of tafsīr. Qādī Iyāz wrote this work to increase the love that Muslims should feel for our Prophet. The work, which is mostly known as *Shifā-i Sharīf*, consists of four parts. In these chapters, the material and spiritual beauties of the Prophet, his innocence, his value in the sight of Allah, his miracles, the obedience to the Prophet and the punishments that should be given to those who insult him are discussed. In these respects, the work is considered as a work of the type of siyer or shamāil. However, Qādī Iyāz usually starts with verses while he is dealing with the subjects and he definitely mentions the opinions of the commentators of the Qur'ān on the verse. Generally, by mentioning the names of Tabarī, Samarkandī and Mawardī, he conveyed the views of the commentators, and many times "the people of tafsīr said", "some commentators said", "most of the commentators are of this opinion", "the people of tafsīr disagreed on this issue", He also expressed his views by saying, "The general commentators have said so". In addition, *Shifā-i Sharīf* contains many provisions about how Muslims should behave towards the Prophet and his companions. Qādī Iyāz reveals the conclusion that it is obligatory to love the Prophet and his Companions and to hate those who do not love them, based on the verses. Considering all these, it was concluded that it would be beneficial to evaluate the work in terms of tafsir. During the study, the work was scanned from beginning to end and it was determined which tafsīr sources Qādī Iyāz used. When needed, the Arabic *Sharh al-Shifā* of Ali al-Qārī, which is considered one of the most important commentaries of *Shifā*, was consulted. In the same way, the Turkish *Shifā-i Sharīf Commentary* of M. Yaşar Kandemir was also consulted.

**Keywords:** Tafsīr, Narrative Tafsīr, Thematic Tafsīr, Qādī Iyāz, Shifā-i Sharīf.

### GİRİŞ

İslâm'ın ilk asırlarından itibaren çeşitli konularla ilgili eserler telif edilmeye başlanmış, hangi alana dair olursa olsun bu eserlerde dile getirilen görüşlere Kur'an veya hadisten delil getirilmeye çalışılmıştır. Örneğin dil ilimleri alanında kaleme alınan eserlerde dahi nahiv kuralları anlatılırken âyetlerden iktibaslar yapılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Kur'an âyetleri tefsir edilirden bazı kelime tahlilleri için şiirle istişhâd yapıldığı gibi sarf ve nahiv konuları ele alınırken âyetlerden şevâhid getirilmiştir. Hatta Büyük dil bilgini Sibeveyh'in (öl. 180/796) dil kaideleri için Kur'an'dan 300 âyeti şahit olarak getirdiği tespit edilmiştir.<sup>1</sup> Kısacası İslâm bilimleri ile uğraşan âlimler, eserlerinde dile

<sup>1</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 215.

getirdikleri görüşler için mutlaka Kur'an'a dayanmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım aynı zamanda görüşlerinin meşruiyetini sağlamaya yönelik bir çaba olarak da değerlendirilebilir. Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) Hz. Peygamber'i anlattığı *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* adlı eserde de konu ile ilgili pek çok âyetin delil olarak getirildiği görülmektedir.

Tarih boyunca büyük bir hüsnü kabule mazhar olmuş olan *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* adlı eser daha çok *Şifâ-i Şerîf* şeklinde şöhret bulmuştur. Eser, genel olarak Hz. Peygamber'i konu edinmiştir. Bu açıdan siyer alanında bir eser şeklinde telakki edildiği gibi 1800'den fazla rivayeti ihtiva etmesi bakımından bir hadis kitabı olarak da değerlendirilmiştir.<sup>2</sup> Bu çalışmada tefsir ilmi ile ilişkilendirerek eseri ele almamızın sebebi, Kâdî İyâz'ın hemen hemen her konuya âyetlerle giriş yapması ve müfessirlerin konu ile ilgili görüşlerini aktarmasıdır. Örneğin Kâdî İyâz, birinci bölümün başında Hz. Peygamber'in ahlâkî güzelliklerinden bahseden ve onun şan ve şerefini ortaya koyan pek çok âyet olduğunu dile getirmekte ve bunların manası açık olanlarla konuyu ele alacağını ifade etmektedir.<sup>3</sup> Bu metodu eser boyunca müşahede edilmektedir. Abduh Ali Kûşek'in tahkiki ile basılan *eş-Şifâ'nın* fihristinde toplamda 727 âyetin konularla ilişkilendirildiği görülmektedir.

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'i her yönüyle ele aldığı bu eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber'in maddî ve manevî güzellikleri ile Allah katındaki yeri ve mucizelerini; ikinci bölümünde Hz. Peygamber'e itaat etmenin gereğini; üçüncü bölümünde Hz. Peygamber'de bulunması ve bulunmaması gereken özellikleri ile onun masumiyetini ele almıştır. Her bir bölümü çeşitli bâb ve fasıllara ayıran Kâdî İyâz çalışmasının birinci bölümünün dördüncü bâbını tamamen Hz. Peygamber'e verilen mucizelere ayırmıştır. Hz. Peygamber'in hem Kur'an'da hem de siyer ve megâzî türü eserlerde zikredilen pek çok mucizesinin olduğunu söyledikten sonra en büyük ve yaşayan mucizesinin Kur'an olduğunu örneklerle ortaya koymaktadır. Kur'an'ın mucize oluşunu çeşitli başlıklar altında ele alan Kâdî İyâz,<sup>4</sup> Kur'an'a karşılık vermek isteyenlerin hangi âyetleri duyduklarında iman ettiklerine dair örnekler de sunmaktadır.<sup>5</sup>

Kanaatimizce bu eser, Hz. Peygamber'i her yönüyle ele alıp âyetlerle konuyu işlediği için konulu tefsirin bir örneği olarak da ele alınabilir. Bu açıdan düşünüldüğünde *eş-Şifâ*'da Kâdî İyâz'ın âyetleri konuyla nasıl ilişkilendirdiğini anlamak, hangi tefsirlerden istifade ettiğini ortaya koymak, müfessirlerin görüşleri arasında tercihte

<sup>2</sup> Ahmet Yılmaz, *Kâdî İyâz'ın Kitâbü's-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhânlık Geleneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 54-56.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl el-Yahsübî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi-hukûki'l-Mustafa*, thk. Abduh Ali Kûşek (Dubai: Vahdetü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2013), 55.

<sup>4</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 307-343.

<sup>5</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 335-337.

bulunurken neleri göz önünde bulundurduğunu tespit etmek son derece önem arz etmektedir.

Kâdî İyâz'ın tefsirciliği ile eş-Şifâ'nın tefsir ilmi bakımından incelendiği Arapça birkaç çalışma bulunmaktadır.<sup>6</sup> Öte yandan Türkçe'de eş-Şifâ'nın çeşitli açılardan konu edinildiği pek çok çalışma olmasına rağmen tefsir ilmi açısından ele alındığı herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu nedenlerle, asırlardır okunmakta olan, hatta Osmanlı coğrafyasında, okunmasıyla ilgili olarak çeşitli geleneklerin oluştuğu bu eserin tefsir ilmi açısından ele alınmasının faydalı olacağı kanaatini taşıdığımızdan konuyu bir makale sınırları içinde de olsa ele almaya karar verdik. Asıl konuya geçmeden önce Kâdî İyâz'ın hayatından kısaca bahsetmenin, onun düşüncelerini daha iyi değerlendirmemize katkı yapacağını mülahaza ettiğimiz için evvela hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgiler verdik.

### 1. Kâdî İyâz'ın Hayatı

Asıl adı Ebü'l-Fadl İyâz b. Musâ b. İyâz b. Amr b. Musâ b. İyâz b. Muhammed b. Musâ b. İyâz el-Yahsübî es-Sebtî'dir (öl. 544/1149). Hicri 476 yılında Fas'ın kuzeyinde yer alan Sebte'de doğmuş, 544 yılında da Fas'ın Merakeş şehrinde vefat etmiştir.<sup>7</sup> Ataları Endülüs'ten Fas'a göç etmiştir.<sup>8</sup> Hadis, Dil ve Edebiyat, eyyâmü'l-arab, nesep ilmi alanlarında zamanının imamu olduğu rivayet edilmektedir.<sup>9</sup> Kâdî İyâz'ın, Bağdat, Şam, Mısır gibi ilim merkezlerine ilmi seyahatler yapmadığı ancak buralardan Endülüs'e gelen âlimlerden çokça istifade ettiği de rivayet edilmektedir.<sup>10</sup>

Kâdî İyâz, sika, verâ sahibi, zâhid, âbid, inancı sağlam ve bid'atlerden uzak biri olarak tanımlanmıştır.<sup>11</sup> Aynı zamanda yumuşak huylu ama zaaf göstermeyen, hakkın çetin bir savunucusu, tevazu sahibi ve Allah'tan haşyet duyan bir zat olarak bilinmiştir. Uzun süre, doğduğu yer olan Sebte'de olmak üzere, Gırnata ve Kurtuba'da kadılık görevini ifâ etmiştir.<sup>12</sup> O, kadılık görevi esnasında adeta halk ile idareciler arasında bir köprü vazifesini görmüştür.<sup>13</sup> Hayatının son yıllarında, Murâbit ve Muvahhid Hânedânlıkları arasındaki fikrî, siyasî ve askerî çekişmeler esnasında, toplumsal sorunlar

<sup>6</sup> Hasan Verâkili'nin Arapça olarak yazdığı "Kâdî İyâz müfessiran" eseri ile birlikte yine Arapça "Cuhûdü'l-Kâdî İyâz fi't-tefsîr", "Akvâlü'l-Kâdî İyâz fi't-tefsîr 'arden ve dirâseten", "Tefsîrü'l-Kâdî İyâz el-fikhî", "el-Kâdî İyâz müfessiren min hilâli kitâbihi eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ" şeklinde çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak tüm uğraşlarımıza rağmen hem Türkiye'deki kütüphane kataloglarında bu eserlere rastlayamadık, hem de internet ortamında PDF şeklinde de olsa bu çalışmalarını elde edemedik.

<sup>7</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sadr, 1978), 3/483-485.

<sup>8</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Me'mûn es-Sâgırcı (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 20/213.

<sup>9</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, 3/483-485.

<sup>10</sup> Akif Köten, "Kadî İyâz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ'sının Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 270.

<sup>11</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/131.

<sup>12</sup> ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/214.

<sup>13</sup> Köten, "Kadî İyâz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ'sının Özellikleri", 271.

ile ilgili inisiyatif alan ve bu bakımdan öne çıkan bir kişilik olduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Onunla istişare edilmesi onun saygınlığının ve ilmi ehliyetinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>15</sup> Bid'at ve hurafelerden uzak ve zâhidane bir hayat yaşadığı, İslâmî konularda taviz vermediği rivayet edilmekte; mütevazı kişiliğinin yanında zekâsı, hazır cevaplılığı, etkileyici konuşması ve Mağrip hattını güzel yazmasıyla da anılmaktadır.<sup>16</sup> Kâdî İyâz'ın oğlu Ebû Abdullah Muhammed, babası hakkında *et-Ta'rîf bi'l-Kâdî İyâz* isimli bir biyografi kitabı yazmış ve bu kitapta babasının pek çok şiirini aktarmıştır. Bu aynı zamanda onun bir şair olduğunu da göstermektedir.<sup>17</sup> Döneminin edip, şair ve kâtibi olan Feth b. Hâkân el-Kaysî'ye (öl. 529/1135), meclisine sarhoş geldiği için hadd uygulamaktan çekinmemiştir.<sup>18</sup> Hakkında pek çok menkıbe anlatılan Kâdî İyâz'ın, *Şifâ* adlı eserini te'lif ederken, dostları tarafından rüyada Hz. Peygamber'in onun suretinde görüldüğü şeklinde anlatılar bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Kâdî İyâz, kâdılık görevinin yanı sıra eser te'lifi ile de ilgilenmiş, özellikle hadis alanında pek çok eser kaleme almıştır. *el-İkmâl fi şerhi kitâbi Müslim*, *el-Mu'lim fi şerhi Müslim* ve *Meşârikü'l-envâr* bunlardan sadece bir kaçıdır. İlim talebi için Endülüs'e gitmiş ve Kurtuba'da pek çok âlimden hadis alıp onları kaydetmiştir.<sup>20</sup> Şüphesiz ki onun en önemli eseri *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* adlı eseridir.

## 2. Şifâ-i Şerîf'in Yazılış Amacı ve Önemi

Eserin tam adı *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*'dır. Buna rağmen özellikle de Osmanlı'dan günümüze *Şifâ-i Şerîf* olarak şöhret kazanmıştır.<sup>21</sup> Kâdî İyâz'ın bizzat kendisinin ifade ettiği gibi bu eser gelen ısrarlı talepler üzerine kaleme alınmıştır. Bu taleplerin dönemin siyasî, sosyal ve kültürel durumu ile ilgili olduğu ifade edilmektedir. Zira Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanların bir arada yaşadığı yer ve zamanda Hz. Peygamber'e gösterilmesi gereken hürmet konusunda Müslümanlarda bir gevşeklik sezilmiş ve buna yönelik bir tedbir alınması ihtiyacı duyulmuştur.<sup>22</sup> İşte bu ihtiyacın bir sonucu olarak *eş-Şifâ* gibi bir eser kaleme alınmıştır. Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'e gösterilmesi gereken ihtiramın nasıl olması gerektiğini ve bu ihtiramı göstermeyene nelerin gerekli olduğunu bildiren bir eser ihtiyacının sürekli dile getirildiğini ifade etmektedir. O, bu ihtiyacı karşılamak için te'lif edilecek olan eserin belli başlı usulle kaleme alınması gerektiğini söyledikten sonra kendisinin yazacağı bu kitabının hangi

<sup>14</sup> Yılmaz, *Kâdî İyâz'ın Kitâbü's-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhânlık Geleneği*, 20.

<sup>15</sup> Yılmaz, *Kâdî İyâz'ın Kitâbü's-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhânlık Geleneği*, 22.

<sup>16</sup> M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116.

<sup>17</sup> Ebû Abdullah Muhammed, *et-Ta'rîf bi'l-Kâdî İyâz*, thk. Muhammed b. Şerife (Mağrip: Vezâretü'l-Evkâfi ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1982), 97-105.

<sup>18</sup> Ebû Abdullah Muhammed, *et-Ta'rîf bi'l-Kâdî İyâz*, 112.

<sup>19</sup> Ebû Abdullah Muhammed, *et-Ta'rîf bi'l-Kâdî İyâz*, 113-114.

<sup>20</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, 3/483-485.

<sup>21</sup> Murat Gökalp, "Şifâ-i Şerîf Literatürü", *İstem Dergisi* 7/14 (2009), 354.

<sup>22</sup> Gökalp, "Şifâ-i Şerîf Literatürü", 354.

kısım, fasıl ve bâplara ayrıldığını ve hangi bölümde neyi işlediğini detaylı izah etmektedir.<sup>23</sup> Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in mucizelerini anlattığı bölümün başında kitabını te'lif amacından bir kez daha söz etmektedir. O, kitabını Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden ve mucizelerine dil uzatanlar için yazmadığını ifade etmektedir. Aksine eserini, Hz. Peygamber'e inanan, onun davetine icabet eden ve onun nübüvvetini tasdik edenler için te'lif ettiğini, bununla da müminlerin imanlarının kuvvetlenmesini ve Hz. Peygamber'e olan muhabbetlerinin artmasını amaçladığını söylemektedir.<sup>24</sup>

Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*'da genellikle önce konu ile ilgili âyetleri verdikten sonra bunu hadislerle desteklemektedir. Eserini te'lif maksadını anlatırken de âyet ve hadisten delil getirmektedir. O, her ne kadar kitabını, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden ve mucizelerine dil uzatanlar için yazmadığını ifade etse de eserini te'lif etmesinin bir diğer sebebini "...Kendilerine kitap verilenler kesin bilgi edinsinler, inananların da imanı artsın..."<sup>25</sup> âyetiyle açıklamaktadır. Buradan hareketle onun gayri müslimleri de hedef kitle olarak düşündüğü ileri sürülebilir. Zira o, Âl-i İmrân sûresi "*Allah, kendilerine kitap verilenlerden, 'Onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye sağlam söz almıştı...*"<sup>26</sup> âyetine dayanarak Hz. Peygamber'in mutlaka anlatılması gereği üzerinde de durmaktadır. Yine o, "Bir kimseye bildiği bir soru sorulduğunda cevap vermezse, kıyâmet gününde ağzına ateşten bir gem vurulur."<sup>27</sup> hadisini de kitabını yazma gerekçelerinden biri olarak aktarmaktadır.<sup>28</sup>

Kâtîp Çelebi kendi zamanına kadar *eş-Şifâ* gibi bir eserin te'lif edilmediğini ifade etmektedir.<sup>29</sup> Bu eser üzerine pek çok şerh, haşiye, ta'lik, ihtisar vb. türden çalışma yapılmıştır. Yapılan şerhlerin içinde Alî el-Kârî'nin *Şerhu'ş-Şifâ*'sı en çok okunan ve hüsnü kabule mazhar olmuş olan şerh olarak kabul edilir.<sup>30</sup> Bunun yanı sıra eser, pek çok defa Türkçe'ye de tercüme dirmiştir.<sup>31</sup>

Kâdî İyâz, Ebü Sa'd Abdülmelik b. Muhammed en-Nisâbü'rî'ye (ö. 406/1015) ait *Şerefü'l-Mustafâ* isimli eseri, *İhtisâru Kitâbi Şerefü'l-Mustafâ* ismiyle ihtisar etmiştir. Bu çalışma *Kitâbü'ş-Şifâ* için bir tür hazırlık niteliği taşıdığı ifade edilmiştir.<sup>32</sup>

<sup>23</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 46-52.

<sup>24</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 307-308.

<sup>25</sup> el-Müddessir 74/31.

<sup>26</sup> Âl-i İmrân 3/187.

<sup>27</sup> Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "İlim", 3 (No. 2649).

<sup>28</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 47-48.

<sup>29</sup> Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, t.y), 2/1053.

<sup>30</sup> Ebü'l-Fazl el-Yahsübî Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerîf Şerhi*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2017), 37.

<sup>31</sup> Gökalp, "Şifâ-i Şerîf Literatürü", 357-368.

<sup>32</sup> Yılmaz, *Kâdî İyâz'ın Kitâbü'ş-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhânlık Geleneği*, 37.

### 3. Kâdî İyâz'ın İstifade Ettiği Tefsir Kaynakları

Kâdî İyâz, konuları işlerken ilk önce ilgili âyetleri vermekte ardından genellikle müfessirlerin görüşlerine yer vermektedir. Bazen “ehl-i tefsir demiştir”, “bazı müfessirler şöyle demiştir”, “müfessirlerin çoğu bu görüştedir”, “ehl-i tefsir bu konuda ihtilaf etmiştir”, “müfessirlerin geneli böyle söylemiştir” diyerek görüşler aktardığı gibi “mutasavvıflar bu konuda şöyle demiştir” diyerek de bazı görüşler aktarmaktadır. Eser boyunca “kîle” (قيل) kaydıyla da âyetlerle ilgili görüşlerin aktarıldığı gözden kaçmamaktadır. Ancak Kâdî İyâz, pek çok kere sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden pek çok ismi zikrederek çeşitli rivayetleri aktarmanın yanında doğrudan isim vererek de müfessirlerden alıntı yapmaktadır. Özellikle Ebü'l-Leys es-Semerkindî<sup>33</sup> (öl. 373/983) ve Maverdî'nin<sup>34</sup> (öl. 450/1058) bazen de Taberî'nin<sup>35</sup> (öl. 310/923) doğrudan ismini anarak bazı görüşleri aktarmaktadır. Kiraât farklılıklarına işaret ettiği durumlarda ise bazen “şöyle de okunmuştur” dediği gibi bazen de kiraât imamının veya okuyuşun kendisine nispet edildiği sahabe veya tâbiîn'in ismini zikrederek farklı kiraâti aktarmaktadır.

Daha çok rivâyet tefsirlerine başvurduğu görülen Kâdî İyâz'ın zaman zaman Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896), Vâsıtî (öl. 320/932), Sülemî (öl. 412/1021) ve Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi İşârî tefsirde temayüz etmiş müelliflerin isimlerini de anmaktadır. Ancak bu isimlerin görüşlerini aktarırken başka kaynaklardan mı yoksa doğrudan bu mutasavvıfların adına te'lif olarak görünen eserlere mi müracaat edildiği tam olarak anlamak zor görünmektedir. Zira onun tefsire dair en çok istifade ettiği kaynakların başında gelen Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin vaaz, nasihat ve ilmihal türündeki eserleri sayesinde İslâm dünyasında tanındığı zikredilmiştir. Bu özelliğinin yanı sıra bu tefsir aynı zamanda tasavvufî yorumlar da içermektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Kâdî İyâz'ın, mutasavvıfların görüşlerini doğrudan bu tefsirden almış olması da kuvvetle muhtemeldir.

Araştırmamız boyunca zaman zaman kaynaklarından örnekler verileceğinden, tekrara düşmemek için burada ayrıca örneklendirme yoluna gidilmemiştir.

### 4. Tefsir Yöntemi Açısından Şifâ-i Şerîf

Kur'an-ı Kerim'in ilk asırlardan bu yana tefsir edilmesi, zamanla birbirinden farklı tefsir çeşitlerinin de ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İlk asırlarda yöntem açısından rivayet ve dirayet şeklinde iki genel kategoriye ayrılan tefsirler, yorum yöntemlerinin

<sup>33</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû's-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993).

<sup>34</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Müessestü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, t.y).

<sup>35</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Hecc, 2001).

<sup>36</sup> İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/473.



gelişmesi ve farklı beklentilerin ortaya çıkmasıyla daha da çeşitlenmiştir. Ahkâm tefsirleri, mezhebi tefsirler, işârî tefsir, bilimsel tefsir gibi tefsir türleri buna örnek olarak verilebilir. Her bir tefsir çeşidinin yorum yöntemi bir diğerinden, müfessirin sahip olduğu niteliklere göre, farklılık arz edebilir. Rivayet tefsiri daha çok Hz. Peygamber ve selef-i sâlihinden gelen haberlere; dirayet tefsiri ise daha çok müfessirin bilgi birikimine dayanmaktadır. *Şifâ-i Şerif*, bir tefsir olmamasına rağmen konuları ele alış biçimi bakımından konulu tefsiri andırmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi inceleme konusu yaptığımız eser Hz. Peygamber'i ele alması itibarıyla siyer ilmi alanında bir eser olarak telakki edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında müellifin daha çok rivayetlere dayanması beklenir. Ancak Kâdî İyâz, çoğunlukla konuyla ilgili ne kadar âyet varsa hepsini serdettikten sonra destekleyici mahiyette hadis veya selef-i sâlihinden gelen haberleri aktarmaktadır. Bazen de konu ile ilgili sadece hadislerin nakledildiği görülmektedir. Mesela Hz. Peygamber'in mucizelerinden bahsettiği onun hayvanlarla konuşması, hastaları iyileştirmesi, yiyecek ve içeceklerin onun dokunması ile bereketlenmesi, gayba ait haberler vermesi ve dualarının karşılık bulması başlıklarının altında sadece hadislerin yer aldığı konuyla ilgili herhangi bir âyete yer vermediği görülmektedir.<sup>37</sup>

eş-Şifâ bir çok yönüyle bir rivayet tefsirinin özelliklerini taşımaktadır. Örneğin Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in hilm, tahammül gücü, affi ve sabrı ile ilgili konuyu işlerken ilgili âyetleri aktardıktan sonra pek çok hadisle konuyu daha anlaşılır kılmaya gayret etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in bu anılan vasıflara sahip olması Allah'ın onu te'dip etmesi ile mümkün olmuştur. Çünkü Allah *“Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.”*<sup>38</sup> buyurmuştur. Kâdî İyâz, zaman zaman kaynaklarının ismini vermekle birlikte pek çok kere “rivayet edilmiştir” (rüviye) şeklinde meçhul kalıbıyla da haberler aktarmaktadır. Yine böyle bir kayıt ile Hz. Peygamber'in bu âyetin te'vilini Hz. Cebrâil'e sorduğunu Hz. Cebrâil'in de “Ya Muhammed! Allah seninle ilişki kesene senin ilişkini sürdürmeni, senden bir şey esirgeyenden senin vermeni ve sana haksızlık edeni affetmeni emrediyor” dediğini aktarmaktadır. Konuyla ilgili *وَاصْبِرْ* *“Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir.”*<sup>39</sup> *“(Ey Muhammed!) O hâlde, yüksek azim sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret.”*<sup>40</sup> *وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ* *“Onlar affetsinler, vazgeçip iyi muamelede bulunsunlar. Allah'ın sizi*

<sup>37</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 376-432.

<sup>38</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-A'râf 7/199.

<sup>39</sup> Lokman 31/17.

<sup>40</sup> el-Ahkâf 46/35.

bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>41</sup> وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ الْأُمُورِ “Her kim de sabreder ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir.”<sup>42</sup> âyetlerini aktaran Kâdî İyâz konunun anlaşılması için pek çok hadis aktarmaktadır. Aktarılan hadislerin ortak noktasının Hz. Peygamber’in karşılaştığı her olumsuz durumda af yolunu seçmesi ve kavmi için Allah’tan hidayet dilemesi olduğu görülmektedir.<sup>43</sup> Kâdî İyâz, sadece müfessirlerin görüşlerini aktarmakla yetinmez, gerekli gördüğü yerlerde farklı ilim dalları ile de irtibatlar kurarak mutasavvıf ve mütekelimlerin de görüşlerine yer vermektedir. O, Hz. Peygamber’in şefkat ve merhametini anlatırken Tevbe sûresinin لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ “Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”<sup>44</sup> âyetini delil olarak getirmektedir. Bazı âlimlere göre, âyette “Mü’minlere karşı çok şefkatli ve çok merhametlidir.” ifadelerinin, Allah’ın ona Esmâ-i hüsnâ’sından ikisini verdiğini göstermektedir. Kâdî İyâz bu bilgileri aktardıktan sonra muhtemelen konunun bir parça kelâm ilmini de ilgilendirmesi hasebiyle, kelâm âlimi Ebû Bekir İbn Fûrek’ten (öl. 406/1015) de buna benzer bir görüş nakledildiğini aktarmaktadır.<sup>45</sup>

Kâdî İyâz’ın, konuları, şayet varsa mutlaka ilgili âyetlerle desteklemesi onun, Kur’an’ı Hz. Peygamber’in en büyük ve yaşayan mucizesi olarak telakki etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira o, Ebû Hureyre’den (öl. 58/678) “Gönderilen her peygambere, insanların inandığı mucizeler verilmiştir. Allah’ın bana verdiği mucize ise Vahiy’dir (Kur’an-ı Kerim). İşte bu sebeple kıyamet gününde ümmeti en çok olan peygamber olmayı ümit ediyorum.” şeklinde bir hadis nakletmektedir.<sup>46</sup> Bu hadiste geçen vahyin, muhakkikler tarafından kıyamete kadar yaşayacak olan Kur’an-ı Kerim şeklinde yorumlandığını aktarmıştır.<sup>47</sup>

Kâdî İyâz bazen, anlattığı konuyla ilgili zihinlere bazı istifhamları da beraberinde getirebilecek âyetleri çeşitli açılardan değerlendirmektedir. Bu yöntem, Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) *Keşşâf* adlı tefsirindeki “şayet şöyle sorarsan şöyle cevap veririm” tarzındaki yöntemini andırmaktadır. Hz. Peygamber’in şeytandan korunduğuna dair ümmetin icmâ’ı olduğu ile ilgili başlığın altında, şayet وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّيَ الشَّيْطَانُ

<sup>41</sup> en-Nûr 24/22.

<sup>42</sup> eş-Şûrâ 42/43.

<sup>43</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 147-154.

<sup>44</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>45</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 166.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Fedâilü'l-Kur'an", 66 (No. 4981); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Kitâbü'l-İmân", 70 (No. 152).

<sup>47</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 220.

“Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>48</sup> âyetinin manâsı nedir, diye sorulsa? şeklinde bir soru sormakta ve cevabını vermektedir. Bu cevaba göre bu âyet ile ilgili çok şey söylenmiş bu söylenen şeylerin bir kısmı anlaşılabilir bir kısmı ise anlaşılması zordur. Kâdî İyâz'a göre müfessirlerin çoğu bu âyette yer alan “temennî”yi Kur'an okumak; “şeytanın ilkâ etmesi”ni insanı, Kur'an okurken dünyalık işlerle meşgul edip onun okuduğunu unutmasına veya yanlış te'villere yönelmesine sebep olmak şeklinde yorumlamıştır. Âyette ifade edilen “Allah'ın âyetlerini sağlamlaştırması” ise şeytanın sebep olduğu bu kötü düşüncelerin yok edilmesi olduğunu aktarmaktadır.<sup>49</sup>

Kâdî İyâz'ın, İsrâiliyâttan kabul edilen görüşlerin varlığına işaret ederek onların müfessirlerce zayıf rivayetler olarak değerlendirildiğini aktarması İsrâiliyâta karşı bir tavrının olduğunu göstermektedir. O, Hz. Süleyman ile ilgili olarak وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ “Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.”<sup>50</sup> geçen âyetin tefsirinde bazı rivayet tefsirlerinde<sup>51</sup> şeytanın Hz. Süleyman'ın mührünü ele geçirdiği ve bu şekilde onun mülküne musallat olduğu şeklindeki rivayetlerin asılsız olduğunu aktarmaktadır.<sup>52</sup>

##### 5. Kur'an ve Sünnet Bütünlüğü Açısından Şifâ-i Şerîf

Şifâ-i Şerifte Kur'an ve Sünnet bütünlüğüne örnek olarak yorumlanabilecek pek çok veri bulunmaktadır. Kâdî İyâz'ın, gerek konuları işlerken bu bütünlüğe uygun bir yaklaşım sergilediği, gerekse bizzat bu bütünlüğü vurgulayarak ortaya koymaya çalıştığı gözden kaçmamaktadır. Mesela İsrâ sûresi مَقَامًا مَحْمُودًا “âyetinde geçen Makâm-ı Mahmûd ifadesinin ilim ehline, müfessirlere ve muhaddislere göre Hz. Peygamber'e verilen şfaat makamı olduğunu aktardıktan sonra konuyla ilgili pek çok hadis nakletmektedir. Bu nakillerle birlikte Makâm-ı Mahmûd'dan kastın şfaat olmadığı ile ilgili bazı şaz rivayetlerin olduğunu belirttikten sonra bu şaz görüşü destekleyen sahih bir rivayet ve sağlam bir görüş olmadığı için güvenilir olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, Kur'an ve Sünnet'te delil bulunmadığı için ümmetin de bu tür haberlerin doğruluğuna dair bir ittifakı oluşmamıştır. Bunun için buna iltifat etmemek gerekir, diyerek aslında Kur'an ve Sünnet'in bütünlüğüne dair hassasiyetini ortaya koymaktadır.<sup>53</sup> Bazen Kâdî İyâz'ın konuyla doğrudan ilgili âyeti zikretmeden

<sup>48</sup> el-Hacc 22/52.

<sup>49</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 639.

<sup>50</sup> Sâd 38/34.

<sup>51</sup> Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Begavî, Tefsîrül-Begavî: Me'âlimü't-Tenzîl, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1993), 7/90-93.

<sup>52</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 639.

<sup>53</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 269-279.

konuyu anlattığı, hadislerle daha anlaşılır kıldıktan sonra başka âyetlerle ilişkilendirdiği görülmektedir. Mesela Hz. Peygamber'e Kevser'in verildiğini anlatırken rivayetlerle bunun Hz. Peygamber'e verilmiş cennetten bir nehir olduğunu söylemektedir. Aslında Kâdî İyâz'ın eserini te'lif metodu göz önünde bulundurulduğunda buradaki anlatımda *وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ* İbn Abbâs'ın *إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ* "Şüphesiz, Rabbin sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın."<sup>54</sup> âyetinin Hz. Peygamber'e verilen, toprağı misk kokulu ve içinde her şeyin olduğu cennet kasırları olduğuna işaret ettiği ile ilgili görüşünü aktarmaktadır.<sup>55</sup>

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber ile ilgili herhangi bir konuya dair âyet aktardığında aynı konuda varsa başka âyet ve hadisleri de aktarmaktadır. Mesela o, Hz. Peygamber'in akıl, zeka, duyuları, konuşması ve davranışları ile ilgili konuları işlerken *وَتَعْلُبُكَ* Şu'arâ sûresi *في السَّاجِدِينَ* "Secde edenler arasında dolaşmanı da (görüyor)."<sup>56</sup> âyetini Hz. Peygamber'in önünü görebildiği gibi arkasını da görebilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Bu görüşünü Tâbiîn müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr'den (öl. 103/721) gelen bir rivayete<sup>57</sup> dayandıran Kâdî İyâz pek çok hadis kaynağında geçen "Muhakkak ki ben sizi arkamdan da görürüm"<sup>58</sup> rivayetiyle de desteklemektedir.<sup>59</sup> Taberî, bu âyetin te'vilinin, Hz. Peygamber'in namaz kılanlarla beraber namaz kılması şeklinde de olabileceğini aktardıktan sonra âyeti zâhiri manada ilk akla gelen anlamıyla te'vil etmek daha evladır, diyerek Mücâhid b. Cebr'in görüşünü benimsemediğini ihsas ettirmektedir.<sup>60</sup>

Kâdî İyâz, sadece Hz. Peygamber'in değerini ortaya koyan âyet ve hadisleri nakletmekle yetinmemiş, *إِنَّكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ* "İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir."<sup>61</sup> ve *وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلِيًّا* "Andolsun, onları, bir bilgi üzerine (dönemlerinde) âlemlere üstün kıldık."<sup>62</sup> âyetlerinden hareketle pek çok peygamberin niteliklerini de âyet ve hadislerle anlatmıştır. O, peygamberlerin üstün ahlaki ve değerli soyları başlığının altında her bir peygamber ile ilgili faziletine dair bir âyet zikretmiş daha sonra da pek çok haber

<sup>54</sup> ed-Duhâ 93/5.

<sup>55</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 280-282.

<sup>56</sup> eş-Şu'arâ 26/219.

<sup>57</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrü'l-imâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadise, 1989), 514.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, 1985), "Kasrû's-Salât", 70; Buhârî, "Kitâbü's-Salât", 8 (No. 418); Müslim, "Kitâbü's-Salât", 424.

<sup>59</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 112.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/667-670.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/253.

<sup>62</sup> ed-Duhân 44/32.

nakletmiştir. Bu haberlere göre Hz. Yahyâ, insanlarla beşeri münasebetlerini kesip hayvanlarla beraber otlarla beslenmiş, Hz. Musâ yiyeceğini ve içeceğini taştan bir oyuğun içine koyarak yemiş ve içmiştir.<sup>63</sup> Kâdî İyâz, bu rivayetlerin sonunda bu gibi haberlerin çok olduğunu ve bu kadarla yetindiğini ifade ettikten sonra, bazı cahil müerrih ve müfessirlerin, bu anlattıklarımıza muhalif görüşlerine de dönüp bakmayacağız, demektedir.<sup>64</sup> Hz. Yahya ve Hz. Musa ile ilgili haberlerin Kurtubî (öl. 671/1273) ve Ebû Hayyân (öl. 745/1344) gibi muteber müfessirlerin tefsirlerinde de geçtiği tespit edilmiş,<sup>65</sup> ancak Kâdî İyâz'ın, bu tür haberlere karşı çıktığını söylediği, cahil müerrih ve müfessirlerden kimleri kastettiği tespit edilememiştir.

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'e itaat etmenin farz olduğu ile ilgili başlığın altında konuya ilişkin pek çok âyet aktardıktan sonra yine âyetleri destekleyen pek çok hadis de aktarmaktadır. Örneğin *قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ* "De ki: 'Allah'a ve Peygamber'e itaat edin.' Eğer yüz çevirirlerse şüphe yok ki Allah kâfirleri sevmez."<sup>66</sup> *مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الْمُبِينِ* "Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz. Peygambere düşen ancak apaçık bir tebliğdir."<sup>68</sup> Hz. Peygamber'e itaati emreden daha başka âyetlerin yanında "Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş, bana karşı gelen Allah'a karşı gelmiş olur. Benim emîrime itaat eden bana itaat etmiş, benim emîrime karşı gelen de bana karşı gelmiş olur."<sup>69</sup> "Size herhangi bir şeyi yasakladığım zaman ondan kesinlikle sakınıınız, bir şeyi emrettiğimde de onu, gücünüz yettiği ölçüde yerine getiriniz."<sup>70</sup> vb. hadisleri nakletmektedir.<sup>71</sup> Bu yaklaşım hadislerle Kur'an tefsirine güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Kâdî İyâz'ın Kur'an ve Sünnet bütünlüğüne ne kadar önem verdiği onun naklettiği hadislerden de anlaşılmaktadır. Onun naklettiği şu hadis adeta bunun belgesi niteliğindedir:

"Kur'ân-ı Kerîm; kendisini ezberlemek, anlamak, düşünmek, öğüt almak istemeyenlere zordur. O, içindeki hükümlerle insanlar arasında hüküm veren adil bir hâkimdir. Benim hadisime sıkıca tutunarak Kur'an'ın

<sup>63</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 192-199.

<sup>64</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 199.

<sup>65</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 24/424; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 6/165.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/32.

<sup>67</sup> en-Nisâ 4/80.

<sup>68</sup> en-Nûr 24/54.

<sup>69</sup> Buhârî, "Kitâbü'l-Ahkâm", 93 (No. 7137); Müslim, "Kitâbü'l-İmâre", 1835.

<sup>70</sup> Buhârî, "Kitâbü'l-İ'tisâm", 96 (No. 7288); Müslim, "Kitâbü'l-Hacc", 1337.

<sup>71</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 475-478; Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerîf Şerhi*, 2/285-286.

mânasını anlayan, onun âyetlerini ve hükümlerini ezberleyenler, kıyamet gününde Kur'an ile beraber haşrolunur. Kur'an'ı ve benim hadisimi önemsemeyip onların gereğini yapmayanlar ise hem dünyada hem de âhirette kaybeder. Allah Teâlâ benim ümmetime sözümü tutmalarını, buyruklarımı yapmalarını, sünnetime uymalarını emretmiştir. Hadislerde söylediklerimden râzı olanlar, Kur'an'dan da razı olmuş olurlar. Allah Teâlâ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ 'Peygamber size neyi emrettiyse ona uyun; neyi yasakladıysa ondan da kaçının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın cezası pek çetindir.'<sup>72</sup> buyurmuştur.<sup>73</sup>

Bu rivayette, Kur'an ile hadise birlikte vurgu yapılmış olması adeta "Allah'a ve Resûlüne itaat ediniz"<sup>74</sup> âyetinin tefsiri gibi olmuştur. Kâdî İyâz'ın, eserinde konuları, âyet ve hadislerle birlikte işleme bu iki ana kaynağın bütünlüğünü ne kadar önemseydiğini göstermektedir.

#### 6. Kâdî İyâz'ın Bazı Âyetleri Hz. Peygamber'e İşaret Olarak Yorumlaması

Bu başlık altında onun Hz. Peygamber'e işaret olarak yorumladığı kelime ve kavramlar ele alınacak, yine Hz. Peygamber'e işaret olarak yorumladığı hurûf-u mukatta'aya ise ayrı bir başlık altında yer verilecektir.

*Şifâ-i Şerîf*'in konusu Hz. Peygamber ve onun üstün vasıfları olduğu için Kâdî İyâz çok çeşitli yerlerde bazı harf, kelime ve kavramların Hz. Peygamber'e işaret ettiğini ileri sürmektedir. Necm sûresinin başındaki إِذَا هَوَىٰ وَالنَّجْمِ âyeti "Battığında yıldız ant olsun" şeklinde tercüme edilirken Kâdî İyâz, Cafer Sadık'a (öl. 148/765) dayanarak "necm"den kastın Hz. Peygamber ve onun kalbi; "hevâ" da nurlar sebebiyle onun kalbinin genişlemesi olduğunu nakletmektedir. Yine Cafer Sadık'ın bir başka görüşüne göre "hevâ"dan maksat Hz. Peygamber'in kendisini tamamen Allah'a vermesi ve başkasıyla ilgilenmemesidir.<sup>75</sup> Ona göre, Târik sûresi 86/3. âyetindeki النَّجْمِ التَّاقِبِ "Delip geçen yıldız" ifadelerinde yer alan "necm"den maksat da Hz. Peygamber'dir.<sup>76</sup> Kâdî İyâz, bu görüşü mutasavvıf Sülemî'ye dayandırmaktadır. Ancak Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr* adlı eserinde bu görüşe yer verilmemektedir.<sup>77</sup> Zaman Zaman Sehl et-Tüsterî'den de nakillerde bulunan Kâdî İyâz'ın kaynağının Tüsterî olma ihtimali bulunmaktadır. Zira Tüsterî'nin

<sup>72</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>73</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 482; Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerîf Şerhi*, 2/294.

<sup>74</sup> en-Nûr 24/54.

<sup>75</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 76.

<sup>76</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 79.

<sup>77</sup> Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr: Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Seyyid Umrân (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 388.



tefsiri incelendiğinde “necm” için “tevhid ile parlayan Hz. Peygamber’in kalbi” dediği görülmektedir.<sup>78</sup>

Kâdî İyâz, âyetleri Hz. Peygamber’e işaret olarak yorumlarken bazen kelimelerin sözlük anlamları ile ilişkili bağlantılar kurduğu görülebilmektedir. Mesela Fecr sûresinin ilk âyeti وَالْفَجْرِ “fecd”e yemindir. Kâdî İyâz ilk devir sûflerinden İbn Atâ’ya (öl. 309/922) dayanarak fecr’den kastın Hz. Peygamber olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre o kalpten iman fişkırmaktadır.<sup>79</sup> Muhtemelen fişkırmak anlamındaki تَفَجَّرَ fiilinden hareketle böyle bir sonuca ulaşılmıştır.

Kâdî İyâz Hz. Peygamber’e ait isimleri tespit etmek için çok uğraştığını bunun sonucunda da otuz tane isim tespit ettiğini ifade etmektedir. Onun bu tespitine göre Yüce Allah, Hz. Peygamber’i kendi sıfat ve esmâsıyla şereflendirmiştir.<sup>80</sup> Bunu âyetlerle örneklendiren Kâdî İyâz, Kur’an’da doğrudan Hz. Peygamber’e işaret olduğunda herhangi bir şüphe bulunmayan en-Nûr,<sup>81</sup> es-Sirâcü’l-münîr,<sup>82</sup> el-Münzir,<sup>83</sup> en-Nezîr,<sup>84</sup> el-Mübeşşir,<sup>85</sup> el-Beşîr,<sup>86</sup> eş-Şâhit,<sup>87</sup> eş-Şehîd,<sup>88</sup> Hâtemü’n-nebiyyîn,<sup>89</sup> el-Emîn,<sup>90</sup> Rahmeten li’l-âlemîn,<sup>91</sup> el-Kerîm,<sup>92</sup> en-Nebiyü’l-ümmî,<sup>93</sup> Dâillâh,<sup>94</sup> gibi isim ve sıfatların yanı sıra el-Hakku’l-mübîn,<sup>95</sup> er-Raûf er-Rahîm,<sup>96</sup> Kademü’s-sıdk,<sup>97</sup> Ni’metullah,<sup>98</sup> el-Urvetü’l-vüska,<sup>99</sup> es-Sirâtu’l-müstakîm,<sup>100</sup> en-Necmü’s-sâkıb,<sup>101</sup> gibi ifade ve kavramların da Hz. Peygamber’in isim ve lakapları olduğunu ileri sürmüştür.<sup>102</sup> Allah’ı kullarına karşı merhametli olması bakımından “er-Raûf er-Rahîm” isimlerinin aynısıyla Hz.

<sup>78</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrûl-Kur’ani’l-Azim*, thk. Taha Abdurraûf Sa’d - Sa’d Hasan Muhammed Ali (b.y.: Dârü’l-Harem li’t-Türâs, 2004), 309.

<sup>79</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 76.

<sup>80</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 294.

<sup>81</sup> el-Mâide, 5/15.

<sup>82</sup> el-Ahzâb, 33/46.

<sup>83</sup> Sâd, 38/4.

<sup>84</sup> el-Ahzâb, 33/45.

<sup>85</sup> el-Ahzâb, 33/45.

<sup>86</sup> el-Mâide, 5/19.

<sup>87</sup> el-Ahzâb, 33/45.

<sup>88</sup> en-Nisâ, 4/41.

<sup>89</sup> el-Ahzâb, 33/40.

<sup>90</sup> et-Tekvîr, 81/21.

<sup>91</sup> el-Enbiyâ, 21/107.

<sup>92</sup> et-Tekvîr, 81/19.

<sup>93</sup> el-A’râf, 7/157.

<sup>94</sup> el-Ahzâb, 33/46.

<sup>95</sup> en-Neml, 27/79, ez-Zuhruf, 43/29.

<sup>96</sup> et-Tevbe, 9/128.

<sup>97</sup> Yûnus, 10/2.

<sup>98</sup> en-Nahl, 16/72.

<sup>99</sup> el-Bakara, 2/256.

<sup>100</sup> el-Fâtihâ, 1/6, el-Mâide, 5/16.

<sup>101</sup> et-Târık, 86/3.

<sup>102</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 291.

Peygamber'in de nitelendiğini ifade etmektedir. Ona göre, Tevbe sûresi 9/128. âyetteki *“Andolsun, size kendi içinizden* لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ *öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”*<sup>103</sup> “Raûfün Rahîm” bunu göstermektedir. Yine Kâdî İyâz'a göre aynı şekilde Nûr sûresi 24/25. âyette Allah için kullanılan *“O gün Allah, onlara kesinleşmiş cezalarını tastamam verecek ve onlar Allah'ın apaçık bir gerçek olduğunu bileceklerdir.”* يَوْمَئِذٍ يُؤْفِكُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ *“el-Hakkü'l-Mübîn” ismi Zuhrûf sûresi 43/29. âyette Hz. Peygamber için de* حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ *şeklinde kullanılmıştır.*<sup>104</sup>

Kâdî İyâz bazen de Allah'ın kendi isim ve sıfatlarıyla Hz. Peygamber'i şereflendirdiği iddiasını hadislerle de desteklemektedir. Mesela Hadîd sûresi 57/3. âyetinde *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* şeklinde geçen ve Allah'ın bir başlangıcının ve sonunun bulunmadığı anlamında “el-Evvel ve'l-Âhir” isimlerinin “*كنت أول الأنبياء في الخلق وآخرهم في البعث*” “Ben peygamberlerin ilk yaratılanı ve elçi olarak en son gönderileniyim.”<sup>105</sup> hadisine göre Hz. Peygamber'e de verildiğini ifade etmektedir. Bu görüşünü Ahzâb sûresi 33/7. âyetle de desteklemektedir. *وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ* *Ona göre âyette “Biz vaktiyle peygamberlerden söz almıştık”* dendiikten sonra diğer peygamberlerden önce “Senden” şeklinde Hz. Peygamber'in öncelenmesi onun “el-Evvel” ismine işaret etmektedir.<sup>106</sup> Kâdî İyâz bunun gibi otuz ismi tek tek âyet ve hadislerle dayandırarak zikretmiştir.<sup>107</sup> Bu konunun sonunda Kâdî İyâz, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının, yaratılmışların zâtına ve sıfatlarına benzemediğini *“Hiçbir şey ona benzemez”*<sup>108</sup> âyetine dayanarak ifade etmekte ve yaratan ile yaratılanlar hakkında kullanılan kelimeler arasında benzerliklerin mecâzî olduğunu söylemektedir.<sup>109</sup>

Kâdî İyâz'ın Hz. Peygamber'e doğrudan işaret olarak olmasa da bazı âyetleri Hz. Peygamberle ilişkilendirerek yorumladığı veya bu türden yorumları tercih ettiği görülmektedir. Mesela *إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ* “O'na ancak güzel sözler yükselir

<sup>103</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>104</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 295.

<sup>105</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî (Bejrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 4/34-35 (No.2662).

<sup>106</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 299.

<sup>107</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 294-304.

<sup>108</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>109</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 304-305.

(ulaşır). Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır."<sup>110</sup> âyetindeki وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ ifadeleri buna örnek olarak verilebilir. Pek çok müfessir bu âyette yer alan وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ ifadesini ya amel-i sâlih olarak ya da "Allah'ın farzlarını yerine getirmek"<sup>111</sup> şeklinde açıklarken Kâdî İyâz bunu "Resûlullah'a uymak" şeklinde açıklamaktadır.<sup>112</sup> Burada Kâdî İyâz'ın, Hz. Peygamber'e uymanın değerini ortaya koymaya çalıştığı düşünülebilir.

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in herhangi bir özelliğini ele alırken ilk önce varsa konuyla ilgili âyetleri zikretmekte, ardından da mutlaka ilgili başka âyetlere de yer vermektedir. Tasavvufî pek çok yorumda da kapı aralayan Nûr sûresi اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde..."<sup>113</sup> âyetini Allah'ın Hz. Peygamber'i övmesi başlığı altında ele alan Kâdî İyâz, konuyla ilişkili olarak değerlendirdiği âyetleri de burada serdetmektedir. O, Ka'bû'l-Ahbâr (öl. 32/652) ile Saîd b. Cübeyr'e (öl. 95/714) dayanarak âyette geçen مَثَلُ نُورٍ ifadesindeki "nûr" kelimesinin Hz. Peygamber'e işaret ettiğini belirtmektedir. Bu görüşünü قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ âyetiyle de desteklemektedir. Ona göre Hz. Peygamber hem nûrdur hem de nûr saçan bir kandildir. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُبِينًا "nûr" kelimesinin Hz. Peygamber'e işaret ettiğini belirtmektedir. Bu görüşünü قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ âyetiyle de desteklemektedir. Ona göre Hz. Peygamber hem nûrdur hem de nûr saçan bir kandildir. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُبِينًا ifadesinin tam da bunu gösterdiğini belirtmektedir.<sup>114</sup>

Kâdî İyâz, kelime ve kavramların Hz. Peygamberle ilişkilerini kurarken bu konuda müfessirler arasında ihtilaf olduğunu da zaman zaman dile getirmektedir. Mesela müfessirlerin Fâtiha sûresinde geçen اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ âyetindeki "sırât-ı müstakîm"den kastın ne olduğu ile ilgili olarak ihtilaf ettiklerini dile getirdikten sonra Ebû'l-Âliye (öl. 90/709) ve Hasan-ı Basrî'ye dayandırarak bundan kastın Hz. Peygamber, Ehl-i beyti ve ashâbının önde gelenleri olduğunu belirtmiştir. Müfessir Maverdî, Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî gibi âlimlerin de bu görüşte olduklarını zikretmiştir.<sup>115</sup> Kâdî İyâz, pek çok defa önemli mutasavvıflardan Sehl Abdullah et-Tüsterî, Sülemî gibi sûfilerin görüşlerine de yer vermektedir. Bu bağlamda hem Lokmân hem de Bakara sûrelerindeki بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى "...Şüphesiz en sağlam kulpa tutunmuştur..." âyetinde yer alan بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ifadesinden kastın Hz. Peygamber olduğu

<sup>110</sup> Fâtır 35/10.

<sup>111</sup> Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 19/338; Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Me'âlimü't-Tenzîl*, 6/415; Şihâbüddîn Ebî's-Senâ Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azim ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Mâhir Habbûş (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 22/175.

<sup>112</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 488.

<sup>113</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>114</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 59.

<sup>115</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 63-64.

görüşünü Sülemî'ye dayandırmaktadır.<sup>116</sup> Yine o, *“Kalpler ancak Allah'ı zikretmekle mütmain olur.”*<sup>117</sup> âyetinde yer alan zikirden kastın Hz. Peygamber olduğunu ifade ederken Mücâhid b. Cebr'e dayanmaktadır.<sup>118</sup>

Kâdî İyâz, Yunus sûresi *“...İman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele...”*<sup>119</sup> âyetinde geçen *فَدَمَ صِدْقٍ* ifadesinin Katâde (öl. 117/735), Hasan-ı Basrî ve Zeyd b. Eslem'e (öl. 136/753) göre Hz. Peygamber'in ümmetine olan şefaatine; Sehl Tüsterî'ye göre Allah'ın Hz. Peygamber'e ezelden verdiği rahmetine; Hakîm et-Tirmizî'ye (öl. 320/932) göre de Hz. Peygamber'e işaret ettiğini dile getirmektedir.<sup>120</sup>

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'i sevmenin işaretlerini ele alırken onu sevmenin göstergelerinden biri olarak kişinin Kur'an'ı sevmesi olduğunu söylemektedir. Ona göre, Hz. Aişe'nin *“Onun ahlâkı Kur'an'dı”*<sup>121</sup> sözünün anlamı da buydu. Çünkü Hz. Peygamber hem onunla hidayet buldu hem de insanları doğru yola yönlendirdi. Yine ona göre Kur'an'ı sevmek demek onu sürekli okumak ve fehmedip gereklerini yerine getirmek demektir.<sup>122</sup>

### 7. Hurûf-u Mukatta'a'yı Hz. Peygamber ile İlişkilendirerek Yorumlaması

Kur'an'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan (الم), (الر), (حم) vb. tarzdaki harfler hurûf-u mukatta'a olarak isimlendirilmiştir. Âlimlere göre bunlar hakiki müteşâbihdir. Bunun için bunlara dair kesin bir şey söylemek çok güçtür. Hakiki müteşâbih olarak değerlendirilmesine rağmen tefsir tarihinde pek çok yorum yapılmıştır. Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet gelmemiş olması bu yorumların çeşitlenmesine sebep olmuştur. Bu harfleri Kur'an-ı Kerim'in bir sırrı olarak görenler olduğu gibi, Allah'ın birer isminin baş harfleri veya kendileri ile yemin edilen harfler olarak değerlendirenler de olmuştur.<sup>123</sup>

Kâdî İyâz, çeşitli konu başlıkları altında, iniş sırası veya Mushaf tertibi gibi herhangi bir sıralama gözetmeksizin hurûf-u mukatta'a ile ilgili çeşitli yorumları aktarmaktadır. Ancak o, bu yorumların arasından genellikle bu harflerin Hz. Peygamber'e işaret olduğu ile ilgili olanları tercih etmektedir. Onun tercih ettiği görüşe göre Meryem sûresinin başındaki *كهيعص* harflerinin her biri aslında Hz. Peygamber'in

<sup>116</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 64.

<sup>117</sup> er-Ra'd 13/28.

<sup>118</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 65.

<sup>119</sup> Yunus 10/2.

<sup>120</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 68-69.

<sup>121</sup> Müslim, "Kitâbü salâti'l-müsâfirîn", 6 (No. 746).

<sup>122</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 504.

<sup>123</sup> Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/103.

Allah tarafından aldığı bir desteğe veya müjdeye işarettir. Örneğin “kâf” harfi Allah’ın “kifâyeti”ne yani Resûlüne “Kâfi” geleceğine işarettir. Zira âyette *“اللهِ بِكَافٍ عَبْدَهُ”* “Allah, kuluna yetmez mi?”<sup>124</sup> buyurulmuştur. “Hâ” harfi Allah’ın Hz. Peygamber’e “hidâyet” edeceğine işarettir. Çünkü âyette *“وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا”* “...seni doğru yola iletsin ve Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin.”<sup>125</sup> buyurulmuştur. “Yâ” harfi Allah’ın “te’yid”ine işarettir. Bunu gösteren âyet de şudur: *“هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ”* “...O, seni bizzat kendi yardımıyla destekleyendir...”<sup>126</sup>; “Ayn” harfi Allah’ın “ismet”ine (korumak) işarettir. Çünkü âyette *“وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ”* “...Allah, seni insanlardan korur...”<sup>127</sup> buyurulmuştur. Son olarak da “sâd” harfi ise Allah’ın Resûlün’e olan “salât”ına işarettir. Âyette *“إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ”* “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar...”<sup>128</sup> şeklinde buyurulması buna işarettir.<sup>129</sup>

Kâdî İyâz’ın, bu tür işaretleri ileri sürerken genellikle bir kaynağa veya bir rivayete dayanması dikkat çekicidir. Mesela o, Sülemî, Zeccâc (öl. 311/923), Ka’bü’l-Ahbâr (ö. 32/652 [?]) ve daha pek çok âlime dayanarak, hurûf-i mukatta’a’dan sayılan ط ve يس harflerinden kastın Hz. Peygamber olduğu ile ilgili görüşleri aktarmaktadır.<sup>130</sup> Kâdî İyâz, Allah’ın Hz. Peygamber’e verdiği değeri anlatırken Tâhâ sûresinin ilk âyeti olan ط hurûf-u mukatta’asının Hz. Peygamber’in isimlerinden bir isim olduğunu ifade etmektedir. el-Vâsıtî’den (öl. 320/932) naklettiği bir görüşe göre tâ harfinin anlamı “Yâ Tâhir”; hâ harfinin anlamı ise “Yâ Hâdî”dir.<sup>131</sup> Kâdî İyâz Hz. Peygamber ile ilişkilendirilen hemen hemen her yorumu aktarmıştır. İsim vererek aktardığı yorumlar olduğu gibi “kîle” (قيل) kaydıyla kaynağı belli olmayan pek çok yorum da aktarmıştır. Zaten Şifâ’ya yöneltilen tenkitlerden bir tanesi de içinde, tahkik edilmeden aktarılan kaynağı belirsiz pek çok haberin olmasıdır.<sup>132</sup> Tâhâ kelimesinin anlamıyla ilgili aktarılan bir rivayet bu türdendir. Bu yoruma göre ط harfi “ayağıyla yere basmak” anlamındaki الوطاء kelimesinin emridir. ه (hâ) harfi ise yer için kinâye olarak kullanılmıştır. Buna göre anlamı, “Namaz kılarken

<sup>124</sup> ez-Zümer 39/36.

<sup>125</sup> el-Fetih 48/2.

<sup>126</sup> el-Enfâl 8/62.

<sup>127</sup> el-Mâide 5/67.

<sup>128</sup> el-Ahzâb 33/56.

<sup>129</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 89-90.

<sup>130</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 73, 82.

<sup>131</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 83.

<sup>132</sup> M. Yaşar Kandemir, “eş-Şifâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/135.

her iki ayağınla yere basarak kıl, bir ayağını yerden kaldırarak kendini yorma” demek olur. Bunun için âyette مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْتَمَى şeklinde gelmiştir.<sup>133</sup>

Kâdî İyâz, İbn Atâ'ya dayanarak aktardığı bir rivayete göre, Kâf sûresinin başındaki ق (kâf) harfi Hz. Peygamber'in kalbinin kuvvetine yapılmış bir yemindir. Çünkü bu kalp Allah'ın hitabına ve müşahedeye tahammül edebilmiş ve bundan da olumsuz etkilenmemiştir. Kâdî İyâz, bu harflerin sadece Hz. Peygamber'e işaret olarak gören yorumları aktarmamaktadır. Aynı zamanda farklı görüşleri de zikretmektedir. Mesela kâf harfinin Kur'an'ın ve Allah'ın isimlerinden bir isim veya yeri çevreleyen bir dağın ismi olabileceği ile ilgili görüşleri de dile getirmektedir.<sup>134</sup>

### 8. Âyetlerden Hz. Peygamber'e Dair Hükümler Elde Etmesi Açısından Şifâ-i Şerîf

*Şifâ-i Şerîf*, Hz. Peygamber'e ve sahabeye yönelik Müslümanların tavırlarının nasıl olması gerektiği ile ilgili pek çok hüküm içermektedir. Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'i ve ashabını sevmenin ve onları sevmeyenlerden de buğz etmenin farz olduğu hükmünü âyetlere dayanarak ortaya koymaktadır. Âl-i İmrân sûresi قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ “De ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.’ Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>135</sup> âyetinde geçen sevginin bu hükmü gerektirdiğini ifade etmektedir. Âyetten de anlaşıldığına göre buradaki muhabbet Hz. Peygamber'e tabii olmayı gerektirmektedir. Ancak Kâdî İyâz'a göre bu muhabbet aynı zamanda Hz. Peygamber'in sevdiğini sevmek ve kerih gördüğü şeyleri sevmemeyi de içermektedir.<sup>136</sup>

Kâdî İyâz, bir Mâlikî kâdısı olması hasebiyle, İmâm Mâlik'in bu konudaki hassasiyetine özel bir yer açmıştır. Buna göre, onun bizzat Abbâsî Halîfesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'u (öl. 158/775), Mescid-i Nebî'de sesini yükseltmemesi için uyardığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, Hucûrât sûresi يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ “Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider.”<sup>137</sup> âyeti bu hassasiyeti gerektirmektedir.<sup>138</sup>

<sup>133</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 83.

<sup>134</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 76.

<sup>135</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>136</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 505-508.

<sup>137</sup> el-Hucûrât 49/2.

<sup>138</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 520.



إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Kâdî İyâz Ahzâb sûresi “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.”<sup>139</sup> âyetine dayanarak Hz. Peygamber’e salât ve selâm getirmenin farz olduğunu dile getirmektedir. Bu konuyla ilgili âlimler arasındaki tartışmaları ayrıntılı aktaran Kâdî İyâz, Taberî’nin, Hz. Peygamber’e salât ve selâm getirmenin mendup olduğu ile ilgili görüşünü değerlendirmektedir. Ona göre, Taberî’nin kastettiği şey birden fazla salât ve selâm getirmek ile ilgilidir. Bir başka ifade ile Kâdî İyâz’a göre insanın ömründe bir defa da olsa salât ve selâm getirmesi farzdır, daha çok söylemek ise menduptur. Ona göre Taberî’nin kastettiği şey de budur. Bu da Müslüman olmanın gereğidir.<sup>140</sup>

Hz. Peygamber’den başkasına ve diğer peygamberlere salât ve selâm getirmenin hükmünü de tartışan Kâdî İyâz, bütün âlimlerin başkasına salât ve selâm getirmenin câiz olduğu görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Başkasına salât ve selâm getirmenin mekruh olduğu ile ilgili görüşleri de aktaran Kâdî İyâz diğer peygamberlere ve mü’minlere de salât ve selâm edilebileceğini şu âyetlere dayandırarak ifade etmektedir:<sup>141</sup>

“O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size merhamet eden; melekleri de sizin için bağışlanma dileyendir. Allah, mü’minlere çok merhamet edendir.”<sup>142</sup>

“Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”<sup>143</sup>

“İşte Rableri katından rahmet ve merhamet onlarıdır. Doğru yola ulaştırılmış olanlar da işte bunlardır.”<sup>144</sup>

Ancak salât kelimesinin merhamet ve dua etmek anlamında olduğunu, bu anlamıyla hem Hz. Peygamber’e hem de başkalarına salât yani dua edilebileceğini belirtmektedir. Kâdî İyâz, Hz. Peygamber’in dua manasında başkasına salât ettiği şeklindeki bir rivayeti de aktarmaktadır. Ayrıca ona göre, Hz. Peygamber’in müminlerin nasıl salât edeceklerini öğrettiği hadisi, hanımlarına ve zürriyetine de salât edilebileceğini göstermektedir. Yine Kâdî İyâz’a göre âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla bir kişiye dua etmek anlamında salât edilebilir. Ancak bir kişinin ismi anıldığında salâvât

<sup>139</sup> el-Ahzâb 33/56.

<sup>140</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 544-551.

<sup>141</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 577-579.

<sup>142</sup> el-Ahzâb 33/43.

<sup>143</sup> et-Tevbe 9/103.

<sup>144</sup> el-Bakara 2/157.

getirmek peygamberlere özeldir. Ahzâb sûresi *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا* âyeti bunu göstermektedir.<sup>145</sup> Ona göre, İslâm büyükleri anıldığında ise “Allah onu affetsin”, “Allah ondan razı olsun” şeklinde dua etmek gerekir. Zira âyetlerde *“Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: ‘Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla.’”*<sup>146</sup> *“İslâm’ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır.”*<sup>147</sup> buyurulmaktadır. Hz. Peygamber’in âline ve hanımlarına onunla birlikte salâtü selâm edilebilir. Ama sadece onların isimleri anılırken salâtü selâm edilmez. Zira âyette Yüce Allah *بَعْضًا بَعْضِكُمْ كَدُعَاءِ بَيْنِكُمْ كَدُعَاءِ* *“Ey inananlar!) Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın.”*<sup>148</sup> buyuruyor.<sup>149</sup>

### 9. Filolojik Tefsir Açısından Şifâ-i Şerîf

Filolojik tefsir kavramı, bu alanda çalışma yapanların bakış açılarına göre farklı tanımlanmış olsa da tüm tarifler, Kur’an’ı dil perspektifinden anlama faaliyeti olduğu noktasında birleşmiştir.<sup>150</sup> Bu kavramın yerine lügavî veya dilbilimsel tefsir kavramları da kullanılmıştır.<sup>151</sup> Bu tefsir çeşidinin ilk örneklerinin Hz. Peygamber’in bazı kavramları tefsir etmesiyle verildiği ifade edilmiştir. İbn Abbâs ile farklı bir ivme kazanan filolojik tefsir, ilk dönemde telif edilen *me’âni’l-Kur’an*, *garîbü’l-Kur’an*, *mecâzü’l-Kur’an* tarzındaki eserlerle önemli bir merhaleye ulaşmıştır.<sup>152</sup> Bir çok müfessir gibi Kâdî İyâz’ın da zaman zaman dilin kuralları ile âyetleri anlamaya çalıştığı tespit edilmiştir.

Kâdî İyâz, dilbilim açısından tahlil gerektiren durumlarda açıklamalar yapmakta ve gerektiği yerlerde de müfessirler ile belagat âlimlerinin görüşlerini karşılaştırmaktadır. *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ* âyeti için müfessirler ile me’ânî âlimlerinin âyetin içinde yer alan *يُصَلُّونَ* fiilinin hem Allah hem de melekler için aynı anda birlikte kullanılıp kullanılmayacağı konusunda ihtilaf ettiklerini aktarmaktadır. Kâdî İyâz tercihini herhangi bir şekilde ortaya koymamakla birlikte dil bilginlerinin *إِنَّ اللَّهَ يُصَلِّي وَ*

<sup>145</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 577-581.

<sup>146</sup> el-Haşr 59/10.

<sup>147</sup> et-Tevbe 9/100.

<sup>148</sup> en-Nûr 24/63.

<sup>149</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 581-582.

<sup>150</sup> İsmail Aydın, *Kur’an’ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 36.

<sup>151</sup> Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 19.

<sup>152</sup> Aydın, *Kur’an’ın Filolojik Yorumu*, 68-77.

مَلَائِكَتَهُ يَصَلُّونَ “Allah peygambere salât eder ve melekler salât eder”<sup>153</sup> şeklinde takdir ettiklerini ifade etmektedir. Zira onlara göre filin hem Allah’ı hem de melekleri birlikte kapsamı durumunda Allah ile melekler denk tutulmuş olurlar.<sup>154</sup> Yine bu âyetteki salât kelimesinin dil bilgisini Müberred’e (öl. 286/900) göre merhamet anlamında olduğunu, Allah’ın salât etmesinin merhamet etmesi; meleklerin salât etmesi ise şefkat gösterip Allah’ın rahmetini dilemeleri olduğunu ifade etmektedir.<sup>155</sup> Hz. Peygamber’in ashabına kendisine salât ve selâmı nasıl yapacaklarını öğrettiği hadiste “salât” ile “bereket” kelimesinin ayrı ayrı kullanımından anlamlarının da birbirinden farklı olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Ahzâb sûresi 33/56. âyette ise “salât” ve “selâm” birlikte zikredilmektedir. كَادِي إِيَّازَ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”<sup>156</sup> âyetine dayanarak “selâm” kelimesinin selamette olma ve Allah’ın koruyup gözetmesi altında olma anlamlarının yanı sıra teslim olma, boyun eğme, muhâlefet etmeme anlamında da olduğunu söylemektedir.<sup>157</sup> Zira âyette Hz. Peygamber’in verdiği hükme kayıtsız şartsız boyun eğme özellikle vurgulanmıştır.

eş-Şifâ incelendiğinde Kâdî İyâz’ın genellikle dilsel açıdan gerektiği yerlerde açıklamalar yaptığı göze çarpmaktadır. Hicr sûresi 15/72. âyetini ele alırken âyetteki لَعْمُرُكُ kelimesinin aslının الْعُمُرُ olduğunu ancak fethalı okunuşu yaygınlaştığı için bu şekilde kullanıldığını söylemektedir.<sup>158</sup> eş-Şifâ’nın en önemli şerhlerinden birisinin Alî el-Kârî’nin yaptığı şerh olduğu daha önce zikredilmişti. Bazen âyetlerde kullanılan edatların manâya kattığı anlam ile ilgili Kâdî İyâz’ın yapmadığı açıklamaları Alî el-Kârî’nin yaptığı görülmektedir. Mesela Alî el-Kârî, Saffât sûresi وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ “Biz onu yüzbin, yahut daha fazla insana peygamber olarak gönderdik.”<sup>159</sup> âyetinde geçen وَ يَزِيدُونَ أَوْ yerine يَزِيدُونَ, وَ يَزِيدُونَ, أَوْ edatının بل anlamında olduğunu zikretmektedir. Bu görüşü, وَ يَزِيدُونَ, أَوْ şeklindeki kıraâtın da desteklediğini ifade etmektedir.<sup>160</sup> Özellikle Kâdî İyâz hem doğrudan müfessir adını zikrederek hem de “kîle” (قيل) lafzıyla zaman zaman âyetlerle ilgili açıklamalara yer vermektedir. Hem Kâdî İyâz’ın hem de Alî el-Kârî’nin tefsire dair

<sup>153</sup> el-Ahzâb 33/56.

<sup>154</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 63.

<sup>155</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 544.

<sup>156</sup> en-Nisâ 4/65.

<sup>157</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 545.

<sup>158</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 73.

<sup>159</sup> es-Saffât 37/147.

<sup>160</sup> Molla Alî el-Kârî, Şerhü’ş-şifâ li’l-Kâdî İyâd, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2/191.

aktardıkları açıklamaların, Taberî ve Zemaşerî gibi önemli müfessirlerin eserlerinde de yer aldığı görülmektedir.<sup>161</sup>

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'e duyulan sevgiyi ele alırken "muhabbet" kelimesinin âlimlere göre hangi anlamlarda kullanıldığını açıklamakta ve bu açıklamalara da âyetlerden deliller getirmektedir. Süfyân es-Sevrî'ye (öl. 161/778) göre muhabbet kelimesinin Resûle ittiba anlamında olduğunu ifade ettikten sonra onun, muhtemelen Âl-i İmrân sûresi *اللّٰهُ فَاتَّبِعُونِ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ* âyetinden ilham aldığını düşünmektedir. Yine Kâdî İyâz "muhabbet" kelimesinin âlimlere göre diğer anlamlarını da şöyle sıralamaktadır: Hz. Peygamber'in sünnetini canlı tutmak, ona boyun eğmek, ona karşı gelmekten korkmak, sevgiliyi daima anmak, onu her şeyden çok sevmek ve ona hasret duymak. Başka bazı anlamlara göre de muhabbet Allah'ın razı olduğu şeylere rıza göstermek, O'nun sevmediği şeyleri de sevmemektir.<sup>162</sup> Muhabbet ile ilgili pek çok rivayet aktaran Kâdî İyâz, bu rivayetlerden, Hz. Peygamber'i sevmenin vacip olduğu şeklinde bir anlam ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>163</sup>

Bazen Kâdî İyâz dilbilimsel açıklamalarını, başta lügavî tefsir ekolünün en büyük öncüsü sayılan İbn Abbâs'tan başlayarak dil bilginlerinin görüşleriyle desteklemektedir. O Fetih sûresi *لَتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً* "Ey insanlar! Allah'a ve Peygamberine inanasınız, ona yardım edersiniz, ona saygı gösterirsiniz ve sabah akşam Allah'ı tespih edersiniz diye (Peygamber'i gönderdik)."<sup>164</sup> âyetinde geçen *وَتُعَزِّرُوهُ* "Ona destek olursunuz" kelimesinin anlamını hem İbn Abbâs'a hem de Müberred (öl. 286/900) ve Ahfeş (öl. 215/830) gibi önemli dil bilginlerinin görüşlerine göre açıklamaktadır. İbn Abbâs'a göre, kelime "onun yüceliğini kabul ediniz"; Müberred'e göre, "ona çok büyük bir saygı gösterirsiniz"; Ahfeş'e göre ise, "ona yardım ediniz" demektir. Kâdî İyâz sadece dil bilginlerinin açıklamaları ile yetinmez aynı zamanda gerektiğinde müfessirlerin de görüşlerine yer vermektedir. Taberî'ye göre bu kelimenin anlamının "ona yardım ediniz" demek olduğunu aktarmaktadır.<sup>165</sup>

### 10. Kur'an İlimleri Açısından Şifâ-i Şerîf

Kur'an'ın anlaşılması için çeşitli ilimlerin bilinmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu ilimler genellikle Kur'an'ın nüzulü, tertibi, toplanması, yazılması, okunması, tefsir edilmesi, i'câzı, nâsih ve mensuhu ve onun hakkındaki şüphelerin izalesi ile ilgilidir.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/637; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/231.

<sup>162</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 505-506.

<sup>163</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 507.

<sup>164</sup> el-Fetih 48/9.

<sup>165</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 512-513.

<sup>166</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2017), 1/23.

Müfessirler genellikle tefsirlerinin mukaddimelerinde bu ilimlerle ilgili bilgiler vermekte ve tefsirde takip edeceği yöntem ile ilgili yaklaşımını ortaya koymaktadır.<sup>167</sup> Müstakil bir tefsir olmamasına rağmen Kâdî İyâz, eş-Şifâ'sında zaman zaman kıraât farklılıklarına işaret etmekte ve yer yer âyetlerin iniş sebeplerini zikretmektedir. Bu başlık altında onun bu iki konudaki yaklaşımı ele alınmaktadır.

### 10.1. Kıraât Farklılıklarına İşaret Etmesi

Kâdî İyâz yer yer kıraât farklılıklarına da işaret etmektedir. O, Hz. Peygamber'in ahlâkî güzelliklerini sıralarken Tevbe sûresinin<sup>168</sup> لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ بِأَلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ âyetini delil olarak getirmektedir. O, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye dayanarak, bu âyetteki أَنْفُسِكُمْ kelimesinin cumhurun aksine bazılarının "enfesiküm" şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Kâdî İyâz cumhurun tercih ettiği kıraâte göre "enfüsiküm" okuyuşunun anlamını, o günün insanının Hz. Peygamber'in konumunu, emanete riayetini ve doğruluğunu bilmeleri açısından "içlerinden biri" şeklinde vermektedir. "Enfesiküm" şeklindeki kıraâte göre kelimenin anlamının "en şerefliniz, en üstün olanınız ve en faziletliniz" olduğunu ifade ettikten sonra bunun da övgünün en üst seviyesi olduğunu söylemektedir.<sup>169</sup> Semerkandî tefsirinde bu kıraâti aktardıktan sonra bunun şazz bir kıraât olduğunu vurgulamaktadır.<sup>170</sup>

Yine Kâdî İyâz Allah'ın Hz. Peygamber'e hitabı ile ilgili başlığın altında ele aldığı En'âm sûresi 6/33. âyette فَذَرْنَاهُ لِيَحْزُنَكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ geçen لِيَحْزُنَكَ فَذَرْنَاهُ لِيَحْزُنَكَ kelimesinin farklı kıraâtlere göre farklı anlamlarda anlaşılabilmesine işaret etmektedir. Kıraât imamının adını vermeden لِيَحْزُنَكَ فَذَرْنَاهُ şeklinde okunduğunda anlamının "seni yalancı bulamazlar" olduğunu ifade etmektedir. Ferrâ (öl. 207/822) ve Kisâî'ye (öl. 189/805) göre ise bu şekilde okumanın "senin yalancı olduğunu söylemiyorlar" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kâdî İyâz isim vererek farklı görüşleri aktardığı gibi "kîle" (قيل) kaydıyla da bazı görüşler aktarmaktadır. Burada da "kîle" (قيل) kaydıyla لِيَحْزُنَكَ فَذَرْنَاهُ ifadesinin "senin yalancı olduğuna dair delil getirmiyorlar ve hiçbir yalanı sana isnat etmiyorlar" anlamına geldiğini söyleyenlerin olduğunu da belirtmektedir.<sup>171</sup>

Kâdî İyâz, Tekvîr sûresi 81/24. âyetini yaygın kıraât olan وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِظَنِينٍ şeklinde değil de وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِظَنِينٍ şeklinde okuyarak farklı kıraâtlere göre

<sup>167</sup> Örnek olarak bkz. Taberî, Câmî 'u'l-beyân, 1/3-108.

<sup>168</sup> et-Tevbe, 9/128.

<sup>169</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 55-57.

<sup>170</sup> Semerkandî, Tefsîrû's-Semerkindî, 2/85.

<sup>171</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 72.

açıklamaktadır. Ona göre بَطْنَيْنِ şeklinde okunduğunda “vahiy hususunda o asla itham edilmez”; بَصْنَيْنِ şeklinde okunduğunda ise “insanları Hakk’a davet etmek, Allah’ın ilmini ve hikmetini onlara hatırlatmak konusunda asla cimrilik etmez” anlamına gelmektedir.<sup>172</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Kâdî İyâz İbn Kesir, Ebû Amr ve Kisâî’nin kıraâtı olan بَطْنَيْنِ şeklindeki kıraâtı<sup>173</sup> tercih etmektedir.

Kâdî İyâz bazen şazz olduğu kabul edilen kıraâtlere de yer vererek o kıraâtlere göre anlamlar takdir etmektedir. Fetih sûresi 48/9. âyette وَتُعَزُّوهُ kelimesinin الْعَزَّ mastarından türeyen “onu destekleyiniz” anlamında وَتُعَزُّوهُ (tüezzizu) şeklinde de okunduğunu ifade etmektedir.<sup>174</sup> Şazz bir kıraât olmasına rağmen Âlûsî (öl. 1270/1854) bu şekildeki kıraâtı İbn Abbas’a dayandırmaktadır.<sup>175</sup> Öte yandan öyle anlaşılıyor ki Kâdî İyâz, Kur’an metninde yer almayan ifadelerin, farklı kıraâtler şeklinde sunulmasını kabul etmemekte ve bu tür rivayetlere itibar etmemektedir. O, Ahzâb sûresi 33/6. âyette geçen وَهُوَ أَبُو لَهُمْ “Peygamber, mü’minlere kendi canlarından daha yakındır. Onun eşleri de mü’minlerin anneleridir.” ifadelerinden sonra وهو أبو لهم “Peygamber de onların babalarıdır” şeklinde bir kıraâtin bulunduğu söylenmişse de elimizdeki Mushaf’ta böyle bir ifade yer olmadığı için bunu âyet olarak kabul etmek mümkün değildir, demektedir.<sup>176</sup>

## 10.2. Sebeb-i Nüzullere İşaret Etmesi

eş-Şifâ, klasik bir tefsir kitabı olmamasına rağmen âyetlerin, klasik tefsirlerimizdeki gibi tefsir edildiği görülmektedir. Kâdî İyâz, tüm eseri boyunca, benimsemiş bir yöntem olarak olmasa da tefsirlerde olduğu gibi zaman zaman gerekli gördüğü yerde âyetlerin sebeb-i nüzulüne işaret etmektedir. Hatta âyetlerin sebeb-i nüzulü ile ilgili birden fazla rivayete yer verdiği de görülmektedir. Mesela Tâhâ sûresinin ilk âyetlerinin Hz. Peygamber ile ilgisi kurulduktan sonra 2. âyetin مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى “(Ey Muhammed!) Biz, Kur’an’ı sana sıkıntı çekesin diye göndermedik.”<sup>177</sup> sebeb-i nüzulü olarak Hz. Peygamber’in gece namazı için uykusuz kalması ve kendini iyice yorması üzerine indiği bilgisi aktarılmaktadır.<sup>178</sup> Burada herhangi bir kaynak vermeyen Kâdî İyâz pek çok yerde müfessir ismini özellikle de Ebû’l-Leys es-Semerkindî, Maverdî gibi müfessirlerin isimlerini zikrederek rivayetleri aktarmaktadır. Müfessirler arasındaki

<sup>172</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 81.

<sup>173</sup> İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. er-Rehhâle el-Fârûk vd. (Doha: Vizâretü’l-Evkâf ve Ş-uûni’l-İslâmiyye, 2007), 8/551.

<sup>174</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 92.

<sup>175</sup> Âlûsî, *Rûhü’l-me’ânî*, 26/96.

<sup>176</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 96.

<sup>177</sup> Tâhâ 20/2.

<sup>178</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 83.



ihtilaflara da işaret eden Kâdî İyâz “Kâdî dedi” diyerek kendi görüşlerini de aktarmaktadır. Duhâ sûresinin Hz. Peygamber’in Allah indindeki değerine işaret olarak yorumlanması ile ilgili olarak sûrenin sebab-i nüzulüne işaret edilmiştir. Bu sûrenin nüzul sebepleri ile ilgili aktarılan rivayetler, Buhârî<sup>179</sup> ve Müslim’de<sup>180</sup> geçmesine rağmen Kâdî İyâz “kîle” (قيل) kaydıyla aktarmıştır. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber hastalandığı için birkaç gece teheccüd namazına kalkamadığı için bir kadın aleyhte konuşunca bu sûre nazil olmuştur. Bir başka rivayette ise vahyin bir süre kesilmesi üzerine müşrikler bu durumu Hz. Peygamber’in aleyhine yorumlayınca Duhâ sûresi nazil olmuştur.<sup>181</sup>

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber’e itaat etmenin farzîyetini açıklarken Âl-i İmrân sûresi *قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* âyetini delil getirmektedir. Bu âyetin nüzul sebebinin Yahudilerden Ka’b b. Eşref ve arkadaşlarının “Biz Allah’ın sevimli çocukları ve sevdiği kullarıyız ve O’nu sizden daha çok seviyoruz” demeleri üzerine indiğini zikretmektedir.<sup>182</sup> Kâdî İyâz’ın, bazen de birden fazla sebab-i nüzule işaret ettiğini zikretmiştik. Örneğin, Nisâ sûresi *وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا* “Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddîklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır”<sup>183</sup> âyeti ile ilgili olarak iki farklı rivayet aktarmaktadır. Bu rivayetlerin birine göre “Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek onu ailesinden, malından ve mülkünden çok sevdiğini, onu hatırladıkça gelip onun yüzüne baktığını, ancak ölümden sonra Hz. Peygamber’in derecesinden dolayı onunla aynı yerde olamayacağını ve onu orada göremeyeceği için de üzüldüğünü dile getirmiştir.” Bunun üzerine söz konusu âyet inmiştir. Diğer bir rivayete göre ise “Bir adam gözünü kırpmadan sürekli Hz. Peygamber’e bakmaktadır. Hz. Peygamber niçin böyle baktığını sorunca o da ‘dünyada yüzüne bakarak gönlünü ferahlattığını, zira Hz. Peygamber’in makamı yüksek olduğu için onu Âhirette göremeyeceğini ifade etmektedir.” Bunun üzerine söz konusu âyet inmiştir.<sup>184</sup> Tefsirlerde bir âyet ile ilgili birden fazla sebab-i nüzul zikredildiğinde genellikle bunlar ile ilgili değerlendirmeler yapılmaktadır. Ancak burada her iki rivayet birbirini desteklediği için Kâdî İyâz herhangi bir değerlendirme yapma ihtiyacını gerekli görmemiştir.

## SONUÇ

Kâdî İyâz, kitabının telif amacını anlatırken Müslümanlar arasında, Hz. Peygamber’e beslenmesi ve gösterilmesi gereken muhabbetin azaldığını bunun için

<sup>179</sup> Buhârî, "Kitâbü't-Teheccüd", 19 (No. 1125).

<sup>180</sup> Müslim, "Kitâbü'l-Cihâd", 1797.

<sup>181</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 76-77.

<sup>182</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 479.

<sup>183</sup> en-Nisâ 4/69.

<sup>184</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 495.

böyle bir eseri telif ettiğini dile getirmektedir. Yazıldığı ilk günden bu güne *Şifâ-i Şerîf* asırlarca halk tarafından da okunmuştur. Bu açıdan bakıldığında Müslüman toplumlardaki peygamber algısının şekillenmesine büyük katkı sunduğu ileri sürülebilir. *Şifâ-i Şerîf* bir tefsir olmamasına rağmen konuları ele alış bakımından tefsirlere benzetilebilir. Çünkü genellikle konulara âyetlerle giriş yapılmış ve ardından konuyla ilgili diğer âyetler zikredilmiştir. *eş-Şifâ*'yı bu yönüyle konulu tefsirin veya Kur'an'ın Kur'an'la tefsir etmenin güzel bir örneği olarak değerlendirmek mümkündür. Kâdî İyâz âyetler arasında bağlantı kurmakla yetinmemiş konuyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayet varsa onları da aktarmıştır. Bu yönüyle de rivayet tefsirlerini andırmaktadır. Kur'an ilimleri açısından bakıldığında ise Kâdî İyâz'ın bu eseri, Kur'an'ın i'câzı, sebab-i nüzuller ve kıraât farklılıkları açısından da örnekler içerdiği tespit edilmiştir.

Kâdî İyâz, âyetleri müfessirlerin görüşlerini aktararak yorumlamakla birlikte yeri geldikçe kelimelerin ve mutasavvıfların görüşlerini de zikretmektedir. Çoğu zaman farklı görüşleri zikrettikten sonra tercihini de ortaya koyarak bir sonuca varmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde *eş-Şifâ*'da dirayet tefsirinin hususiyetleri görülebilmektedir.

Kâdî İyâz'ın en çok başvurduğu tefsir kaynağının Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsiri olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra en önemli rivayet tefsirlerinden biri olan Taberî'den de çok görüş naklettiği görülmüştür. Zaman zaman Mâverdî'nin ismine de rastlanmaktadır. Tarih olarak Taberî daha önce ve kaynak olarak daha çok ön planda olması beklenirken onun Semerkandî'ye öncelik vermesinin, bu tefsirin, rivayet tefsiri olmasının yanı sıra vaaz ve nasihat türünden bir eser olmasından kaynaklanmış olabilir. Zira Semerkandî vaaz, nasihat ve ilmihal türündeki eserleri sayesinde İslâm dünyasında en çok tanınan âlimlerden biri olduğu söylenmektedir. Kısaca *Şifâ-i Şerîf* her yönüyle Hz. Peygamber'i konu edinmesi bakımından konulu tefsirin; konular işlenirken rivayetlerden faydalanması bakımından rivayet tefsirinin; birbirinden farklı pek çok rivayet aktarıldıktan sonra da müellifin kendi tercihlerini ortaya koyması bakımından dirayet tefsirinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 17. Basım, 2009.
- Alî el-Kârî, Molla. *Şerhü's-şifâ li'l-Kâdî İyâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Ebî's-Senâ Mahmûd b. Abdullah. *Rûhü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Mâhir Habbûş. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Aydın, İsmail. *Kur'an'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Begavî, Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud. *Tefsîrû'l-Begavî: Me'âlimü't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.
- Ebû Abdullah Muhammed. *et-Ta'rîf bi'l-Kâdî İyâz*. thk. Muhammed b. Şerife. Mağrib: Vezâretü'l-Evkâfi ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1982.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Endelûsî, İbn Atiyye. *Muharrerü'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. er-Rehhâle el-Fârûk vd. 8 Cilt. Doha: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.
- Gökalp, Murat. "Şifâ-i Şerîf Literatürü". *İstem Dergisi* 7/14 (2009), 353-370.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1978.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl el-Yahsübî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi-hukûki'l-Mustafa*. thk. Abduh Ali Kûşek. Dubai: Vahdetü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2013.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl el-Yahsübî. *Şifâ-i Şerîf Şerhi*. çev. Mehmet Yaşar Kandemir. 3 Cilt. İstanbul: Tahlil Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Kandemir, M. Yaşar. "Kādî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı., 2017.
- Köten, Akif. "Kadı İyaz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ'sının Özellikleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 269-278.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, t.y.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîrü'l-imâm Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadise, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys. *Tefsîrü's-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Hakâikü't-tefsir: Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Seyyid Umrân. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-şâmiyyîn*. thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Kâhire: Dâru Hecr, 2001.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali. b.y.: Dâru'l-Harem li't-Türâs, 2004, 309.
- Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebû'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yılmaz, Ahmet. *Kâdî İyâz'ın Kitâbü's-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhânlık Geleneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut, Me'mûn es-Sâgırcı. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet b. Ali. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2017.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.

YÛSUF ERDEBİLÎ'NİN *EL-ENVÂR Lİ A'MÂLİ'L-EBRÂR* ADLI ESERİ  
BAĞLAMINDA KIYAS KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ\*

Kenan KILINÇ\*\*  
Erdoğan SARITEPE\*\*\*

Öz

Kıyas, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) söz, fiil ve takrirleri üzerinde şekillenen ve İslâm hukukunun durgun olmasını engelleyen önemli bir istidlâl/içtihat yöntemidir. Bu öneme binaen birçok İslâm âlimi kıyasa dair görüşler ileri sürmüştür. Hicri VIII. yüzyıl Azerbaycan bölgesi Şâfi'î ulemasından Yûsuf Erdebîlî de bunlardan biridir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu medreselerinde okutulan *el-Envâr li a'mâli'l-ibrâr* adlı eseriyle şöhret bulan Erdebîlî, fûrû-i fıkha dair te'lif ettiği bu eserinde; kıyası ele almış ve konuyu örnekleriyle inceleyerek ilim taliplilerine katkı sunmaya çalışmıştır. Eserde kıyası tanımlayarak konuya giriş yapmış ve kıyâsı başta celî ve hafî olmak üzere ikiye ayırmış akabinde bunların da her birini illet, delâlet ve kıyas fi ma'ne'l-asl olmak üzere üçe taksim etmiştir. Erdebîlî'nin kıyas fi ma'ne'l-asl başlığı altında zikrettiği kölenin hür kişiye ya da mala kıyas edilmesi meselesi, Şâfi'î usul âlimleri tarafından kıyâsü's-şebah bağlamında ele alınmıştır. Erdebîlî dışında hiçbir Şâfi'î usul âliminin bu örneği kıyas fi ma'ne'l-asl başlığı altında ele aldığını tesbit edemedik. Erdebîlî'nin değindiği diğer bir konu da fer'in birden fazla asıl arasında kalması ile fer'in kendi cinsinden olan ve olmayan iki asıl arasında kalması durumunda hangisinin tercih edileceği konusudur. Erdebîlî'nin kıyas çeşitleri ve birden fazla asıl arasındaki kıyasa bakışı makalemizin ana konusunu teşkil etmektedir. Erdebîlî'nin kıyas anlayışı, özelde mütakellimin metoduna göre te'lif edilmiş eserler; genelde ise, fukahâ ve memzuc metodla yazılmış eserler bağlamında ele alınmıştır.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26.04.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 13.05.2023

DOI: <https://doi.org/dicd.1279123>

\* Bu makale, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan "*el-Envâr li a'mâli'l-ibrâr* Temelinde Yûsuf Erdebîlî'nin Fıkıhçılığı" Doktora Tezinden geliştirilerek oluşturulmuştur.

\*\* Öğretmen, MEB, Kenan KILINÇ, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi/ Doctorate student, Fırat University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science Islamic Law, Elazığ, Turkey  
e-posta: [kenankilinc.4949@gmail.com](mailto:kenankilinc.4949@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9523-3514>

\*\*\* Dr. Öğrt. Üyesi Erdoğan SARITEPE, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/İslam Hukuku Bilim Dalı/Dr. Öğrt. Üyesi, Fırat University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science Islamic Law, Elazığ, Turkey, e-posta: [esaritepe@firat.edu.tr](mailto:esaritepe@firat.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1801-4625>



**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Yûsuf Erdebîlî, el-Envâr, Kıyas, Celî kıyas

## **YÛSUF ARDABILI'S OPINIONS ON QIYAS IN THE CONTEXT OF HIS WORK CALLED AS AL-ANWÂR LI A'MÂLI AL-ABRÂR**

### **Abstract**

Qiyas is an important way of jurisprudence that is shaped by Qur'an and the sayings, actions and acknowledgements of the Prophet Muhammad and prevents Shariah from being dogmatic. Many Islamic scholars have brought forward views on Qiyas in regard to this importance. Yûsuf Ardabili, who is among the scholars of the region of Azerbaijan in the 8th century(AH), is one of them. In this work of him which he dedicated to the jurisprudential law, Ardabili who became famous for his work "Al-Anwâr Lı A'mâli Al-Abrâr" which was taught in the madrasas of East and South East of Anatolia has dealt with qiyas and tried to contribute to the students of science by examining the subject with examples. In his work, he has introduced the topic by defining the qiyas and divided it into two parts as jali and hafi at first and then divided each of them into three parts as illaat, delalet and qiyas fi ma'nel-asl. The matter of comparing a slave with a free person or a property which Erdebîlî mentioned under the title of qiyas fi ma'nel-asl has been dealt with in the context of kiyasus-sebeh by Shafi'i usul scholars. We couldn't manage to detect whether any other Shafi'i usul scholar has dealt with this example under the title of qiyas fi ma'nel-asl other than Erdebîlî. Another subject which Ardabili mentioned is that which one to prefer when fer is between more than one reality and between two realities one of which is its kind and the other one is not. Ardabili's views on the types of qiyas and qiyas between more than one reality constitute the main topic of our article. Ardabili's understanding of qiyas has been discussed in the context of works written according to the method of the theologian in particular and in the context of works written according to the fukaha and memzuc method in general.

**Keywords:** Islamic Law, Yûsuf Erdebîlî, el-Envâr, Qiyas, Celî kıyas.

### **GİRİŞ**

İslâm Hukuku, tedrici olarak vazolunmuş, sayılı naslarla neşvünema bulmuş, meseleci bir yöntemle ele alınmış ve bu minval üzere gelişim göstermiştir. İslâm'ın farklı coğrafyalarda yayılmasıyla beraber, Arap olmayan toplumlar Müslüman olmuşlardır. Anadilleri farklı olan bu topluluklar beraberinde kendi örfi ve kültürel birikimlerini de İslam coğrafyasına taşımışlardır. Hem bu birikimlerin aktarılması hem de ortaya çıkan yeni meselelerin İslami açıdan cevaplandırılması, âlimlerin çalışmalarının odak noktasını oluşturmuştur. Âlimler yaptıkları bu çalışmalar neticesinde yalnızca kendi dönemleriyle sınırlı kalmadan diğer dönemlere de ışık tutacak mahiyette ilmi bir disiplin oluşturmaya gayret göstermişlerdir. Bu ilmi disiplin oluşturulurken İslam hukukunun aslî delillerinden biri kabul edilen kıyas nazariyesi

üzerinde i'mâli fikirde bulunmuşlar ve detaylarda farklılıklar olmakla birlikte sağlam bir kıyas yöntemi oluşturmuşlardır.

Şer'î bir delil olarak kullanılan bu yöntem (kıyas), “hükümün veya sıfatın isbatı ya da nefyi hususunda aralarındaki müşterek bir özellik sebebiyle, hükümün isbat ve nefyi konusunda iki bilinenden birinin diğerine hamledilmesi”<sup>1</sup> veya “müşterek illet sebebiyle bazı hükümlerde fer'î'nin asla hamledilmesi”<sup>2</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Kıyasın delil olması üzerindeki tartışmalar kıyas ile ilgili birçok tanımın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.<sup>3</sup> Özet olarak kıyas; müçtehidin, Kitâb ve Sünnet'te hükmü bulunmayan konularda<sup>4</sup> Allah'ın kanun koyucu olduğu kabulünden hareketle Allah'ın hükmünü tespit etmekten ziyade haddi zatında mevcut olan Allah'ın hükmünü ortaya çıkarmaya<sup>5</sup> yönelik içtihad faaliyeti olarak tanımlanabilir.<sup>6</sup> Bu şekilde tarif edilen kıyasın şer'î-'amelî meselelerin hükümlerini bilmeyi sağlayan bir delil olduğu üzerinde İslâm hukukçularının çoğunluğu hemfikirdir.<sup>7</sup> İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845), Zâhirîler, Hâricîler ve Şîî âlimlerinin çoğunluğu kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmemişlerdir.<sup>8</sup> Erdebili'ye göre, fukahâ'nın, Nas (Kitab, Sünnet), icma ve celî kıyas ile tespit edilen bir hükümde istişareye hacet yoktur şeklindeki beyanları, celî kıyasla ulaşılan hükme ayrı bir değer atfetmiş olduklarını göstermektedir.<sup>9</sup> Ayrıca Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kıyasla amel etmeleri kıyasın; Kitâb, Sünnet ve icmâdan sonra

<sup>1</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîş fi uşûli'l-fıkḥ*, thk. Abdullah Cûlim en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 3/145. القياس حمل أحد المعلومين على الآخر، في إيجاب بعض الأحكام لهما، أو في إسقاطه عنهما، بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي ذلك عنهما.

<sup>2</sup> Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkḥ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 96.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfi (Dimeşk-Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402), 3/185-186; Zekiyyuddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Uşûlü'l-Fıkḥ)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 129-130.

<sup>4</sup> Ebü Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkḥ* (Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 7/13.

<sup>5</sup> Zerkeşî, *Bahrü'l-muḥîṭ*, 7/17.

<sup>6</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*; 96.

<sup>7</sup> Abdullah Kahraman, *Fıkḥ Usûlü (Uşûlü'l-Fıkḥ) Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 176.

<sup>8</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4/23; Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/2001), 260; Ebü İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra fi uşûli'l-fıkḥ*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1980), 423-436; Cüveynî, *et-Telhîş*, 3/154-159; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd, ts.), 2/119; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâ'ill (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999), 2/72-82; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/7; Kahraman, *Fıkḥ Usûlü*, 176-177.

<sup>9</sup> Cemâluddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî Erdebîlî, *el-Envâr li Amâlî'l-Ebrâr*, thk. Müfdî el-Mutlak, el-Fazıl Halef (Cidde: Dâru'z-Ziyâ, 2006), 3/495.

dördüncü şer'i delil<sup>10</sup> olduğunu göstermektedir.<sup>11</sup>

Yûsuf Erdebîlî, *el-Envâr*'ın üçüncü cildinde Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas başta olmak üzere bazı usul konularına temas etmiş ve kıyas konusunu farklı bir tarzda ele almıştır.<sup>12</sup> Tabakat kitaplarında kendisine herhangi bir fıkıh usulü eseri nisbet edilmeyen Erdebîlî'nin,<sup>13</sup> bir fâkih olarak şer'î delillerden dördüncüsü olan kıyasa bakışı önem arz etmektedir.

Çalışmamızda Erdebîlî'nin kıyas anlayışı, mütekellimin metoduna göre kaleme alınmış eserler ışığında incelenmiş ve yeri geldikçe fukahâ ve memzûc metotla te'lif edilmiş eserlere de başvurulmuştur. Makalemiz Erdebîlî'nin kıyas tanımı, kıyas türleri ile ilgili görüş ve açıklamaları ile sonuçtan oluşmaktadır.

Erdebîlî'nin kıyas ile ilgili görüşlerine geçmeden önce hayatı hakkında özet bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Yûsuf Erdebîlî'nin doğum tarihi ile ilgili bilgiler kaynaklarda yer almamaktadır. Bazı kaynaklarda 90 yaşını aştığı göz önüne alındığında, muhtemelen hicri VII. asrın son çeyreğinin akabinde veya hicri VIII. asrın başlarında Azerbaycan'da doğmuş olduğu söylenebilir. Tabakat ile ilgili te'lif edilen kaynaklarda ailesi, hocaları ve öğrencileri hakkında bilgi bulunmayan ve asrının şeyhül-meşriki, değeri yüksek ve ilmî geniş gibi ifadelerle anılan Yûsuf Erdebîlî, âlimlerin genel kabulüne göre, hicri 799 yılında Azerbaycan'da vefat etmiştir. Yûsuf Erdebîlî'nin fıkıh ve hadis alanlarının dışında hat sanatıyla ilgilendiği ve şiir yazdığı da kaynaklarda ifade edilmiştir.<sup>14</sup> Eserlerde *el-Envâr sahibi*<sup>15</sup> veya *el-Envâr Kitâbının yazarı*<sup>16</sup> şeklinde kendisinden bahsedilen Erdebîlî,<sup>17</sup> isminden ziyade fûru fıkha dair

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvaqqî'n an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/101.

<sup>11</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*; 98.

<sup>12</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/451-456.

<sup>13</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A lâm* (Dârü'l İlm li'l Melâyin, 2002), "Erdebîlî", 6/212; Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1941), "Erdebîlî", 1/195; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dımaşkî Serkîs, *Mucemü'l-maţbû âti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* (Mısır: Matbaâtü Serkîs, 1346/1928), "Erdebîlî", 2/423; İmâd Abdüsselâm Raûf, *el-Âsârü'l-hattiyye fi'l-Mektebeti'l-Kadiriyye* (Bağdad: Matbaâtü'l-İrşâd, 1394/1974), 2/267; Bağdâtlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ ü'l-müellifin ve âs.ârü'l-muşannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "el-Envâr", 2/558.

<sup>14</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 13/266; Elnur Nasirov, *Orta Asrarda yaşamış Azerbaycanlı Âlimler* (Bakü, 2011), 154.

<sup>15</sup> Mustafa b. Abdullâh Hâcî Halife Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmût Abdülkâdir el-Arnaût (İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010), "Erdebîlî", 3/424.

<sup>16</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449) İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mi'eti's-s.âmine* (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), "Erdebîlî", 6/258.

<sup>17</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mi'eti's-s.âmine*, "Erdebîlî", 6/258; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, "Erdebîlî", 1/195; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Beyrût:

te'lif ettiği الأنوار لأعمال الأبرار "el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr"<sup>18</sup> eseriyle tanınmaktadır.<sup>19</sup>

### Yûsuf Erdebîlî'nin Kıyas Anlayışı

Kıyas sözlükte; *takdir* (bir şeyin benzerlerine oranlanarak miktarının ölçülmesi), *müsâvât* (maddi veya manevi iki şeyi birbirlerine eşitlemek)<sup>20</sup>, *red*<sup>21</sup>, *ilhâk*<sup>22</sup>, *istivâ*<sup>23</sup> ve *haml*<sup>24</sup> gibi anlamlarda kullanılır.<sup>25</sup>

Mütekellimîn usûlcülerinin çoğunluğunun üzerinde mutabık kaldıkları kıyas tanımı<sup>26</sup>, Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) yaptığı tanımdır. Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî kıyası şöyle tanımlar: "Bir hüküm veya sıfatın isbat yahut nefyi gibi ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisi için isbat veya nefyetme konusunda malumu (başka

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/117-118; Nasirov, *Orta Asrlarda yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 154, 293; Bağdâtlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, "el-Envâr", 1/733, 739, 794; 2/224, 558; Serkîs, *Mu'cemü'l-ma'tbûât*, "Erdebîlî", 2/423; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî, vd (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), "Erdebîlî", 1/157.

<sup>18</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî ayâni'l-mi'eti's-s.âmine*, "Erdebîlî", 4/484; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), "Erdebîlî", 8/456; Serkîs, *Mu'cemü'l-ma'tbûât*, "Erdebîlî", 2/423.

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, "Erdebîlî", 8/456; Kehhâle, *Mu'cem*, "Erdebîlî", 13/266; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî ayâni'l-mi'eti's-s.âmine* (Hindistan: Dâireü'l-Maârifî'l-Osmâniyye bi Haydarâbâd, ts.), "Erdebîlî", 6/258; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/117-118; Bağdâtlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, "Erdebîlî", 2/558; Serkîs, *Mu'cemü'l-ma'tbûât*, "Erdebîlî", 1/423; Zirikî, *el-A'lâm*, 8/212; Nasirov, *Orta Asrlarda yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 154; Elnur Nasirov, *XIII. Yüzyıl Başlarında Anadolu Azerbaycan İlişkileri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 293.

<sup>20</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), "kys", 6/187; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), "kys", 181; Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü Mirkâtü'l-vü'ûl tercüme ve şerhi*, çev. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul: Özgü Yayınları, 2019), 316; Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fî uşûli'l-fikhi'l-İslamî* (Dimaş/Suriye: Dâru'l-Hayr, 1427/2006), 56; Şa'bân, *İslam Hukuk*, 126.

<sup>21</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fikih*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar, 1399), 2/5; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Varâkât fî uşûli'l-fikih*, thk. Abdüllatîf Muhammed el-Abd, ts., 26.

<sup>22</sup> Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cemî'l-cevâmi'* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/240.

<sup>23</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Azv İnâye (Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 2/89.

<sup>24</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/5; Şîrâzî, *el-Lüma*; 96; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/89.

<sup>25</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/185.

<sup>26</sup> Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 5/5; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/186.

bir) maluma hamletmektir.”<sup>27</sup> Yûsuf Erdebîlî ise kıyası: “İki bilinenden birinin hükmünü aralarındaki ortak bir özellik (illet) sebebiyle diğerinde de izhâr etmek”<sup>28</sup> olarak tarif etmiştir.

Bâkılânî'nin tanımında bilinenin bilinene hamledilmesi meselesinde hükmün veya sıfatın isbat ve nefyi hususu vurgulanmaktadır. Yûsuf Erdebîlî'nin tanımında ise, özellikle isbat kelimesinin kullanılmaması kıyasın müctehid tarafından hüküm ihdası olmadığı, aksine hükmün fer'de izhâr edilmesi yönteminden ibaret olduğu ortaya konulmaktadır.

### Yûsuf Erdebîlî'ye Göre Kıyas Türleri

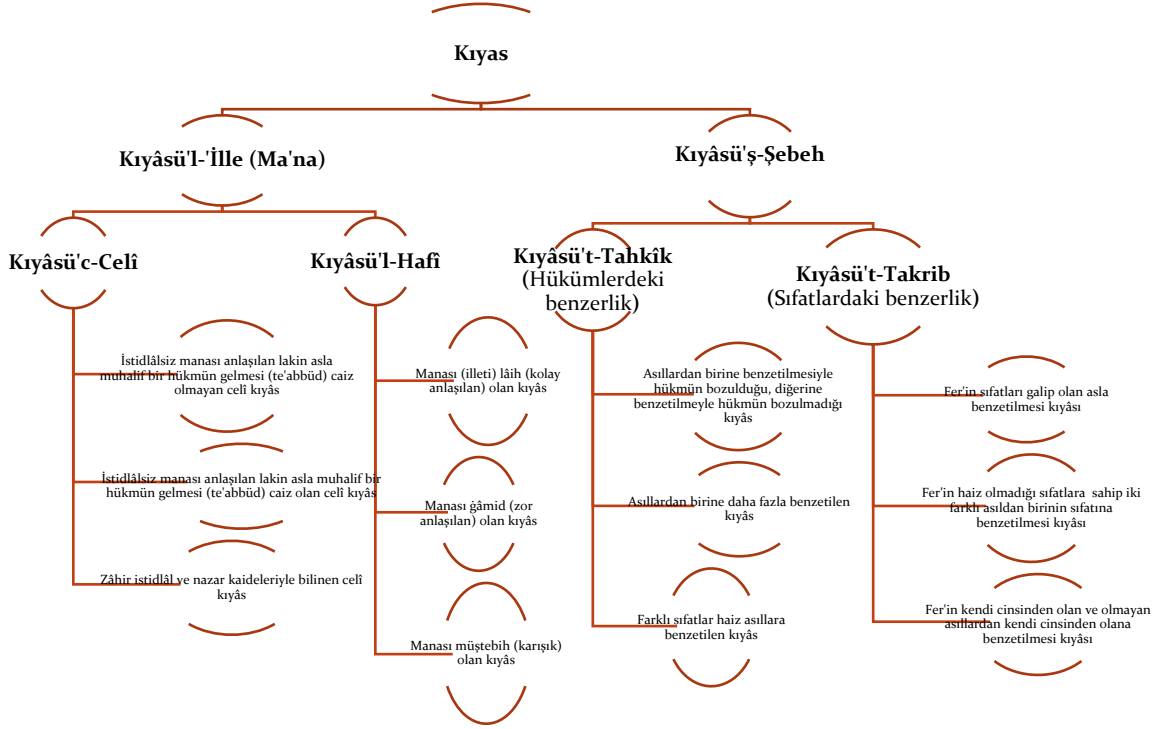
Usûl âlimlerinin kıyas türleri konusunda ortak bir noktada buluşmadıkları kıyas ile ilgili farklı taksimler ileri sürmelerinden anlaşılmaktadır. Bu açıdan Erdebîlî'nin kıyas türleri ile ilgili açıklamalarına değinmeden önce mukayese edilmesi açısından Mâverdî (ö. 450/1058), Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi Şâfiî âlimleri ile Semerkandî (ö. 539/1144) ve İbn Kayyim el-Cevzî (ö. 751/1350) gibi hukukçuların kıyas taksimlerine yer vermek yerinde olacaktır. Mâverdî kıyası, başta illet kıyası ve şebah kıyası olarak ikiye taksim etmiş, akabinde illet kıyasını celî kıyas ve hafî kıyas; şebah kıyasını da قياس تحقيق taḥkîk kıyası ve قياس تقريب taqrîb kıyası olarak ikili bir taksime tabi tutmuştur. Ayrıca Mâverdî, celî kıyas ve hafî kıyas ile taḥkîk kıyas ve taqrîb kıyaslarının her birini üç ayrı alt başlık altında sınıflandırmıştır. Mâverdî toplamda on iki kıyas çeşidi olduğunu dile getirmiştir.<sup>29</sup> Mâverdî'nin kıyâs taksimi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

<sup>27</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/5; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/5; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/186; Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/138; Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüṣûl ilâ ilmi'l-uşûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf, Sâlim b. Sa'd es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996), 7/3033; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 21; Kıyas: Ebü'l-Hüseyn el-Basrî: “Müctehidin yanında hükmün illetindeki benzerlikten dolayı aslın hükmünün fer'de tahsil edilmesidir.” Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/195.

<sup>28</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/453 إظهار أحد المعلومات في الآخر بجامع بينهما.

<sup>29</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 16/144-151.





Tablo 1 Mâverdî'nin kıyas taksimi

Şîrâzî ise kıyası; قياس العلة kıyâsü'l-ille, قياس الدلالة kıyâsü'd-delâle ve قياس شبه kıyâsü's-şebeh şeklinde üçlü bir taksime tabi tutmuş ardından da illet kıyasını celî kıyas ve hafî kıyas olarak ikiye taksim etmiştir.<sup>30</sup> Ancak Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'* adlı eserinde Lüma'daki taksiminden farklı bir taksim yolu izlemiştir. Kıyası, kıyâsü'l-ille ve kıyâsü'd-delâle şeklinde ikiye ayırmış, kıyâsü's-şebehi de kıyâsü'd-delâle'nin üçüncü kısmı içerisinde mülâhaza etmiştir.<sup>31</sup> Cüveynî, kıyasın genel olarak جلي celî kıyas ve خفي hafî kıyas; başka bir yönden de قياس العلة kıyâsü'l-ille ve قياس الشبه kıyâsü's-şebeh şeklinde taksim edildiğini ifade eder.<sup>32</sup>

Âmidî, kıyası beş kategoriye ayırmış, birinci kategoride قياس الأولی kıyâsü'l-evlâ, قياس المساوي kıyâsü'l-müsâvî, قياس الأذن kıyâsü'l-ednâ; ikinci kategoride celî kıyas ve hafî kıyası; üçüncü kategoride مؤثر müessir kıyası ve ملتم mülâim kıyaslarını; dördüncü kategoride illet kıyası, delâlet kıyası ve معنى الأصل في القياس el-kıyâsü fi ma'ne'l-aşl kıyaslarını; beşinci ve son kategoride ise قياس الإحالة kıyasü'l-ihâle, قياس الشبه kıyâsü's-şebeh, قياس السرير kıyâsü's-sebr ve قياس الاطراد kıyâsü'l-iṭṭirâd'ı zikretmiştir.<sup>33</sup> Âmidî'nin kıyâs taksimi aşağıdaki tabloda

<sup>30</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*; 99-101.

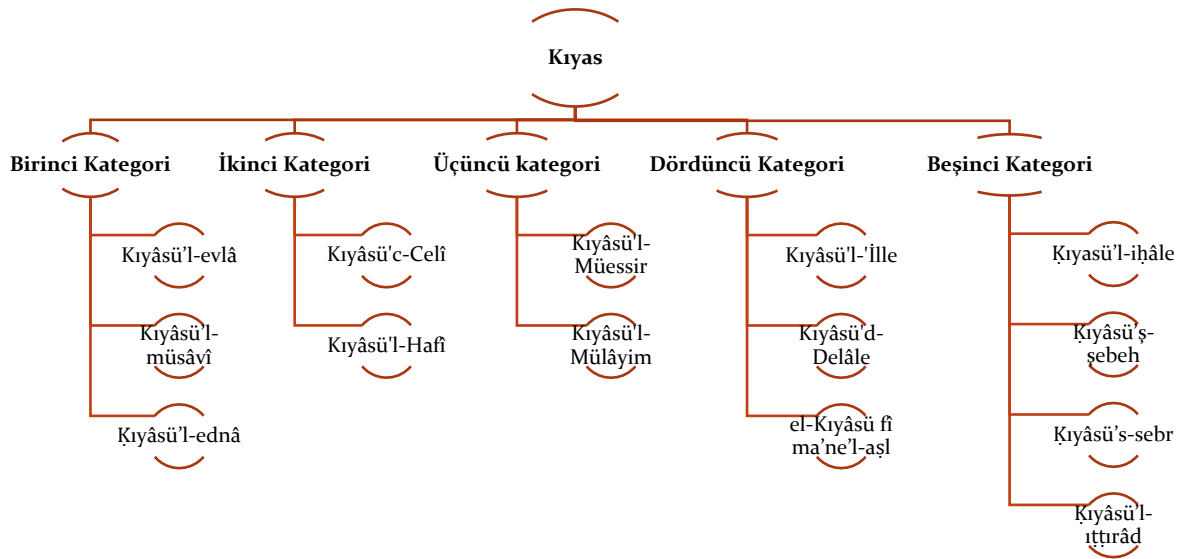
<sup>31</sup> Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*; thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/799-812.

<sup>32</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/235.

<sup>33</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/3-4.



gösterilmiştir.



Tablo 2 Âmidî'nin kıyas taksimi

Yukarıda kıyas türleri ile ilgili açıklamaları verilen Şâfi'î usûlcülerinden Mâverdî, Şîrâzî, Cüveynî ve Âmidî'nin kıyasla ilgili yaptıkları taksimlerin birbirlerinden farklılık arz ettikleri görülmektedir. Usûl âlimlerinin kıyas taksimlerini değerlendirecek olursak; Mâverdî, kıyas taksiminde öncelikle fer'in illetini asıldan alması veya asla olan benzerliğinden alması şeklinde ikili bir taksime gitmiştir. Akabinde illetlerin zahir ve kapalı olması bakımından da mana kıyasını ikiye ayırmış; şebeh kıyasını da hükümlerdeki ve sıfatlardaki benzerliğe göre çeşitlendirmiştir. Şîrâzî, kıyas taksiminde illetin (mananın) nassta açıkça geçip geçmemesine göre üçlü bir ayrımı esas almıştır. Cüveynî'nin aktardığı taksimde, kıyasın kuvvet ve zayıflığı göz önüne alınarak yapılmış bir taksim olduğu görünmektedir. Ayrıca illet ve şebeh olarak ikili bir taksimin de önceden ifade edildiği gibi fer'in hükmünü aslın hükmünden mi yoksa aslın hükmüne olan benzerliğinden mi aldığı göz önüne alınarak yapılmış bir taksimdir. Âmidî kıyası; kuvvet ve zayıflık, illetin fer'de bulunma derecesi, nassın illetinin açıkça zikredilmesi ya da zikredilmemesi, illetin (mananın) tesiri, illetin tespit yöntemi gibi yönlerden beşli bir kategoride incelemiştir. Şâfi'î usûlcülerinin kıyas türleri ile ilgili taksimlerinde dikkat çeken taksim Mâverdî ve Âmidî'nin yaptıkları ayrıntılı kıyas taksimleridir.

Şâfi'î âlimlerin dışındaki usûlcülerin kıyas ile ilgili yaptıkları taksimden örnek verecek olursak örneğin Semerkandî (ö. 539/1144) şer'i kıyası, ilk olarak geçerlilik

bağlamında صحيح şaḥîḥ ve فاسد fâsîd olarak<sup>34</sup> ikiye taksim etmiştir. Semerkandî, celî ve hafî kıyası sahih; diğer kıyasları ise, fâsîd olarak nitelendirmiştir.<sup>35</sup> İbn Kayyim el-Cevzî (ö. 751/1350) ise kıyası, illet, delâlet ve şebeh kıyası olarak üçe ayırmıştır.<sup>36</sup> İletleri açısından; illet kıyası, delâlet kıyası, el-ḳiyâsü fi ma'ne'l-asl olmak üzere taksim edilen kıyas türüne İbn Kudame (ö. 620/1223), şebeh kıyasını da eklemiştir.<sup>37</sup>

İbn Kayyim el-Cevzî, kıyası illetin zikredilmesi ya da zikredilmemesi bağlamında üçlü bir taksime tabi tutmuştur. Bu taksim Şâfiî usûlcülerinin taksimiyle örtüşmektedir. Semerkadî'nin kıyas taksimi ise, müteklimin usûlcülerinin taksimlerinden tamamen farklılık arz etmektedir. Semerkadî'nin kıyası sahih ve fâsîd şeklinde ikiye ayırması ve şebeh kıyasını da fâsîd kıyas kısmında ele alması bu farklılığın bariz bir örneğidir.

Yûsuf Erdebîlî öncelikle âlimlerin kuvvetlilik ve zayıflık açısından yaptıkları taksim gibi<sup>38</sup> kıyası; celî ve hafî olarak ikiye ayırır. Celî ve hafî kıyasın her birini de illetleri açısından;<sup>39</sup> kıyâsu'l-ille, kıyâsu'd-delâle ve kıyâsü fi ma'ne'l-asl şeklinde üçlü bir taksime tabi tutar. İlet kıyasını da mansûs ve müstenbat kıyas olmak üzere ikiye ayırır.<sup>40</sup> Yûsuf Erdebîlî illetin fer'de bulunma seviyesine göre yapılan kıyas taksimine<sup>41</sup> ve şebeh kıyasına değinmemiştir. Ayrıca Erdebîlî'nin hafî kıyası kıyâsü'l-ille, kıyâsü'd-delâle ve kıyâsü fi ma'ne'l-asl şeklinde taksim etmesi, usûl âlimlerinin yaptığı kıyas taksimlerinden hiçbirisiyle örtüşmemektedir.

*Envâr*'daki beyanlarından hareketle okuyucunun zihninde yer edip, okurken dikkate alacağı bir tablo vermeyi uygun gördük ve aşağıdaki tabloyu oluşturduk.

<sup>34</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-uḳûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Katar: Metâbi'u-'d-Davhe'l-Hâdîse, 1404/1984), 573; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvaḳḳî in an rabbi'l-âlemîn*, 1/185.

<sup>35</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 573; H. Yunus Apaydın, "Kiyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/534.

<sup>36</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvaḳḳî in an rabbi'l-âlemîn*, 1/104.

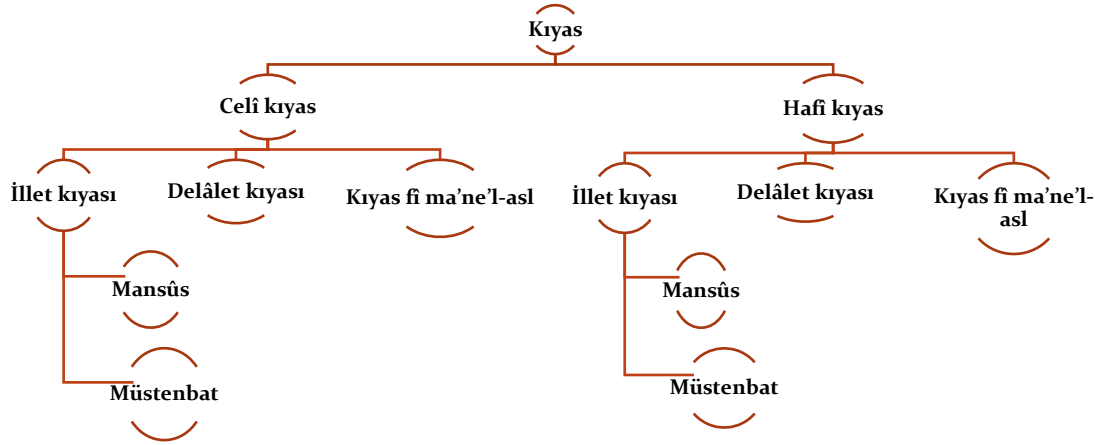
<sup>37</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fıḳḥ alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed*, thk. Şa'ban Muhammed İsmâil (Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 2/246.

<sup>38</sup> Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî İbnü'l-İrâkî, *el-Gays.ül-hâmi şerḥu Şerḥi Cem'i'l-cevâmi*; thk. Muhammed Tâmir Hicâzî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 635; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî Zekeriyâ el-Ensârî, *Gayetü'l-Vusul Şerhu Lübbi'l-Usûl* (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 144; el-İmâm Şehâbeddîn Ahmed b. İsmâil el-Kurânî Molla Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi*, thk. Said b. Galip Kâmil el-Mecidî (el-Medinetü'l-Munevvere: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1429/2008), 3/373; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 7/3457; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 26.

<sup>39</sup> İbnü'l-İrâkî, *el-Gays.ül-hâmi şerḥu Şerḥi Cem'i'l-cevâmi*; 635; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gayetü'l-Vusul Şerhu Lübbi'l-Usûl*, 144.

<sup>40</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/454.

<sup>41</sup> Âmidî, *el-İḥkâm*, 4/3.



Tablo 3 Yûsuf Erdebîlî'nin kıyas taksimi

Tabloda görüldüğü üzere Yûsuf Erdebîlî kıyas türlerini bu şekilde taksim etmiştir. Ancak konuyu örneklerle açıklama kısmında Yûsuf Erdebîlî, gerek delâlet kıyası olsun gerekse de kıyası fi ma'nel-asl olsun bu kıyasların celî kıyas kısmına mı veya hâfî kıyas kısmına mı dâhil olduklarına değinmeksizin örnekler serdetmiştir. Bu da kuvvet derecesine göre bu iki kıyasın her iki kısma da dâhil olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Yûsuf Erdebîlî'nin açıklamaları ışığında konular başlıklara ayrılarak işlenmeye çalışılacaktır.

### Celî Kıyas

Şîrâzî celî kıyası: “Yalnızca tek bir manaya muhtemel olan ve illeti te'vile muhtemel olmayan kesin bir delille sabit olan kıyas”<sup>42</sup> şeklinde tanımlarken; Zerkeşî ise celî kıyası “meşakkatsiz ve üzerinde düşünme olmaksızın illetti bilinen kıyas”<sup>43</sup> diye tarif etmiştir. Erdebîlî de celî kıyası, “Fer'deki hükmün illetinin asıldan uzak olma veya farklı olma ihtimallerini ortadan kaldıracak bir şekilde asıldaki hükmün illetine tamamen uyması”<sup>44</sup> şeklinde tarif etmiştir.

Erdebîlî “...sakin onlara ‘öf!’ bile deme...”<sup>45</sup> âyetini celî kıyasa örnek olarak zikretmiştir. Yûsuf Erdebîlî, fer’ (makîs) olan الضرب “dövme” meselesinin İsrâ sûresindeki فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَلْفٌ âyetinde geçen asıl (makîsün aleyh) olan التأفیف “öf!” kelimesine müşterek illet olan ebeveyne “كَفِّ الْأَذَى”<sup>46</sup> münasebetiyle ilhak edildiğini ifade eder.<sup>47</sup> Âyetteki “öf!” yasağı, aslında ebeveyne karşı işlenecek bütün zararlı fillerin sadece en hafifini temsil etmektedir. Binaenaleyh âyette “öf!” demenin haram kılınmış

<sup>42</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*; 99 ما لا يحتمل إلا معنى واحدا وهو ما ثبتت عليه بدليل قاطع لا يحتمل التأويل

<sup>43</sup> Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîtt*, 7/48 مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ مُعَانَاةٍ وَفَكْرٍ

<sup>44</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/454 ما يعرف به موافقة الفرع الأصل بحيث ينتفي احتمال المفارقة أو يبعد

<sup>45</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-İsrâ 17/23.

<sup>46</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/67.

<sup>47</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/454.

olması, ondan kat kat eziyet veren dövmenin haram kılınmasını evleviyetle bildirir.<sup>48</sup>

Erdebîlî'nin celî kıyasa verdiği diğer bir örnek, zerre miktarından fazla işlenen hayırların Zilzâl sûresi 7. âyette zikredilen “zerre miktarı” ifadesine kıyasıdır. Âyette فَمَنْ زَرَّةً يَغْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ “Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun mükâfatını görecektir”<sup>49</sup> zerre miktarı hayrın karşılığının verileceğinin ifade edilmesi, zerre miktarından daha fazla olan hayırların karşılığının da öncelikli olarak verileceği beyan edilmektedir.<sup>50</sup>

Erdebîlî, القطمير “hurma çekirdeğinin üzerinde bulunan ince zar”<sup>51</sup> kelimesini, وَلَا النَّغِيرَ “hurma çekirdeği üzerindeki yarık”<sup>52</sup> âyetinde ifade edilen يُظْلَمُونَ نَبِيرًا “...zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar”<sup>53</sup> kelimesine kıyas edilmesini üçüncü örnek olarak zikretmiştir.<sup>54</sup>

Erdebîlî'nin burada zikrettiği üç örneğin ortak noktası, fer'in illetinin aslın illetinden daha güçlü olduğu duruma işaret eden örnekler olmalarıdır. Usûlcülerin çoğunluğu fahve'l-hitâbı<sup>55</sup> lafzi bir delalet türü olarak kabul ederken bazısı ise bunu kıyas kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>56</sup> Mâverdî ayette azın zikredilmesinin lafzın delâleti değil de kıyas kapsamında ele alınması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>57</sup> Gazzâlî ve Âmidî'nin ise, bu örnekleri “fahve'l-hitâb” bağlamında ele aldıkları görülür.<sup>58</sup>

Mâverdî, bazılarının bu örneği “mefuhûmu'l-hitab” veya “fahvâ'l-keîâm” olarak değerlendirdiklerini ve bazılarının da bu kıyası inkâr ettiklerini zikrettikten sonra bu kıyası inkâr etmenin iki yönden hatalı olduğunu vurgular. Yûsuf Erdebîlî'nin celî kıyasa örnek olarak zikrettiği فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍّ “...sakın onlara ‘öf!’ bile deme...” âyet hakkında

<sup>48</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'l-kādî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1391/1971), 1/587; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/3; Şîrâzî, *el-Lüma*, 99.

<sup>49</sup> el-Zilzâl 99/7.

<sup>50</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/454.

<sup>51</sup> وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ “Allah'ı bırakıp da ibadet ettikleriniz, bir çekirdek zarına bile hükmedemezler.” ( Fâtır 35/13) Bu âyeti örnek olarak zikreden Râgıb el-İsfahânî, القطمير kelimesinin anlamının “önemsiz, azıcık, çok az şeyleri ifadede kullanılan bir mesel” olduğunu belirtir. Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân* (Dimeşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dârü's-Şâmiyye, 1412), “kçtır”, 678.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/124.

<sup>53</sup> İbn Manzûr, “nçr”, 11/514; النَّغِير “en-neçîr” kelimesinin “hiçbir önemi haiz olmayan, zerre kıymet biçilmeyen önemsiz şeylerin ifadesinde kullanıldığı” ifade edilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, “nçr”, 821.

<sup>54</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>55</sup> Mefhûmu'l-hitâb (fahve'l-hitâbı/fahvâ'l-keîâm): “Nasta zikredilmeyenin [meskûtun] hükmünün, nasta zikredilenin [mantûkun] hükmüne evlâ cihetiyle uygun olması veya sukût mahallindeki lafzın medlûlünün nutk mahallindeki lafzın medlûlüne uygun olması” şeklinde tanımlanmıştır. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/166; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/66.

<sup>56</sup> Mâverdî, *Edebü'l-kādî*, 1/589-593.

<sup>57</sup> Mâverdî, *Edebü'l-kādî*, 1/589-593.

<sup>58</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, thk. Fehd Muhammed Serhân (Riyâd: Şirketü'l-Ubeykân, 1413/1993), 70-71; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/27.

Mâverdî, bu örnekte aslın hükmü nass ile fer'ın hükmü de illetle ortaya konulmuştur. “Öf” lafzı “dövme ve sövme” lafızlarını ihtiva etmediği gibi; bu lafızlar da “öf” lafzını kapsamaz. Dolayısıyla anne-babaya karşı işlenen “öf” fiilinden ağır fiillerin yasaklanması, “öf” lafzıyla değil de illetle gerçekleşmiştir. İkincisi, manaların (illet) aynı isimler gibi bir kısmı anlaşılacak için istidlale ihtiyaç duymazken, bir kısmı anlaşılacak için işin uzmanlarına ihtiyaç duyar. İsimlerin kapalı ve açıklık hususunda muhtelif olmaları nass olmalarına engel olmadığı gibi; manalarının (illet) kapalı ve açık olmalarının muhtelif olmaları da bunlarla meydana gelen işlemin kıyas olmasına engel değildir, açıklamasında bulunur.<sup>59</sup>

Gazzâlî “onlara eziyet etme” ifadesini ihtiva eden ve özellikle eziyetin en ednası olan “öf” gibi umum bir ifadenin âyette haramlığının dile getirilmesi, âyette mevzu bahis edilmeyen dövme” ve “öldürme” gibi fiillerin haramlığını evleviyetle ortaya koyacağını bunun da zaten açık bir şekilde âyetten anlaşıldığını açıklar. Gazzâlî ayrıca Zilzâl 7. âyette zerre miktarında bir fiilin insanlardan zuhur etmesinin imkânsızlığını vurgulayarak, “azın zikredilmesiyle çoğun anlaşılmasının amaçlanması” anlamında mübalağadan kinaye olduğunu ifade eder. Devamla sanki burada murad, mantûk bih olan zerre değil, meskût anı olan çok sayıdaki ameller olduğunu dile getirir.<sup>60</sup> Âmidî el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm adlı eserinde, “öf” deme yasağının kıyasa örnek olduğunu vurgular. Ancak ileriki sayfalarda âyetteki lafzın delaleti ve *fahve'l hitâb* göz önünde bulundurulduğunda ebeveyne yapılacak “küfür” ve “dövme”nin kıyasla elde edilmesinin sahih olmadığını vurgular.<sup>61</sup>

Yûsuf Erdebîlî'nin bu örnekleri “*fahvâ'l-kelâm*” kapsamında değerlendirenlere değinmeyip bu örneklere celî kıyasa örnek olarak zikretmesi bu konudaki tartışmaları dikkate almadığı ve bu örneklerin celî kıyasa misal oldukları hususunda net bir fikre sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İmam Şâfi'î en güçlü kıyas için: “Allah'ın Kitâb'ında veya Allah Resûlü'nün [Sünnet'inde], bir şeyin azını haram kılmasından o şeyin çoğunun azı kadar ya da daha güçlü haram kılındığı anlaşılır. Çünkü çok aza galebe çalar”<sup>62</sup> şeklindeki beyanı Yûsuf Erdebîlî'nin görüşünü desteklemektedir.

### Hafî Kıyas

Hafî kıyas: “Birden fazla manaya muhtemel olan kıyas”<sup>63</sup> veya “fikir yürütmeksizin (teemmül etmeksizin) illeti ortaya çıkmayan kıyas”<sup>64</sup> şekillerinde tarif edilmiştir. Erdebîlî ise, bu kıyas çeşidini: “[Makîs ve makîs aleyhin] birbirinden farklı olma ihtimallerini ortadan kaldırmayan ve tamamen uzaklaştırmayan” kıyas türü olarak

<sup>59</sup> Mâverdî, *Edebü'l-kādî*, 1/589-593.

<sup>60</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-Kiyâs*, 70-71.

<sup>61</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/27.

<sup>62</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 513.

<sup>63</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*; 99 ما كان محتتمل وهو ما ثبت بطريق محتمل.

<sup>64</sup> Zerkeşî, *Baḥrû'l-muḥîṭ*, 7/48 ما لا يتبين إلا بإعمال فكر.

tarif etmiştir.<sup>65</sup>

Erdebîlî, pirincin temel gıda maddesi (kût) olması yönüyle, buğdaya kıyas edilmesini örnek olarak zikretmiş ancak herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>66</sup> Erdebîlînin verdiği örneğin hafî kıyasa örnek olması varid olan bir hadiste bahsi geçen altı maddede illetin tespiti üzerinde vuku bulan tartışmalardan kaynaklanmaktadır. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الدَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا يَنْثَلِ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، إِذَا كَانَ يَدًا يَدًا، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا يَدًا يَدًا. Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarda, peşin olarak istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz.”<sup>67</sup> Mezhepler bu altı maddenin ribevî olmalarının illeti hususunda, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>68</sup> Ribânın cari olduğu malların peşin olarak değişimindeki fazlalığın, cinslerinin farklılığı halinde caiz; aynı olması halinde haram olduğunu nass (hadîs) açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>69</sup> Nass benzer şekilde, ister aynı cinsten, ister farklı cinsten olsun ve ister ribânın cereyan ettiği isterse de ribânın cereyan etmediği maddeler olsun, veresiye olması durumunda da gıda maddelerinde ribânın söz konusu olacağını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>70</sup> Gazzâlî, ribânın câri olduğu bu mallarda munzabıt bir alamet (illet) bulunmasının kaçınılmaz olduğunu ve bunun da “gıda maddesi” olması dışında hiçbir vasfın bulunmadığını belirtir.<sup>71</sup> Ayrıca gerek icmâ ve gerekse sahabe uygulamasında ekmek ve hamur gibi şeylerde ribâdan sakınmaları, bu nasstaki hükmün sadece buğdaya özel olmadığını ortaya koymasından dolayı

<sup>65</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455 الحنفى ما لا يزيل احتمال المفارقة ولا يبعده كل البعد

<sup>66</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta*; thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halîl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), “Büyü”, 31 (No. 30); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şüayb el-Arnaût vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 18/415 (No. 11927); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi u's-şahîh* (Dimeşk: Dâru İbn Kes.îr-Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), “Büyü”, 78 (No. 2068); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1374/1955), “Müsâkât”, 15 (No. 1587); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Büyü”, 30 (No. 6111); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.), 1/177 (No. 459); Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/456 (No. 10483).

<sup>68</sup> Hanefiler, cinslerinin aynı olmasıyla birlikte keyli ve vezni; Malikîler, cinslerinin aynı olmasıyla beraber depolanabilen gıda maddesi olmalarını illet olarak belirlemişlerdir. Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd. (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 3/19; Şa'bân, *İslam Hukuk*, 155.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-Kiyâs*, 38-39.

<sup>70</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh alâ mezhebi's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1434/2013), 428; İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/116.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-Kiyâs*, 86; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/19; Şa'bân, *İslam Hukuk*, 155.



değerdir.<sup>72</sup> Binaenaleyh “gıda maddesi” olma özelliğini gösteren maddelere, haramlık hükmünün cari olacağı ortaya çıkmış olmaktadır.

Yûsuf Erdebîlî'nin verdiği örnekte fer' (makîs) olan pirinç, asıl (makîsün aleyh) olan buğdaya aralarındaki ortak illet olan gıda maddesi yönüyle kıyas edilmiştir.<sup>73</sup>

### İllet Kıyası ‘Kıyasü'l-ille’

İllet kıyası; “Kitâb veya sünnette bir şey bir mana (illet) sebebiyle helal veya haram kılınmışsa ve hakkında nas bulunmayan bir mesele vuku bulduğunda, aralarındaki müşterek illetten dolayı Kitâb veya sünnetteki helal veya haram hükmünü alması” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>74</sup> Yûsuf Erdebîlî ise illet kıyasını, “İleti mansûs (nas tarafından belirlenmiş) veya müstenbat (icthad yoluyla belirlenmiş) bir metotla belirlenmiş olan kıyas”<sup>75</sup> şeklinde tarif etmiştir. İlet kıyası illetin tesbit edilme metodu bakımından<sup>76</sup> mansûs ve müstenbat kıyas olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir.

### Mansûs İlet

Mansûs illet, “nassla (Kitâb ve Sünnet) sarîh veya gayri sarîh bir şekilde belirlenmiş olan illet”<sup>77</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Erdebîlî mansûs illet örneğine, وَأَتَيْتُمْ إِخْلِيهِنَّ... فَتُنَظَّرًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا “...öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın”<sup>78</sup> âyetini göstermiştir. Âyet, mehir olarak kadınlara yüklerle mal vermiş olan kişilerin, bu mehirden hiçbir şeyi geri almamaları gerektiğini illet belirtmeksizin ortaya koymaktadır. Bu kadınlardan mehri geri almamanın illeti, nassla hemen akabindeki âyette ortaya konulmuştur.<sup>79</sup> Âyet şöyledir: وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ “Hem, siz eşlerinle birleşmiş..., onu nasıl (geri) alırsınız?”<sup>80</sup> Âyetteki, “ondan hiçbir

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, 86.

<sup>73</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>74</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 40. “...فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا” âyetinde, “...öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın” anlamında, “...فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا” âyetini göstermiştir. Âyet, mehir olarak kadınlara yüklerle mal vermiş olan kişilerin, bu mehirden hiçbir şeyi geri almamaları gerektiğini illet belirtmeksizin ortaya koymaktadır. Bu kadınlardan mehri geri almamanın illeti, nassla hemen akabindeki âyette ortaya konulmuştur.<sup>79</sup> Âyet şöyledir: وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ “Hem, siz eşlerinle birleşmiş..., onu nasıl (geri) alırsınız?”<sup>80</sup> Âyetteki, “ondan hiçbir

<sup>75</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/454. “...فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا” âyetini göstermiştir. Âyet, mehir olarak kadınlara yüklerle mal vermiş olan kişilerin, bu mehirden hiçbir şeyi geri almamaları gerektiğini illet belirtmeksizin ortaya koymaktadır. Bu kadınlardan mehri geri almamanın illeti, nassla hemen akabindeki âyette ortaya konulmuştur.<sup>79</sup> Âyet şöyledir: وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ “Hem, siz eşlerinle birleşmiş..., onu nasıl (geri) alırsınız?”<sup>80</sup> Âyetteki, “ondan hiçbir

<sup>76</sup> Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed Nemle, *el-Mühezzeb fi 'ilmi uşûli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 5/2020.

<sup>77</sup> Nemle, *el-Mühezzeb fi 'ilmi uşûli'l-fikhi'l-mukâren*, 5/2020. “...فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا” âyetini göstermiştir. Âyet, mehir olarak kadınlara yüklerle mal vermiş olan kişilerin, bu mehirden hiçbir şeyi geri almamaları gerektiğini illet belirtmeksizin ortaya koymaktadır. Bu kadınlardan mehri geri almamanın illeti, nassla hemen akabindeki âyette ortaya konulmuştur.<sup>79</sup> Âyet şöyledir: وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ “Hem, siz eşlerinle birleşmiş..., onu nasıl (geri) alırsınız?”<sup>80</sup> Âyetteki, “ondan hiçbir

<sup>78</sup> en-Nisâ 4/20.

<sup>79</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455; Ebü'l-Mehâsin Fahrüli'l-İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrûi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 11/163.

<sup>80</sup> en-Nisâ 4/21.

şey almayın” ifadesi halvet veya cimâ<sup>81</sup> olması sebebiyle verilen mehrin alınmasının haramlığını gösteren bir gerekçedir.<sup>82</sup> Binaenaleyh bu illet nassla izhar edilmiştir. Yûsuf Erdebîlî, bu örneği illeti nass ile açıklanan celî kıyas grubuna dâhil etmiştir.<sup>83</sup>

### Müstenbat İlet

Müstenbat illet, “müctehidlerin içtihadıyla belirlenmiş olan illet”<sup>84</sup> olarak tanımlanmıştır. Karpuzun (makîs), buğdaya (makîs aleyh) ribevî mal olma hususunda (illet) kıyasının buna örnek olduğuna değinen Yûsuf Erdebîlî, bunun pirincin buğdaya kıyasının yanında kapalı olduğunu, ayrıca asıldaki (buğday) illetin القوت “temel gıda maddesi” olabilme ihtimalinin bulunduğunu ve bunun da fer’de (karpuz) mevcut olmamasına binaen bu kıyasın zayıf olduğunu açıklar. Bu örneği hafî kıyas grubuna dâhil eder.<sup>85</sup>

### Delâlet Kıyası

Delâlet kıyası uşûlü’l-fıkh’ta: “İki benzerden biriyle ötekine istidlâl etmek” veya “hükümün illeti olmayan, ancak illetin varlığına delalet eden bir ma’nadan ötürü fer’in asla hamledilmesi” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>86</sup> Yûsuf Erdebîlî ise delâlet kıyasını, “hüküm ve illetin tek bir illetle illetlendirilmesi”<sup>87</sup> olarak tarif eder. Yusuf Erdebîlî, bir topluluk tarafından eli kesilen kişinin, bir topluluk tarafından öldürülen kişiye kıyas edilmesini örnek olarak göstermiştir. Yûsuf Erdebîlî, burada aslın ve fer’in diyetin vacip olmasında müşterek olduklarını ifade ederek diyetin ve kısasın da asıldaki tek bir illetle (müşterek

<sup>81</sup> أفضى kelimesi halvet veya cimâ’ olarak anlamlandırılmıştır. Mücâhid, Zeccâc, İbn Kuteybe, Süddi ve Şâfiî mezhebi, bu kelimeyle maksadın cimâ’ etmek olduğunu ifade etmişlerdir. Abdullah b. Abbas bu ifade kinayeli olarak cimâ’ için kullanılmıştır. Ferrâ ve Hanefî mezhebine göre ise, bu ifadeyle kast edilen cimâ’ olsun veya olmasın yalnızca halvet bulunmak demektir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrût: Dârü’l-Fıkr, 1403/1983), 5/121; Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas eş- Tefsirü’l-İmam eş-Şâfiî, *Tefsirü’l-İmami’s-Şâfiî*, thk. Ahmed Mustafâ el-Ferrân (el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye: Dârü’t-Tedmuriyye, 1427/2006), 2/564; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Şurân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Mısır: Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, ts.), 1/259; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an tevîli âyi’l-Şurân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Dâru Hecer, 1422/2001), 6/541; Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdüselâm Muhammed Alî Şahîn (Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/530; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 4/390; Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb et-Tefsîrü’l-kebîr* (Beyrût: Dâr İhyâi’t-türâsi’l-’Arabî, 1420), 10/15; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Şurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim ’Atfîş (Kahire: Dârü’l-Kütübü’l-Mısriyye, 1384/1964), 5/102.

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Şurân*, 5/102.

<sup>83</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>84</sup> Nemle, *el-Mühezzebe fi ‘ilmi uşûli’l-fıkhî’l-muḥâren*, 5/2021 وهي ما ثبتت باجتهد المجتهدين العلة المستنبطة، وهي ما ثبتت باجتهد المجتهدين

<sup>85</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>86</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*; 100 أن ترد الفرع إلى الأصل بمعنى غير المعنى الذي علق عليه الحكم في الشرع إلا أنه يدل على وجود علة الشرع

<sup>87</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/454 هو أن يكون الحكم و العلة معلولي علة واحدة

illet) illetlendirildiğini ifade eder.<sup>88</sup> Bu illet de düşmanca ve kasıtlı yapılan fiildir.<sup>89</sup>

### Kıyas fi ma'ne'l-asl

Erdebîlî, Şâfi'î usûlcülerin “kıyâsü's-şebeh” olarak isimlendirdiği kıyas türünü “kıyas fi ma'ne'l-asl” olarak isimlendirmektedir ve öncekilerin kıyâsü's-şebeh için verdikleri kölenin, hür ve mala kıyası örneğini bu başlık altında zikretmektedir. Bu kıyas türü usûl eserlerinde: “Fer'in aslın anlamında (illet) olduğu kıyas”,<sup>90</sup> “aralarındaki ayrıştırıcıyı nefyetme yoluyla asıl ile fer'in [hükümde] birleştirilmesi”<sup>91</sup> ve “fark olmakla birlikte [hükümde] te'sirinin olmadığı [kıyas]”<sup>92</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Erdebîlî ise kıyas fi ma'ne'l-asl'ı, “asl ve fer'in aralarında fark bulunmama yönüyle [hükümde] birleştirilmesi” şeklinde tarif eder.<sup>93</sup> Yûsuf Erdebîlî'nin bu konuda örnek olarak verdiği köle lafzına cariye'nin kıyas edilmesi hükümde köle ve cariye arasında cinsiyet faktörünün dikkate alınmadığını göstermektedir. Bu sebeple Erdebîlî'nin tanımına “veya aralarında fark bulunması ancak bu farkın hükme te'sir etmemesi”<sup>94</sup> şeklinde bir ibarenin eklenmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Binaenaleyh buradan hareketle kıyas fi ma'ne'l-asl “asl ve fer'in aralarında fark bulunmama veya aralarında fark bulunması ancak bu farkın hükme te'sir etmemesi yönüyle (hükümde) birleştirilmesi” şeklinde bir tanım yapılabilir.

Gazzâlî, bu kıyasın isimlendirilmesi konusunda usûl âlimlerinin ihtilaf ettiklerini ve bazılarının bu kıyasa دلالة الخطاب “hitâbın delâleti” bazılarının da kıyas fi ma'ne'l-asl dediklerini aktarır. Ayrıca o, bu kıyasa تنقيح المناط “tenkîhu'l-menât”<sup>95</sup> ismini verenlerin olduğunu da ifade eder.<sup>96</sup>

<sup>88</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>89</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5/323; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥşîl*, 2/235.

<sup>90</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 479 أن يكون الشيء في معنى الأصل.

<sup>91</sup> Âmidî, *el-İḥkâm*, 4/4 الجمع بين الأصل والفرع بواسطة نفي الفارق بينهما.

<sup>92</sup> Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 3/436 كَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ لَا أَثَرَ لَهُ.

<sup>93</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/454 هو أن يكون الجمع بين الأصل و الفرع ينفي الفارق.

<sup>94</sup> Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşari'r-Ravza*, 3/436.

<sup>95</sup> Tenkîhu'l-Menât: hüküm ta'lilinde asldaki ortak illetlerde esas illeti ortaya koymak amacıyla illet olmayacak olanların ayıklanmasını gayesiyle yapılan ilmi çaba olarak tarif edilmiştir. Şa'bân, *İslam Hukuk*, 166; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), “Tenkîhu'l-Menât”, 568.

<sup>96</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Şifâ ü'l-gâlîl fi beyâni's-şebeh ve'l-muḥîl ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamd Kübeysî (Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1390/1971), 130; Benzer isimlendirmeyi eserlerinde aktaranlar: Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Urmevî Hindî, *el-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud Nessâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/321; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Şerḥü'l-'Adud 'alâ Muḥtasari'l-Müntehâ'l-Usûli ve me'ahu Hâşiyetü's-Sa'd ve'l-Cürçânî*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmâ'il (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/442.

Yûsuf Erdebîlî, köledeki hissesini hibe eden kişi ile ilgili nassta geçen köle ibaresine, cariye'nin kıyas edilmesini örnek olarak verir. Bahsi geçen nass İbn Ömer (r.a) kanalıyla yapılan şu rivâyettir: « مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ، فَوَمَّ عَلَيْهِ قِيمَةَ الْعَدْلِ، فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حَصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدَ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ اللَّهُ رَسُوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: »<sup>97</sup> Allah Resûlü (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Her kim bir köledeki hissesini bağışlar ve kölenin geri kalan kıymetine ulaşacak derecede malı varsa, kölenin adilane kıymeti takdir olunur. Azat eden kimse, diğer ortaklarına hisselerini verir ve onun hesabından köle hürriyetine kavuşmuş olur. Şayet hissesini bağışlayan diğer bir ifadeyle azat eden kimsenin, diğer ortakların paylarını ödeyecek malı yoksa köleden azat ettiği hissesi azat olur.”<sup>97</sup>

Erdebîlî, yukarıdaki hadiste geçen köle ibaresine cariye'nin kıyas edilmesini şöyle açıklar: “Müşterek bir köleyi azat eden kişinin, köleye ortak olan müşterek veya müşterek kişilerin paylarının adilane bir şekilde takdir edilerek karşılanması hususunda, cariye köleye kıyas edilir.”<sup>98</sup> Hadîste Şâri'in hükümde الذكورية “erkek olma” lafzını vurgulamış olması hükme tesirine etkisi olduğundan değildir. Aksine bu, hükümde الذكورية “erkeklik” ve الأنوثة “kadınlık” kavramlarının eşit olduğunu, erkek olmanın dikkate alınmaması gerektiği şeklinde yorumlanmış ve cariye ile kölenin arasında hükümde bir fark olmadığı ifade edilmiştir.<sup>99</sup> Âmidî bu örneği celî kıyasın illeti istinbat ile tespit edilmiş kısmına örnek olarak zikretmiştir.<sup>100</sup>

Erdebîlî, bu konuya verdiği diğer bir örnek de kölenin damân<sup>101</sup> meselesinde bazı hükümlerde hür kişilere; bazı hükümlerde mâla kıyas edilmesi örneğidir. Yûsuf Erdebîlî bu açıklama dışında herhangi bir beyanda bulunmaz.<sup>102</sup>

Erdebîlî'nin kıyas fi ma'ne'l-asl başlığı altında verdiği kölenin damân

<sup>97</sup> Müslim, *el-Câmi u's-şâhih*, “Itk”, 20, (No. 1501); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.), “Itk”, 6 (No. 2528); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Kâmil Karabellî (Dâru Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), “Itk”, 28, (No. 3946); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Itk”, 18 (No. 4937); Hadîs, Buhârî'de şöyle geçmektedir: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ، فَوَمَّ عَلَيْهِ قِيمَةَ الْعَدْلِ، فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حَصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدَ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ اللَّهُ رَسُوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:). “Resûlullah [a.s] buyurdu: “Kim, kendisi ile başkası arasında ortak olduğu bir köleyi azat ederse, köleye onun malından adilane bir kıymet biçilir, ne eksik ne de fazla. Sonra, eğer zenginse, onun malından ortaklarının hisseleri verilerek köle azat edilir. Değilse köleden azat ettiği kadar azat olmuştur.” Buhârî, *el-Câmi u's-şâhih*, “Şerîke”, 5 (No. 2359).

<sup>98</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>99</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/4.

<sup>100</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/3.

<sup>101</sup> Damân: Sözlükte bir şeyin üstlenilmesi, taahhüt edilmesi, garanti edilmesi anlamına gelir. Fıkhî bir terim olarak, şahsa veya mala kefalet, borcun nakledilmesi, başkası üzerindeki vacip borç ya da ifanın üstlenilmesi, bedende ya da maldaki zarar ve ziyanların karşılanması ziyetlik ya da akitlerden neşet eden yükümlülük, risk üstlenme ya da zarara katlanma olarak ifade edilmiştir. Erdoğan, “Damân”, 89; Hamza Aktan, “Damân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/450.

<sup>102</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

meselesinde bazı hükümlerde hür kişilere; bazı hükümlerde mâla kıyas edilmesi örneği, diğer usûl eserlerinde kıyâsü'ş-şebeh<sup>103</sup> başlığında ele alınmıştır. Kölenin hür kişi veya mala kıyası örneği, İbn Süreyc (ö. 306/918) kıyâsü'ş-şebeh<sup>104</sup>, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî<sup>105</sup> ve Nevevî kıyâsü'ş-şebehin ahkâmlardaki benzerliğe verdikleri örnektir. Ancak Nevevî (ö. 676/1277) كالعبد يشارك الحر في بعض الأحكام والمال في بعضها *"bazı hükümlerde hür kişiye ve bazı hükümlerde mala ortak olan köle gibi"*<sup>106</sup> mutlak bir ifade kullanmıştır. Erdebîlî ise, كالعبد في الضمان يشارك الحر في بعض أحكامه والمال في بعضها *"damân meselesinde bazı hükümlerde hür kişiye ve bazı hükümlerde mala ortak olan köle gibi"*<sup>107</sup> ifadesini kullanır. Yûsuf Erdebîlî, Nevevî'nin ibaresine *"damân"* kelimesini ekleyerek *"tazmin meselesinde"* şeklinde bir kayıtla anlamı sınırlandırmıştır.

Erdebîlî kıyas ile ilgili son olarak *"fer'in hükmü iki asıl arasında gidip geliyorsa ve onlardan birine ilhak edilirse asıllar üzerine kıyas; onlardan diğerine ilhak edilirse tek asıl üzerine kıyas olur. [Dolayısıyla] birincisine [asıllar üzerine] kıyas edilmesi daha evladır"*<sup>108</sup> şeklinde bir açıklama yapar. Erdebîlî bu kıyas قياس علة الأصول kıyâsü'l-illeti'l-uşûl<sup>109</sup> *"asılların illeti üzerine kıyas"* olarak adlandırmıştır.<sup>110</sup>

Muhakkik, Yûsuf Erdebîlî'nin *"fer'in hükmü iki asıl arasında gidip geliyorsa..."* cümlesini beyan babında *"asıllar üzerine kıyas, pek çok aslın hükmünün illetini teşkil eden aynı illetin aslı üzerine yapılan kıyas demektir. Çünkü asılların aynı illet hususunda bu asla muvafakatı, bu illetle illetlendirilen delilin sahihliğine müstakil bir delil gibidir. Bu da delillerin çokluğu mesabesinde"*<sup>111</sup> şeklinde bir açıklama yapar. Erdebîlî'nin bu kıyas tanımı diğer eserlerde geçmeyen bir tanım olması bakımından dikkate değerdir.

Yûsuf Erdebîlî, fer' kendi cinsi ve kendi cinsinden olmayan iki asla benzemesi durumunda, *"fer'in kendi cinsinden olana kıyas edilmesi, kendi cinsinden olmayan diğer*

<sup>103</sup> Kıyâsü'ş-şebeh: *"Fer'in en çok benzerlik gösterdiği iki asıldan birine ilhak edilmesi veya asıllardan birine iki vasıfta, diğerine iki ve üzeri vasıfta benzeyen fer'i, en çok benzerlik gösterdiği asla ilhak edilmesi"* şeklinde tarif edilmiştir. Cüveynî, *el-Varakât*, 16; Şîrâzî, *el-Lüma*; 100-101; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/148; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 11/152; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/4.

<sup>104</sup> Cüveynî, *et-Telhîş*, 3/237.

<sup>105</sup> Cüveynî, *et-Telhîş*, 3/236.

<sup>106</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttaķîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 11/149.

<sup>107</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.

<sup>108</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/455-456 إذا تردد حكم بين اصلين و إذا ألحق باحدهما فقياس على أصول و إذا ألحق بالآخر فقياس على أصل واحد فالأول اولى.

<sup>109</sup> Kıyâsü'l-illeti'l-asl: *"Bir hadisenin bir haram olan ve bir de mübah olan asılların bulunması durumunda, birden fazla olan asıllarına döndürülmesi bir asıl üzerine döndürülmesi evlâ olan kıyâs"* şeklinde tarif edilmiştir. Geniş açıklama için bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi uşûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyâd, 1410/1990), 4/1329.

<sup>110</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/456.

<sup>111</sup> Muhakkik notu dipnot 4 Erdebîlî, *Envâr*, 3/455.



asla kıyas edilmesinden daha evladır"<sup>112</sup> açıklamasında bulunur. Yusuf Erdebîlî'nin yaptığı bu açıklama Mâverdî'nin eserinde takrîb kıyasının üçüncü türü olarak ele alınmıştır.<sup>113</sup> Hanefi âlimlerinden Cessâs (ö. 370/981), bir hadisenin kendi cinsinden olana kıyasının evla olduğu şeklinde bir açıklamayla konuya giriş yaparak konuyu izah etmeye çalışmış<sup>114</sup> ve Hanbeli âlimlerinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ise, bu konuyu cins kıyası olarak tanımladıktan sonra bu bağlamında meseleyi incelemiştir.<sup>115</sup>

## SONUÇ

Kıyas, alternatif şer'î bir hüküm ortaya koyma anlayışına kapılmadan, akılcı bir yöntemle fer'in hükmünün aslın kapsamına dâhil olduğunu ortaya koyma çabasını ihtiva eden yöntemin adı olarak tanımlanabilir. Bu yöntem birçok âlim tarafından benimsenmiş ve eserlerinde tanımı ve türleriyle ele alınarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak kıyas ile elde edilen hükmün, yeni bir hüküm ihdası mı olduğu ya da mevcut ahkâmın kapsamına mı dâhil olduğu üzerinde tartışma mevcuttur. Yûsuf Erdebîlî'nin kıyası "İki bilinenden birinin hükmünü aralarındaki ortak bir (illet) sebebiyle diğerinde ortaya çıkarmak" şeklinde tanımlayarak kıyas tarifinde "izhâr" kavramını kullanması onun kıyasın müspit bir delil değil de "müzhir" bir delil olduğu kanaatini taşıdığını, diğer bir ifadeyle kıyasla ulaşılan hükmün mevcut olan hükmünün fer'de ortaya çıkarılmasından ibaret bir işlem olduğunu göstermektedir.

Erdebîlî kıyas ile amel etmenin hükmüne, usûlcülerin kıyasa bakışlarına değinmemekle birlikte kıyasla elde edilmiş hükmün istişareye açık olmadığını belirterek kıyasın epistemolojik değerine temas etmiştir.

Erdebîlî'nin kıyası celî ve kıyası hafinin her birini kıyas-ı ille, kıyası delâle ve el-kıyâsü fi ma'ne'l-aşl şeklinde üçlü taksime tabi tutması diğer Şâfi'î usul eserlerinde yapılan taksimlerinden farklılık arz etmektedir.

Erdebîlî'nin celî kıyası, الضرب "dövme" kelimesinin التأفيف "öf!" kelimesine kıyası gibi fer'in illetinin aslın illetinden ziyade olduğu duruma işaret eden örnekleri seçerek izah

<sup>112</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/456.

<sup>113</sup> Kıyâsü'l-cins: "Biri kendi cinsinden diğeri farklı cinsten olan iki aslın sıfatlarına haiz olan fer'in muhtelif sıfatları ihtiva eden iki asıldan kendi cinsinden olana ilhak edilmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Mâverdî konuyla ilgili olarak taharet ve namazı verir. Taharet ile ilgili bir meselenin taharet ve namaz ile ilgili iki aslının bulunması durumunda kendi cinsi olan taharet üzerine hamledilmesinin evlâ olduğunu ifade eder. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/151; Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/605.

<sup>114</sup> Cessâs örnek olarak Kerhî'den şu sözleri verir: "İtikâfın Arafat'taki vakfeye döndürülmesi oruca döndürülmesinden daha evlâdır. Çünkü itikâf Arafat'ta vakfenin cinsidir. İtikâf vakfe gibi bekleme olduğundan ve bu bulduğumuz onun cinsi olduğundan dolayısıyla kendi cinsinden olana hamledilmesi kendi cinsinden olmayana hamledilmesinden daha evladır." Geniş bilgi için bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/130-131.

<sup>115</sup> Kâdî Ebû Ya'lâ namazla alakalı bir meselenin hem namaz hem de zekâta râci olan iki aslı varsa; fer'in kendi cinsinden olmayan zekâta değil de kendi cinsinden olan namaza döndürülmesinin daha uygun olacağını ifade eder. Geniş bilgi için bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi uşûli'l-fikih*, 4/1330-1331; Ebû'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi uşûli'l-fikih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhâmid (Maţba'tü'l-Medenî, ts.), 376-377.



etmesi; bu örnekleri “*mefhûmu'l-hitab*” veya “*fahvâ'l-keîâm*” kapsamında görenlerin görüşlerine katılmadığını göstermektedir.

Erdebîlî kendi döneminden önceki fukahânın kıyâsü'ş-şebeh bağlamında ele aldıkları kölenin hür ve mala kıyası meselesini, kıyasü fî ma'ne'l-asl başlığı altında incelemesi kıyasu'ş şebehi kıyasü fî ma'ne'l-asl olarak isimlendirdiğine delalet etmektedir.

Erdebîlî, birden fazla aslın müstakil deliller teşkil etmesinden dolayı fer'in birden fazla asıl üzerine kıyasını “*asılların illeti kıyası*” olarak adlandırması diğer eserlerde değinilmeyen bir konudur. Erdebîlî'nin fer'in kendi cinsinden olan ve kendi cinsinden olmayan iki asıl arasında kalınması halinde de fer'in kendi cinsinden olana ilhâk edilmesinin daha yerinde olacağını dile getirerek cins birliğini tercih sebebi olarak değerlendirir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şüayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Aktan, Hamza. "Damân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/450-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/528-538. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiye alâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî alâ Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâtlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ül-müellifîn ve âs-ârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâḥih*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*. thk. Uceyl Casim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evḳâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüselâm Muhammed Alî Şahîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 1431/2010.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar, 1. Basım, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Varâkât fi uşûli'l-fikh*. thk. Abdüllaṭîf Muhammed el-Abd, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telḥîş fi uşûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cûlim en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/2001.
- Duman, Soner. *Şâfi'nin Kıyâs Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.  
[https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=ePX\\_SaJ](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=ePX_SaJ)

- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Dâru Risâleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *el-Udde fi uşûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyâd, 2. Basım, 1410/1990.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi Usûsli'l-Fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Erdebîlî, Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî. *el-Envâr li Amâli'l-Ebrâr*. thk. Müfdî el-Mutlak, el-Fazıl Halef. 3 Cilt. Cidde: Dârü'z-Ziyâ, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1. Basım, ts.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Esâsü'l-Kıyâs*. thk. Fehd Muhammed Serhân. Riyâd: Şirketü'l-Ubeykân, 1413/1993.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Şifâ'ül-gâlîl fi beyâni's-şebeh ve'l-muḥîl ve mesâliki't-talîl*. thk. Hamd Kübeysî. Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1. Basım, 1390/1971.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed. *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ ilmi'l-uşûl*. thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf, Sâlim b. Sa'd es-Suveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1. Basım, 1416/1996.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Urmevî. *el-Fâik fi Usûli'd-Dîn*. thk. Mahmud Nessâr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Ķavânînu'l-fikhîyye fi telḥîşi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh alâ mezhebi's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*. thk. Mâcid el-Hamevî. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1. Basım, 1434/2013.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mi'eti's-sâmine*. 6 Cilt. Hindistan: Dâireü'l-Maârifî'l-Osmâniyye bi Haydarâbâd, 2. Basım, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mi'eti's-sâmine*. 6 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1392/1972.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İlâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi uşûli'l-fikh alâ*

- mezhebi'l-İmâm Ahmed*. thk. Şa'ban Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'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.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî. *el-Müsevede fî uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhâmid. Maţba'tü'l-Medenî, ts.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. *el-Ğays.ü'l-hâmi şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*: thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1425/2004.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî aĥbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1406/1986.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhü'l-Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî ve me'ahu Hâşiyetü's-Sa'd ve'l-Cürcânî*. thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmâ'îl. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2004.
- İmâd Abdüsselâm Raûf. *el-Âsârü'l-hattiyye fî'l-Mektebeti'l-Kadiriyye*. 5 Cilt. Bağdad: Matbaâtü'l-İrşâd, 1. Basım, 1394/1974.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü (Uşûlü'l-Fıkh) Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri*. İstanbul: Raġbet Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetu İrsika, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mucemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Ķurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim 'Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*: thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halîl. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'l-kādî*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 2 Cilt. Bağdad: Matba'atü'l-İrşâd, 1391/1971.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn vd. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1421/2000.
- Molla Gürânî, el-İmâm Şehâbeddîn Ahmed b. İsmâil el-Kurânî. *ed-Dürerü'l-levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Said b. Galip Kâmil el-Mecidî. 5 Cilt. el-Medinetü'l-Munevvere: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1429/2008.

- Molla Hüsrev. *Fıkıh Usûlü Mirkâtü'l-vüşûl tercüme ve şerhi*. çev. Haydar Sadıkoğlu. İstanbul: Özgü Yayınları, 2019.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1374/1955.
- Nasirov, Elnur. *Orta Asrlarda yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*. Bakü, 2011.
- Nasirov, Elnur. *XIII. Yüzyıl Başlarında Anadolu Azerbaycan İlişkileri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Nemle, Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed. *el-Mühezzeb fi 'ilmi uşûli'l-fikhi'l-muķâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1420/1999.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttaķîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ķurân*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1. Basım, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrût: Dâr İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb fi fûrûi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî, vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1382/1962.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Ķavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâ'ill. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1999.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-üķûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Metâbi'u-'d-Davhe'l-Hâdîse, 1. Basım, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd, ts.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dimaşkî. *Mu'cemü'l-maţbû âti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaâtü Serkîs, 1346/1928.
- Sirâceddin el-Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî. *et-Taḫşîl mine'l-Mahşûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1988.
- Şa'bân, Zekiyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Uşûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2001.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1403/1983.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1357/1938.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas. *Tefsirü'l-İmami's-Şâfiî*. thk. Ahmed Mustafâ el-Ferrân. 3 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru't-Tedmuriyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed Azv İnâye. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1419/1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fi uşûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebşira fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Lüma'*: thk. Abdülmecîd Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1408/1988.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mucemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tûfi, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1407/1987.
- Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Gayetü'l-Vusul Şerhu Lübbi'l-Usûl*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-muhtâf fi uşûli'l-fikh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1. Basım, 1414/1994.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Dâru'l İlm li'l Melâyin, 15. Basım, 2002.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi uşûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk/Suriye: Dâru'l-Ĥayr, 1427/2006.



RAMAZAN AYINDA TELEVİZYON ve YOUTUBE KANALLARINDA  
YAYINLANAN DİNİ PROGRAMLARIN OLUŞTURDUKLARI İÇERİKLERİN  
İNCELENMESİ<sup>1</sup>

Esra NAZLI\*

Öz

Bu çalışmanın amacı Türkiye’de televizyon kanallarında ve Youtube kanallarında yayınlanan dini içerikli programların karşılaştırmalı değerlendirmelerini yapmaktır. Televizyon programlarının Ramazan ayında yayınlanan ve farklı kategorilerde en çok izlenme oranına sahip olan, Youtube kanallarından ise yüksek abone sayısına sahip olan kanalların içerikleri çalışmaya dâhil edilmiştir. Programlar, içerik incelemesi yöntemiyle incelenmiştir. Frekanslar belirlendikten sonra kategorilere ayrılmış ve sonuçlar değerlendirilmiştir. Değerlendirmeler sonucunda televizyon programlarının yayımlandıkları kanalların politikalarına göre bir seyir takip ettikleri gözlenmiştir. Programların birbirine benzer bir standartta sunuldukları programlar Ramazan ayında incelendiği için içeriklerinin çoğunlukla bu aya dair konular çerçevesinde belirlendiği görülmüştür. Sunucunun merkezde olduğu sorulara cevaplar aldığı, bazı programlarda ufak değişikliklerin yer aldığı ama genel olarak aynı çerçeveye sahip oldukları görülmüştür. Dini konuların ve soruların tartışmalı alanlarına ya hiç değinilmemiştir ya da gelen sorulara kısaca cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Televizyonda yayınlanan programlarda tartışmalı veya politik konulara değinilmemesinin ardında kontrol mekanizmalarının ve reyting kaygısının güdüldüğü düşünülmektedir. Ancak Youtube kanallarındaki programlarda bu kaygıların yer almadığı daha esnek bir yapıya sahip içerikler oluşturabildikleri tespit edilmiştir. Medya organlarının ticari kaygılar göttükleri ve eğlenceli içerikler sunmak amacıyla olduğu bilinirken dini içerikli programların bu dünyadaki yeri ve imajının üzerinde durulması ve incelenmesi gereken önemli bir husus olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26.04.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 05.07.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1288286>

<sup>1</sup> Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünce 2019 yılında kabul edilmiş ‘Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Yayınlanan Dini İçerikli Programların İncelenmesi, televizyon ve Youtube Kanallarının İçeriklerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılmaları Ekseninde” adlı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

\* Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, PhD Student, Dicle University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Diyarbakir, Türkiye.

e-posta: [esranaz3@gmail.com](mailto:esranaz3@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9368-9040>

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Medya, Televizyon, Youtube, Dini İçerikli Yayınlar.

## AN ANALYSIS OF THE CONTENT CREATED BY RELIGIOUS PROGRAMS BROADCASTED ON TELEVISION AND YOUTUBE CHANNELS DURING RAMADAN

### Abstract

The aim of this study is to conduct a comparative evaluation of religious content programs broadcasted on television channels and YouTube channels in Turkey. The most-watched television programs in various categories during the month of Ramadan and YouTube channels with high subscriber counts were included in the study. The programs were examined through content analysis. After determining the frequencies, they were categorized, and the results were evaluated. As a result of the evaluations, it was observed that television programs followed a certain trajectory based on the policies of the channels they were broadcasted on. The programs, which were examined during the month of Ramadan, mostly revolved around topics related to this month. It was observed that the programs were presented in a similar standard format, with the host being at the center and answering questions. Some programs had minor variations, but overall, they had a similar framework. Controversial areas and political topics related to religious subjects were either not addressed at all or briefly answered. The lack of discussion on controversial or political topics in televised programs is thought to be driven by control mechanisms and rating concerns. However, it was found that programs on YouTube channels had a more flexible structure without these concerns. While media outlets are known to pursue commercial interests and provide entertaining content, it is concluded that the place and image of religious content programs in this world need to be examined and emphasized as an important issue.

**Keywords:** Religious Education, Media, Television, Youtube, Religious Broadcasting.

### GİRİŞ

İletişim esas olarak simgeler aracılığıyla bir kişiden ya da gruptan diğerine veya diğerlerine bilginin, fikirlerin, tutumların veya duyguların iletimidir.<sup>2</sup> İletişim kavramı, insanın toplumsal yönüne bakan, varlık sahasında yaşamını sürdürmesi için zorunlu olarak veya gönüllü bir şekilde yaptığı tüm faaliyetler için kullanılmaktadır. “Bir haberin, bir bilginin iletilmesini istemek”, “Kitle iletişim araçları dünyayı küçük bir köye dönüştürdü”, “İnsan-makine iletişimi”, “Sistemler arası iletişim”<sup>3</sup> gibi ifadeler iletişim kavramının kullanımında akla gelen bazı tabirlerdir. İnsanlık olarak, iletişimin en

<sup>2</sup> Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, (Ankara: Sofos Yayıncılık, 2012), İletişim maddesi, 148.

<sup>3</sup> Merih Zillioğlu, *İletişim Nedir*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2014), s.22.

önemli unsuru olan mesajın, geçmiş yıllara nazaran daha fazla sayıda insana ulaştırabildiğine şahitlik etmekteyiz. İnsanoğlu bunu teknolojik ilerlemelerle; radyo, televizyon, internet gibi aletler vasıtasıyla yapmış bulunmaktadır.<sup>4</sup> Yaygın din eğitiminin gerçekleştirilme vasıtalarından biri, kitle iletişim araçlarıdır. Yapılan araştırmalar televizyonun, internete göre daha yaygın bir kullanım alanı olduğunu göstermekle beraber internetin ve dolayısıyla sosyal medyanın gittikçe artan bir kullanım aracı haline geldiğini göstermektedir.<sup>5</sup> Youtube, sosyal platformlar arasında bilgi kaynağı olarak sık sık başvurulan bir konumdadır. Kullanıcıların %69'u Youtube'dan öğrenme ve bilgi edinme amaçlı olarak faydalanmaktadır.<sup>6</sup> Youtube benzeri eğitim odaklı video paylaşım platformları, eğitim alanında büyük bir etki ve önem taşımaktadır. Bu platformlar, çeşitli nedenlerle eğitimde aktif bir rol oynamaktadır. Öncelikle, bu platformlara kolay ve genellikle ücretsiz erişim sağlanması büyük bir avantajdır. Ayrıca, istenilen eğitim materyallerine hızlı bir şekilde ulaşma imkânı sunmaktadırlar. Bireyler, bu platformlar sayesinde kendi hızlarında öğrenme fırsatı bulurken, zamandan ve mekândan bağımsız olarak etkileşimli bir öğrenme deneyimi yaşayabilmektedirler.<sup>7</sup>

Dini programlar, kitle iletişim araçlarından televizyonun kültür oluşturma misyonunu en çok üstlenen yayınlar arasında yer almaktadır. Özellikle çağımızda, insanlar birçok dini bilgiyi televizyon aracılığıyla edinmektedirler. Ancak televizyonun alternatifi<sup>8</sup> olarak özellikle gençler arasında yaygın olan bir iletişim kaynağı bulunmaktadır: "Youtube Kanalları". Bu kanallar, televizyona benzer bir işlevsellik sunmakta olup, bazıları televizyondaki programların kayıtlarından oluşurken diğerleri ise özel olarak Youtube için oluşturulmuş kanallardır. Çalışmamız, insanları bu tür programları izlemeye yönlendiren sebepleri, programların içeriğine odaklanarak gelen soruları, sunucu tutumunu ve benzeri kriterleri inceleyerek araştırmayı amaçlamaktadır. İçeriklerden elde edilecek bulgular doğrultusunda, genel olarak televizyonun ve özel olarak bu tür içeriklere sahip programların neden insanlar tarafından tercih edildiği

<sup>4</sup> Marshall McLuhan, *Understanding Media The extensions of man*, (London and New York:MIT Press, 1994), s.333-334; Graham Murdock, *Media, Culture and Modern Times*, ed. Klaus Bruhn Jensen, *A Handbook of Media and Communication Research*, (London: Routledge, 2002), s. 42; Jean Noel Jeanneye, *Başlangıçtan Günümüze Medya Tarihi*, (İstanbul: YKY Yayınları, 2006), s.7; Mc Quail, Denis, *Mc Quail's Mass Communication Theory*, (London: SAGE, 2010), s. 27.

<sup>5</sup> 'We Are Social' tarafından hazırlanan rapora göre; Türkiye'de televizyon kullanımı %99 iken, internet kullanıcısı 69,95 iken, 68,90 milyon da sosyal medya kullanıcısı bulunmaktadır. Yine bu rapora göre; Türkiye'de insanların sosyal medyayı kullanma nedenlerinin başında, arkadaşları ve aileleriyle bağlantıda kalmak geliyor. İkinci sebep ise haberleri okumak. (10 Eylül 2022).

<sup>6</sup> A. Bugra Ferah, 5 Ekim 2016, "Youtube'un Türkiye Kullanıcı Profili Araştırması" (Erişim 24 Temmuz 2018).

<sup>7</sup> Atik, A. , Ata, A. "Alternatif Dijital Eğitim Platformu Olarak Kitleleşen Çevrimiçi Açık Ders (Mooc) Uygulamaları", *Social Sciences* 13, 2018, 144-154.

<sup>8</sup> YouTube platformunun sahibi Google, "YouTube televizyonun yerini alır mı?" konusunu ilgili yaptığı açıklamada, platformun zaten dev bir küresel televizyon kanalına dönüştüğünü belirtmiştir. Kuyucu, M., and Sanat Tasarım ve Manipülasyon. "Yeni medya ve televizyon endüstrisi: Televizyon endüstrisine meydan okuyan sosyal medya platformu Youtube." *Uluslararası Sanat Sempozyumu Sanat Tasarım ve Manipülasyon Bildiri Kitabı*, 2013, 221-228.

konusunda bir değerlendirme yapmak hedeflenmektedir. Bu amaçla, inceleme kapsamında 2018 yılında Ramazan ayı süresince televizyonda yayınlanan dini programlar ele alınmıştır. Televizyonun alternatifi olabileceğini düşündüğümüz Youtube Kanalları arasından ise en çok abonesi olan dini içerikli kanallar tercih edilmiştir. Bu kanalların Ramazan ayında yayınlanan içerikleri incelenmiştir.

Çalışmamızda içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, söylemin görünen, kolayca yakalanan, sergilenmiş ve ilk bakışta algılanan içeriği yerine, gizil, üstü örtülü içeriğini ortaya çıkarmayı sağlamaktadır.<sup>9</sup> Dolayısıyla içerik analizi, mesajda, bireyi görünmeden etkileyen öğelerin belirlenmesine yönelik ikinci okuma olarak değerlendirilmiştir. İncelenen programların sorularını sadece gözlemlemekle kalmayıp, aynı zamanda en yüksek izlenme oranlarına sahip olanların neden tercih edildiğini anlamaya yönelik bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme, programların kullanılan formatı, dil üslubu, müzik kullanımı ve kaynaklarının analizine dayanmaktadır. Bu şekilde, bu programların görünmeyen ve farklı özelliklerinin etkileri belirlenmeye çalışılmıştır.

Dini içerikli çok fazla televizyon ve Youtube kanalı bulunmaktadır. Bunlar içerisinden en yüksek aboneliğe ve reyting oranına sahip olanları seçilerek bir sınırlandırma yapılmıştır. Belirlenen kanallar 2018 yılı Haziran ayı içerisinde izlenmiştir.

### 1. Verilerin Toplanması ve Çözülmesi

İçerik analizi yöntemi uygulanırken araştırma evrenine; televizyonda ve Youtube'da yayınlanan tüm dini içerikli program ve kanallar alınmıştır. Örneklem olarak televizyon kanallarından; yayınlanan dini içerikli programların Ramazan ayının ilk günü olan 16 Mayıs 2018 Çarşamba günü A/B ve Total gruplarda reyting sıralamasına giren programlar alınmıştır.<sup>10</sup> Bu reyting sıralamaları aşağıdaki tablolarda yer almaktadır:

Tablo 1: 16 Mayıs 2018 Çarşamba Günü Total İzleyici Reyting Oranları

Program	Kanal	Reyting Oranı
Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu ile İftar	ATV	6,32
Ramazan Sevinci	TRT 1	3,25
Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu ile Sahur	ATV	3,22
Prof. Dr. Mustafa Karataş ile İftar	Show TV	1,66

<sup>9</sup> Sait Gürbüz, Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), s.99-121.

<sup>10</sup> Bu programlardan; 'Kur'an'ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması' isimli yarışma programı format olarak diğer programlardan ayrılan bir özelliğe sahip olduğu için çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Necmettin Nursaçan ile İftar Saati	Kanal 7	1,19
Prof. Dr. Mustafa Karataş ile Sahur	Show TV	0,99
Kur'an'ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması	TRT 1	0,90
Ömer Döngeloğlu ile Sahur Vakti	Kanal 7	0,90
Fatih Savaş ile Sahur Sohbetleri	Fox TV	0,64
M. Fatih Çıtlak ile Sahur Vakti	Kanal D	0,55
Halil Necipoğlu ile Ramazan Bereketi	Star TV	0,52

Tablo 2: 16 Mayıs 2018 Çarşamba Günü A/B Grubu Reyting Oranları

Program	Kanal	Reyting Oranı
Ramazan Sevinci	TRT 1	3,32
Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu ile İftar	ATV	2,97
Prof. Dr. Mustafa Karataş ile İftar	Show TV	1,14
Kur'an'ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması	TRT 1	1,07
Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu ile Sahur	ATV	0,96
Prof. Dr. Mustafa Karataş ile Sahur	Show TV	0,75
Sahur Bereketi	TRT 1	0,73
Emre Dorman ile Aklımdaki Sorular	TV 8	0,65
Fatih Savaş ile Sahur Sohbetleri	Fox TV	0,51

Araştırmamızın örneklem olarak seçilen Youtube kanalları ise en çok aboneliğe sahip kanallarından seçilmiştir. Bu Youtube kanallarının isimleri ve abone sayıları<sup>11</sup> aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 3: Youtube Kanal İsimleri ve Kanalların Abone Sayıları

Youtube Kanal İsimleri	Abone Sayısı
Sözler Köşkü	1 Milyon 200 Bin
Hayalhanem	1 Milyon ve Üzeri
Çay House	500 Bin ve Üzeri
Sosyal Doku Vakfı	203 Bin ve Üzeri
Nur Mektebi	143 Bin ve Üzeri
Caner Taslaman	136 Bin ve Üzeri
Nefes Yayınevi	16 Bin ve Üzeri
Klasik Düşünce Okulu	6 Bin ve Üzeri

Bu çalışmada analiz türü olarak frekans analizi kullanılmıştır. Bu analiz biçiminde, mesaj öğelerinin sayısal, yüzdesel veya oransal tarzda görünme sıklığı ortaya konulmaktadır. Böylece her bir öğenin yoğunluğu ve önemi ortaya konulmuş olur. Bu analiz sonunda veriler ortaya konduktan sonra sıklığa dayalı bir sınıflama yapılır.<sup>12</sup>

İçerik analizinin uygulanmasının aşamaları şu şekilde sıralanmaktadır;

- Verilerin kodlanması
- Temaların bulunması
- Kodların ve temaların düzenlenmesi
- Bulguların tanımlanması ve yorumlanması

### 1.1 Verilerin Kodlanması ve Temaların Bulunması

Çalışmaya konu olan televizyon programlarının sahur ve iftarda yayınlanan ilk beş bölümlerinin, yayınlandıkları kanalların veya Youtube'daki tekrarlarının izlenmesiyle içerik analizi yönteminin ilk aşaması olan veri toplama işlemi gerçekleştirilmiştir. Veri toplama aşamasında, özellikle tüm program formatının soru-cevap şeklinde devam ettiği örneklerinde sorulan tüm sorular ve cevapları yazılmıştır.

<sup>11</sup> Araştırmaya konu edilen Youtube kanalları, 2018 yılı Haziran ayı içerisinde incelenmiştir. Dolayısıyla ifade edilen izlenme oranları belirtilen tarih için geçerlidir.

<sup>12</sup> Sait Gürbüz, Faruk Şahin, "Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri", s.99-121; Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi, Teknikler ve Örnek Çalışmaları*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), s.1-25.



Soru-cevap formatından farklı olarak sunucu ve konuğunun karşılıklı sohbeti şeklinde ilerleyen programlarda ise konuşulan konular genel olarak not edilmiştir.

Nihat Hatipoğlu'nun programında, ilk aşamada tespit edilen 92 frekansın kodlanmasının ardından birbiri ile alakalı olduğunu düşündüğümüz sorular 13 tane ortak tema başlığında toplanmıştır. Mustafa Karataş'ın programında, ilk aşamada tespit edilen 26 frekansın kodlanmasının ardından birbiri ile alakalı olduğunu düşündüğümüz sorular 10 tane ortak tema başlığı altında toplanmıştır. Fatih Çıtlak'ın programında, ilk aşamada tespit edilen 34 frekansın kodlanmasının ardından birbiri ile alakalı olduğunu düşündüğümüz sorular 7 tane ortak tema başlığında toplanmıştır. Fatih Savaş'ın sunuculuk yaptığı ve farklı konukların katıldığı programda elde edilen verilerden 19 frekans ve bunlardan da 8 ortak tema oluşturulmuştur. Bekir Develi'nin sunuculuk yaptığı programda ise kodlanan 17 frekanstan birbiri ile alakalı olduğunu düşündüğümüz 6 tema oluşturulmuştur. Halil Necipoğlu'nun sunuculuk yaptığı programda, kodlanan 27 frekanstan ortak 8 tema oluşturulmuştur. Ömer Döngeloğlu'nun Programında kodlanan 31 veriden 2 tema oluşturulabilmiştir. Emre Dorman'ın programında kodlanan verilerden toplamda 7 ortak tema tespit edilmiştir. Necmettin Nursaçan'ın programından kodlanan verilerden toplamda 6 tema tespit edilmiştir.

Tablo 4: Televizyonda Yayınlanan Programların Ana Tema Grupları

	ANA TEMA GRUPLARI	ANA TEMALAR
1	İBADET	Oruç, Namaz, Hac, Zekât-Fitre, Abdest, Hastalık, Kurban, Fidyе, Hac-Umre, İsrâf, Sünnet, Tövbe, Takva, Tesettür
2	İNANÇ	İnanç
3	AİLE	Evlilik, Hanımlar, Nikâh, Aile,
4	EĞİTİM	Çocuk Eğitimi
5	SOSYAL İLİŞKİLER	Sosyal Medya, Sosyal İlişkiler
6	TİCARİ HAYAT	Ticari Hayat
7	GÜNLÜK HAYAT	İslam ve Gençler
8	İLETİŞİM	İnanç- Mutluluk, İslam Dünyası
9	AHLAK	Ahlak
10	KUR'AN'I KERİM	Kur'an'ı Kerim
11	GAYB	Gayb ve Ölüler
12	İLİM	İlim, Çocuk ve Gençlerle İletişim
13	İSRAF	İsrâf
14	İSRAİL	İsrail

Youtube kanalları ise yapı olarak belirli konulara dair içerikler sunduğu için içeriklerin her birinde birden fazla konuya yer verilmemektedir. Bu nedenle kanalların her birine dair ana tema belirlenememiştir. Bunun yerine tüm kanallara dair ortak bir ana tema tablosu oluşturulmuştur. Aşağıdaki tablo tüm Youtube kanallarının kodlanan temalarından elde edilen ortak tema tablosudur:

Tablo 5: Youtube Kanallarında Kodlanan Temaların Düzenlenmesi

ANA TEMALAR	İBADET	İNANÇ	BİLİM	GÜNLÜK HAYAT
TEMALAR	10	12	5	7
FREKANSLAR	22	28	16	24

#### 1.4 Bulguların Yorumlanması ve Sonuç

Dini içerikli programlar üzerinde yaptığımız içerik incelemelerini dört farklı açıdan değerlendirdik; format, dil ve üslup, müzik kullanımı ve kaynak gösterme. Bu bölümde, bu değerlendirmelere sırasıyla yer vereceğiz.

##### 1.4.1 Format

İçerik analizini yaptığımız televizyon programları ve Youtube kanallarının formatları, bu programların genel yapısını ve işleyişini anlamamız açısından önemlidir. Televizyondaki programlar genellikle seyircilerin canlı olarak sorular sorduğu veya sunucuların sosyal medya üzerinden soruları kabul ederek cevapladığı bir formata sahiptir. Bu şekilde interaktif bir iletişim sağlanmaktadır. Öte yandan, Youtube kanalları daha önceden belirlenmiş konular ve sorular üzerine odaklanır ve sunucular bu konulara göre yayınlarını sürdürürler. Yani içerikler önceden planlanmış ve hazırlanmıştır. Bu da programların daha yapılandırılmış bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında, televizyon programları ile Youtube kanalları arasındaki farkların en dikkat çeken yönlerinden biri sunum biçimleridir. Televizyon programları canlı etkileşim üzerine kurulmuşken, YouTube kanalları önceden hazırlanmış içerikler üzerinde ilerler ve planlı bir şekilde sunum yapar.

##### 1.4.2 Dil ve Üslup

Hem televizyon hem de Youtube kanallarında, en çok aboneye sahip olan ilk üç kanalın birbirlerine benzer bir üslup ve dile sahip oldukları gözlenmektedir. Televizyonda yayınlanan programlarda genellikle kuşatıcı bir dil ve siyasi veya dini tartışmalı konulara değinilmeme eğilimi gözlenirken, en popüler Youtube kanallarında ise gençlere hitap etmek ve onların dilini kullanmak ön plana çıkmaktadır. Bu noktada, dil ve üslup açısından içeriği değerlendirme, popülerlik kazanan programların

sunucularının kullandığı dil, üslup ve yaklaşımların izleyici kitlesiyle uyumlu olup olmadığını anlamamızı sağlar. Bu durum da, içeriklerin tercih edilmesinde dil ve üslubun önemli bir etken olabileceği varsayımını desteklemektedir.

Youtube kanallarından; Sözler Köşkü, Hayalhanem ve Çay House isimli kanalların konuşmacılarının özellikle gençlerin kullandığı dile ve üsluba hâkim oldukları gözlenmektedir. Sempatik ve esprili bir dil kullanma gayretinde olan konuşmacılar, genellikle Said Nursi'nin kitapları üzerinden örnekler vermektedir. Ayrıca, gençlerin ilgi alanlarına hitap etmek amacıyla sosyal medya, futbol, kadın-erkek ilişkileri gibi konularda da sıkça örnekler kullanılmaktadır. Sosyal Doku Vakfı adlı Youtube kanalında sorular veya sohbetler ciddiyle ele alınmakta, gelen sorular ayetler ve hadisler çerçevesinde cevaplandırılmaktadır. Caner Taslaman'ın Youtube kanalında ise Felsefe-Din-Bilim alanında kavram ve terimlerle dolu bir dil ve üslup kullanılmaktadır. Kur'an'a yönelik vurgular sıklıkla yapılmakta, insanların Kur'an'ı okuması ve kendi çabalarıyla mutlaka bilgilenmeleri vurgulanmaktadır. Nefes Yayınevi adlı Youtube kanalında Cemalnur Sargut'un üslubu kuşatıcı olmakta ve sevgi-hoşgörü çerçevesinde bir takım yorumları içermektedir. Klasik Düşünce Okulu isimli kanalda ise genel olarak akademik bir dil ve üslup hâkimdir.

#### **1.4.3 Müzik Kullanımı**

Televizyondaki programların hemen hepsinde, arka planda fon müziği olarak veya ilahi grupları tarafından seslendirilen müzikler kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Bu durumun televizyonun yapısından kaynaklandığını düşünüyoruz. Uzun süreli yayınların ve başka bir kanalı izleme şansının olmaması gibi faktörler, izlenilebilirliği artırmak amacıyla müzik kullanımını teşvik etmektedir. Ancak, Youtube kanallarında bu çaba göze çarpmamaktadır. Bu durumun istisnaları, en çok aboneye sahip olan kanallarda görülmektedir. Bu kanalların, müzik, efektler ve görsel düzenlemeler konusunda özel bir çaba gösterdikleri gözlenmektedir. Bu durumun nedeni, bu kanalların genellikle gençlere hitap etmesi ve gençlerin internet ve sosyal medya ile yoğun ilişkisi olduğu düşünülmektedir.

#### **1.4.4 Kaynak Kullanımı**

Nihat Hatipoğlu'nun programında Kur'an-ı Kerim ve hadislerle dayalı cevaplar verilmeye çalışılırken, Mustafa Karataş'ın programında Peygamberimizin hayatıyla sınırlı kalmayan örnekler sunulur. Fatih Çıtlak'ın programında ayet ve hadisler kullanılırken günlük olaylara ve nükteli bir tavıra vurgu yapılır. Fatih Savaş ve Bekir Develi'nin programlarında İslami kaynaklara vurgu yapılırken, Halil Necipoğlu ve Ömer Döngeloğlu'nun programlarında ayet, hadis ve örnekler bir arada sunulur. Emre Dorman'ın programında kullanılan kaynaklar belirtilip ve ayetlere vurgu yapılırken, Necmettin Nursaçan'ın programında ayet ve hadislerle sorulara yanıtlar verilir. YouTube

<sup>13</sup> Bu genellemenin dışına yalnızca, TV8 kanalında yayınlanan Emre Dorman'ın programı girmektedir.

kanallarında Said Nursi'nin eserleri, ayetler ve hadislerle sıkça yer verilirken, Sosyal Doku Vakfı kanalında İmam Birgivi'ye ait kitabın okumaları yapılır. Nur Mektebi kanalında Said Nursi'nin kitapları temel kaynak olarak kullanılırken, Caner Taslaman'ın kanalında Kur'an-ı Kerim ayetlerine ve düşünörlere atıflar yapılır. Nefes yayınevi ve Klasik Düşünce Okulu kanallarında ise tasavvuf ilmi ve akademik gelişim ön plana çıkar.

## SONUÇ

Medya yaklaşım biçimlerinden, araçsalcı yaklaşıma göre medya diğer işyerleri gibi araçlara bir ürün satar. Onların piyasası reklamcılar, ürünleri ise izleyicilerdir.<sup>14</sup> Kitle iletişim ile uğraşan tüm şirketlerin ortak amaçları; kapitalist piyasa koşulları ile yasal sınırların belirlediği bir çerçevede mal ve hizmet satışı ile uğraşmaktır. Neticede kültür veya bilinç endüstrileri olarak adlandırılırlar.<sup>15</sup> Bunlar sadece film, dizi veya programları değil aynı zamanda; filmlerin müziklerini, oyuncaklarını, çıkartmalarını televizyon gösterim haklarını, ürünlerin lisanslarını (oyuncuların giysi ve eşyalarını üretip satmak) da satmaktadırlar.<sup>16</sup> Bu kitle iletişim araçlarından en yaygın olan televizyonu, bir eğlence aracı olarak gören Postman, televizyonun bizi dünya ile yakın temasta tuttuğundan ancak bunu yaparken de gülümseyen çehremizin hiç değişmediği bir yüzle yaptırdığından söz eder. Sorunun burada ona göre televizyonun eğlenceli temalar sunması değil, bütün temaların eğlence olarak sunulması olduğunu belirtmiştir. Başka bir ifade ile eğlencenin, televizyondaki her türlü söylemin üst ideolojisi olduğundan söz eder.<sup>17</sup> Postman'ın, televizyondaki tüm içerikleri eğlence olarak sunması ifadesini, dini içerikli yayınların da bu eğlence dünyasındaki yeri bakımından değerlendirmek sorunsalı ile karşılaşmaktayız. Kısaca dini içerikli programlar bu eğlence dünyasında kendine yer bulmaktadır.

Çalışmamıza konu olan tüm programlar, Ramazan ayına dair soruların sorulduğu ve bu konuların en ince ayrıntısına kadar konuşulduğu programlar olmuştur. Birbirine birçok yönden benzeyen bu programlar Erdoğan'ın ifade ettiği gibi "Popüler Kitle Kültürü"<sup>18</sup> olarak isimlendirilen kültür biçiminin birer yansıması olarak değerlendirilebilir. Kültür endüstrileri tarafından üretilen bu programlar standartlaşmış ve bunları birbirinden ayırmak güçleşmiştir.

Ramazan ayında yayınlanan televizyon programlarının hemen hepsi içeriklerinin büyük bir kısmını Ramazan ayına ve bu ayın getirdiği ibadetlere ve değerlerin hem şekilsel hem de içerik açısından önemlerine ayırmışlardır. Youtube kanallarının ise

<sup>14</sup> Noam Chomsky, *Medya Gerçeği*, (Ankara: Everest Yayınları, 2012), 12.

<sup>15</sup> Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür - Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), C.1, s.97.

<sup>16</sup> Levent Yaylagül, Nilüfer Korkmaz, *Medya, Popüler Kültür ve İdeoloji*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008), s.14.

<sup>17</sup> Neil Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s.91.

<sup>18</sup> İrfan Erdoğan, "Popüler Kültür ve Kitle Kültürü" (Erişim 24 Şubat 2018). Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), s.38.

televizyon kanallarından farklı olarak Ramazan ayına dair içeriklerinin yanında diğer dini meselelere de yer verdikleri gözlenmiştir. İbadetlerin ve özellikle Ramazan ayında yaptığımız ibadetlerin, şekilsel açıdan önemlerinden çok içerik olarak; yardımlaşma, dünyadaki diğer Müslümanların dertlerini bilmek ve ortak olmak, israf yapmamak gibi değerler üzerinden anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine değinmişlerdir.

Hilalin görünmesine dair hemen her programa sorular gelmiştir. Tüm programlarda Diyanet İşlerinin belirlediği imsak vaktine tam itimadın olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Yalnızca Tv8 kanalında, Emre Dorman'ın sunuculuğunda yayınlanan programa katılan konuklar; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı takvimin doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Tüm kanallarda dinin farklı birçok konusuna yer vermenin yanında o tarihlerde gündemde olan İsrail'in Filistin'e saldırılarına dair de kanalların genel tavırlarına göre farklılaşan tepkilere yer verdikleri gözlenmiştir. Böylece televizyon kanallarının yıl içinde gösterdikleri yayıncılık tavır ve anlayışlarının, Ramazan ayında yayınlanan dini programların formatları ile benzerlik gösterdiği gözlenmiştir. Kanalların genel çizgisi, Ramazan ayında tercih edilen sunucular veya konukların profili ile uygun bir seyir takip etmektedir.

Çalışmamızda, insanların hayatlarının önemli bir bölümünde yer alan kitle iletişim araçları ve sanal iletişim araçlarının dinî bilgi edinme aracı olarak nasıl kullanıldığı ve bu kullanımda tercih edilen içeriklerin neden tercih edildikleri incelenmiştir. Programlara yöneltilen sorular ve programların görünmeyen yönleri gibi faktörler üzerinde durulmuştur. Televizyon, hâlâ en yaygın kullanılan kitle iletişim aracı olmaktadır, daha geniş kapsamlı bir dil kullanımına sahiptir ve daha eğlendirici öğeler içermektedir. Ayrıca RTÜK ve reyting gibi kaygılar yayınlanan programların içeriklerine yön vermektedir. Öte yandan, YouTube gibi platformlar önceden hazırlanan içerikler sunmakta ve bu tür kaygılara sahip olmayan daha özgür bir ifade ortamı sunmaktadır.

Sonuç olarak kitle iletişim araçları, din eğitimi alanında önemli bir role sahip olup sürekli olarak incelenmesi gereken bir konudur.<sup>19</sup> Bu yeni iletişim araçlarının anlaşılması, din eğitimcilerinin geleneklere bağlı kalmalarının yanı sıra, zamanın gerekliliklerine ve insanların dünya görüşlerine hâkim olmaları açısından da büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, bu iletişim araçlarından kaçınmak veya olumsuz bir şekilde değerlendirmek yerine, din eğitimcilerinin bu alanda daha fazla çalışma yapması ve

<sup>19</sup> Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine." *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2016),5-26.; Ayşe Zişan Furat, "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği." *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0/19 (October 2009), 38-61.; Brend Trocholepczy, "Dijital Medya ve Din Eğitimi: Ayrı Dünyalar?." *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (2013), 183-196. Kitle iletişim araçlarının dini bilgi edinme kaynağı olarak kullanılması beraberinde birtakım sorunları da gündeme getirmektedir. Medyada, dini bilgiler konusunda yapılan hatalar veya dindar tiplmelerin çizilmesinde çok farklı ve yanlış uygulamalarla karşılaşmıştır. Yapılan hataların, bilgi eksikliği, ön yargı gibi sebepleri olabileceği ifade edilmektedir. Bunun yanında medya çalışanlarının bilgi eksikliğini giderme çabasının dahi olmaması, yani vurdumduymazlık göstermeleri de oldukça dikkat çekicidir. Yusuf Özkır, "Medyanın Din Bilgisi", *Medya ve Din*, ed., Mete Çamdereli, Betül Onay Doğan ve Nihal Kocabay Şener, (İstanbul: Köprü Kitapları, 2014), 17.

mümkün olduğunca bilgi edinmesi gerekmektedir. Bu şekilde, din eğitimcileri, dinin özünü koruyarak aynı zamanda iletişim araçlarını etkili bir şekilde kullanabilir ve toplumu daha iyi anlayabilirler.

### KAYNAKÇA

- Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine." *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 5-26.
- Atik, Abdulkadir-Ata, Asiye. "Alternatif Dijital Eğitim Platformu Olarak Kitleleşme Çevrimiçi Açık Ders (Mooc) Uygulamaları", *Social Sciences* 13, 2018.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi, Teknikler ve Örnek Çalışmaları*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Basım, 2006.
- Brend Trocholepczy, "Dijital Medya ve Din Eğitimi: Ayrı Dünyalar?." *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (2013), 183-196.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür - Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, C.1.
- Chomsky, Noam. *Medya Gerçeği*. çev. Osman Akınhay, Everest Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Erdoğan, İrfan. *Popüler Kültür ve Kitle Kültürü*, Erişim 24 Şubat 2018, <http://meb.ai/iFol5u>.
- Ferah, Ahmet Buğra. 'Youtube'un Türkiye kullanıcı profili araştırması' Erişim 24 Temmuz 2018, <https://webrazzi.com/2016/10/05/youtubeun-turkiye-kullanici-profil-arastirmasi/>
- Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0/ 19 (2010), 38-61 .
- Graham, Murdock. *Media, Culture and Modern Times*, ed. Klaus Bruhn Jensen, A Handbook of Media and Communication Research, London: Routledge, 1. Basım, 2002.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Gürbüz, Sait-Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, 3.Basım, 2016.
- Jean, Noel, Jeanneye. *Başlangıçtan Günümüze Medya Tarihi*. İstanbul: YKY Yayınları, 2.Basım, 2006.
- Kuyucu, Mihalis. "Yeni medya ve televizyon endüstrisi: televizyon endüstrisine meydan okuyan sosyal medya platformu youtube." *Uluslararası Sanat Sempozyumu Sanat Tasarım ve Manipülasyon Bildiri Kitabı*, 2013.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media The Extensions of Man*. London and New York:MIT Press, 1994.
- Mc Quail, Denis. *Mc Quail's Mass Communication Theory*. London: SAGE, 6.Basım, 2010.
- Mutlu, Erol. *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Sofos Yayıncılık, 5.Basım, İletişim maddesi, 2012.



Postman, Neil. *Televizyon Öldüren Eğlence*. İstanbul:Ayrıntı Yayınları, 2014.

Özkır, Yusuf. “Medyanın Din Bilgisi”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli vd. 13-33. İstanbul: Köprü Kitapları, 1. Basım, 2014.

‘We Are Social’, Digital 2022: another year of bumper growth, Erişim 10 Eylül 2022, <https://wearesocial.com/uk/blog/2022/01/digital-2022-another-year-of-bumper-growth-2/>,

Yaylagül, Levent ve Korkmaz, Nilüfer (der.). *Medya, Popüler Kültür ve İdeoloji*. Dipnot Yayınları, 1.Basım, 2008.

Zıllıoğlu, Melih. *İletişim Nedir*. Cem Yayınevi, 4. Basım, 2014.