



# AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

ISSN : 2667 -7326  
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: 21

Aralık / December 2023

*Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal*

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 21

30 Aralık / December 2023

**Previous Title**

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

**Dergi Eski Adı**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

<b>Kapsam:</b>	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	<b>Scope:</b>	Religious Studies Islamic Studies
<b>Periyot:</b>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	<b>Period:</b>	Biannually (30 June & 30 December)
<b>Basım Yeri:</b>	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	<b>Place of Publication:</b>	Rectorate Printing House, Amasya, Türkiye
<b>Basım Tarihi:</b>	30 Aralık 2023	<b>Publication Date:</b>	December 30, 2023
<b>Yayın Dili:</b>	Türkçe & İngilizce & Arapça	<b>L. Publication:</b>	Turkish & English & Arabic

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD-2 Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with the ISNAD-2 Citation Style.

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Türkiye

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amailad>

## YAYINCI / PUBLISHER

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye  
Amasya University, 05100, Amasya, Türkiye

## SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology  
**Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ**, ahturabi@yahoo.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

**Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN**, abdulcadir.tekin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

## EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

**Doç. Dr. Asim DURAN**, asim.duran@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

## EDİTÖR YARDIMCILARI/ EDITORIAL ASSISTANTS

**Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye  
**Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS**, mustafa.edis@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

**Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM**, aiserecep@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye  
**Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS**, mustafa.edis@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye  
**Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL**, busranur.yuksel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye  
**Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye  
**Arş. Gör. Kübranur KARABÖCEK**, kubranur.karabocek@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye  
**Arş. Gör. Mustafa BACAKSIZ**, mustafa.bacaksiz@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye  
**Arş. Gör. Zeynep Sevde ŞAHİN**, zeynep.sahin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Arş. Gör. Zehra DEMİR**, zehra.demir@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Arş. Gör. Azim KARTAL**, azim.kartal@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Öğr. Gör. Ahmet BİLEN**, ahmet.bilen@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Öğr. Gör. Şeyma AYRANCI**, seyma.ayranci@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Arş. Gör. Büşra EDİS**, busra.edis@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Arş. Gör. Fatmanur K. İBRAHİMOĞLU**, fatmanur.ibrahimoglu@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

#### **İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR**

**Dr. Merve SUSUZ AYGÜL**, merve.susuz@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

#### **ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS**

**Dr. Galip GÜLER**, galip.guler@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Öğr. Gör. Saim İNCEL**, saim.incel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

#### **TÜRKÇE DİL EDİTÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITOR**

**Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM**, aiserecep@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

#### **SON OKUMA/PROOFREADING**

**Arş. Gör. Fahrettin ARI**, fahrettin.ari@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Arş. Gör. Büşra EDİS**, busra.edis@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Arş. Gör. Fatmanur K. İBRAHİMOĞLU**, fatmanur.ibrahimoglu@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

#### **MİZANPAJ EDİTÖRÜ/ GRAPHIC AND LAYOUT**

**Arş. Gör. Ömer Faruk BEŞER**, omer.beser@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

## **BASIN VE DİZİN EDİTÖRÜ/INDEX EDITOR**

**Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

## **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**, abduhcolak@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Türkiye

**Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**, cengizg@atauni.edu.tr

Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye

**Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT**, aykit@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN**, huseyin.akgun@amasya.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

**Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL**, recepalp@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR**, suayip.ozdemir@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU**, shukrankaya@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

**Doç. Dr. Asim DURAN**, asim.duran@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA**, mehmet.sasa@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Doç. Dr. Ümit TORU**, umit.toru@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN**, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Dr. Mustafa ÖZGÜR**, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Dr. Mustafa Murat BATMAN**, mustafa.batman@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

## **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**, lakpinar1@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,

Konya, Türkiye

**Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU**, easikkutlu@hotmail.com  
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye

**Prof. Dr. Recai DOĞAN**, rdogan@divinity.ankara.edu.tr  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

**Prof. Dr. Hüseyin AYDIN**, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr  
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Türkiye

**Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT**, hibulut@gmail.com  
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE**, kadirozkose60@hotmail.com  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye

**Prof. Dr. Ahmet ÖGKE**, ahmetogke@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Türkiye

**Prof. Dr. Celal TÜRER**, cturer@ankara.edu.tr  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

**Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**, akcihan@erciyes.edu.tr  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye

**Prof. Dr. Ahmet KAYACIK**, suhayra38@gmail.com  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye

**Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR**, akabahadir@gmail.com  
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Prof. Dr. Mevlüt KAYA**, mkaya@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

**Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER**, msreber@hotmail.com  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

**Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU**, tufekcioglua@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Fuat AYDIN**, faydin@sakarya.edu.tr  
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Türkiye

**Prof. Dr. Metin BOZKUŞ**, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye

**Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ**, fciftci@ksu.edu.tr  
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,  
Kahramanmaraş, Türkiye

**Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ**, bkemikli@gmail.com  
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

**Prof. Dr. Halil APAYDIN**, halil.apaydin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ**, ahturabi@yahoo.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Vecdi BİLGİN**, vbilgin@hotmail.com  
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

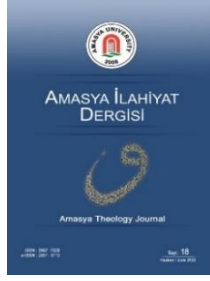
Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi, , , INDEX  COPERNICUS  
INTERNATIONAL

, , SÖBIAD,

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus,  
J- GATE ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi  
Sayı: 21 (30 Aralık 2023)

Amasya Theology Journal  
Issue: 21 (December 30, 2023)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

#### Davut AĞBAL

تحقيق رسالة «الياقوتة الحمراء» لمحمد طاهر بن محمد لألمزاري (ت. 1204هـ/1789م)

Muhammed Tâhir b. Lâlezârî'nin (ö. 1204/1789) el-Yâkûtetü'l-hamrâ  
İsimli Risalesinin Tahkiki

11-34

The Critical Edition of Muḥammad Ṭahir b. Muḥammad Lâlezârî's (d. 1204/1789) Treatise Named al-Yâkûtah al-Ḥamrâ'

#### İbrahim TÜRK

Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyeye

35-78

Maşlahah and Siyâsah al-Shar'iyah in the Jurisprudence of Hz. Omar:  
Filling Legal Gaps

#### Halis DEMİR & Fatih ÇINAR & Esra ÖZTUNÇ

Enneagram Kişilik Tiplerinin Karar Verme Tarzlarının Nefs Psikolojisine Göre Analizi

The Analysis of Decision Making Styles of Enneagram Personality  
Types According to Nafs Psychology

79-115



---

**Hasan Selim KIROĞLU**

Arapçada Te'kîd Nun'ları ve Te'kîd Nun'larının Kur'ân-ı Kerim  
Âyetle-rinin Anlaşılmasına Olan Katkısı 116-143

*Nûn al-Ta'kîd: Their Place in the Arabic Language and Role in  
Understanding Qur'ānic Verses*

---

**Ali BAKKAL**

Ce'rîr b. Abdullah'ın Hayatı, Kişiliği, Elçilik ve Arabuluculuk  
Faaliyetleri 144-178

*Life, Personality, Delegation and Conciliation Acts of Jarîr b. Abdullah*

---

**Zeynep Elif UĞURLU & Mevlüt KAYA**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerler Eğitime  
İlişkin Uygulama Düzeyleri 179-209

*The Levels of Application Related to Values Education of RCE Teachers*

---

**Sıtkı NAZİK**

Dîvân'ı Bağlamında Usûlî'nin Ayrılığa Yaklaşımı 210-237

*Usulî's Approach to Separation in the Context of His Divan*

---

**Mücahit YÜKSEL**

Emevîler Dönemi İslâm Toplumunda Hıristiyan Şairlerin Konum  
ve Tutumlarına Dair Bazı Tespitler 238-263

*Some Results on the Positions and Attitudes of Christian Poets in the  
Islamic Society in the Umayyad Period*

---

**Mustafa Asım AKKUŞ**

Eyyubi İlim, Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı'nın Türk  
Din Müsikîsi Uygulamaları 264-288

*Turkish Religious Music Practices in Eyyubi Science, Research,  
Dissemination and Assistance Foundation*

---

**Harun TUNÇ**

Dindarlık ve Sekülerliğin Cinsiyetlendirilmesi Sorunsalı 289-310

*The Problem of Gendering of Religiosity and Secularity*

---

---

**Mustafa KESKİN**

İbn-i Hazm'a Göre Ehl-i Re'y ve Günümüze Yansımaları 311-340

*Ahl al-Ra'y According to Ibn Hazm and Its Repercussions on Present*

---

**Yetkin KARAOĞLU**

Japon Yeni Dini Hareketi Ōmoto'nun Mâbet Görevlileri, Ritüel Kavramları ve İbadetleri 341-384

*The Japanese New Religious Movement of Ōmoto's Shrine Officers, Ritual Concepts and Worships*

---

**Ahmet KOÇ & Muammer CENGİL**

Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ) 385-423

*The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction in Children and Adolescents in the Family*

---

**Mustafa ÇALIŞKAN & İbrahim GÜRSES**

Nevrotik Bozukluk Tanılı Bireylerde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma 424-461

*A Study on Religious Coping in Individuals Diagnosed with Neurotic Disorder*

---

**Mustafa KARA & Hatice ŞAHİN AYNUR**

Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak 462-498

*Reading the Verses of the Qur'an in Context in the scope of Sûrat al-Nisâ' 34-35. Verses*

---

**Hafzullah GENÇ**

The Effect of The View That 'Diversion of Faith-Act' on Prayers 499-521

*'İman-Amel Ayrımı' Görüşünün İbadetlere Etkisi*

---

**Şevket PEKDEMİR**

İslam Hukukuna Göre Para Borçlarının Endekslenmesi 522-561

*Indexation of Monetary Debts According to Islamic Law*

---

---

**Yahya SOLMAZ**

Yemin Lafızlarının Hüküm İfade Etmesinde Örfün Etkisi 562-596  
*The Effect of Custom on Judgment Expression of Oath Words*

---

**Zeynep CERAN**

Belâğatin, İnsanın Ruhsal Durumlarını Yansıtmaya Kur'an'dan  
Bir Örnek: (الم) E-Lem Soru Kalıbının Kur'an'da İspatı,  
Hatırlatma ve Eleştirme Maksudlu Kullanımı 597-636  
*An Example from the Qur'an of Rhetoric to Reflect Spiritual Conditions:  
The Use of (الم) E-lem Question Pattern in the Qur'an with the Purpose  
of Proving, Reminding and Criticising*

---

**Mehmet YAŞAR**

Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Tefsirinin Beyânî Yönü ve  
İncelikleri 637-675  
*Explanatory Aspects and Subtleties of the Tafsir of Muhammed Mutevelli  
Sha'râvi*

---

**Harun ÇAĞLAYAN**

Teolojik Açıdan Şerhu'l-Akâid Literatürü 676-710  
*Sharh al-Aqâid Literature in Theological Perspective*

---

**Mustafa KAYHAN**

Yaklaşan Son Sâatin Ön Göstergeleri 711-745  
*Pre-indicators of the Approaching Last Hour*

---

**Hamdi TÜRKOĞLU**

Kadının Kocasına Secde Etmesinden Bahseden Rivâyetler Üzerine  
Bir İnceleme 746-785  
*A Study on Narrations Mentioning Woman's Prostration to Her  
Husband*

---

**Semih YOLAÇAN**

Zeydî Düşüncede Müteâriz Hadisler Arasında Tercih Sebepleri:  
Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1191) Özelinde 786-816  
*Preference Criteria Among Conflicting Hadiths in Zaidi Thought: A Case  
Study on Ahmad b. Suleiman (d. 566/1191)*

---

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 21: 11-34

تحقيق رسالة «الياقوتة الحمراء» ل محمد طاهر بن محمد لآله زاري (ت. 1204هـ/1789م)

### **Davut AĞBAL**

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Amasya, Türkiye

davutagbal@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0955-5155

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Temmuz / July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Eylül/ September 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık/ December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 11-34

**Atıf / Cite as:** Ağbal, Davut. “(ت.تحقيق رسالة «الياقوتة الحمراء» ل محمد طاهر بن محمد لآله زاري (1204هـ/1789م)

[Muhammed Tâhir b. Lâlezârî'nin (ö. 1204/1789) el-Yâkûtetü'l-hamrâ İsimli Risalesinin Tahkiki; The Critical Edition of Muḥammad Ṭahir b. Muḥammad Lâlezârî's (d. 1204/1789) Treatise Named al-Yâkūtah al-Ḥamrâ']". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 11-34.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1328843>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

**The Critical Edition of Muḥammad Ṭahir b. Muḥammad Lālezārī's (d. 1204/1789) Treatise Named al-Yāqūtah al-Ḥamrā'**

**Abstract**

This article deals with Muḥammed Ṭahir b. Muḥammed Lālezārī's treatise named *al-Yāqūtah al-Ḥamrā'*. Lālezārī is one of The Ottoman scholars in 18th-century. Lālezārī whose life we lack detailed information, left behind many treatises and books. Most of his treatises were collected by the author himself in the collection entitled *Majma' asrār al-jawāhir alrūḥāniyyah fī maṭla' al-anwār al-zawāhir al-rayḥāniyyah*. The treatise, which is the subject of this article, constitutes the third treatise of this collection. There are two copies of this treatise in Turkish libraries. Both copies were written in the handwriting of the author and no serious difference was detected between them. *al-Yāqūtah al-Ḥamrā'* explains some of Imam Māturīdī's (d. 333/944) expressions about the 5th verse of al-Fatiḥa in his *Ta'vīlāt al-Ḳur'an*. The text quoted from Māturīdī deals with one of the theological issue of "exception in faith" without details. At first, Lālezārī explains this text, and then elaborates on the subject by question-and-answer method. It is seen that Shariḥ deals with the aforementioned issue from a mystical point of view in this treatise. In this article that aims to shed light on both Lālezārī's -who left behind large and small works in different fields, but his works have been the subject of only a few academic studies- scientific personality and the period in which he lived, it has been determined that he did not reveal an original idea. However, the treatise is important because it is one of the limited studies on *Ta'vīlāt al-Ḳur'an*. On the other hand, it is another important point that the unearthing of such works helps to understand the Ottoman intellectual heritage more clearly.

**Keywords:** Exegesis, Lālezārī, al-Yāqūtah al-Ḥamrā', Māturīdī, Ta'vīlāt al-Ḳur'an.

## Muhammed Tâhir b. Lâlezârî'nin (ö. 1204/1789) el-Yâkûtetu'l-hamrâ İsimli Risalesinin Tahkiki

### Öz

Bu makale XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Muhammed Tâhir b. Muhammed Lâlezârî'nin *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ* isimli risalesini konu edinmektedir. Hayatı hakkında detaylı bilgiden yoksun olduğumuz Lâlezârî, arkasında birçok risâle ve kitap bırakmıştır. Risalelerinin büyük bir kısmı *Mecma'u esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matla'i'l-envârî'z-zevâhiri'r-rayhâniyye* isimli mecmuada bizzat müellif tarafından toplanmıştır. Makalenin konusu olan eser bu mecmuanın üçüncü risalesini teşkil etmektedir. Risalenin Türkiye kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır. Her iki nüsha da müellif hattı olup aralarında ciddi bir farklılık tespit edilmemiştir. *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ* İmam Mâturîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*'ında bulunan el-Fâtiha Sûresi 5. ayetle ilgili bir kısım ifadelerini şerh etmektedir. Mâturîdî'den nakledilen metin kalamî bir mesele olan "imanda istisna" konusunu ana hatlarıyla ele almaktadır. Lâlezârî öncelikle bu metni şerh etmekte akabinde ise soru cevap usulüyle konuyu detaylandırmaktadır. Şârihin bahsi geçen konuyu risalede tasavvufî bir bakış açısıyla ele aldığı görülmektedir. Arkasında farklı alanlarda irili ufaklı eserler bırakmasına karşın eserleri sadece birkaç akademik araştırmaya konu olan Lâlezârî'nin hem ilmî kişiliğine hem de yaşadığı döneme ışık tutmayı amaçlayan bu makalede Lâlezârî'nin orijinal bir fikir ortaya koymadığı tespit edilmiştir. Ancak risâle, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* üzerine yapılan sınırlı çalışmalardan biri olması hasebiyle önem arz etmektedir. Öte yandan bu tür eserlerin gün yüzüne çıkarılmasının Osmanlı düşünce mirasını daha net bir şekilde anlamaya yardımcı olması, bir diğer önemli noktayı oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Lâlezârî, el-Yâkûtetu'l-Hamrâ, Mâturîdî, Te'vîlâtu'l-Kur'ân.

## تحقيق رسالة «الباقوتة الحمراء» لمحمد طاهر بن محمد لآله زاري (ت. 1204هـ/1789م)

### المستخلص

تتناول هذه المقالة الرسالة المسماة بالباقوتة الحمراء لمحمد طاهر بن محمد لآله زاري أحد علماء العثمانيين في القرن الثامن عشر، لآله زاري الذي لا تتوفر معلومات تفصيلية عن حياته ومع ذلك ترك خلفه رسائل كثيرة وكتبًا، جمعت أغلبها رسائله في مجموعة اسمها مجمع أسرار الجواهر الروحانية في مطلع الأنوار الزواهر الروحانية من قبل المؤلف، الرسالة التي هي موضوع هذه المقالة هي الرسالة الثالثة من هذه المجموعة، في المكتبات التركية نسختان لهذه الرسالة، وكلتا النسختين كتبت بخط المؤلف، ولا يوجد فرق كبير بينهما. الباقوتة الحمراء تشرح بعض الجمل في تأويلات القرآن لأبي منصور الماتريدي (ت. 333هـ/944م) في تفسير الآية الخامسة من الفاتحة. إن النص المنقول من الماتريدي يتناول "الاستثناء في الإيمان" أحد الموضوعات الكلامية إجمالاً، لآله زاري أولاً شرح هذا النص؛ وبعده فصل الموضوع بأسلوب السؤال والجواب، وقد يرى أن الشارح تعامل مع الموضوع المذكور من وجهة نظر تصوفية في الرسالة، في هذه المقالة التي تهدف إلى تسليط الضوء على شخصية لآله زاري العلمية والفترة التي عاش فيها تم التثبيت من أن لآله زاري لم يأت بفكرة جديدة. وعلى الرغم أنه ترك وراءه آثاراً كبيرة وصغيرة في مجالات مختلفة كان عدد قليل من مؤلفاته موضوع دراسات أكاديمية فقط؛ لكن الرسالة مهمة لكونها واحدة من التأليف المحدودة على تأويلات القرآن من ناحية، ومن ناحية أخرى الكشف عن مثل هذه الآثار يساعد على فهم التراث الفكري العثماني بشكل أوضح.

الكلمات المفتاحية: التفسير، لآله زاري، الباقوتة الحمراء، الماتريدي، تأويلات القرآن.

## المدخل

موضوع هذه المقالة الرسالة المسماة *بالياقوتة الحمراء* لمحمد طاهر لآله زاري أحد علماء العثمانيين في القرن الثامن عشر، وله مؤلفات كثيرة وأكثرها تتكوّن من الرسائل الصغيرة الحجم، وهذه الآثار تركّز على شرح الكتب أو بعض العبارات من الكتب القديمة إلا أنّنا نستثني من هذا الحكم واحداً أو اثنين فقط، كما سيأتي تفصيلها، الرسالة التي هي موضوع هذه المقالة تشرح كلام الإمام أبي منصور الماتريدي في *تأويلات القرآن* في تفسير الآية الخامسة من الفاتحة، وهذه الرسالة كانت مخطوطةً ولها في المكتبات التركية نسختان؛ لذا تهدف المقالة إلى أن تقدّم نصّها كاملة للباحثين في هذا المجال، إضافة إلى تسليط الضوء على شخصيّة لآله زاري العلميّة والفترة التي عاش فيها. وإنجاز الهدف حققت الرسالة بمقارنة النسختين الموجودتين بأيدينا، وضمّ إليها قسم الدراسة الذي يحتوي على معلومات عن حياة لآله زاري، ومؤلفاته، وتحليلات محتوى الرسالة.

### 1. الدّراسة

#### 1.1. ترجمة المؤلف

هو محمد طاهر بن محمد بن أحمد القاضي الإسطنبولي الحنفي، الشهير بلآله زاري، لآله زار كلمة فارسيّة بمعنى روضة التّولب. وعلى ما ذكرته المصادر، نسبت له هذه التّسبة بسبب منطقة لآله زار تقع بقرب من مسجد الفاتح السّلطان بإسطنبول، أو لأبيه محمد أُندي الذي يعمل تحت أمر السّلطان أحمد الثالث كرئيس البستانيين، وأبو المؤلف أيضاً هو مؤلّف رسالة في علم النّبات باسم *ميران الأزهار*، فهذه الرسالة تبحث عن زهرة التّولب بنواح مختلفة. على الرّغم من عدم وجود معلومات كثيرة عن حياة لآله زاري علّم أنّه قد أمّ دراسته في مدارس مختلفة في إسطنبول ثمّ صار مدرّساً. وذكر محمد ثريا (Mehmed Süreyyâ) (ت. 1327هـ/1909) في كتابه *السجل العثماني* أنّه في سنة ألف وسبعمئة وستة وثمانين (1786) ميلادياً تولّى وظيفة القضاء في منطقة أيّوب في إسطنبول لمدة سنة. ولمّا فارق وظيفته القضاء قضى عمره الباقي في بيته بروم ايلي حصار، وكرّس وقته في هذه الفترة لمطالعة الكتب والتأليف، وتوفّي في سنة 1204هـ/1789م في إسطنبول.<sup>1</sup> الباحث حاقان قوتلو (Hakan Kutlu) في أثناء تدقيقه هذه المعلومات لفت إلى أنّ بداية وظيفة القضاء للآله زاري يجب أن تكون قبل سنة ألف وسبعمئة وستة وثمانين (1786) ميلادياً (ألف ومئتين (1200) هجرياً)، لأنّ لآله زاري قال في بداية تأليفه *الميزان المقيم في معرفة القسطاس المستقيم*: "لما انفصلت عن قضاء مدينة أبي أيّوب الأنصاري رضى الله عنه، اشتغلت بمطالعة الكتاب المسّمى بالقسطاس المستقيم، وأنا حينئذ بقريّة روم ايلي حصارى..."<sup>2</sup> وفي نهاية الكتاب قال: "تمّ شرح هذا الكتاب (...) بيد الفقير الشّاح الحقيّر السيّد محمد طاهر ابن السيّد

<sup>1</sup> إسماعيل باشا البغدادي، *هدية العارفين* (إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951)، 346/2؛ إسماعيل باشا البغدادي، *إيضاح المكنون*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 378/1؛ عمر رضا كخّالة، *معجم المؤلفين*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 100/10 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 1/458; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5/1611; İlyas Çelebi, "Lâlezârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/89-90.

<sup>2</sup> Zehra Yıldırım, *Mehmed Tâhir Lâlezârî'nin "el-Mizânu'l-mukîm fi marifeti'l-Kıstâsü'l-müstakîm" Adlı Kıstâsü'l-müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 62.



الشيخ محمد لآله زاري غفر لهما، سنة 1200 تاريخ تأليف، سنة 1201 تاريخ تصحيح<sup>3</sup>. في النتيجة، إذا أخذت هذه العبارات بعين الاعتبار يجب تصحيح التاريخ المذكور في السجل العثماني كما ذكر الباحث حاقان قوتلو<sup>4</sup>. محمد طاهر لآله زاري اعتنى بالتصوف، وعلم الكلام، والمنطق، والتفسير، وترك خلفه كتباً ورسائل في هذه المجالات، لكن انطلاقاً من نزعة الفكرية في مؤلفاته من الممكن أن يقال أنه اهتم بالتصوف خاصة كما تبدو أيضاً في النص المحقق الذي هو موضوع هذا البحث، فمن المشاهد أيضاً أنه يستخدم كثيراً من المفاهيم الصوفية سواء أكان موضوع الرسالة تفسيراً أم غيره، وفوق هذا كان المصنف - بكلمة أدق الشارح - منتسب إلى الطريقة الشاذلية<sup>5</sup>، وفعالاً كان يدافع عن أفكار الصوفية ضد من ينتقدها.

## 1.2 مؤلفاته

لمحمد طاهر لآله زاري رسائل كثيرة جمعت أغلبها في مجموعة اسمها مجمع أسرار الجواهر الروحانية في مطلع الأنوار الزواهر الربانية، وجدنا في مكنتات المخطوطات التركية نسختين لهذه المجموعة، وأولها: المكتبة السليمانية مجموعة حفيد أفندي تحت رقم 124، ثانيها: المكتبة السليمانية مجموعة حفيد أفندي تحت رقم 130، مع أنه محمد طاهر برسوي (ت. 1344هـ/1925م) تطرق إلى نسخة أخرى للمجموعة في مكتبة عشر أفندي؛ لكن ما عثر على هذه النسخة<sup>6</sup> في كثير من هذه الرسائل شرح المؤلف بعض الكتب أو الرسائل أو الجمل المختارة التي توجد في الكتب القديمة، وخصوصية أخرى لمؤلفاته على وجه عام أن التصوف غلب على وجهة نظر المؤلف وآرائه حتى يلاحظ بشكل واضح أنه يحاول في رسائله تركيب التصوف في غيره من العلوم الدينية.

إن كتب ورسائل لآله زاري قلما لفتت نظر الباحثين؛ لذلك لم تزل مؤلفاته مخطوطة إلا ثلاثاً منها، سنشير إلى هذه الثلاثة في الصفحات الآتية، وهذا البحث يهدف إلى أن يحقق إحدى هذه الرسائل المسماة بالباقوتة الحمراء لتكون رابعة، وستكون هناك المعلومات أكثر عن هذه الرسالة في محلها، وقبل كل هذا، سنعرض قائمة كاملة لمؤلفاته ومحتواها، وقد استفدنا في إنشاء هذه القائمة من المصادر التي وجدنا فيها معلومات عن ترجمة حال المؤلف والمراجع الأخرى التي أشرنا إليها في المقالة هذه، إضافة إلى ذلك بحثنا عن المؤلفات في قوائم مكنتات المخطوطة التركية وتبيننا بقدر استطاعتنا:

### 1.2.1 مجمع أسرار الجواهر الروحانية في مطلع الأنوار الزواهر الربانية

على ما أفاده المؤلف في مقدمة هذه المجموعة في حفيد أفندي رقم 124، قد كتب الرسائل الموجودة في هذه المجموعة أولاً؛ لكن أضعها من يده، ولم يجد سبيلاً لإعادة الكتابة، يبدو أنه بعد انفصاله عن منصب القضاء وجد فرصة لكتابة الرسائل من جديد؛ لأن زمان استنساخ الرسائل متزامن مع هذا التاريخ المذكور من عمره، بعد أن أتم الكتابة أراد لآله زاري استنساخ نسخة ثانية فشرع استنساخ مجموعة حفيد أفندي رقم 130، لكن على الرغم من أنه ذكر في مقدمة

3 Yıldıırım, Mehmed Tâhir Lâlezârî'nin "el-Mîzânü'l-mukîm fî marîfeti'l-Kıstâsü'l-müstakîm" 3

Adlı Kıstâsü'l-müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili, 133.

4 Hakan Kutlu, Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-kalemîyye fî testîri esrârî'n-Nûniyye el-keîâmîyye" 4

Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 10.

5 Kutlu, Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-kalemîyye fî testîri esrârî'n-Nûniyye el-keîâmîyye" Adlı 5

Eserinin Tahkik ve Tahlili, 10.

6 Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, 1/458.

هذه المجموعة ثماني رسائل كمحتواها تم استنساخ ثلاث رسائل فقط بينما في مجموعة رقم 124 عشر رسائل، وسنذكرها على ترتيب نسخة حفيد أفندي رقم 124:

أ- الدرة البيضاء

شرح لآله زاري في هذه الرسالة تأويلات ابن برجان (ت. 536هـ/1142م) على قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف، 54/7]، هذه الرسالة تُعدُّ الشرح الوحيد لمؤلفات ابن برجان. وأمعن المؤلف النظر في مفهومي الاستواء وصراع الروح والنفس في الإنسان إضافة إلى ذنبك من الموضوعات التصوفية. وتوجد في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 2 إلى 14؛ وفي نسخة حفيد أفندي رقم 130، من ورق 3 إلى 9، وحقق هذه الرسالة محمد ييلديز (Mehmet Yıldız) في مقالة علمية سنة ألفين وواحد وعشرين.<sup>7</sup>

ب- الياقوتة الخضراء

شرح اقتباسات الإمام البركوي (ت. 981هـ/1573م) من محيي الدين ابن العربي (ت. 638هـ/1240م) حول كلمة التوحيد. هذه الرسالة مخطوطة في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 15 إلى 25؛ وفي نسخة حفيد أفندي رقم 130، من ورق 10 إلى 15.

ج- الياقوتة الحمراء

سيجئ بيانها مفصلاً بعد.

د- الزمردة الخضراء

ذكر البغدادي الرسالة باسم زمرة الخضراء في شرح كلمات الكيلاني،<sup>8</sup> لكن الصواب ما ذكر في العنوان، في هذه الرسالة شرح لآله زاري من الصلوات التي نسبت إلى عبد القادر الكيلاني (ت. 561/1165-1166) وركز فيها على الموضوعات الصوفية بأسلوب رمزي. هذه الرسالة مخطوطة في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 33 إلى 37؛ أيضاً توجد الرسالة في المكتبة السليمانية في مجموعة حاجي محمود أفندي تحت رقم 2950؛ من ورق 31 إلى 35 باسم شرح صلوات عبد القادر.

ه- التبر الأحمر في كلام الشيخ الأكبر

شرح المؤلف كلام محيي الدين ابن العربي في كتابه إنشاء الدوائر حول تقسيم الوجود إلى ثلاثة، هذه الرسالة مخطوطة في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 38 إلى 47.

و- الجواهر الزاهرة

في هذه الرسالة المخطوطة كان يشرح لآله زاري قول الغزالي (ت. 505هـ/1111م): "ليس في الإمكان أبداع مما كان".<sup>9</sup> هذه الرسالة في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 48 إلى 51.

ز- الكوكب الدرّي

<sup>7</sup> Mehmet Yıldız, "Endülüslü Sufi İbn Berrecân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi: Lālezārī ve ed-Durratü'l-Beydâ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (Mayıs 2021), 91-133.

<sup>8</sup> البغدادي، هداية العارفين، 346/2.

<sup>9</sup> عبارة الغزالي: "وليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتم ولا أكمل"، انظر أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (القاهرة: دار الشعب، د. ت.)، 2509/13.

هذه الرسالة المخطوطة شرحت الصلوات المشيئية لعبد السلام بن مشيش الحسني الصوفي (ت. 625هـ/1228م) الذي هو شيخ أبي الحسن الشاذلي (ت. 656هـ/1258م)، هذا الشرح في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 52 إلى 81؛ أيضًا يوجد في المكتبة السليمانية في مجموعة حاجي محمود أفندي تحت رقم 2950؛ من ورق 1 إلى 31 باسم شرح الصلوات المشيئية.

ح- درة الزهراء

ذكر بعض المراجع الرسالة باسم الدرّة الظاهرة<sup>10</sup> لكنّ الصواب كما في أعلاه، هذه الرسالة شرح الأوراد المسماة بحزب البحر لأبي الحسن الشاذلي بأسلوب تصوّفي ومراجعة المصادر الصوفية المشهورة، هذا الشرح في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 82 إلى 138.

ط- التعليقات على مواضع من الفتوحات المكيّة

شرح المؤلف كلام محيي الدين ابن العربي في الفتوحات المكيّة. هذا الشرح في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 139 إلى 143.

ي- الرسالة في أفضلية رسول البشر على رسول الملائكة

شرح كلام نجم الدين النسفي (ت. 537هـ/1142م) في آخر كتابه العقائد السنيّة حول أفضلية رسول البشر على رسول الملائكة. هذه الرسالة في نسخة حفيد أفندي رقم 124، من ورق 144 إلى 147.

### 1.2.2. الميزان المقيم في معرفة القسطاس المستقيم

هذه الرسالة شرح للقسطاس المستقيم لأبي حامد الغزالي في المنطق، كتبت حولها رسالة ماجستير في جامعة يالوي بتركيا سنة ألفين وتسعة عشر وحقّق الشرح فيها ودرس من قبل الباحثة زهرة ييلدرم (Zehra Yıldırım)، وكتبت أيضًا مقالة علمية عنها.<sup>11</sup>

### 1.2.3. الجواهر القلمية في تسطير أسرار التوثية الكلامية

هذه الرسالة شرح للقصيد التوثية لخضر بك (ت. 863هـ/1459م) في العقيدة، ذكر اسم هذا الشرح في معجم المؤلفين بالجواهر القلمية في تسطير أسرار التوثية الكلامية؛<sup>12</sup> لكنّ الصواب ما في العنوان أعلاه، كتبت عليه رسالة ماجستير في جامعة إسطنبول بتركيا سنة ألفين وثمانية عشر من قبل الباحث حاقان قوتلو، قد تقدّم ذكره، وكتب أيضًا مقالة علمية عليه.<sup>13</sup>

### 1.2.4. الرسالة في دفع اعتراض راغب محمد باشا في حقّ الفصوص للشيخ الأكبر

هذه الرسالة كتبت لدفع اعتراض راغب باشا (ت. 1176هـ/1763م) في آراء ابن العربي حول الإلهام، وإيمان فرعون في كتابه فصوص الحكم والفتوحات المكيّة، بالنسبة لراغب باشا ما قاله ابن العربي في هذين الكتابين في الموضوعين

<sup>10</sup> Çelebi, "Lâlezârî", 27/90; Kutlu, *Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-kalemiyye fi testîri esrârî'n-Nûniyye el-kelâmiyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 17.

<sup>11</sup> Zehra Yıldırım, "18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Gazâlî Şârihi: Lâlezârî ve el-Mizânü'l-muķîm Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/2 (Kasım 2020), 371-452.

<sup>12</sup> عمر رضا كخالة، معجم المؤلفين، 100/10.

<sup>13</sup> Hakan Kutlu, "Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 417-442.

المذكورين متناقض، فاعترض لآله زاري عليه برسالته هذه، ودافع عن أفكار ابن العربي. هذه الرسالة الصغيرة في المكتبة السليمانية في مجموعة أسعد أفندي تحت رقم 3771، من ورق 16 إلى 17.

### 1.2.5. مقدمة ميزان الأزهار

ميزان الأزهار رسالة صغيرة الحجم في علم النبات ألّفها أبو لآله زاري محمّد أفندي قد سبق، تناول الرسالة زهرة الثولب، وأنواعها، وكيفية زرعها، وخصوصية الثراب المناسب لزرعها إلخ، مقدّمة ميزان الأزهار رسالة مخطوطة كتبت بالتركية، وتتكوّن من ورق فقط، في مكتبة كوبريلي محمّد عاصم بك تحت رقم 481، ورق 110 و-110ظ.

### 1.2.6. شرح صلوات أحمد البدوي

شرح المؤلف في هذه الرسالة صلوات أحمد البدوي (ت. 675هـ/1276م) هذا الشرح في المكتبة السليمانية في مجموعة حاجي محمود أفندي تحت رقم 2950 من ورق 35 إلى 38.

### 1.2.7. مجموعات الصلوات

هذه الرسالة في المكتبة السليمانية في مجموعة أسعد أفندي تحت رقم 1392 من ورق 6 إلى 32. ذكر البغدادي في هديّة العارفين كتابًا آخر لآله زاري اسمه زهر للبساطين بين يدي الملوك والسلاطين، هذا الكتاب مخطوط في المكتبة السليمانية في مجموعة أسعد أفندي تحت رقم 1414، ويتكوّن من 54 ورق؛ لكن يجب أن يدقّق فيه للثبّت من مؤلّفه.

### 1.3. التعريف بـ"الياقوتة الحمراء" ووصف نسخه وعملية التحقيق

الياقوتة الحمراء كما تقدّم رسالة شرح فيها لآله زاري بعض الجمل التي في تأويلات القرآن لأبي منصور الماتريدي في تفسير الآية الخامسة من الفاتحة. الياقوتة الحمراء رسالة ثالثة في المجموعة مجمع أسرار الجواهر الروحانية في مطلع الأنوار الرّواهر الرّيحانية ولا توجد لهذه المجموعة إلاّ نسختان كما مر، وبعدما فقد الشّارح الرسالة المسماة بـالياقوتة الحمراء مرّة، بدأ بتحريرها وكتابتها في شهر ربيع الآخر سنة ألف ومئتين واثنين (1202) هجريًا، ثمّ بيّضها في شهر ربيع الآخر سنة ألف ومئتين وثلاث (1203)، فهذه نسخة حفيد أفندي 124، والرسالة تستغرق في هذه المجموعة من ورق 26ظ إلى 32ظ، ويختلف عدد السطور من ورق إلى ورق وتراوحت بين تسعة عشر وواحد وعشرين، ثمّ أراد لآله زاري أن يستنسخها في نسخة أخرى ونسخ الرسالة في شهر جمادى الآخر سنة ألف ومائتين وثلاث (1203)، فهذه نسخة حفيد أفندي 130، والرسالة تستغرق في هذه المجموعة من ورق 16ظ إلى 20ظ، ويختلف عدد السطور من ورق إلى ورق وتراوحت بين واحد وعشرين وخمس وعشرين، وكلا النسختين نسخت بخطّ المؤلّف.

في عملية التحقيق؛ ستعتمد على نسخة حفيد أفندي 124 في ترقيم الأوراق، وسنرمز إليها بـ [ أ ]؛ لكونها أولى النسختين تاريخيًا. وسنرمز إلى نسخة حفيد أفندي 130 بـ [ ب ]؛ لكونها ثانية النسختين تاريخيًا. وسيكون الاعتماد في التحقيق على قواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية (ISAM). لكن على وجه التحديد علينا أن نشير إلى أنّ الفروق بين النسختين قليلة يسيرة ولا تؤثر في المعنى كما يلاحظ في النصّ المحقّق.

### 1.4. محتوى الرسالة

نستطيع أن نقسّم الياقوتة الحمراء إلى قسمين رئيسيين من جهة محتواها على أنّ فيها عدّة عناوين، الأوّل؛ قسم تضمّن نصّ تأويلات القرآن وشرحه. الشّارح بعد الحمللة والصلولة قدّم النصّ، وشرحه قطعة قطعة كما يعتاد على مصادفته في الشّروح القديمة، ولمّا نقل كلام الماتريدي حذف جملة منه سهوًا؛ لكنّ في الصفحات التالية من الرسالة كتب الجملة الساقطة وشرحها كما هو في تأويلات الماتريدي، إذا قسنا بين المتن المنقول في الشّرح وبين متن تأويلات القرآن الذي بين يدينا الآن نجد بعض الفروق اليسيرة التي لا تؤثر في المعنى العام، مع هذا ذكرنا متن تأويلات القرآن في الحاشية المتعلقة به للمقارنة بينهما، وأشرنا أيضًا في قسم الشّرح إلى الجملة التي حذف في البداية.

والثاني؛ قسم سؤال وجواب، هذا القسم يتبع الشرح وينقسم إلى ستة عناوين من قبل الشارح، وهي: جلاء مرجانء نفس، صفاء درءه عقل، الربرجدة الخضراء، اللؤلؤة الأصفى، هديءه، إنارهء فهم. بعض هذه العناوين تحتوي على التنبيه وبعضها على السؤال أو الجواب على حدة أو على السؤال والجواب معاً إلخ، انطلاقاً من هنا نفهم أن هذه العناوين أثبتت من قبل الشارح لاستتوقاف انتباه القارئ، واختار الشارح فيها أسماء الأحجار القيمة كالدُر، والربرجد كما اختار في أسماء رسائله الأخرى. على الرغم من أن لغة الرسالة عربيءه كُتبت بعض العناوين كجلاءء مرجانء نفس وصفاء درءه عقل بالتركيب العثمانيءه/الفارسيءه، وإضافة إلى هذا يجدر بنا أن نشير إلى أن هذه العناوين تستحضر في الأذهان الرموز الصوفيءه التي وجد تفصيلها في الكتب والمعاجم الصوفيءه.<sup>14</sup>

إن النص المقتبس من الماتريدي يشكك موضوع الرسالة، ويتناول هذا الاقتباس "الاستثناء في الإيمان" إجمالاً، ومن المعلوم أن هذه المسألة تعتبر في إطار علم الكلام وحاصلها أن يضيف المؤمن إلى قوله: "أنا مؤمن" لفظ الاستثناء "إن شاء الله"، وكان المتكلمون في اختلاف في هذه المسألة منذ القرن الأول من الهجرة، بعضهم لا يجوزون الاستثناء في الإيمان كأبي حنيفة (ت. 150هـ/767م)،<sup>15</sup> والإمام الماتريدي؛ والآخرين يجوزون الاستثناء حتى يشترطون كالأشعريين على العموم؛<sup>16</sup> لكن يمكن الجمع بين هذين الرأيين كما أفاد حسين بن إسكندر في شرح كتاب الوصيءه: "والحاصل أن المؤمن إذا قال: أنا مؤمن حقاً يكون مصيباً بالاتفاق، وإن قال: أنا مؤمن إن شاء الله؛ فإن قصد التعليق بالمشيئة في الحال كان مخطئاً بالاتفاق، وإن قصد التعليق في المستقبل لا يكون مخطئاً بالاتفاق"،<sup>17</sup> إلا أننا يجب ألا نأخذ بعين الاعتبار فكرة اللالكائي (ت. 418هـ/1027م)؛ لأنه يشترط الاستثناء في كلٍّ من الأحوال.<sup>18</sup> فإنَّ من يجوزون ويشترطون في بعض الأحوال إنما يجوزون ويشترطون في المستقبل أو عند الموت أو بعبارة أخرى فيما لا يفهم الشك في الإيمان؛ لأنه إذا سئل شخص لو أنه مؤمن؟ فأجاب الشخص معيبراً عن حاله الذي فيه: "أنا مؤمن إن شاء الله"، هذا الجواب يفيد الشك، لكنَّه في جوابه إن يعبر عن حاله الذي سيموت فيه ويقصد إلى عدم علمه في الحال المستقبل، فهذا الجواب لا يعني الشك. في الحقيقة كثير من العلماء الذين يجوزون أو يشترطون إنما يذهبون إليه لقصد التعليق في المستقبل ليس لقصد الحال. ونشأت هذه المسألة من قبول فحواه أن دوام الإيمان والثبات فيه ليس في علم العبد لكونه مستقبلاً وغيباً، وتسبب بهذا القبول الجدال والقتال اللذان حصلا بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بداية تاريخ الإسلام، والمناقشات حول إيمانهم؛<sup>19</sup> لأنَّ هذه الوقائع تكون نقطة الانكسار في تاريخ الإسلام، إضافة إلى ذلك يعدُّ من أسبابه الحديث الشهير

<sup>14</sup> انظر، Osman Nuri Karadayı, İbnü'l-Arabî'de İbâreden İşârete İşârî ve Gâî Yorum, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 43, 108, 212, 214.

<sup>15</sup> حسين بن إسكندر الحنفي، "الجوهرة المنيفة في شرح الوصيءه الإمام الأعظم أبي حنيفة"، الرسائل السبعة في العقائد، (القاهرة: دار البصائر، 2009)، 102.

<sup>16</sup> Zübeyir Bulut, "Kelam'da "İman'da İstisna" Tartışmaları", İslâmî İlimler Dergisi 4/1-2 (2009), 206-207.

<sup>17</sup> حسين بن إسكندر، "الجوهرة المنيفة"، 103؛ Zübeyir Bulut, "Kelam'da "İman'da İstisna" Tartışmaları", 207.

<sup>18</sup> أبو القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1995)، 1057-1037/3.

<sup>19</sup> Zübeyir Bulut, "Kelam'da "İman'da İstisna" Tartışmaları", 202.

بحديث أربعين يوماً، هو: "إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْفُهُ فِي بَطْنِ أُمَّةٍ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضَعَّةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: أَكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَشَقِيئِي أَوْ سَعِيدِي، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ"<sup>20</sup>، وهذا الوضع يقتضي إعطاء الأهمية للإيمان في وقت الاحتضار عند بعض العلماء، فبوسعنا أن نقول: نتجت عنه هذه المسألة. وأمَّا الشَّارحُ لآله زاري في شرحه هذا فالَمَّ بهذه المسائل لكنَّه فسح مجالاً لمسائل الصُّوفية أكثر من المسائل الكلامية ناهيك عن أنَّ كلَّ ما نقله في الرِّسالة من العلماء اقتباسات صوفية، سواء أكان العالم الذي يذكر كلامه فيها متكلمًا أو مفسِّرًا أو غيره.

أمَّا الموضوعات التَّصوفية المذكورة في الرِّسالة هي: الفناء، والحضور، والسَّير في الله، والوَلِيُّ، والعارف، والإلهام، على ما يبدو من المواضع التي استخدم فيها هذه المفاهيم ووسَّع الشُّروحات الصُّوفية أنَّ لآله زاري قد تأثر بفكرة ابن العربي وفكرة وحدة الوجود كما نشاهد في تاريخ الفكر العثماني على العموم، كما أنَّ الشَّارح يقدِّم منظورًا تصوفيًّا في المقصد الأصلي للعبادة مرتبطًا بموضوع الاستثناء في الإيمان بالآية المذكورة، فإنَّ للنَّاس مراتب في عبادة الله عزَّ وجلَّ؛ فمنهم الصَّديقون، والعارفون، والشَّهداء، والصَّالحون إلخ. وبناء على هذا تختلف مجازاة العباد باختلاف المراتب، فمثلًا على ما نقله من ابن العربي ليس للصَّديقين ثواب؛ لأنَّ الله يرأهم عن العوض والأجرة خلافًا لغيرهم من العارفين، فإنَّ للعارفين ثوابًا من عند الله لما فعلوه. إنَّ الصَّديقين عندما يعملون عملاً ما، لا يعملون لرغبة في الجنة أو لانتقاء النَّار؛ بل إنَّما يعملونه لرضا الله فحسب، فهم يكتبون بأن يأمر الله لهم بهذا العمل. ومن وجهة النَّظر الصُّوفية، يشير الشَّارح في الرِّسالة إلى أقصى الغايات فحواها أنه ينبغي للعبد ألاَّ يهتمَّ بنفسه ويجب اشتغاله بالحقِّ حتى لا يكون مطلوبه إلاَّ الله، انطلاقًا من هنا نرى أنَّ المؤلِّف يرغب أن يجرَّ محتوى موضوع الاستثناء في الإيمان إلى مجال العبادة، كذلك يريد أن يشدِّد القول: إنَّما أقصى المراتب في العبادة ما لا يكون مقصدها إلاَّ مرضاة الله، في النتيجة أَلَمَّ بالآية الكريمة ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس، 26/10] وقال: هذه الزيادة خاصَّة بالصَّديقين، والمراد بالزيادة -التي هي خارجة إطار العقل؛ بل تدارك بالقلب والفؤاد فقط- هو الرضاء الدائم ورؤية الله تعالى، لذا ينبغي ألاَّ تكون مجازاة غير مرضاة الله، والصَّديقون لا يطلبون إلاَّ الله. وقد ذكر الشَّارح في رسالته بعض العلماء وأفكارهم إلى جانب الإمام الماتريدي، وهم: أبو حامد الغزالي، ومحيي الدين ابن العربي، أبو الحسن الشاذلي، والقاضي البيضاوي (ت. 685هـ/1286م)، وذكر أيضًا بعض الكتب إضافةً إلى التَّأويلات، هي: مواقع التَّجْوم، والفتوحات، وكتاب التَّوْبِ لابن العربي، المُنْقذ من الضلال، وإحياء علوم الدِّين، والأربعين في أصول الدِّين باسم أصول الأربعين، وجواهر القرآن للغزالي، والشَّارح كان قد يشير إلى عبارات بدون تنويه بالمصادر، على ما ثبتنا في هذه الإشارات نرى أنَّ لآله زاري قد استفاد أيضًا من أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل للبيضاوي، وفي الرِّسالة عبارة لم نحدِّد مصدرها. وإلى جانب هذا نقل في الرِّسالة حديثين فقط، واحد منهما ما ذكره الماتريدي في النَّصِّ أيضًا.

### 1.5. النتيجة

محمَّد طاهر بن محمَّد بن أحمد لآله زاري أحد علماء العثمانيين الذي عاش في نهاية القرن السَّادس عشر وبداية السابع عشر، وقضى عمره بكامله في إسطنبول، وتولَّى وظائف رسميَّة كمهنة التَّعليم والقضاء، وألَّف كثيرًا من الرِّسائل والكتب في مختلف الحجم. هذه المؤلِّفات محفوظة في المكتبات التُّركية كمخطوطات، وبعض حَقِّق في رسائل علمية لدرجة الماجستير وبعض نشر في المقالات العلميَّة؛ لكنَّ أغلبيَّة مؤلِّفاته تنتظر انتباه الدَّارسين، هذه المقالة موضوعها الياقوتة الحمراء واحدة من رسائله. الياقوتة الحمراء تحدف إلى شرح كلام الإمام الماتريدي المنقول من تفسيره، الرِّسالة كبقية آثار

20 أبو عبد الله محمَّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، 1998)، "بدء الخلق" 6.

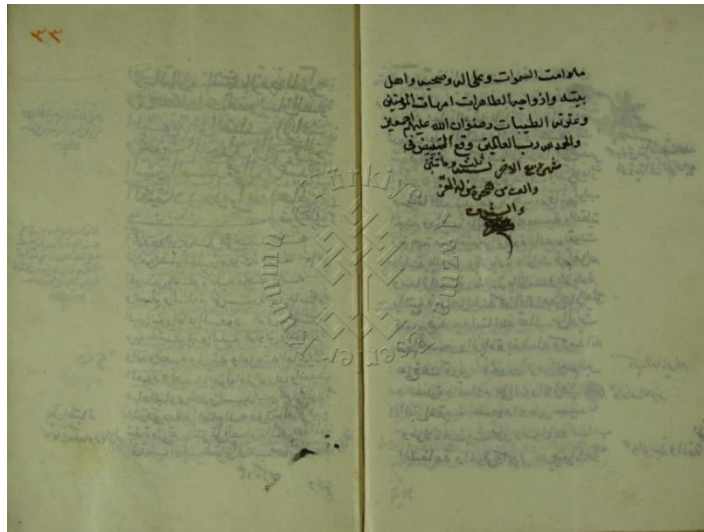
المؤلف تركز على التصوف أو بعبارة أخرى تشرح كلام الماتريدي من وجهة النظر الصوفية. الرسالة كما هي تشكل مثالاً نموذجياً لتقليد فكر العثمانية من جهة، ومن جهة أخرى تعكس الاتجاه العلمي في عصره؛ فبإمكاننا أن نقول إن العهد الذي عاش فيه لآله زاري فترة لم تزل تؤثر فيها وفي جوها العلمي ناز المناقشة بين العلماء العثمانيين من الفقهاء والمتصوفة حول المسائل الفرعية المتعلقة بالتصوف والفقه والكلام، هذه المناقشة شهيرة بمناقشة قاضي زاده لي ز و سبواسي كز، فيما ذكر في المصادر التاريخية، هذه المناقشة قد ظهرت في إسطنبول، وانتهت فعلاً في آخر القرن السابع عشر، لكن امتد نفوذها الفكرية إلى البلاد الإسلامية المختلفة وإلى القرون المستقبلية حتى الآن،<sup>21</sup> على ما يبدو من مؤلفاته أن لآله زاري انحاز إلى طرف التصوف (أي سبواسي كز) في هذه المناقشة.

إذا نظرنا إلى محتوى الرسالة وأصالتها باستطاعتنا أن نقول أن الشارح بهذه الرسالة لا يضيف فكرة جديدة إلى الجوّ العلمي الذي عاش فيه، بل يركب الأفكار التي نشأ فيها من جديد، في النتيجة أصالة هذه الرسالة في تركيب الأفكار المعروفة حول النص المختار، وأيضاً في أن الرسالة تتناول النص الذي قليلاً ما يرجح للشرح في الثقافة الإسلامية، وعثرنا على هذا الوضع في رسالته المسماة بالذرة البيضاء كما مرّ، وأهمية الرسالة تظهر بشكل كامل في إعطاء معلومات لنا عن حياة المؤلف وثقافته، وعن المسائل العلمية التي يهتم بها في مرحلة قضي حياته فيها، لا شك أن هذه المعلومات الجزئية في إطار واسع تساعدنا على بلورة صورة عن الثقافة العثمانية.

---

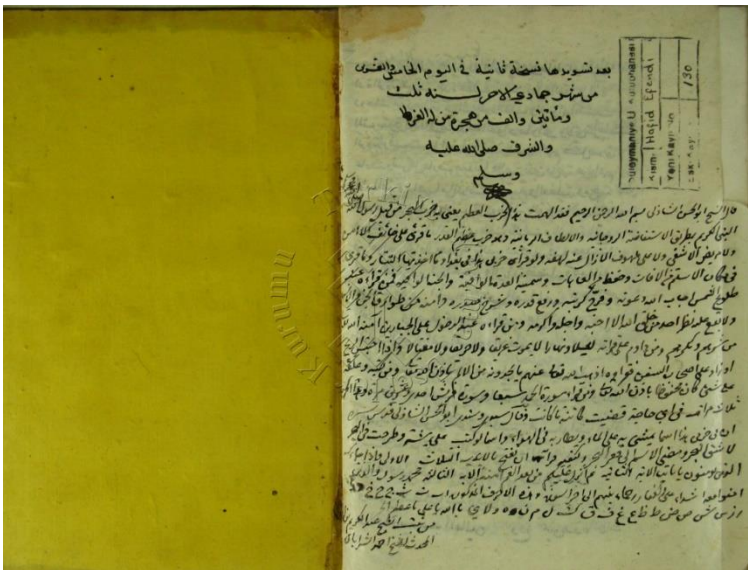
<sup>21</sup> انظر Ibrahim Baz, *Kadıızâdeliler Sivâsiler Tartışması*, (Ankara: İlahiyât, 2015), 133

1.6. صور من نسخ الياقوتة الحمراء التي اعتمد عليها في التحقيق



صورة الورقتين الأولى والأخيرة من نسخة مكتبة السليمانية، حفيد أفندي 124.





صورة الورقتين الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة السليمانية، حفيد أفندي 130.

## 2. التحقيق

[26ظ] الرِّسَالَةُ الثَّلَاثَةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْيَاقُوتَةِ الْحَمْرَاءِ

وهي شرح كلام الإمام مقتدى الأنام علم الهدى علامة الوري<sup>22</sup> أبي منصور ماتريدي رضي عنه تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم إنك أنت الولي الحميد، وأنت العلي الكبير الذي تحكم بعزتك ما تشاء وما تريد على ما هديتنا به إلى الحق والصواب بالنهج السديد، ونصلي على من أمرته بالتذكير بقولك: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق، 45/50] سيدنا ومولانا محمد شمس سماء الرسالة والنبوة والتوحيد الذي بشر أهل السعادة من أهل التسييح والتهليل والتمجيد بالثواب الجزيل والفوز العظيم يوم يقول الحق ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق، 35/50] وآله وصحبه نجوم الهداية لمن يطلبها بالصدق ويزيد.

أما بعد: فيقول الفقير إلى ربه [27و] الباري محمد طاهر ابن الشيخ السيد<sup>23</sup> محمد لاله زاري كان الله عز وجل<sup>24</sup> لهما ولمن كان لهما إني قد حررت بعضاً من الكلام في الزمان الماضي على قول الإمام الرباني علم الهدى علامة الوري أبي منصور ماتريدي تعمد الله تعالى برضوانه<sup>25</sup> وأثابه بالثواب الأبدي، وهو قوله في التأويلات عند قوله تعالى في فاتحة الكتاب من الآيات<sup>26</sup> ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة، 1/5]:

فهو الله أعلم بمراده على إضمار الأمر: "قل"، ثم لم يجعل له أن يستثنى في القول به؛ بل ألزمه القول بالقول فيه، ثم هو يوجهه بوجهين: أحدهما؛ يحال القول به على الخبر عن حاله فيجب أن لا يستثنى في التوحيد، وأن من يستثنى فيه عن شك يستثنى، والله تعالى وصف المؤمنين بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات، 15/49] وكذا سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال فقال: «إيمان لا شك فيه»<sup>27</sup>؛ إذ المذاهب لا تعتقد لأن وآت بل للأبد؛ لذلك لم يجز الشك فيه في الأبد. وبالله التوفيق.<sup>28</sup> انتهى كلامه.

22 ب + الإمام مقتدى الأنام علم الهدى علامة الوري.

23 ب: السيد الشيخ.

24 ب - عز وجل.

25 ب + الأبدي.

26 ب + قوله.

27 عن عبد الله بن حبشي الخثعمي، أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحجة مبرورة» قيل: فأية الصلاة أفضل؟ قال: «طول القنوت» قيل: فأية الصدقة أفضل؟ قال: «جهاد المقل» قيل: فأية الهجرة أفضل؟ قال: «من هجر ما حرم الله عليه» قيل: فأية الجهاد أفضل؟ قال: «من جاهد المشركين بماله ونفسه» قيل: فأية القتل أشرف؟ قال: «من أهرق دمه وعقر جواده». أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، سنن النسائي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1994) "الزكاة" 49، "الإيمان" 1.

28 النص أعلاه يختلف عن النص المحقق في تأويلات القرآن لذا نضيف نص تأويلات القرآن إلى هنا للمقارنة بينهما: "فهو - والله أعلم - على إضمار الأمر، أي: قل: ذا. ثم لم يجعل له أن يستثنى في القول به، بل ألزمه القول بالقول فيه. ثم هو يتوجه بوجهين: أحدهما؛ يحال القول به على الخبر عن حاله؛ فيجب ألا يستثنى في التوحيد، وأن من يستثنى فيه عن شك يستثنى. والله تعالى وصف المؤمنين بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات، 15/49] الآية. وكذا سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال فقال:

ثم ضاع عني ذلك التحرير من التعليق، فلم أجد إلى الإعادة سبيلاً ولا إلى ما يشوقني إلى التسطير والتتبع دليلاً إلى أن بلغ تاريخ الهجرة النبوية بشهر ربيع الآخر لسنة اثني ومائتين وألف، // [27ظ] فلماً أدركت بعون الله تعالى الوقت المذكور شرعت في تحريره ثانياً وعلى تيسير الله تعالى لي عليه ثانياً.

قال الإمام الماتريدي تغمّد الله تعالى برضوانه الأبدي قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ الله أعلم بمراده على إضمار الأمر {وهو "قل"، ثم لم يجعل له} أي: للقائل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ {أَنْ يَسْتَنِي} بأن يقول العبد نعبد إياك إن شاء الله تعالى {في القول} في قوله: نعبد إياك {بل ألزمه} ألزم القائل {القول} قول<sup>29</sup> ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ {بالقول فيه} بالحكم فيه من غير اقتراح بالتعليق بالمشية والإلزام، يفهم من تقديم المفعول، فإنه يعطي الحصر، {ثم هو} أي ذلك الإلزام أو القول به {بوجهه بوجهين: أحدهما؛ يحال القول به على الخبر عن حاله} في نفسه وضميره وعلى متعلق بالقول ولعل المعنى حينئذ أن يقول القائل: إياك نعبد حال كونه لا يرد عليه في أثناء هذا القول وارد أصلاً ولا يلاحظ شيئاً من الأشياء إلا معنى قوله، وأما يتقوم هذا بنفي الخواطر، ولا شك أن هذا القول حينئذ يكون عين التوحيد لفظاً ومعنى وحالاً لكون التقديم يعطي الحصر، ولكون اللسان مطلقاً<sup>30</sup> مطابقاً للجنان، ولكون الخواطر منفية، ولا شك أن هذا القول حينئذ // [28و] ينبئ عن ذهول الدائر عن الذكر بالمذكور وذهول العابد عن العبادة بالمعبود، وهذا معنى قول سيدي الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي الحسني المغربي قدس الله سره: "كلما إني أسئلك أن تعيبي بقربك متي حتى لا أرى ولا أحس بقرب شيء ولا يبعده عني، إنك على كل شيء قدير"<sup>31</sup> انتهى. فهذا أقصى كمال العبادة التي هي أقصى غاية الخضوع والتذلل {فيجب ألا يستني في التوحيد} الذي هو رأس العبادات حتى قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ الآية<sup>32</sup> [البقرة، 2/21] "إن حقيقة كمال العبادة تنزيه السير عن ملاحظة سوى الله تعالى".

فإن {من يستني فيه} لا يخلو عن أمرين:

[1-] إما أن يكون استثناءه لا عن شك؛ بل لإحالة الأمور إلى الله تعالى إذ قال سبحانه: ﴿وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، 30/76] ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَمِّنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [يونس، 100/10] أدباً مع الله عز وجل أو للتبرك بذكر الله عز وجل لا للشك أو لعدم علمه بحاله في المال، ومثاله قول الصائم في حال الصيام: "أنا صائم إن شاء الله تعالى"، فهذا الاستثناء لم يكن عن شك في كونه صائماً؛ بل للتبرك بذكر الله عز وجل أو إحالة للأمور إلى الله عز وجل<sup>33</sup> أدباً مع الله عز وجل أو لعدم // [28ظ] علمه بحاله عند ختم النهار، فكما لا يعتبر الصوم إلا عند ختم النهار، كذلك لا يعتبر الإيمان إلا عند ختم العمر بالتصديق والإقرار، وإن كان الصوم عبارة عن الإمساك من المفطرات

«إيمان لا شك فيه» والثاني: عن الأحوال التي ترد في ذلك. لكنه إذا كان ذلك على اعتقاد المذهب لم يجز الشك فيه؛ إذ المذاهب لا تعتقد لأوقات، إنما تعتقد للأبد؛ لذلك لم يجز الشك فيه في الأبد. وبالله التوفيق. "أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات القرآن، تحقيق: بكر طوبال اغلي - أحمد وانلي اغلي وآخرون، (إستانبول: دار الميزان، 2005)، 18/1-19.

<sup>29</sup> ب: قوله.

<sup>30</sup> ب - مطلقاً.

<sup>31</sup> هذا الدعاء في الحزب البر المعروف بالحزب الكبير لأبي الحسن الشاذلي، أنظر الشيخ الحميري المعروف ابن الصباغ (تحرير)، درة الأسرار وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال وأحوال ومقامات ونسب وكرامات وأذكار ودعوات سيدي أبي الحسن الشاذلي، (قاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2001)، 66.

<sup>32</sup> أ - الآية.

<sup>33</sup> أ - عز وجل.

الثلاث مدّة نهاره فلم يكن استثناء الصائم عن شكّه في كونه صائمًا؛ بل لعدم علمه بما في ختام نهاره فافهم! فأجل هذه الأمور، وإن صحّ الاستثناء للقائل المذكور إلاّ أنّه يجب له أن لا يستثني فيه؛ إذ ملاحظة تلك الأمور يناهض كمال الحضور<sup>34</sup> أي: حضور<sup>35</sup> العابد الدّائر عند ملاحظة المعبود المذكور، فإنّ القائل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ سيّدعهو تعالى عزّ وجلّ<sup>36</sup> بقوله: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، فمطلوبه من أنواع الهداية، النوع الرّابع على ما ذكره البيضاوي قدّس سرّه حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ما حاصله: أنّ الهداية تتنوّع أنواعًا: والنوع الرّابع أن يكشف عن قلوبهم السّرائر ويريهم الأشياء كما هي بالوحي والإلهام والمنامات الصّادقة للأنبياء عليهم السّلام والأولياء والصّالحين رضي الله عنهم، فإذا قاله العارف الواصل عنى به: أرشدنا طريق السّير فيك لتمحو عنّا ظلمات أحوالنا تميّط [29و] غواشي أبداننا لنستضيء بنور قدسك فراك بنورك،<sup>37</sup> انتهى.

وقال أيضًا: "إنّ العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أوّلًا وبالذات، ثمّ منه إلى العبادة لا من حيث إنّها عبادة صدرت عنه؛ بل من حيث إنّها نسبة شريفة إليه ووصلة بينه وبين الحقّ، فإنّ العارف إنّما يحقّق وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس، وغاب عمّا عداه حتّى أنّه لا يلاحظ نفسه ولا حالًا من أحوالها إلاّ من حيث إنّها ملاحظة ومنتسبة إليه، ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حيث قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة، 40/9] على ما حكاه عن كليمة حيث قال: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء، 62/26]<sup>38</sup> انتهى كلام البيضاوي.

[2-] وإمّا أن يكون استثناءه عن شكّ [وأن من يستثني فيه عن شكّ يُستثنى] بصيغة المجهول أي: عن زمرة الموحّدين المؤمنين [والله تعالى وصف المؤمنين بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات، 15/49]] الآية. قال البيضاوي قدّس سرّه: "وتمّ للإشعار بأنّ اشتراط عدم الارتباب في اعتبار الإيمان ليس حال الإيمان فقط؛ بل وفيما يستقبل فهي كما في قوله تعالى<sup>39</sup> ﴿ثُمَّ اسْتَفْأَمُوا﴾ [فصلت، 30/41؛ الأحقاف، 13/46]<sup>40</sup> انتهى.<sup>41</sup>

34 في كلتي النسختين كتبت هذه الكلمة بـ"الحضور"؛ لكنها يجب أن تكون الكلمة كما كانت في الأعلى.

35 ب: حضور.

36 ب - عزّ وجلّ.

37 القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق - محمود

أحمد الأطرش، (بيروت: دار الرشيد، 2000)، 17/1-18.

38 البيضاوي، أنوار التنزيل، 16/1؛ في البيضاوي العبارة: "بل فيه وفيما يستقبل...".

39 أ - تعالى.

40 البيضاوي، أنوار التنزيل، 310/3

41 أ - انتهى.

{وكذا<sup>42</sup> سئل<sup>43</sup> رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ/[29ظ] عن أفضل الأعمال فقال: «إيمان لا شك فيه»{ والوجه {الثاني<sup>44</sup>} في أنه لم يجعل له أن يستثني فيه أيضاً {عن الأحوال التي ترد في ذلك} في اثناء قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لكنّه ينقسم إلى قسمين: قسم من قبيل التّصوّرات، وقسم من قبيل التّصديقات، أمّا القسم الأوّل فلا يتعلّق به الاستثناء إذ لا حكم في التّصوّرات، وأمّا القسم الثاني فعلى نوعين: نوع من قبيل اليّئات على الطّاعات أو على المعاصي، ونوع من قبيل الانتحال بالمذاهب، أمّا النوع الأوّل فلا معنى لجواز الاستثناء فيه، وأمّا النوع الثاني فقد أشار إليه بقوله: {لكنّه إذا كان ذلك} الوارد ناشئاً {عن اعتقاد المذهب} بأن ينتحل به القائل {لم يجز الشكّ فيه} أيضاً {إذ المذاهب لا تعتقد لأن وآت بل} إنّما تعتقد {للأبد؛ لذلك لم يجز الثّنيا فيه إلى الأبد. وبالله التّوفيق.}

#### جلاء مرجان<sup>45</sup> نفس

لا يقال: عدم العلم بعواقب الأمور ينافي العزم على الأبد، فكيف يتصوّر العزم على الدّوام والأبد في المذهب؟ إذ قال تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ/[30و] مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان، 34/31]، وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرّحمن يقلّبها كيف يشاء»<sup>46</sup> ولهذا نرى قومًا من المعتزلة صاروا أشعريّين، وقومًا من الشّافعيّة صاروا حنفيّين.

#### صفاء درّه عقل

لأنّ نقول عدم العلم بما في المأل لا ينافي العزم على الدّوام في الحال، ألا ترى أنّ التّوبة عن الخمر مثلاً لا تتحقّق بدون العزم على أن لا يعود إليه، والتائب لا يعلم ماذا يكسب غداً فافهم! وبالله التوفيق.

فإن قيل: فإذا صار العبد إلى ذلك المقصد الأقصى بغيب عن نفسه إذ كان ظهور سلطان الحضور<sup>47</sup> بملاحظة الحقّ عزّ وجلّ يُزيل سلطان شهود العابد بنفسه وشعوره بذاته فحينئذٍ يرفع القلم عنه، فكيف يثاب بالحسنى بالكسب بالعلم، إذ لا كسب هناك، إذ كانت إرادته مضمحلّة تحت إرادة الحقّ عزّ وجلّ؟<sup>48</sup> فكيف يتصوّر من هو في أقصى غاية العبادة التي هي أقصى غاية الخضوع التّذلل بلا ثواب؟

قلنا: الجواب بالزّبرجدة الخضراء واللؤلؤة الأصفى: أمّا الزّبرجدة الخضراء فهي/[30ظ] مبنية على مسلك المتكلمين والفقهاء، وأمّا اللؤلؤة الأصفى فهي مبنية على مسلك المحقّقين من الصّوفيّة.

42 ب: كما.

43 أ + عن.

44 إنما قال الماتريدي في النّص الذي يشكّل موضوع الرسالة: "ثم هو يتوجه وجهين... وذكر الوجهين بعده، لكن لآله زاري عندما نقل هذه العبارة في بداية الرسالة ترك سهواً الوجه الثاني، وإذا شرح العبارة كتب كما هو في نصّ الماتريدي، فهذه الكلمة بداية ما ترك أولاً، وقد أشرنا هذا في حاشية 20. [م]

45 أ: مرجان.

46 عن أنس قال: «كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكثر أن يقول: يا مقلّب القلوب ثبت قلبي على دينك» فقلت: يا رسول الله أمّا بك وما جئت به، فهل تخاف علينا؟ قال: «نعم، إنّ القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلّبها كيف يشاء». أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشر عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، "القدر" 7.

47 أ: الحضور.

48 أ - عزّ وجلّ.

### الرَّبْرَجِدَةُ الْخَضْرَاءُ

وهي أنَّ ثواب من هذا صفته كُتُوب النَّائِمِ حين نومه مع كونه مرفوع القلم، فإنَّ الشَّارِعَ جعل لتصديقه حكم البقاء عند نومه، فجعل لنومه حكم التَّصَدِيقِ والإِقْرَارِ لكونه مصدِّقاً قُبيل النَّوْمِ، وحين الدُّخُولِ فِي النَّوْمِ، ولهذا كان النَّوْمُ على الوضوء مستحبًّا، فكذا هذا العابد قبل وصوله إلى الفناء في الفناء كان مشاعراً بشروعه في العبادة والذِّكْرِ، فينبأ لهذا وفيه تأمل!

### المُلُوءَةُ الْأَصْفَى

قال الوارث المحمديُّ قدَّس اللهُ سرَّهُ في مواقع النُّجُوم<sup>49</sup>، ما حاصله: إنَّه لا ثواب للصِّدِّيقين، فإنَّ الله برَّاهم عن العوض والأجرة، وإنَّما الثُّواب للعارفين الَّذِينَ رَغِبُوا فِي دَرَجَةِ الشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ، ودرجة الصِّدِّيقين فوق درجتهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة، 83/5]، أثبت لهم مقام العرفان / [31و] وأما الصِّدِّيقون فلهم مقام العلم، ولم يقل سبحانه: "مما علموا" ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة، 83/5] هذا رغبتهم في درجة الشُّهَدَاءِ، ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ [المائدة، 84/5] هذا طمعهم في درجة الصَّالِحِينَ، ﴿فَأَنبَأَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ﴾ [المائدة، 85/5] وهذا إثبات الثُّواب للعارفين من حيث عرفانهم من الجنَّات واللذات الحسنيَّة والعقليَّة، ولا شكَّ أنَّ درجة الصِّدِّيقية فوق درجة الشُّهَادَةِ وَالصَّلَاحِ، ودون درجة القرية الفردية التي هي بين درجة النبوة ودرجة الصِّدِّيقية عند الشَّيْخِ قَدِيس سرُّه<sup>50</sup>، ودون درجة النبوة وفوق درجة الشُّهَادَةِ عند حجَّة الإسلام العزالي قدَّس سرُّه، إذ لا درجة عند حجَّة الإسلام العزالي قدَّس سرُّه<sup>51</sup> بين النبوة والصِّدِّيقية بخلاف الشَّيْخِ قَدِيس سرُّه<sup>52</sup>، فإنَّ بينهما عند الشَّيْخِ قَدِيس سرُّه درجة الفردية والقرب أثبتها في كتاب<sup>53</sup> الفتنوحات وفي كتاب القرب<sup>54</sup>.

فإن قلت: لأيِّ سرٍّ لم يكن للصِّدِّيقين الثُّواب من حيث صِدِّيقيتهم؟

قلنا: لما رمزناه<sup>55</sup> إليك أنفًا من أنَّ الثُّواب عوض وأجرة للعمل، والصِّدِّيقون عبيد محض لا يعملون لو جاء الجنة / [31ظ] ولا خوف النَّار؛ بل إنَّما يعملون لمرضاة الحقِّ ولحبَّته لكونه جلَّ اسمه مستحبًّا لأنَّ يُعبد لوجوبه الدَّائمي، وكما له الأزليُّ الأبدِيُّ فهم ليسوا بأجراء، قال لهم ربُّهم: "اعبدوني!" فعبدوا من أجل أمره تعالى إيَّاهم بقوله: "اعبدوا!" فمطلوبهم ليس إلَّا هو، والثُّواب من جنس ما سوى الله، وليس مطلوبهم إلَّا الله عزَّ وجلَّ، فافهم! ذلك بخلاف العارفين فإنَّهم أهل الثُّواب والحسنى، وأما الصِّدِّيقون فهم أهل الزيادة، والكلُّ محسن ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس، 26/10].

فإن قلت: ما الزيادة؟

قلنا: هو الرِّضَاءُ الدَّائِمُ ورؤيته تعالى.

49 انظر ابن العربي، مواقع النجوم، 31-35.

50 ب: قدَّس اللهُ سرُّه.

51 ب: قدَّس اللهُ سرُّه.

52 ب: قدَّس اللهُ سرُّه.

53 أ - كتاب.

54 انظر ابن العربي أبو بكر محيي الدين محمد بن علي، الفتنوحات المكية، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1999)، 391/3-395؛ ابن

العربي، "كتاب القرية"، رسائل ابن عربي، الناشر: محمَّد عبد الكريم التَّمْرِي، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 2001)، 71.

55 ب: زمراه.

فإن قلت: فهذا داخل في اللذات العقلية؟

قلنا: تلك الزيادة ليست بلذّة عقلية تدرك بطور العقل؛ بل لذّة روحانية مقدّسة تدرك بطور القلب والفؤاد، وهو فوق طور العقل ليشير إليه قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق، 37/50] وقد بيّن هذا الطور حجة الإسلام الغزالي قدّس سرّه<sup>56</sup> وعبر عنه بطور النبوة، أي: طور يدرك به خواصّ النبوة في بعض كتبه كالمقتد والإحياء وأصول الأربعين وجواهر القرآن،<sup>57</sup> فافهم!

// [32] هديّة

فإذا أيقنت ما قلناه لك من أنّ لذّة الرؤية ليست بلذّة عقلية تدرك بطور العقل؛ بل لذّة روحانية مقدّسة تدرك بطور القلب والفؤاد انكشف لك سرّ قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ ولأي سرّ أضيفت الرؤية إلى الفؤاد؟ فتبصّر!

إناره فهم

كلّ صدييق عارف؛ وليس كلّ عارف صدييقاً فللصدييقين من جهة عرفانهم ثواب الجنة وما فيها من اللذات الحسيّة والعقلية؛ ومن جهة صديقتهم الزيادة، فالصدييقون بالجنة بالعرض وبالزيادة بالذات، فهم أهل الله وسائر المؤمنين بالجنة بالذات وبالزيادة بالثبوت، فهم أهل الجنة، كذا قال بعض كبار<sup>58</sup> الصوفيّة، فتبصّر فيه! جعلنا الله تعالى من الذين لهم الحسنى والزيادة بفضلهم وكرمهم، إنّه على ذلك قدير.

الحمد لله ربّ العالمين الرّحمن الرّحيم البرّ والصّلاة السّلام على النور الأزهر والذات الأنور النّبويّ المقرّب المسعود الأطهر سيّدنا ومولانا حضرة محمد رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم<sup>59</sup> صاحب الشّفاة والوسيلة والمقام المحمود والحوض والكوثر عليه صلوات الله تعالى // [32ظ] وسلامه<sup>60</sup> ما دامت السّماوات وعلى آله وصحبه وأهل بيته وأزواجه الطّاهرات أفهات المؤمنين وعترته الطّيبات رضوان الله عليهم أجمعين، والحمد لله رب العالمين. وقع التّبييض في شهر ربيع الآخر سنة ثلاث ومائتين وألف من هجرة من له العزّ والشرف.<sup>61</sup>

## المصادر

- ابن العربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي. الفتوحات المكية. 9 مجلدا. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999.
- ابن العربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي. "كتاب القرية". رسائل ابن عربي. الناشر. محمد عبد الكريم التّمري. 68-74. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001.
- ابن العربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي. مواقع النجوم. صيدا-بيروت: المكتبة العصريّة، دون تاريخ.
- إسماعيل باشا البغدادي. إيضاح المكنون. 2 مجلدا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ.
- إسماعيل باشا البغدادي. هديّة العارفين. 2 مجلدا. إستانبول: وكالة المعارف الجليلية، 1951.

56 أ - قدّس سرّه.

57 انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، 305/2.

58 ب: أكاير.

59 أ - صلّى الله تعالى عليه وسلّم.

60 أ - وسلامه.

61 ب: وقع تنميق هذه الكلمات بعد تسويدها نسخة ثانية في اليوم الخامس والعشرين من شهر جمادي الآخر لسنة ثلاث ومائتين وألف من هجرة من له العزّ والشرف صلّى الله عليه وسلّم.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، 1998.
- البيضاوي، القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله عمر بن محمد. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تحقيق. محمد صبحي بن حسن حلاق - محمود أحمد الأطرش. 3 مجلدات. بيروت: دار الرشيد، 2000.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق. بشر عواد. 6 مجلدات. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.
- حسين بن إسكندر الحنفي. "الجوهرة المنيفة في شرح الوصية الإمام الأعظم أبي حنيفة". الرسائل السبعة في العقائد. 97-134. القاهرة: دار البصائر، 2009.
- الشيخ الحميري المعروف ابن الصباغ (تحرير). درة الأسرار وتحفة الأبرار في أفعال وأفعال وأحوال ومقامات ونسب وكرامات وأدكار ودعوات سيدي أبي الحسن الشاذلي. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2001.
- عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين. 15 مجلدا. بيروت: دار أحياء التراث العربي، دون تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. 16 مجلدا، القاهرة: دار الشعب، دون تاريخ.
- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. 5 مجلدات. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1995.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. تأويلات القرآن. تحقيق. بكر طوبال اغلي - أحمد وانلي اوغلي وآخرون. 18 مجلدا. إستانبول: دار الميزان، 2005.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. سنن النسائي. 5 مجلدات. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1994.



### Kaynakça

- Baz, İbrahim. *Kadızcâdeliler Sivâsiler Tartışması*. Ankara: İlâhiyât, 2015.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk – Mahmud Ahmed el-Atraş. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1998.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Çelebi, İlyas, "Lâlezârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/89-90. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'ş-Şa'b, ts.
- Huseyn b. İskender el-Hanefî. "el-Cevheratu'l-münîfe fi şerhi'l-vasiyyeti'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe". *er-Resâilu's-seb'a fi'l-akâid*. 97-135. Kâhire: Dâru'l-Besâir, 2009.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*. 9. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Mevâkiu'n-nücûm*. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Resâilu İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İsmail Paşa Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifîn*. 2. Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Maarifi'l-Celîle, 1951.
- İsmail Paşa Bağdâdî. *İdâhu'l-meknûn*, 2. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Karadayı, Osman Nuri, İbnü'l-Arabî'de İbâreden İşârete İşârî ve Gâî Yorum Kitâbu'l-Gâyât (Tahlil, Tahkik ve Tercüme). İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

- Kutlu, Hakan. "Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 417-442.
- Kutlu, Hakan. *Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrârî'n-Nûniyye el-kelemîyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr. *Şerhu usûli i'tikâd Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*. 5. Cilt. Riyad: Dâru't-Tîbe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1995.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu – Ahmed Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Nesâî, Ebu Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *Sünenu'n-Nesâî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Ömer Rıza Kehhâle. *Mu'cemu'l-müfelliĤin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şeyh el-Humeyrî el-Ma'rûf bi İbn Sabbâğ (ed.). *Dürratu'l-esrâr ve tuhfetu'l-ebrâr fî akvâli ve ef'âli ve ahvâli ve makâmâtî ve nesebi ve kerâmâtî ve ezkâri ve de'avâtî sîdî Ebi'l-Hasen eş-Şâzelî*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2001.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Yıldırım, Zehra. "18. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir el-Ėazâlî Şârihi: Lâlezârî ve el-Mîzânu'l-muķîm Adlı Eseri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/2 (Kasım 2020), 371-452.
- Yıldırım, Zehra. *Mehmed Ṭahir Lâlezârî'nin "el-Mîzânu'l-muķîm fî marîfeti'l-Kıstâsü'l-müstakîm" Adlı Kıstâsü'l-müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Mehmet. "Endülüslü Sufi İbn Berrecân'ın Osmanlı'da Bir Şârihi: Lâlezârî ve ed-Dürratu'l-Beydâ İsimli Risalesinin

Tahkik ve Tercümesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (Mayıs 2021), 91-133.

Zübeyir Bulut, "Kelam'da "İman'da İstisna" Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 206-207.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 35-78

## Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye

**İbrahim TÜRK**

Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islamic Law  
Kırıkkale, Türkiye  
ibrahimturk@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5975-7823

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Temmuz / July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 35-78

**Atıf / Cite as:** Türk, İbrahim. "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye [Maşlahah and Siyâsah al-Shar'iyyah in the Jurisprudence of Hz. Omar: Filling Legal Gaps]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 35-78.  
<https://doi.org/10.18498/amailad.1328011>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **Maşlahah and Siyâsah al-Shar'îyyah in the Jurisprudence of Hz. Omar: Filling Legal Gaps**

### **Abstract**

Legal gap is a phenomenon that applies to all legal systems. As a matter of fact, it is not rationally possible for legislative wills to construct the whole social life and establish independent provisions for each issue, and such a form would make life unlivable, let alone ensuring the establishment of justice. However, in terms of the philosophy of law, it is also important that these gaps do not overshadow the notion of justice, in other words, that they do not lead to the loss of rights of some of the addressees of the relevant law, and at this point, it is essential that legal systems step in and authorize the authorities in the judicial authority to fill the legal gaps in terms of ideal law. This is because human beings have the potential to ignore the loss of rights of their fellow human beings in order to ensure their individual interests. The article discusses the scope limitations of the concepts of maşlahah and siyâsah shar'îyya, the most effective ways of filling the legal gaps in Islamic law, and the references made by Hz. Omar to these concepts from the perspective of the aforementioned law. The concepts of Maslahah and Siyâsah paved the path of the steps for issues that are not directly mentioned in main sources (nass) and for issues that are out of the scope of İjma by considering the interest of community and state. In addition to that, these concepts provide flexibility and dynamism to the Islamic law and accordingly to the legislative and executive powers. For this reason, the references to these concepts in the literature of Islamic jurisprudence are of a kind that expresses how effectively the jurists used these concepts in the historical process for the vitality of fiqh. At this point, the clarification of the decisions of Hz. Omar, who seems to have grasped the philosophy of Islamic jurisprudence quite well, based on these two concepts and the decisions he took without taking these two concepts as a basis, seems to be quite essential in terms of understanding the logic of gâ'i / principled interpretation of Islamic law and increasing the functionality of these concepts in Islamic law today. How legal dynamism was achieved in the era of the Companions, the first period of the emergence of Islamic law, is an issue that provides a good example for today's Islamic law researchers and should be emphasized. As a matter of fact, in the face of the limited nature of the nasses, especially the unlimited demands of today's people are obvious, and Islamic law

has to approach all these issues in a solution-oriented manner. Over this study, firstly, the scope and limitations of these two concepts, which we deal with in the context of the relevant decisions of the Omar, have been clearly drawn, and then the acts of Omar, which can and cannot be included in this scope, have been tried to be examined in detail. On the other hand, it is a fact that there are different approaches to his acts in the classical and contemporary Islamic law literature. However, since the evaluation of all the acts of Omar, who served as caliph (head of state) for ten years, would exceed the limits of this article, here, certain important and controversial examples of his acts are discussed. In this study, it has been determined that Omar made decisions that were not contrary to the nature of the nass (despite the nass) by using two types of gā'i / principled interpretation, extremely important in Islamic law, such as maşlahah and siyāsah shar'iyya, and it has been understood that it would be a more accurate approach to explain some of his acts from a different perspective, even if they can be explained with the two concepts mentioned. When some of his actions that are explained with the concept of maşlahah are examined in detail, it is understood that this explanation is not preferable, and it is seen that the situation is either based on another nass or consists of a temporary precautionary policy to achieve the general purpose of the nass.

**Keywords:** Islamic Law, Fiqh, Legal Gap, Siyāsah al-Shar'iyah, Maşlahah.

### Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye

#### Öz

*Hukuki boşluk* tüm hukuk sistemleri için geçerli olan bir olgudur. Nitekim kanun koyucu iradelerin toplum yaşamını tümüyle kurgulayıp her mesele için ayrı ayrı hükümler tesis etmesi aklen mümkün olmadığı gibi böylesi bir kurgu adaletin tesis edilmesini sağlamak bir yana hayatı yaşanmaz hale getirir. Ne var ki hukuk felsefesi açısından söz konusu boşlukların adalet mefhumunu gölgede bırakacak düzeyde olmaması diğer bir ifadeyle ilgili hukukun muhataplarının bir kısmının hak kaybına yol açmaması da önemli bir husustur ki bu noktada hukuk sistemlerinin devreye girip yargı merciindeki yetkililere hukuki boşlukları *ideal hukuk* açısından doldurabilme yetkisi vermesi elzemdir. Zira insan yapı itibarıyla

bireysel menfaatinin temini için hemcinslerinin yaşayabileceği hak kayıplarını görmezden gelebilme potansiyeline sahip bir varlıktır.

Bu makale İslam hukukundaki hukuki boşlukları doldurma noktasında en etkili yollardan olan *maslahat* ve *siyâset-i şer'iyye* kavramlarının kapsam sınırlılıkları ile Hz. Ömer'in söz konusu kavramlara yaptığı atıfları mezkûr hukuk zaviyesinden ele almaktadır. Nassların bizzat ele almadığı ve icmâdan söz edilemeyen konularda toplum/devlet menfaatini esas alarak nasslarla çelişmeyen hamleler yapabilmeyen önünü açan maslahat ve siyâset kavramları, İslam hukukuna ve dolayısıyla bu hukuka bağlı olarak karar alan yasama ve yürütme erklerine önemli esneklikler (dinamizm) sağlamaktadır. Hukuk sistemleri için ise esneklik / dinamizm hayati öneme sahip bir noktada yer bulmaktadır. Bu sebeple İslam hukuku literatüründe bu kavramlara yapılan atıflar da ilgili hukukçuların fıkın canlılığı için mezkûr kavramları tarihsel süreç içerisinde ne derece etkin bir şekilde kullandığını ifade eden türdendir. Bu noktada İslam teşrinin felsefesini oldukça iyi kavradığı anlaşılan Hz. Ömer'in bu iki kavrama istinaden verdiği ve bu iki kavramı esas almadan aldığı kararların netleşmesi İslam hukukunun gâî / ilkesel yorum mantığının anlaşılması ve günümüzde de İslam hukukunda söz konusu kavramların işlevselliğinin artırılması açısından oldukça elzem gözükmektedir. Zira İslam hukukunun ilk neşet ettiği dönem olan sahabe devrinde hukuki dinamizmin nasıl sağlandığı günümüz İslam hukuku araştırmacıları için iyi bir örneklem sunan ve önemle altı çizilmesi gereken bir husustur. Nitekim nassların sınırlı yapısı karşısında özellikle günümüz insanının sınırsız istekleri ortadadır ki İslam hukuku tüm bu meselelere çözüm odaklı yaklaşmak durumundadır. Çalışmamızda Hz. Ömer'in ilgili kararları özelinde ele aldığımız bu iki kavramın öncelikle kapsam ve sınırlılıkları net olarak çizilmiş, akabinde ise Hz. Ömer'in bu kapsama dâhil edilmesi mümkün olan ve olmayan tasarrufları etraflıca irdelenmeye çalışılmıştır. Nitekim onun tasarrufları hakkında klasik ve çağdaş İslam hukuku literatüründe farklı yaklaşımların olduğu bir gerçektir. Ne var ki on yıl süreyle halifelik (devlet başkanlığı) görevini icra eden Hz. Ömer'in tüm tasarruflarının değerlendirme konusu yapılması makalemizin sınırlarını aşacağından burada belli başlı önemli ve tartışma konusu olan icraat örnekleri ele alınmıştır. Çalışmada Hz. Ömer'in maslahat ve siyâset-i şer'iyye gibi İslam hukukunda son derece önemli olan iki gâî/ilkesel yorum türünü kullanarak nassın doğasına muhalif (nassa rağmen) olmayan kararlar

aldığı tespit edilmiş; yine bazı tasarruflarının ise sözü edilen iki kavramla izah edilseler dahi farklı bir zaviyeden açıklanmasının daha isabetli bir yaklaşım türü olacağı anlaşılmıştır. Zira onun maslahat kavramıyla açıklanan bazı tasarrufları detaylı bir şekilde irdelendiği zaman bu izahın tercihe şayan olmadığı anlaşılmakta, durumun ya başka bir nassa müstenit olduğu veya nassın genel maksadına erişmek için geçici olarak alınmış bir *tedbir politikasından* ibaret olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh, Hukuki Boşluk, Siyâset-i Şer'iyeye, Maslahat.

### Giriş

İnsan açısından birlikte yaşama zorunluluğunun kaçınılmaz bir sonucu olarak doğan toplum yaşamı,<sup>1</sup> bu birlikteliğin istikrarlı ve kaostan uzak bir yapı arz edebilmesi için hukuk normlarına<sup>2</sup> ve bu normlar bütünüünün insanlar tarafından uyulmasını zorunlu kılan üst bir güce (devlet erki) ihtiyaç duyar. Bu anlamda insanın varlığı toplumun ve dolayısıyla hukukun varlığı düzeyinde mümkündür. Nitekim en ilkel kabilelerde dahi bir takım hukuk kurallarının varlığı yadsınamaz.<sup>3</sup> Ne var ki hukuk sistemleri hâkim oldukları fert ve toplum hayatını bu denli etkisi altına almakla birlikte beslendikleri kültür havzalarının değer ve kodlarını da taşıyan bir yapı arz ederler.<sup>4</sup>

*Hukuk sistemleri* insan ve toplum açısından böylesi bir hayati önem taşırken; söz konusu sistemler için de hayatiyet mesabesinde olan kavram *dinamizmdir*. Zira hukuk düzenlerinin, hükmü altında bulunan

---

<sup>1</sup> Ahmet Yaman, *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi* (İstanbul: Yediveren Kitap, 2004), 7.

<sup>2</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2009), 1-5.

<sup>3</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnusî İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2007), 1/215.

<sup>4</sup> Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/1; İzzet Sargın, "Toplumsal Düzen Açısından Hukuk ve Devlet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9/2 (01 Haziran 2009), 157.



toplumların ihtiyaçlarına cevap verebilmesi onların başat rollerindedir. Bu anlamda en temel özelliği vahye dayanmak olan İslam hukukunun da *sabit* ve *değişkenlik* arz eden iki türlü hükümler barındırması, bir yandan şârînin daimî surette insanların menfaatine uygun olarak gördüğü sabiteleri uygulamayı hedef edinirken diğer yandan dinamik bir ruh kazanmasına sebep olmaktadır. İslam hukukunda sabite olarak görülen *tebbüdî - mukadderât-ı şer'iyeye* türündeki hükümler ibadetlerin hükmü ve ifasıyla ilgili ayetler, miras taksimine ilişkin esaslar, evlenilmesi yasak olan kişilerin belirlendiği naslar ve her koşulda insanlık onurunu ve sosyal ilişkilerin işleyişini korumayı hedef alan bazı cezalardan ibarettir ki zikredilen alanlarda gâi yorumun işletilmesi mümkün değildir. Bunun dışında kalan normlar ise oldukça büyük bir alan olan *icthada* açık alanın mahsulüdür.<sup>5</sup>

İslam hukukçuları, Kur'an ve sünnetteki temel ilkelerden hareketle bir takım sistematik kaideler eşliğinde hukuk normu üretebilmektedirler. İslam'da bu faaliyet toplumsal yükün hafifletilmesi adına birtakım kişiler tarafından icra edilmesi gereken bir sorumluluktur (farz-ı kifâye).<sup>6</sup> Bahsi geçen faaliyete teşvik ve hukuka dinamizm kazandırmaya yönlendirme sadedinde Hz. Peygamber de "Bir hâkim hükmedeceği zaman icthad eder, yani hakkı arayıp hükmeder de sonra bu hükümde isabet ederse o hâkime iki ecir vardır. Eğer hâkim hükmedeceği zaman hakkı icthad edip arar, sonunda hata ederse bu hâkime bir ecir vardır"<sup>7</sup> buyurmaktadır.

İslam hukukunda hükme erişme yolları genel hatlarıyla böyle olmakla birlikte kimi zaman hükme konu olan mesele hakkında naslarda sarâhaten, delâleten veya kıyasa imkân tanıyan bir ibare bulunamaz. Nitekim sınırlı düzeyde olan naslardan insanın sınırsız olan ihtiyaçlarının

<sup>5</sup> Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülaziz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, çev. Süleyman Kaya-Soner Duman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 36; Saffet Köse, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 20; Ahmet Yaman (ed.), *Makâsîd ve İctihad* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 195-196.

<sup>6</sup> *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2007), et-Tevbe 9/122.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İ'tisâm", 21.

her biri için cevap beklemek doğru bir yaklaşım değildir. Böylesi durumlarda *makâsîd* eksenli yaklaşımlardan olan *maşlahat - siyâset-i şer'iyeye* ilkeleri devreye girmektedir ki ilgili yaklaşımlar gereğince İslam'ın temel gayelerine uygun bir hüküm konularak söz konusu mesele çözüme kavuşturulmuş olmaktadır.

Hz. Peygamber hayattayken bile *muvâfakât*larıyla<sup>8</sup> bilinen ve böylelikle de teşriin ruhunu ne denli kavradığını göstermiş olan Hz. Ömer'in verdiği kararlarda *maşlahat - siyâset* prensiplerini ne düzeyde kullandığı önem arz eden bir konudur. Nitekim onun söz konusu prensiplere dayanarak verdiği hükümler olduğu gibi birtakım hükümleri de *maşlahat*la ilişkilendirilmemesi gerekirken ilişkilendirilmiştir. Bu nedenlerle biz makalemizde öncelikle *maşlahat - siyâset* kavramlarının ne olduğu ve söz konusu prensiplerin İslam hukukunda nasıl işletildiğini inceleyecek, akabinde Hz. Ömer'in mezkûr prensiplere istinaden verdiği ve yine ilgili prensiplere dayandığı düşünülse de kanaatimizce bu prensiplerden hareketle verilmemiş hükümlerine temas etmeye çalışacağız.

### 1. Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyeye Kavramları

Maslahat kelimesi lügatte fesadın zıddı olup iyi, hayırlı ve güzel olan, yarar, çıkar gibi anlamlara gelmekle birlikte, asayiş, sulh gibi manaları da içerisinde barındırmaktadır.<sup>9</sup> İslam hukuku terminolojisinde "ruhî veya bedenî, ferdî veya ictimâî olsun, dünyevî ve uhrevî faydaların sağlanması, bir işin uygunluğuna ve hayırlı olduğuna delalet eden şey"<sup>10</sup> ve bunları engelleyen, toplum için sıkıntı doğuran unsurların da izale

---

<sup>8</sup> Muvâfakât-ı Ömer: Hz. Ömer'in bir konuda henüz ayet inmeden önce görüş beyan etmesi ve akabinde inen ayetin onun beyan ettiği görüş çerçevesinde inmesi anlamına gelmektedir. Kaynaklarda yirmiye yakın yerde Hz. Ömer'in Kur'an nassına muvafakat ettiği ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Babanzâde Ahmed Naim-Kâmil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 2/129.

<sup>9</sup> Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü'l-irşâd ve'l-enbâ, 1965), 6/547-549.

<sup>10</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79.

edilmesi olarak tarif edilmektedir.<sup>11</sup> Genel anlamda maslahatın tanımı bu şekilde olmakla birlikte fıkıh usulünde maslahat şârînin *muteber* veya *gayr-ı muteber* (mülgâ) saydığı ve hakkında herhangi bir ifadede bulunmadığı *mürsel* maslahatlar olmak üzere üç kısımda incelenmektedir.<sup>12</sup>

Muteber maslahat nasslarda şârî tarafından makbul sayıldığı görülen maslahatlardır. Bunlar şer'î ahkâmın gerçekleştirme gaye edindiği tüm maslahatları içine alırken bu noktada konuya ilişkin nassın hususi veya umumi (nev'/genel prensipler içeren) içerikli olmasının bir farkı yoktur.<sup>13</sup> Aklın, canın, dinin, neslin ve malın korunmasına (makâsıd-ı hamse) ilişkin nasslar maslahatın bu türüne matuftur.<sup>14</sup>

Şârînin mülgâ olarak gördüğü maslahatlar ise yine nasslarda geçersiz olarak telakki edilen maslahatlardır ki burada da söz konusu maslahatın gayr-ı muteber olduğuna işaret eden nassın da hususi veya umumi bir nass olması aynı mesabededir. Mülgâ maslahata örnek olarak kişinin canını korumak amacıyla düşmandan kaçıp savaşmaması gösterilebilir. Nitekim burada bireysel anlamda can ve malı korumak cinsinden bir maslahattan söz edilebilse de ictimâî noktada daha büyük ve riskli bir fesadın varlığı söz konusudur ki İslam hukukunda toplumsal fesat bireysel maslahattan üstün durumdadır.<sup>15</sup>

Maslahatın üçüncü ve İslam hukuk ekolleri arasında en tartışmalı olan şekli ise mürsel yani şârînin nasslarda itibar veya iptaline ilişkin herhangi bir izahatta bulunmadığı maslahattır. Klasik kaynaklarda kısaca *celbü'l-menfe'a ve def'u'l-mefse'de* (menfaati temin ve mefsedeti def) şeklinde

---

<sup>11</sup> Dönmez, "Maslahat", 28/79.

<sup>12</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Mustasfâ*, çev. Hacı Yunus Apyaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1/365.

<sup>13</sup> Mustafa Ahmed Zerkâ, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Teorisi*, çev. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet, 2019), 169.

<sup>14</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnatî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 2/7-9; Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 141.

<sup>15</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh* (Dımaşk: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015), 224.

tanımlanan mürsel maslahat,<sup>16</sup> literatürde *istislâh* olarak da isimlendirilmektedir. Bu anlamda tarifte de geçtiği üzere istislâhta kamusal anlamda gerek dinî gerek dünyevî noktada insanlara fayda sağlayacak olanı tercih edip uygulamak ve toplumun fesadına yol açabilecek olanı da menetmek şeklinde ikili bir fayda teorisinden söz etmek mümkündür.

Istislahda esas olan, ilgili mesele hakkında hüküm istinbâtına dayanak olarak nasslarda herhangi bir ibarenin tespit edilememesinin yanı sıra, icmâ ve kıyas yoluyla da bir hükme ulaşmanın mümkün olamamasıdır.<sup>17</sup> Burada maslahatın tespitinde dikkate alınması gereken *münâsib vasıf* gibi illeti tespit etmeye yarayan bir mesai devreye girmektedir. Bu anlamda maksatla maslahâtın *şer'î bütünlük* içerisinde uyuşum göstermesi demek olan münâsib vasıf, maslahatın tespitinde olmazsa olmaz mesabesindedir. Nitekim illeti *şer'î* bir nass, icmâ veya kıyas yoluyla belirlenemeyen *şer'î* bir hükmün gerekçesinin tespit edilmeye çalışıldığı bir içtihadta illet ile hükmün birbiriyle uyuşması hayati bir önem arz etmektedir.<sup>18</sup>

Esasen maslahat-ı mürsele ile hüküm tesis edilirken birtakım şartlardan daha söz etmek de gerekmektedir. Söz konusu şartlardan ilki maslahatın yukarıda da değindiğimiz mülgâ maslahat cinsinden olmaması, diğer bir ifadeyle *şer'î* bir delil tarafından gayr-ı muteber sayılmamış olmasıdır.<sup>19</sup> Zira makâsıd türü bir yorum olan maslahat-ı mürseleyle göre verilecek hükmün nassın reddettiği bir menfaate dayandırılmamalıdır. Bunun yanı sıra maslahatın makul olup akl-ı selim kişilerce kabul edilmesinde tereddüt edilmemesi de gerekmektedir.<sup>20</sup> Yine maslahatın bireysel veya toplumun belli bir kesimini ilgilendiren türden

---

<sup>16</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/366.

<sup>17</sup> Komisyon, "İstislâh", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1973), 3/324-325; Şükrü Özen, "İstislâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/383-388.

<sup>18</sup> Dönmez, "Maslahat", 28/79.

<sup>19</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 171.

<sup>20</sup> Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 229.

olmaması; toplumun tüm fertlerini veya çoğunu muhatap alıyor olması da bu çerçevede zikredilmesi gereken bir başka husustur. Ayrıca verilecek hükümde maslahatın varlığından emin olunması (kat'î) ve vehme dayanmaması da temelde bakılacak noktalardan bir diğeridir.<sup>21</sup> Bu noktada altı çizilmesi gereken en önemli noktalardan biri de İslam hukuk felsefesinde maslahatın salt dünya hayatı çerçevesinde belirlenmesinin mümkün olmadığı, bilakis ahiret hayatına dönük finalist bir ilke olduğudur.<sup>22</sup>

Birbirileri için tamamlayıcı formda olan *menfaat* ve *mefsedet* kavramları mürsel maslahatın belirlenebilmesi açısından sınırları çizilmesi gereken iki önemli kavram mesabesinde. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere mürsel maslahat (kamu yararı) toplumsal anlamda *celbü'l-menfe'a ve def'u'l-mefsede* şeklindeki ikili bir fayda teorisini esas almakta;<sup>23</sup> bu anlamda da toplum için neyin menfaat neyin mefsedet olduğunun net bir biçimde belirlenmesi gerekmektedir. Zira gerek menfaatin celbi açısından gerekse mefsedetini defi icabı verilecek olan hükmün söz konusu kavramların özünde barındırdıkları göreceli yapı itibariyle tartışmaya açık olduğu ortadadır. Kaynaklarda "ruhî veya bedenî, ferdî veya ictimâî olsun, dünyevî ve uhrevî faydaların sağlanması ve bir işin uygunluğuna ve hayırlı olduğuna delalet eden şey"<sup>24</sup> diye tarif edilen maslahatın sınırları tartışmaya mahal olmayacak düzeyde çizilmelidir. İslam hukuk disiplininde menfaat, zararın karşıtı olan ve iyiye ulaştıran şey olarak tarif edilmekteyken;<sup>25</sup> mefsedet, "dinen hakkında özel hüküm bulunmasa da

---

<sup>21</sup> Muhammed Said Ramazan Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha Fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2005), 130-140; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 172.

<sup>22</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/37; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 67.

<sup>23</sup> Ali Aslan Topçuoğlu, "Hanefî Doktrinde Maslahat Sebebiyle Antlaşmaların Bozulabileceği Görüşü İle Modern Hukuktaki "Rebus Sic Stantibus" İlkesi Hakkında Bir Tahlil", *OMUIFD* 49 (Aralık 2020), 50-51.

<sup>24</sup> Dönmez, "Maslahat", 28/79.

<sup>25</sup> Hasan Hacak, "Menfaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/131.

dinin temel amaçlarını ihlal eden zararlar ve kötülükler"<sup>26</sup> için kullanılan bir terimdir. Mürsel maslahatın belirlenmesinde esas olan nokta ise bu maslahat ve mefsedetın şer'î olarak dayanağının oluşmasıdır. Zira İslam hukukunda salt dünyevî zevk veya sıkıntılar maslahatın belirlenmesi açısından temel parametre değildir.<sup>27</sup>

İslam hukukçuları arasında maslahat-mefsedet dengesi açısından bir şeyin mahza maslahat veya mefsedet içerip içermeyeceği de tartışılmıştır. Nitekim İzz. b. Abdisselâm'ın da ifade ettiği üzere sırf maslahat veya sırf mefsedet olan şeyler oldukça sınırlıdır.<sup>28</sup> Bu minvalde maslahat ve mefsedetın çatışması durumunda hangisinin önceleneceği noktasında geniş açıklamalar yapılmış, genel kanı toplumsal düzeyde mefsedetın def'inin menfaatin celbinden daha önemli olması hasebiyle tercihte ön planda tutulacağı şeklinde belirlemiştir.<sup>29</sup> Ancak bu genel kabulün de istisnaları olmuş, menfaatin oranın mefsedetten oldukça yüksek olması durumunda ise maslahatın tercih edileceği ileri sürülmüştür.<sup>30</sup> Yine dereceleri farklı olan birkaç mefsedetın de çakışması halinde bunların içerisinden zararı ehven olanın tercihe şayan olacağı da ifade edilmiştir.<sup>31</sup>

İslam hukukunda bir anlamda şâr'in boşluk olarak bıraktığı noktalarda hukuksal düzenlemeler yapmaya imkân sunan siyâset-i şer'iyeye genelde ukûbât (ta'zîr) kapsamında ele alınsa da dinin genel muhtevasına ters düşmeyecek düzeyde kamu otoritesini elinde bulunduran *ülû'l-emr* veya bu otorite tarafından yargı mercilerinde

---

<sup>26</sup> Ferhat Koca, "Mefsedet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/356.

<sup>27</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/37; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 1/37.

<sup>28</sup> İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 41.

<sup>29</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 88-96.

<sup>30</sup> İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 129.

<sup>31</sup> İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 124; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm* (Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 328; Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi Zaruriyyat-Haciyyat-Tahsiniyyat* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 266; Koca, "Mefsedet", 28/357.

görevlendirilenlerin müeyyide veya önleyici tedbir türünden kanuni düzenlemeler yapabilme, önlem kabilinden kanunnameler çıkarabilme vb. yetkisi olarak tanımlanmaktadır.<sup>32</sup> Bu etmenlerden dolayı İbn Akîl (ö. 513/119) devlet başkanının siyasetten müstağni olamayacağını ifade etmektedir.<sup>33</sup> İslam hukukunda hukukçuya esnek bir alan sağlayan söz konusu kavram bir anlamda maslahat prensibinin toplumsal anlamda oluşabilecek mefâsidi *def* boyutuna benzemektedir.<sup>34</sup> Nitekim siyâset şer'in ruhuna uygun ölçüler çerçevesinde kararlar alıp gerektiğinde sınırları naslarda belirlenmemiş ta'zîr türündeki cezaların boyutunda revizyona gidebilme imkânı sunmanın yanı sıra ortaya çıkan mefâsidin boyutunca yeni ceza türleriyle hüküm verme olanağı da sağlamaktadır. Özellikle hulefâ-yi râşidinden olan Hz. Ömer'in Nasr b. Haccâc'ı sürgüne göndermesi,<sup>35</sup> Hz. Osman'ın karışıklığa mahal vermemek için resmi mushaf haricindeki tüm Kur'an nüshalarını yakıtması ve Hz. Ali'nin kendisi hakkında çıkarılan ilahlık iddiasına son verip fitnenin yayılmaması için zındıkları yakıtması<sup>36</sup> bu cümleden olarak zikredilebilir.<sup>37</sup>

Esasen şeriatın tümel prensiplerinden hareketle beliren bir siyâset olan siyâset-i şer'iyye, fıkıh usulündeki sedd-i zerâa, istislâh ve istihsân

---

<sup>32</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, "Rüşvet Risalesi", çev. Ali Pekcan, *Fikhî Risaleler* (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 224; H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/299; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2005), 510.

<sup>33</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabiib'l-âlemîn* (Mısır: Dâru'l-hadis, ts.), 4/309.

<sup>34</sup> Nitekim son dönemin meşhur Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyye hakkında sarf ettiği: "فالساسة اسطصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة" ifadesi de buna işaret eder mahiyettedir. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/20.

<sup>35</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-sahâbe* (Kahire, 2008), 146-147.

<sup>36</sup> Dede Cöngî, *Şer'i Siyaset*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 74.

<sup>37</sup> Yusuf Karadavi, *İslam Hukuku*, çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 44.

gibi gaî yorum türlerine benzemektedir. Ancak aralarındaki farka odaklanıldığında İslam hukukçularının içtihadı istislah veya istihsân olarak isimlendirilirken devlet başkanı veya onun atadığı kişilerin aldıkları kararlar ve bu kararlara bağlı olarak gelişen aksiyonların *siyâset* şeklinde isimlendirildiği görülmektedir.<sup>38</sup> Bu taksim bu şekliyle klasik fıkhîta hükümler arasındaki ayrımlarda gözetilen diyânî-kazâî<sup>39</sup> farkını akıllara getirmektedir. Nitekim burada müçtehidin amelinin sonucunda vardığı hükmün dayanağı *maslahat* olarak düşünülürse kaza merciindeki hâkimin hükmü *siyâset* olarak karşımızda durmaktadır. Ancak *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin gerek *maslahatı* gerekse *siyâset-i şer'iyeyi* içeren "Raiyyeye [Tebâya] yönelik tasarruf *maslahata menûttur*"<sup>40</sup> kaidesi bir anlamda iki kavramın geçişliliğini de yansıtmaktadır.

İslam hukukunda genel kabul *siyâset-i şer'iyenin* üst sınırı hadd cezalarıyla belirlendiği şeklindedir ki *siyâseten* belirlenen cezanın nasslarda sınırları belirlenmiş haddleri aşmaması gerekmektedir. Nitekim *siyâset-i şer'iyenin* amacı nasslarda sınırları çizilmemiş olan hususlarda doğacak kanun boşluklarını toplumsal *maslahat* çerçevesinde yorumlayıp gerekli tedbirlerle mefsedetin önünü almaktır. Ne var ki bir kimsenin, adeten öldürmek için kullanılmayan bir araçla *kasten* öldürülmesi demek olan *şibh-i amd* durumunun kısasla cezalandırılmayacağı bilinmekteyse de söz konusu fiili adet haline getirenin (sâ'î bi'l-fesâd) *siyâseten* katille tecziyesi mümkün görülmektedir.<sup>41</sup> Nitekim günümüz açısından uyuşturucu ticareti veya tecavüzcülük gibi suçlar bu kabilden

<sup>38</sup> Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", 37/300-301.

<sup>39</sup> Konuyla ilgili kaleme alınmış klasik ve çağdaş çalışmalar için bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-İhkâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1995); Davut Yaylalı, "İslam Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/15 (Ocak 2003), 29-36; Talip Türcan, "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı", *İslam Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 159-167.

<sup>40</sup> Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/125-127.

<sup>41</sup> Dede Cöngî, *Şer'i Siyaset*, 85-86; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhîyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 3/325.



sayılabilecek türdendir. Benzeri bir durum Hz. Peygamber'den nakledilen livâta suçunu işleyenlerin öldürülmesi<sup>42</sup> veya recmedilmesine<sup>43</sup> ilişkin hadislerde göze çarpmakta; söz konusu fiil hukuksal açıdan zina kabilinden sayılmamakla birlikte mezkûr naslarda verilen müeyyidelerin *siyâseten katil* olarak yorumlandığı görülmektedir.<sup>44</sup> Bu anlamda meşhur Hanefî fakihî Bâbertî'nin (ö. 786/1384) ifadesiyle şer'î siyâset "Fesadın kökünü kazımak gayesiyle hakkında şer'î bir hüküm bulunan suçun cezasının ağırlaştırılması"<sup>45</sup> şeklinde tezahür edebilmektedir.

Maslahat ve siyâsetin nassların cüzî formlarından çok küllî anlamlarından hareketle bir strateji belirleme çabası içerisinde olması İslam hukukunda laik bir girişimin varlığından söz etmeyi mümkün kılmamaktadır.<sup>46</sup> Her ne kadar söz konusu süreçte alınan kararlarda tikel düzeyde bir nass veya işaretinden söz edilemese de tümel düzeyde birçok nasstan elde edilmiş ilkeler bütününden söz etmek gerekmektedir. Nitekim İslam hukukunda *makâsıd-ı hamse*<sup>47</sup> şeklinde formüle edilen ve dinin tüm prensipleri bu beş ilkenin gerçekleştirilmesine matuf olan yapı da aslında nassların ilkesel bütünlükle okunmasının sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Bu anlamda Osmanlı Devleti'ndeki kanunnâmelerin bir başka ifadeyle örfî hukukun *siyâsetin* bir yansıması olduğu da söylenebilir.

Özellikle İslam ceza hukukunun en önemli dinamiklerinden birisi olan ta'zir ve dolayısıyla siyâsetin hadd cezalarına nazaran bir takım farklılıklar arz ettiği göze çarpmaktadır. Özellikle sınırları şarî tarafından

---

<sup>42</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 24.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 12.

<sup>44</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (Karaçi: Büşra, 2014), 4/92-93; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20.

<sup>45</sup> Asım Cüneyd Köksal, "Giriş", *Şer'î Siyâset* (İstanbul: İlke, 2019), 22. Dede Cöngü tarafından Bâbertî'ye nispet edilen bu ibare söz konusu müellifin *el-İnâye* isimli eserinde yaptığımız tüm aramalara rağmen tespit edilememiştir.

<sup>46</sup> Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyeye", 37/303.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/366.

belirlenmesi nedeniyle hadd cezaları siyâset türü cezalardan ayrılmaktadır. Yine had cezalarında zaman aşımının bulunmaması ile şüphenin hadd cezalarını sakıt etmesi ve fakat ta'zir cezalarında zikredilen çerçevede bir etkisinin olmaması bu farklardan diğer bazılarıdır.<sup>48</sup>

Siyaset türünden olan cezaların sayı ve nicelik bakımından haddlerden az olması gerekirken cezanın şiddeti şeklen hadd cezalarında uygulananndan fazla olabilmektedir.<sup>49</sup> Öyle ki kimi zaman siyâset cezalarında hadd cezalarının benzerlerine rastlandığı da görülmektedir. Bu anlamda zikredilebilecek en dikkat çekici örnek *siyâseten katil* cezalarıdır. Aslında İslam ceza hukukunda had ve kısas cezalarının kapsamına giren *katil* cezası, kamu menfaatinin örselenip toplumsal birliktelik veya ahlakın temelinden tehdit edildiği durumlarda *siyâseten katil* şeklinde gündeme gelebilmektedir. Nitekim eşcinselliği adet edinip bundan vaz geçmeyenlerin,<sup>50</sup> devlete karşı insanları bozgunculuğa sevk ederek toplumsal anarşi ateşini tutuşturanların,<sup>51</sup> sihir ve büyü yaparak fesada çalışanların,<sup>52</sup> devletin savaş halinde olduğu veya devlete isyan eden zümrelere casusluk yapan kimselerin,<sup>53</sup> sürekli halka eziyet veren uslanmaz şahısların siyâseten katille (*emr-i veliyyül'emr*) cezalandırılmaları mümkündür.<sup>54</sup>

Burada ta'zir ve siyâset arasındaki farka da değinmek gerekmektedir. İslam hukuku kaynaklarında birbirine müteradif olarak görülen bu iki kavram arasında mantık terminolojisindeki tabirle *umum husus mutlak – tam girişimlilik*ten söz etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle her ta'zir cezası bir anlamda siyâset iken her siyâset ta'zir olmayabilir. Nitekim Bilmen'in de "Adaba, mesalihe, intizamı emvale riayet için

<sup>48</sup> Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 144-150.

<sup>49</sup> Bilmen, *Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 3/327.

<sup>50</sup> Abdullah Yenişehirli, *Behcetü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 165.

<sup>51</sup> Bilmen, *Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 3/313.

<sup>52</sup> Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 116.

<sup>53</sup> Abdürrehim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmira, 1243), 1/128.

<sup>54</sup> Muhammed b. Muhammed Şihâb b. Yusuf Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Feyziyye* (Lübnan, 2009), 2/529.

mevzu kanun/insanları dünya ve ahirette necatlerine bâdî olacak bir yola irşad ile beşeriyetin salahına çalışmak"<sup>55</sup> şeklinde ifade ettiği üzere siyâset tazire nazaran daha umumi bir kapsama sahiptir.

Özellikle kamusal alanda yaşanabilecek kanun boşluklarını toplum menfaatine ilişkin önlemler alma gayesiyle nassların tümel ruhuna uygun kanunlar çıkararak veya anlık kararlarla hamleler yaparak doldurmak demek olan maslahat ve siyâset-i şer'iyye İslam hukukuna ciddi bir esneklik kabiliyeti sağlamaktadır. Nitekim İslam hukukunda söz gelimi bir hâkim siyâset-i şer'iyye aracılığıyla hakkındaki iddialar henüz tespit edilememiş ve fakat kendisinde suçlu olma potansiyeli gözlemlenen bir şahsı gözaltına alma veya benzeri tedbirler uygulama hakkına sahip olabileceği gibi gerek gördüğü kişiyi sürgün de edebilme yetkisine sahip olabilmektedir.<sup>56</sup> Ne var ki burada siyâset kavramının kötüye kullanılması neticesinde birtakım hak kayıplarına da yol açabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

## 2. Hz. Ömer'in Tasarruflarında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye

Hilafeti miladi 634-644 yılları arasına rastlayan Hz. Ömer gerek Hz. Peygamberin hayatta olduğu yıllarda gerekse kendisinden önceki halife Hz. Ebû Bekir'in idareciliğinde oldukça etkin bir portredir.<sup>57</sup> O, İslâmî hükümlerin ruhunu son derece iyi kavramış bir fakih olarak göze çarpmaktadır.<sup>58</sup> Nitekim bu durumun bir yansıması olarak yirmiye aşkın yerde Kur'an nassı inmeden görüş beyan etmiş ve söz konusu görüşü sonradan inen ayete muvafakat etmiştir. Bu gibi durumların sık sık tekrarlanmasından ötürü Hz. Peygamber "Sizden önce gelip geçen ümmetlerin içinde Allah tarafından kendilerine haber ilham olunan

---

<sup>55</sup> Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/330.

<sup>56</sup> Dede Cöngü, *Şer'i Siyaset*, 83-84.

<sup>57</sup> Hz. Ömer'in diplomatik sahadaki faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Aslan Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil* (Ankara: Fecir Yayınları, 2017), 85-86.

<sup>58</sup> Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz, 2007), 115-122; Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/46.

kimseler vardı. Şayet ümmetimde böyle birisi varsa şüphesiz bu Ömer'dir"<sup>59</sup> ifadelerini kullanmıştır.

Hz. Ömer, gerek Hz. Ebu Bekir döneminde halife yardımcısı sıfatıyla gerekse kendi hilafetinde pek çok yeniliğe imza atmıştır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber'in hayattayken yaptığı atamalar bir kenara koyulursa Hz. Ebû Bekir'in halifeliği esnasında getirildiği kadılık görevi İslam tarihi açısından bir ilk olma özelliğine sahiptir. Yine o kendi hilafeti esnasında beytülmalin (devlet hazinesi) kurulması, cemaatle teravih namazının kılınması, mescidin genişletilmesi vb. pek çok yeniliğe imza atmıştır.<sup>60</sup> Devrinde bu nevi hükümlerle çığır açan Hz. Ömer'in tasarruflarında maslahat ve siyâset teorisinin varlığı göze çarpmaktadır. Ne var ki çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz üzere bazı İslam hukukçuları tarafından onun maslahat ilkesine matuf olarak verdiği hükümlerin ve icra ettiği kararların sınırları oldukça geniş tutulduğu gözlemlenmektedir. Bu cümleden olarak Hz. Ömer'in nassların sınırlarını maslahata matuf şekilde esnettiğini, diğer bir ifadeyle bazı tasarruflarında nassların hükmünü maslahata uygun düşmediği için değiştirdiğini ifade eden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu nedenle makalemizin bu kısmında Hz. Ömer'in İslam hukuk usulünde yer alan maslahat prensibine istinaden verdiği ve iddia edilenin aksine maslahat prensibine dayanması mümkün gözükmeyen hükümlerinden bazılarını örnekler halinde sunacağız.

## 2.1. Maslahata İstinaden Verdiği Hükümler

### 2.1.1. Ashâbın İleri Gelenlerini Medine Dışına Göndermemesi

"Yönetimle ilgili konularda onlarla istişare et!"<sup>61</sup>, "Onların işleri aralarında istişare iledir"<sup>62</sup> gibi ayetlerde de belirtildiği üzere İslam devletinin yönetim şekli, şûra esasına dayanır ki Hz. Peygamber'in uygulamalarında da bu prensibe titizlikle riayet edildiği görülmektedir. Nitekim gerek Hz. Peygamber'in gerek Bedir'den önce Mekkeli

<sup>59</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, "Menâkıb-u ashâbi'n-nebî", 6.

<sup>60</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 115-116.

<sup>61</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>62</sup> eş-Şûrâ 42/38.

müşriklerle savaşma konusunda sahabilerin fikirlerini alması,<sup>63</sup> gerek ordunun konuşlanacağı yer hakkında müzakereler yapması,<sup>64</sup> gerekse Hendek savaşında Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656?) tavsiyesiyle Medine'nin etrafına hendekler kazılarak şehrin savunulması noktasında aldığı kararlar<sup>65</sup> söz konusu prensibin tezahürleridir.

İstişarenin nasslarda ve Hz. Peygamber'in devlet yönetiminde bu denli ön planda olduğuna vakıf olan Hz. Ömer, kendi döneminde de söz konusu prensibin uygulanmaya devam etmesi ve devlet işlerinin sevk ve idaresinde bir akametın yaşanmaması için bazı kanaat önderi sahabilerin zorunluluk halleri dışında Medine'den ayrılmamalarına karar vermiştir. Maslahata binaen verildiği anlaşılan bu kararın arkasında yönetim veya yargı işlerinde Hz. Ömer'in bilmediği bir hadis olması durumunda sahabeden bilgi alması nedeniyle *celbü'l-menfeâ*; idari işlerde hata riskini minimum seviyeye indirme gayesi yönüyle de *def'ul-mefsede* kabilinden bir tasarruf olarak yorumlanması mümkündür. Neticede Hz. Ömer devlet başkanı vasfıyla gördüğü bir maslahattan dolayı İslâmî bilgi ve fikirlerine daima ihtiyaç duyduğu sahabileri istisnai durumlar dışında Medine'den uzaklaşmaktan alıkoymuştur.<sup>66</sup>

### 2.1.2. Hakk-ı Şirb

İslam hukukunun ilk şekillendiği toplumun tarım ve ticaretle olan yoğun ilişkisi söz konusu hukuk literatüründe bu alanlarla ilişkili bazı kavramların yer almasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu anlamda genel veya özel bir sudan zamanı ve miktarı belirlenmiş bir çerçevede ekin veya hayvan sulama hakkı<sup>67</sup> olarak tarif edilen *hakk-ı şirb* de bu şekilde literatürde yer bulmuş bir kavramdır.

<sup>63</sup> İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 157.

<sup>64</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Mustedrek âle's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/427.

<sup>65</sup> Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 184.

<sup>66</sup> Talip Türcan, "Şûra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/231.

<sup>67</sup> Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/2219; Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/12.

Hz. Ömer'in halifeliği döneminde maslahata matuf olarak verdiği bir başka karar da Dahhâk b. Halife ve Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) arasında cereyan eden hakk-ı şirble ilgili şu olayda görülmektedir: Dahhâk b. Halife, sahip olduğu tarla için el-Urayd isimli nehirden hususi bir su arkı geçirmek istemiştir. Ancak Dahhâk'ın arazisi söz konusu nehrin kıyısında olmadığı için sulama kanalının Muhammed b. Mesleme'nin arazisinden geçmesi gerekmektedir. Suyun arazisinden geçirilmesine razı olmayan Muhammed b. Mesleme'nin bu tavrı Hz. Ömer'e intikal ettirilince "Müslüman kardeşinin yararlanacağı şeye neden engel oluyorsun? Hâlbuki bundan sen de yararlanabilirsin!" demek suretiyle Muhammed b. Mesleme'yi müsaade etmesi için ikna etmeye çalışmış fakat ret cevabıyla karşılaşmıştır. Bunun üzerine Mesleme'yi "Vallahi, (Dahhâk) senin karnının üzerinden bile olsa bu suyu geçirecek"<sup>68</sup> diyerek azarlamış ve bahse konu işi yapması için Dahhâk'a emir vermiştir.

Görüldüğü üzere Hz. Ömer mezkûr olayda bir vatandaşın yararına olacak bir işin engellenmesine izin vermemiş, Muhammed b. Mesleme'nin arazisinden sulama hakkının (hakk-ı şirb) geçirilmesine hükmetmiştir. Burada Hz. Ömer'in bahse konu müdahalesi toplumda benzer şekilde oluşabilecek hak ihlallerinin önünü almaya matuf olarak da yorumlanabilir. Bu sebeple mezkûr olay bireysel olmaktan çok toplumsal bir faydanın temini sadededindedir.

### 2.1.3. Kurân-ı Kerîm'in Cemi

İslam hukukunda maslahat prensibi menfaatin temini ve zararın def'i şeklinde iki temel ayak üzerine oturmaktadır. Zikrettiğimiz örneklerde daha ziyade celbü'l-menfea türüne matuf olarak alınmış kararlar dikkat çekmektedir. Ne var ki maslahat prensibinin daha önemli olan yönü şüphesiz def'u'l-mefsede ayağıdır. Nitekim *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'de de bu önem sıralaması "Def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır"<sup>69</sup> kaidesiyle yerini bulmuştur. Bu minvalde toplumsal çözümlenin veya içtimai zararın, bireysel ya da toplumsal menfaatten

<sup>68</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li dirâseti'ş-şer'îati'l-İslâmiyye* (İskenderiye, 2001), 126.

<sup>69</sup> *Mecelle*, md. 30. Detaylı bilgi için bk. Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/89-90.

daha büyük önem taşıdığını bilen Hz. Ömer'in def-i mefâsid türüne örneklik oluşturacak kararları da bulunmaktadır.

Mürsel maslahat çerçevesinde zikredilmesi gereken en önemli hamle çeşitli yazı malzemeleri üzerinde ve hafızalarda korunan Kurân'ın cem edilmesi hadisesidir.<sup>70</sup> Dönemsel olarak Hz. Ebû Bekir'in hilafetine rastlayan mezkûr olay, İslam tarihi açısından son derece önemli ve stratejik bir hamledir. Ne var ki bahse konu hadise her ne kadar Hz. Ebû Bekir'in halifelik zamanına rastlasa da olayın gerçekleştirilmesinde Hz. Ömer büyük pay sahibidir. Zira Hz. Ebû Bekir Kur'ân'ın cem edilmesinde çekince duymuş, Hz. Ömer ise halifeyi ikna etme hususunda önemli bir görev üstlenmiştir.

Yemâme savaşında pek çok hafızın şehit olması üzerine Kur'an'ın kaybolup gitmesinden endişelenen Hz. Ömer, halife ile görüşüp mushafın cemi için çalışma başlatması gerektiğini söylemesi üzerine Hz. Ebû Bekir, bu teklif karşısında çekimser kalıp bizzat Hz. Peygamber'in hayata geçirmediği bir işi yapmaktan çekindiğini dile getirmiştir.<sup>71</sup> Bunun üzerine Hz. Ömer buradaki maslahata vurgu yaparak halifeye; "Vallahi bunda hayır var"<sup>72</sup> ifadesini kullanmıştır. Bahse konu maslahatın hayata geçirilmesi hususunda Hz. Ömer'in ısrarı İslam tarihinde bir dönüm noktası mesabesinde. Nitekim Hz. Ebû Bekir sonradan "Ömer bana bu konu hakkında sürekli müracaat etti. Ta ki sonunda içim ferahladı ben de onun gibi buradaki maslahatı gördüm"<sup>73</sup> ifadelerini kullanmıştır. Bu olayda da görüldüğü üzere Hz. Ömer nasrlarda açıkça yer verilmeyen bir konu hakkında Müslümanlardan bir mazarrâtı gidereceği düşüncesiyle *maslahat prensibini* işletip Kur'an'ın toplanmasına öncülük etmiştir.

---

<sup>70</sup> Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsîd ve İslam Hukuku* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 133.

<sup>71</sup> Şelebî, *Ta'îlül'ahkâm*, 64.

<sup>72</sup> Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *Faslu'l-Hitâb fi Sîrati Emîri'l-Mü'minîne Ömer b. Hattâb* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2010), 92.

<sup>73</sup> Sallâbî, *Ömer b. Hattâb*, 92.

#### 2.1.4. Ehl-i Kitabın Kadınlarıyla Evlenmeyi Yasaklaması

Hz. Ömer'in uygulamalarında def-i mefâsid kabilinden verilen bir başka karar ise Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmesinin yasaklanmasıdır. Kur'an-ı Kerîm'de kitap ehli, diğer müşrik ve putperestlerle bir tutulmamış, her ne kadar muharref olsa da semavi bir dine mensup olmalarından ötürü şârî onları diğer müşrik ve putperestlerden ayırarak farklı değerlendirmiştir. Ehl-i kitabın<sup>74</sup> kestiğinin yenmesi, zina etmemiş iffetli kadınlarıyla evlenmeye müsaade edilmesi<sup>75</sup> ve onlara olan hususi davet ayeti<sup>76</sup> bu farklı yaklaşımın bir tezahürüdür. Ancak nasslarda yer alan bu mutlak evlenme iznine rağmen Hz. Ömer kendi döneminde Medâin valisi olarak tayin ettiği Huzeyfe b. Yemân'dan (ö. 36/656) Yahudî bir kadınla yapmış olduğu evliliği bitirmesini istemiştir. Hz. Ömer'in kendisine eşini boşaması noktasında talimat gönderdiği mektubu okuyan Huzeyfe b. Yemân'ın cevaben "Bunu, haram olduğunu iddia ederek mi istiyorsun?" diye sorması üzerine, Hz. Ömer böylesi bir evliliğe haram demediğini fakat maslahatı gözeterek bu hükme vardığını şu ifadelerle dile getirmiştir "Ben haram olduğunu iddia etmiyorum. Fakat Müslüman hanımları bırakıp da onları nikâhlamanızdan endişe ediyorum."<sup>77</sup> Bunun üzerine Huzeyfe b. Yemân ehl-i kitap olan eşini boşamıştır.<sup>78</sup>

Hz. Ömer devlet başkanı sıfatıyla toplum ve bilhassa Müslüman kızlar için gündeme gelebilecek bir mefseleti fark ederek valisinin ehl-i kitaptan olan eşini boşamasını sağlamıştır.<sup>79</sup> Nitekim Kur'ân'da

---

<sup>74</sup> Ehl-i kitap kavramının detaylı bir incelemesi için bk. Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007).

<sup>75</sup> el-Mâide 5/5.

<sup>76</sup> Âl-i İmrân 3/64.

<sup>77</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 44; Sallâbî, *Ömer b. Hattâb*, 132-133.

<sup>78</sup> Ali Aslan Topçuoğlu, "Yahudilik-Hristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 98-99; Fayda, "Ömer", 34/50-51. Hanefî mezhebinde de Hz. Ömer'in bu yaklaşımının benimsendiği görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 44.

<sup>79</sup> Muhammed el-Vekîlî, *Fıkhü'l-evleviyyât: Dirâsetün fi'davâbit*, (Virginia: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1997), 77-78.



Müslüman gayrimüslim evliliği noktasında umum-hususun bulunduğu iki ayet dikkat çekmektedir. Buna göre ilk ayette “*İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, müşrik bir kadından, imanlı bir cariye kesinlikle daha iyidir...*”<sup>80</sup> ifadeleri yer almaktadır. Muhassis olan diğer ayette ise “*...Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir...*”<sup>81</sup> ifadesiyle diğer müşriklere nazaran ehl-i kitabın kadınlarına farklı bir statü kazandırılmıştır.

Ne var ki Hz. Ömer devlet başkanı sıfatıyla söz konusu evliliklerle toplumda oluşabilecek mefsedeti sezmiş ve bu tür evlilikleri haram kabul etmeksizin *maslahat/şer'î siyâset* gereği yasaklamıştır.<sup>82</sup> Nitekim İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve M. Ebû Zehra'nın (ö. 1974) da ifade ettiği üzere ailede her yönüyle ülfet ve muhabbetin oluşması için Müslüman bir erkeğe düşen kendi dindaşı bir kadınla evlenmektir.<sup>83</sup> Ayrıca bahse konu evliliklerden sakınmak suretiyle kültür ve inanç uyumsuzluklarının bulunduğu bir evde dünyaya gelen çocukların yaşayabileceği zihinsel karmaşa ve dolayısıyla İslam toplumuna sirayet edebilecek muhtemel kültür çatışmaları da önlenmiş olacaktır.

### 2.1.5. İddeti Dolmadan Evlenen Kadının Durumu

İslam'da evlilik ve aile kurumu son derece önemli bir yapı arz eder. Nikâhla ilgili olarak Kur'ân'daki “*sapasağlam bir söz*”<sup>84</sup> ifadesi de dinin ona verdiği önemin bir yansıması mesabesinde. Bu önemin bir sonucu olarak fıkî eserlerinde nikâh akdi gerek tarafların birbirine denk olması gerek akdin kuruluşunda bulunması gerekenler gerekse nikâhın sonlandırılmasından doğan karşılıklı hakların temini gibi hususlar detaylarıyla ele alınmıştır.

<sup>80</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>81</sup> el-Mâide 5/5.

<sup>82</sup> Dalgın, *Tartışmalı Dînî Konular*, 197.

<sup>83</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003) 3/218-219; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 104.

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/21.

Erkek için evliliğin sonlanmasından doğan haklardan birisi olan *iddet*, kadının hamilelik durumunun ve çocuğun nesebinin belirlenmesi için gereklidir. Nitekim bu durum Kur'ân'da "*Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç kur' (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer onlar Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanmışlarsa, rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helâl olmaz...*"<sup>85</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Bununla birlikte Müslüman erkeklerin de iddet bekleyen kadınları nikâhlamaları veya bu süreçte evlenme isteklerini açıktan dile getirmeleri "*(İddet beklemekte olan) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur... Lâkin meşru sözler söylemeniz müstesna, sakın onlara gizlice buluşma sözü vermeyin. Farz olan bekleme müddeti dolmadan, nikâh kıymaya kalkışmayın...*"<sup>86</sup> ayetiyle yasaklanmıştır.

Hz. Ömer'in halifeliği döneminde gerçekleşen bir olayda Sakîf kabilesinden Ruşeyd es-Sekafî isimli kişi eşi Tuleyhâ'yı boşayınca Tuleyhâ iddetinin bitmesini beklemeksizin bir başkasıyla evlenmiştir. Bu olay üzerine Hz. Ömer Tuleyhâ ve evlendiği adam için kırbaç cezasına hükmetmiştir. Nitekim söz konusu durum nasslarda açıkça yasaklanan bir fiil olup toplumun gözü önünde işlenmişti. Ne var ki mezkûr fiilin karşılığında verilecek ceza nasslarda bulunmayıp cezasız bırakılması da düşünülemezdi. Bu nedenle Hz. Ömer nassların maksatlarını kavramış olmanın verdiği donanım ve devlet başkanlığının sağladığı ta'zîr/siyâset hakkıyla, toplumsal ahlakın zaafa uğramaması için (def-i mefâsid) iddet sürecinde evlilik söz konusu olup da zifaf vaki olmamışsa kadının evlendiği adamdan ayrılıp önceki kocasından kalan iddetini tamamlayacağı hükmüne varmıştır. Ardından evlendiği ikinci kocası kendisine talip olabilir. Fakat zifaf gerçekleşmişse kadın ilk önce ilk kocasından kalan iddetini tamamlar, daha sonra da iddet içinde evlendiği kocasından olan iddetini tamamlar ve ikinci kocasıyla arasında *müebbed*

---

<sup>85</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/235.

bir ayrılık gerçekleşir.<sup>87</sup> Mezkûr olayda da görüldüğü üzere Hz. Ömer, toplumda meydana gelebilecek olan günaha meyletme mefsetini ortadan kaldırmak amacıyla iddetini doldurmadan nikâhlanan kadınla nikâhlandığı kişinin arasını ebedi bir şekilde ayırarak *siyâset* kurumunu işletmiştir.

### 2.1.6. Mücahit Askerlerin Ailelerinden Ayrı Kalabilecekleri Azami Süreyi Tespit Etmesi

Hız. Ömer hilafete geçtikten sonra fetih hareketlerini hızlandırmış, onun döneminde İslam devletinin toprakları o zamana değin hiç olmadığı kadar genişlemiş ve 2.251.030 kilometrekareye ulaşmıştır. Takdir edileceği üzere bu fetihler kolaylıkla elde edilmiş zaferler olmayıp cihada giden askerler çoğu zaman aylarca evlerinden uzak kaldığı için aile fertleri onları özlemekteydi. Bir keresinde Hz. Ömer, kocası savaşta olan bir kadını kocasına hasretini ifade eden bir şiir söylerken işitip durumun doğurabileceği *mefseti* sezmiş ve askerlerin evlerinden en fazla yüz yirmi gün (4 ay) ayrı kalabileceği konusunda talimat vermiştir. Olay şu şekilde cereyan etmiştir: Bir gece Hz. Ömer Medine sokaklarında asayiş kontrolü için dolaşırken bir kadının şu şiiri söylediğini işitir:

تطاول هذا الليل واسود جانبه  
وأرقتني أن لا حبيب ألاعبه  
فلو لا جدار الله لا شيء مثله  
لزعزع من هذا السرير جوانبه

Gece uzadı, her taraf karardı.

Oynaşacağım bir sevgilinin yokluğu beni üzdü.

Eğer Allah korkusu olmasaydı,

Şu divanın her tarafı gıcırdardı.

Bunun üzerine Hz. Ömer kadına neyi olduğunu sorunca kadın aylardır kocasını göremediğini ve bu sebeple de özlediğini dile getirir. Buna mukabil Hz. Ömer kadına içeri girmesini emreder ve hemen kızı olan Hz. Peygamberin eşi Hz. Hafsa'nın yanına gidip ona bir kadının

<sup>87</sup> Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Mustafâ el-'A'zamî (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004), "Nikâh", 11.

kocasını görmeden durabileceği azami süreyi sorunca Hz. Hafsa'dan aldığı cevap neticesinde evli askerlerin cephede en fazla dört ay kalmaları emrini içeren mektubu komutanlarına göndermiştir.<sup>88</sup>

### 2.1.7. Maraz-ı Mevtte Boşanmış Kadını Mirasçı Sayması

Hz. Ömer'in tasarruflarında maslahat gerekçesiyle verilen bir başka hüküm de literatürde *maraz-ı mevt/ölüm hastalığı* şeklinde isimlendirilen bir durumla ilgilidir. İlgili kavram "Hastayı zayıf düşürüp kendisinde ölüm korkusu bulunan hastalıktır ki, araya sağlık hali girmeden en geç bir yıl içerisinde ölümle sona erer"<sup>89</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Maraz-ı mevtte olan kişi kadın ise ev işlerini; erkek ise dışarıdaki işlerini yapamaz olduğu için kendisinde ölüm korkusu oluşur. İslam hukukunda ölüm hastasının bu durumundan ötürü eda (fiil) ehliyeti kısıtlı hale gelmektedir. Zira kişi bu dönemdeki tasarruflarında bilinçsiz hareketler sergileyebilmekte, eşinin mirastan pay almasını engellemek için sırf zarar verme maksadıyla boşama lafızlarını sarf edebilmektedir. Bu sebeple maraz-ı mevt halinde olan bir kimsenin eşini boşamaya yönelik kullandığı lafızlar *hakkın kötüye kullanılması* niteliğinde olabileceğinden geçerliliği fakihler arasında tartışılmıştır.<sup>90</sup>

Bu anlamda Hz. Ömer'in söz konusu tasarruf hakkında hakkın kötüye kullanılmasından doğacak mefseleti önlemek gayesiyle birtakım tedbirler aldığı görülmektedir. Nitekim o böyle bir boşamayı hemen geçerli saymamış; kocanın, iddet süreci devam ederken ölmesi durumunda kadının mirasçı olacağını ifade etmiştir. Görüldüğü üzere Hz. Ömer'in bu konudaki hükmü de maslahata matuf olup ilgili karar kocası

---

<sup>88</sup> Sallâbî, *Ömer b. Hattâb*, 207; M. Yaşar Kandemir, "Hafsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/120.

<sup>89</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 344.

<sup>90</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2015), 539; Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: İFAV, 1997), 130; Ali Bakkal, "Maraz-ı Mevt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/41.

tarafından maraz-ı mevte boşanan kadınların yaşayacakları bir hak kaybını (mefsedet) engelleyici bir tedbir olma özelliğine sahiptir.<sup>91</sup>

## 2.2. Maslahata Matuf Olmayan Hükümleri

Hz. Ömer'in yönetimi ve bu dönemde aldığı kararlar özelde İslam hukukçuları genelde İslâmî ilimlerin çeşitli dalları tarafından pek çok çalışmaya konu olabilmektedir. Bu anlamda özellikle kendi zamanında sahabenin büyükleri ile de istişare ederek aldığı hırsızın elinin kesilmemesi, Sevâd arazisinin ganimet olarak dağıtılmaması, tek seferde verilen üç talakın üç kabul edilmesi ve müellefe-i kulûba zekâtтан hisse vermemesi gibi kararlar hilafeti döneminde tartışıldığı gibi bugün de tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

İlgili konular etrafında gerçekleşen tartışmalar özellikle iki ana söylemi ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki Hz. Ömer'in mezkûr kararları maslahat düşüncesinden hareketle aldığını ifade etmektedir. İkinci ve muhalif olan söylem ise bu kararların temelinde maslahat prensibinin olmayıp bizzat nassların yattığını, zira sözü edilen uygulamaların maslahata matuf olarak yapılmasının *nassların iptali* demek olacağının altını çizmektedir. Şimdi bu iki farklı düşüncenin temel dayanağını oluşturan konuları ele alalım.

### 2.2.1. Sevâd Arazilerini Dağıtmaması

Yukarda da ifade ettiğimiz üzere İslâmî fetihler Hz. Ömer döneminde hatırı sayılır düzeyde sıklaşmış ve İslam devletine pek çok yeni toprak dâhil olmuştur. Halifeliği döneminde gerçekleşen Suriye, Irak ve Mısır (Sevâd toprakları) fetihlerinden sonra Hz. Ömer bu toprakların ganimet olarak savaşa katılan Müslümanlar arasında dağıtılmasını uygun görmemiştir. Bu durum savaşa katılan bazı çevrelerde tartışma konusu olmuş, halifenin bu toprakları dağıtması istenmiştir.<sup>92</sup> Olay şöyle gerçekleşir: Bölge valisi Ebu Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) söz konusu

<sup>91</sup> Zeydan, *el-Medhal*, 119-120; Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkı* (İzmir: Dokuz Eylül, Doktora, 1987), 139 Hz. Ömer'in söz konusu tasarrufu sedd-i zerâî kapsamında da değerlendirilebilecek bir yapıdadır. Ne var ki aslı itibarıyla bir gâî yorum türü olan mezkûr prensip bir anlamda maslahatın bir parçası kabilinden de kabul edilebilir.

<sup>92</sup> Muhammed Yusuf Musa, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmi*, çev. Ahmed Meylânî (İstanbul: Arslan, 1983), 65-69.

toprakların statüsünü belirlemesi için Hz. Ömer'e mektup yazmış, o da durumu istişare heyetiyle (Hz. Ali, Hz. Osman, Muaz b. Cebel, Talha b. Ubeydullah) görüştüktan sonra Erdoğan'ın da ifade ettiği üzere ilgili meselede bir muhteva daralmasından kaynaklanan hüküm değişikliğinin olduğunu düşünerek taşınmaz malların ganimet olarak paylaştırılmayıp haraca bağlanarak sahiplerinin işletmeye devam etmesine hükmetmiştir.<sup>93</sup>

İslam savaş hukukunda savaş gelirlerinin ne olacağına ilişkin Kur'ân'da temelde iki tür ayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki Enfâl Suresindeki "... bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resulüne, onun akrabalarına yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir..."<sup>94</sup> ayetidir. Haşr Suresinde bulunan ve feyle<sup>95</sup> alınan ganimetler hakkında detay bildiren ayetler ise şöyledir: "Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz ...!"<sup>96</sup>

Yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü üzere ganimet ile fey malları birbirinden açık bir şekilde ayrılmıştır. Nitekim ganimetlerle ilgili ayette "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ" ibaresi yer alırken, fey hakkında nazil olan "وَمَا آتَاكُمُ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ" ayetinde "آتَاء" lafzının geçtiği görülmektedir. Yine bu durumla ilgili olarak Hz. Ömer'e yapılan itirazların haklılık durumlarının değerlendirilmesi açısından Hz. Peygamberin uygulamalarına da göz atmak isabetli olacaktır. Hz. Peygamber savaşarak ele geçirilen Hayber ganimetlerinin 5/1'lik kısmını ilgili ayette<sup>97</sup> belirtilen yere ayırdıktan sonra mücahitler arasında pay etmiş fakat fetihten sonra Mekke toprakları için aynı tutumu

<sup>93</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV, 2007), 88-89.

<sup>94</sup> el-Enfâl 8/41.

<sup>95</sup> İslam savaş hukukuna göre cizye, haraç, sulh bedeli ve ticaret vergileri türünden olan ve gayrimüslimlerden savaşmaksızın elde edilen gelirlere fey denilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

<sup>96</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>97</sup> el-Enfâl 8/41.

sergilememiştir.<sup>98</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber'in devlet başkanı vasfıyla bu iki toprak arasında iki farklı hüküm uyguladığı göze çarpmaktadır.<sup>99</sup> Nitekim Enfâl Suresi'nin ilgili ayetinde "Sana savaş ganimetlerini soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah ve Peygamber'e aittir. O halde siz (gerçek) müminler iseniz Allah'tan korkun, aranızı düzeltin, Allah ve Resûlüne itaat edin"<sup>100</sup> ifadeleriyle Hz. Peygamber'in bu vasfı ön plana çıkarılmaktadır.

Hz. Ömer'in bahse konu kararı bazı araştırmacılar tarafından maslahat dolayısıyla nassın tahsis ve tefsir edilmesi olarak yorumlansa da<sup>101</sup> kanaatimizce burada maslahat sebebiyle nassın tefsiri veya askıya alınması söz konusu değildir. Nitekim Şelebî ve Bûtî'nin de ifade ettiği üzere burada nasstan bir ayrılış söz konusu olmayıp bizzat Kur'ân nassının desteklediği bir taksimden söz etmek mümkündür.<sup>102</sup> Nitekim Hayber'in fethiyle ilgili yapılan değerlendirmelerde söz konusu bölgenin tamamen savaşla alınıp alınmadığı ve bu doğrultuda da Hz. Peygamber'in savaşarak alınan bölgeyi mücahitler arasında taksim edip sulh yoluyla elde edilen arazileri ise bölge halkının elinde bıraktığı da ifade edilmektedir.<sup>103</sup> Bu anlamda Hz. Ömer'in bu icraatının savaşa katılanlar arasında tartışıldığı esnada Hz. Peygamber'in Hayber ganimetlerini savaşa katılan mücahitler arasında paylaşımından dolayı, Sevad arazisinin de kendileri arasında paylaşılmasını istedikleri görülmektedir. Bahse konu taksimatın yapılmamasını ayetlerin genel muhtevasına uygun bulmayan Hz. Ömer bu noktada "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" / "Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet (servet ve güç) olmaz"<sup>104</sup> ibaresini kendisine delil almaktadır.

<sup>98</sup> Mehmet Erkal, "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/352.

<sup>99</sup> Köse, "Ahkâmın Değişmesi Tartışmaları", 40.

<sup>100</sup> el-Enfâl 8/1.

<sup>101</sup> Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 154-155.

<sup>102</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 49-53; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 172.

<sup>103</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 49-53.

<sup>104</sup> el-Haşr 59/7.

Nitekim o, konuyla ilgili açıklamasında bu durumun İslam'ın adalet anlayışına daha uygun olacağını şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Allah, kendilerinden sonra kıyamete kadar gelecekleri bu fey'e ortak kılmıştır. O zaman Allah'ın sana fethini lütfettiği bu toprakları ahalisinde bırak ve haraca bağla. Çünkü onlar ziraat işlerini de iyi bilirler. Kendilerini de güçleri nisbetinde cizye ile yükümlü tut. Eğer biz bu arazileri alıp halkıyla beraber Müslümanlara taksim edecek olursak bizden sonra gelecek olan Müslüman nesillere bir şey kalmayacaktır. Onlar ne konuşacakları bir insan ne de emeğinden yararlanacakları birisini bulabileceklerdir. Arazileri ile birlikte Müslümanlara taksim edilen bu insanlar da hayatta oldukları müddetçe Müslümanlar tarafından sömürülmeye devam edilecek, biz ve bizimle birlikte hayatta olan bu insanlar ölünce bizim çocuklarımız bu sefer onların çocuklarını aynı şekilde sömürmeye devam edecek ve bu kölelik sistemi İslam dini hâkim olduğu müddetçe ebediyen nesilden nesle sürüp gidecektir.”<sup>105</sup>

Bu anlamda Hz. Ömer'in halife sıfatıyla böyle bir karar almaya ehil olduğunu ayrıca bir maslahat sebebiyle nassı askıya almak şöyle dursun olayı farklı bir nass çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir.

### 2.2.2. Kıtık Yılında Hırsızın Elini Kesmemesi

Hırsızlık fiili, pek çok hukuk sisteminde olduğu gibi İslam'da da yasaklanmış; nasslarda mezkûr fiilin failine birtakım yaptırımlar öngörülmüştür. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de “*Erkek hırsız ve kadın hırsızın, yaptıklarından ötürü Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak, ellerini kesin. Allah güçlüdür, hakîmdir*”<sup>106</sup> ifadelerine yer verilmiştir. Hz. Peygamberin bizzat hayattayken bu suçu işleyen bir kadını cezalandırması ve bahse konu kadının affedilmesine yönelik talepler karşısında sarf ettiği “Allah'a yemin olsun ki şayet hırsızlık yapan Muhammed'in kızı Fatıma olsaydı onun da elini keserdim”<sup>107</sup> sözleri İslam'ın mezkûr suça karşı takındığı tavrı ifade etmesi açısından dikkat çekicidir.

<sup>105</sup> Köse, “Ahkâmın Değişmesi Tartışmaları”, 41.

<sup>106</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>107</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Enbiyâ”, 54.



Hz. Ömer'in tasarruflarında maslahat zaviyesinden ele alınan ve bu değerlendirmeye tartışmalara konu olan bir diğer uygulama da kıtlık yılındaki bir hırsızlık eylemine karışan iki kölenin ellerini kesmemesi, diğer bir ifadeyle nassta açıkça zikredilen cezayı uygulamamasıdır. Müzeyne kabilesinden bir adamın devesi kıtlık yılında Hâtıb b. Ebû Betlea'nın (ö. 30/650) iki kölesi tarafından çalınmış, olay Hz. Ömer'e intikal edince halife kölelerin suçunu sabit görüp hadd cezasına hükmetmiştir. Daha sonra kölelerin bu işi açıklıktan dolayı yaptıkları ortaya çıkınca Hz. Ömer "Allah'a yemin ederim ki şayet sizin onları çalıştırdığınızı ve kendilerine yemenin haram olduğu şeylerin helal hale geldiği ölçüde aç bıraktığınızı bilmeseydim mutlaka ellerini keserdim"<sup>108</sup> diyerek Hâtıb b. Ebû Betlea'nın develerin kıymetinin iki mislini tazmin etmesine karar vermiştir.

Hz. Ömer'in bu uygulamasını maslahat veya ayetin hükmünü uygulamaması şeklinde değerlendirenler olmuştur<sup>109</sup> ki kanaatimizce bu yaklaşımlar isabetli gözükmemektedir. Nitekim burada hırsızlıkla ilgili ayetin umumi (âmm) olduğu ve Hz. Peygamber'in "şüpheler karşısında hadleri düşürün"<sup>110</sup> hadisinin mezkûr ayeti tahsis edici mahiyette bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.<sup>111</sup> Zira bahse konu olayın faili olan kölelerin *açlık* dolayısıyla bu fiili gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Yine külli kaidelerden olan "Zarûretler memnû olan şeyleri mübah kılar"<sup>112</sup> kaidesi gereğince hırsızların zaruret halinde olmalarından ötürü suçlarını hafifletici sebebe sahip oldukları da anlaşılmaktadır. Netice itibariyle söz konusu olayda Hz. Ömer'in verdiği hükmün nassı ortadan kaldırmadığı, aksine suçun unsurlarının gerçekleşmemesi nedeniyle cezanın sabit olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>108</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 3/8.

<sup>109</sup> Hüseyin Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006), 22; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 187.

<sup>110</sup> Haskefî, *İmam Azam Ebu Hanîfe Müsnedi*, çev. Ali Pekcan (Konya: Armağan Kitaplar, 2012), 162.

<sup>111</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 156.

<sup>112</sup> *Mecelle*, md. 21. Detaylı bilgi için bk. Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, 80-81.

### 2.2.3. Müellefe-i Kulûba Zekâtın Pay Vermemesi

Zekât, İslam'da farz olan beş temel ibadetten biri olmasının yanı sıra İslam toplumları için önemli bir toplumsal kurum mesabesindedir. Nitekim bu önemine binaen Kur'ân'da pek çok kez gerek namazın peşi sıra gerekse müstakil olarak zikredilmiştir. İbadetlerin ta'abbüdî bir yapı arz etmesi nedeniyle zekâtın sarf edilebileceği yerler de yine nassta detaylı bir şekilde yer almaktadır. Buna göre ilgi ayette "*Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, yolcuya mahsustur...*"<sup>113</sup> buyrulurken zekâtın sarf yerleri sekiz sınıf şeklinde belirlenmiştir.

Konunun Hz. Ömer'le ilgili olan yönü ise halifeliği döneminde müellefe-i kulûbdan olduğunu beyan edip zekâtın pay almak isteyen bazı kişilere zekât vermemesinden dolayıdır. Hz. Ömer'in mezkûr tasarrufu bazı araştırmacıları naslarda bizzat şârî tarafından belirlenmiş olan bir sarf yerini iskat etmesi olarak yorumlamaya sevk etmiştir.<sup>114</sup>

Söz konusu olay şöyle gerçekleşmiştir: Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde müellefe-i kulûbdan olan Akrâ b. Hâbis (ö. 33/653-54) ve Uyeyne b. Hısn (ö. 30/650 [?]) halifeye gelerek kendilerine bir arazi verilmesini, zira kendi arazilerinin mümbit olmadığını söylemek suretiyle bir istekte bulunmuşlardı. Bunun üzerine halife bu konuyu orada bulunanlarla istişare ettikten sonra bu olaya yardımcı Hz. Ömer'in de şahit olmasını istemiş ve bunun için bir yazıyla kendisini bilgilendirmişti. Hz. Ömer ise konuyu inceledikten sonra mektuptaki yazıyı silmiştir.<sup>115</sup> Ardından adı geçen şahısların Hz. Ömer'e yazıyı neden sildiğini sormaları üzerine Hz. Ömer "Hz. Peygamber müellefe-i kulûb statüsünde bulunmanız sebebiyle size pay veriyordu, artık bugün Allah dinini üstün kılmıştır. Buna göre İslam'da sebat ederseniz ne âlâ yoksa (rahat durun)

---

<sup>113</sup> et-Tevbe 9/60.

<sup>114</sup> Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi", 22.

<sup>115</sup> Sallâbî, *Ömer b. Hattâb*, 91-92.

aramızda kılıçlar konuşur"<sup>116</sup> ifadelerini kullanmıştır. Olayın tam da burası görüşler açısından bir kırılma noktası durumundadır. Nitekim Hz. Ömer'in bu kararının arkasında gördüğü bir maslahata binaen müellefe-i kulûbun zekattaki payını ıskat mı ettiği; yoksa söz konusu kişilerin müellefe-i kulûb statüsünden çıktıkları için mi bu payı alamadıkları tartışmalıdır.

Konunun kritik noktası olan *müellefe-i kulûb* kavramının netlik kazanması meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bu anlamda meşhur Şâfiî fakihi Mâverdî'nin (ö. 450/1058) müellefe-i kulûb statüsüne sahip olanlara ilişkin şu sınıflandırması ilgili kavramın anlaşılmasına katkı sağlayacak türdendir:

"Müellefe-i kulûb Müslümanlar'dan ve müşriklerden olmak üzere iki gruba ayrılır. Müslümanların ilk sınıfı Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) ve el-Akra' b. Hâbis gibi niyeti zayıf olanlardır ki bunlara niyetlerinin kuvvetlenmesi için verilir. İkinci sınıf ise İslam'da niyetleri güçlü olmakla birlikte kabilelerinde söz sahibi olmalarından ve kabilelerini etkilemelerinden dolayı bu payı almaya hakkı olanlardır. Tıpkı Adî b. Hâtim et-Tâî (ö. 67/686) gibi. Müşriklere gelince, onlar da iki gruba ayrılır. Bunların ilki Müslümanlara çektirdikleri ezadan emin olmak ve şerlerini bertaraf etmek için bu hisseden pay alanlardır ki Âmir b. Tufeyl (ö. 11/632) buna örnektir. İkinci sınıf ise İslam'a meyli olan Safvân b. Ümeyye (ö. 41/661 [?]) gibi kişilerden oluşmaktadır."<sup>117</sup>

Mâverdî'nin de ifade ettiği gibi müellefe-i kulûb kavramı birçok farklı muhtevaya sahip kişiyi içerisine alabilecek yapıdadır. Nitekim mezkûr olayda adı geçen Akrâ b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn'ın daha önceleri müellefe-i kulûb vasfıyla zekâttan pay aldıkları anlaşılmaktadır. Ne var ki Hz. Ömer, bu son taleplerinde kendilerini ikaz etmiş ve artık kendilerinin söz konusu kalemden pay almalarının uygun olmadığını dile getirmiştir. Nitekim sayılan sınıflardan herhangi birine dâhil olsalar bile daimî şekilde bu özelliği (müellefe-i kulûb) taşımaları söz konusu değildir. Zira şayet aldıkları istihkak kalplerinin İslam'a ısındırılması

<sup>116</sup> Köse, "Ahkâmın Değişmesi Tartışmaları", 19.

<sup>117</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut, 1992), 2/375-376.

sadedinden veriliyorsa artık İslam'ı benimsemiş olmaları gerekmektedir. Fakat mezkûr istihkak zararlarından emin olma gayesiyle veriliyorsa Müslümanlar artık onların şerrinden bir çekince duymayacak kudrete sahip olmuş durumdadır.

Bûtî'nin sözü edilen olaya ilişkin yaklaşımı son derece isabetli gözükmektedir. Nitekim o Hz. Ömer'in bu olayda *tahkîku'l-menâṭ*<sup>118</sup> yaptığını ifade etmektedir. Bu anlamda Hz. Ömer, kişinin sayılan zekât sınıflarına tabi olabilmesi için gereken illetin ne olduğunu bilmekte, tıpkı fakirlik vasfının ortadan kaybolması halinde kişinin zekâttan pay alamaması gibi bu olayda adı geçen kişilerin de müellefe-i kulûb vasfını kaybetmelerinden ötürü sözü edilen payı alamayacaklarını ifade etmektedir. Yoksa Hz. Ömer söz konusu sınıfın nassla sabit olan hissesini ilga etmiş değildir.<sup>119</sup> Nitekim Hz. Ömer'in Akrâ b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn'a karşı sarf ettiği "...artık bugün Allah dinini üstün kılmıştır. Buna göre İslam'da sebat ederseniz ne âlâ, yoksa (rahat durun) aramızda kılıçlar konuşur"<sup>120</sup> şeklindeki sözleri de onun meseleye bakış açısının nassın ilgası şeklinde olmadığını yansıtmaktadır.

#### 2.2.4. Tek Seferde Verilen Üç Talâkın Üç Kabul Edilmesi

Cahiliye Araplarında erkek egemen olan sosyal yapı, özellikle kadına ve aile kurumuna ciddi zararlar vermiştir. Bu kültürel yapıdaki bir erkek aynı anda on farklı kadını nikâhı altında tutabilmek bir yana,<sup>121</sup> iddeti içerisinde dönmek kaydıyla eşini defalarca boşayıp geri alabilme hakkına da sahiptir. Bir de bu duruma erkeğin dilediği kadar cariyyeye sahip olabilme serbestisi eklendiği zaman kadınların içerisinde bulunduğu durum daha iyi tasavvur edilebilir.

---

<sup>118</sup> Tahkîku'l-menâṭ: Bir olay için verilen hükmün illetinin bir başka olayda da bulunduğundan emin olmak için yürütülen çalışma. Detaylı bilgi için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 535.

<sup>119</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 155.

<sup>120</sup> Köse, "Ahkâmın Değişmesi Tartışmaları", 19.

<sup>121</sup> Kevser Kâmil Ali-Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/366.

İslam, aile kurumuna verdiği kıymet dolayısıyla talakı (boşama) "Allah'a en sevimsiz gelen helal"<sup>122</sup> olarak kabul etmekle birlikte, kendisinden önceki bazı dinler gibi<sup>123</sup> evlilik eşler için bir ıstırap kaynağı haline gelse bile sürdürülmesini istememektedir. Bu noktada cahiliye Arap toplumunda pek çok kadın için *eza* aracı olan aile kurumu İslam'ın şekillendirmesiyle ıslah edilmiş ve erkeğe gerek nikâhı altında bulundurabileceği eş sayısı hususunda<sup>124</sup> gerekse eşini kaç kez boşayıp geri dönebileceği noktasında bir sınır belirlenmiştir.<sup>125</sup> Ayrıca toplumun en önemli kurumu olan ailenin bir anda yıkılıp dağılmaması için ayette belirtilen boşama lafızlarının fevri olarak topluca verilmesini istenmemiş; sakın bir şekilde düşünüp verilecek olan kararın sonuçlarının farkındalığıyla bir talakla yetinilmesi, kalan boşama lafızları için durumun olgunlaşmasının beklenmesini istenmiştir.

Tartışma konusu olan meselenin özü hilafetin ilk üç yılı hariç Hz. Ömer'in bir mecliste peş peşe verilen üç talakı üç kabul etmesi ve gerek Kur'an nassına<sup>126</sup> gerekse Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in dönemlerindeki uygulamalara bir *maslahat* sebebiyle "muhalafet" ettiğinin iddia edilmesine dayanmaktadır. Bu durum kimi araştırmacılar tarafından Hz. Ömer'in *yanlış içtihadına* bir örnek,<sup>127</sup> kimilerince maslahatın gerektirdiği yerde nassın zahirine takılı kalmayıp radikal kararlar alması,<sup>128</sup> birtakım araştırmacılara göre ise zamanın değişmesi sonucunda ahkâmın değişmesine örnek olarak okunmalıdır.<sup>129</sup>

İslam hukukunda sınırlılık açısından talakın keyfiyetini bizzat şârî düzenlemiştir. Bakara Suresinde geçen "*Boşama iki keredir...*"<sup>130</sup> ibaresi,

---

<sup>122</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Talak", 3.

<sup>123</sup> Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (Konya: Din Bilimleri, 2004), 170.

<sup>124</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>125</sup> el-Bakara 2/229.

<sup>126</sup> el-Bakara 2/229.

<sup>127</sup> Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi", 20-21.

<sup>128</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf* (Konya: Hüner Yayınları, 2010), 1/123-124.

<sup>129</sup> Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 89.

<sup>130</sup> el-Bakara 2/229.

boşamanın geri dönüşe müsait olması açısından iki kez olduğuna temas etmektedir. Bu noktada Hz. Ömer'in aynı mecliste verilen üç talakı üç saymasını ilgili ayet kapsamında Kur'ân nassına muhalif görenler bulunmaktadır.<sup>131</sup> Zira ayetteki *iki kez* lafzından dolayı talakın iki ayrı ortamda, diğer bir ifadeyle fasılalarla tek tek gerçekleşmesi gerektiği; Hz. Ömer'in yürürlüğe koyduğu bu şeklin ise buna imkân vermemesinden dolayı nassla çeliştiği ifade edilmiştir. Ne var ki Bûtî'nin de ifade ettiği üzere ilgili ayetin boşamanın iki ayrı fasılayla yapılması gerektiğine, aksi halde geçerliliğinin olmayacağına işaret ettiği söylenemez.<sup>132</sup> Nitekim kaynaklarda Hz. Peygamberin üç talakı üç saydığına dair rivayetler de mevcuttur.<sup>133</sup>

Hz. Ömer'in ilgili kararına yapılan eleştirilerden bir diğeri de kaynaklarda Rukâne hadisi olarak geçen olayla ilgilidir. Söz konusu olay şöyle cereyan etmiştir: Bir gün Rukâne b. Abdi Yezîd eşini boşamış ancak peşinden pişmanlık duyup durumu Hz. Peygamber'e bildirince Hz. Peygamber eşini nasıl boşadığını sormuş, Rukâne de bir mecliste üç talakla boşadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bu tek boşamadır. Dilersen karına dönebilirsin"<sup>134</sup> şeklinde karşılık vermiştir. Zikredilen hadis ve yukarıda ifade ettiğimiz Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk dönemlerinde aynı mecliste gerçekleşen üç boşamanın bir sayılması şeklindeki rivayet<sup>135</sup> Hz. Ömer'in sonradan aldığı aynı mecliste gerçekleşen üç talakın üç sayılması yönündeki kararın maslahat/siyâset, hükmün değiştirilmesi, nassın askıya alınması gibi şekillerde yorumlanmasına neden olmuştur.

---

<sup>131</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 162; Yunus Vehbi Yavuz, "Hanefi Müctehidlerinde İstihsan Metodu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 90-91.

<sup>132</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 163.

<sup>133</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, "Talâk", 4.

<sup>134</sup> Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Âdil Murşid v.dğr (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 4/215.

<sup>135</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 3/55-56.

Ne var ki bahsedilen değerlendirmeler kanaatimizce doğru bir yaklaşım şekli olarak gözükmektedir. Nitekim mezkûr olayın aktarıldığı hadisin senet kritiği açısından incelendiğinde Muhammed b. İshak ve Davud b. Husayn isimli ravilerden dolayı zayıf bulunduğu görülmektedir.<sup>136</sup> Ancak aynı hadisin daha kuvvetli olan bir başka şeklinde *üç talak* lafzı yerine *البينة / kesin şekilde* ibaresi yer almaktadır.<sup>137</sup> Muasır hadisçilerden Şuayb el-Arnaû't'un da ifade ettiği gibi muhtemelen üç talak lafzının geçtiği hadisin senedindeki raviler fakih olmamalarından ötürü *elbettete* lafzını üç talak, tek niyet ibaresini de tek meclis sanıp hadisi manen rivayet ettiklerinden böylesi bir anlam farklılığına yol açmışlardır. Dolayısıyla hadisteki boşama, bu şekliyle bakıldığı zaman aslında bir ric'î talaktan ibaret gözükmekte olup Hz. Peygamber'in Rukâne'ye hitaben *وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً* / "gerçekten sadece bir talak mı kastettin?"<sup>138</sup> şeklindeki sorusu da buna binaendir.

Yine Hz. Ömer'in söz konusu kararının *nassa muhalefet* veya hukuki bir boşluk sebebiyle *siyâset/maslahat* çerçevesinde alınmış bir karar olup olmadığını anlayabilmek için Hz. Peygamber dönemindeki farklı rivayetlerin de göz önüne alınması gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in aynı mecliste verilen üç talakı üç kabul ettiğine ilişkin rivayetler de bulunmaktadır. Bu noktada Fatıma bnt. Kays'ın boşanma şekliyle ilgili sarf ettiği şu cümle calib-i dikkattir "Kocam Yemen tarafına çıkmış iken beni üç talâkla boşadı. Resulullah da bunu geçerli saydı."<sup>139</sup>

Sonuç itibariyle Hz. Ömer'in kendi hilafeti döneminde hayata geçirdiği bir uygulama olan üç talakın üç sayılmasının maslahat/siyâset zaviyesinden değerlendirilmesi mümkün gözükmekle birlikte buradaki maslahatın *nassa rağmen* şeklinde anlaşılması isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim o devlet başkanı vasfıyla ilgili karara imza atmış, toplumun sünnete uygun olan boşamadan uzaklaşması nedeniyle söz konusu kararı yine bir başka nasstan esinlenerek istişare meclisinin

<sup>136</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 4/217-218.

<sup>137</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Talâk", 14.

<sup>138</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Talâk", 14.

<sup>139</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, "Talâk", 4.

gündemine sunup yürütmeye almıştır.<sup>140</sup> Bu noktada ilgili kararı istişare meclisine sunduğu esnada “İnsanlar sabırlı davranmaları gereken hususlarda (talak) acele ediyorlar, (onların bu kararlarını) uygulamaya alsak ya...”<sup>141</sup> cümlesi de bunun bir göstergesi mesabesindedir.

### **Sonuç**

Hukuki boşluk, her hukuk sisteminde olduğu gibi İslam hukukunda da söz edilmesi mümkün olan bir durumdur. Bu açıdan İslam hukukunda nassın açıkça veya delalet yoluyla işaret etmediği ve icmânın bulunmadığı durumlarda mürsel maslahat veya siyâset-i şer'iyeye eşliğinde İslam'ın genel prensiplerine uygun bir yaklaşımla hükme ulaşma çabasında olması hukuk disiplini açısından dinamizmi yansıtan bir durumdur. Nitekim aslı itibariyle vahye dayalı bir hukuk sistemi olan İslam hukukunda, nassın olmadığı durumlarda devlet başkanı veya yargı merciindeki hukukçunun *yarar* politikası güderek karar almasına imkân tanıyan bu gâî yorum türlerinin İslam hukukunun ilk neşet ettiği dönemlerden itibaren aktif bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu cümleden olmak üzere gerek kendi yaşadığı dönemde bıraktığı izler gerekse İslam hukukunun sonraki dönemlerine ışık tutması hasebiyle Hz. Ömer'in günümüze değin tartışılan uygulamaları da İslam hukukunda maslahat ve siyâset-i şer'iyeye teorilerinin ne denli kullanıldığını yansıtmaktadır. Ne var ki onun tasarruflarından bazıları maslahat düşüncesiyle ilişkilendirilse de bu meselede kimi zaman yanılığa düşülmekte, onun maslahata matuf olmayan tasarruflarının da bu minvalde değerlendirildiği görülmektedir.

Çalışmamızda ele aldığımız Kur'ân'ın cemedilmesi hususunda Hz. Ebû Bekir'i ikna etmesi, istişare toplantılarına katılmaları gerekeceği için sahâbenin ileri gelenlerini Medine dışına göndermemesi, Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmesini yasaklaması, iddet süresini tamamlamadan evlenen kadın ile evlendiği kişinin arasını müebbed surette ayırması Hz. Ömer'in maslahat / siyâset çerçevesinde aldığı kararlar zümresinden olarak izah edilebilir. Ancak nassların

---

<sup>140</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 56-59.

<sup>141</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talak”, 15-17.



uygulanmasını maslahat düşüncesinden hareketle askıya aldığı gibi söylemlerin ise isabetli gözükmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun söz konusu tasarrufları incelendiğinde durumun ya başka bir nassa müstenit olduğu, ya da nassın genel maksadına erişmek için geçici olarak alınmış bir tedbir politikasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak nassların salt maslahat veya başka bir fer'î delilden yola çıkılarak askıya alınması Hz. Ömer'in tasarrufları açısından izahı mümkün olmayan bir durumdur. Nitekim maslahatın nassa galip gelebileceği söylemi de İslam hukukunun geleneksel birikimi içerisinde şâz bir söylemden ibarettir. Ne var ki maslahat ve siyâset-i şer'iyye kavramlarının işletilmesi ancak nassların olmadığı durumlarda mümkündür ki ilgili ilkeler toplumda yaşanabilecek hukuki tıkanmaların önünü açmak ve sorunları bertaraf etmek açısından son derece önem arz etmektedir.

Tüm bunlardan hareketle günümüzde İslam toplumlarının karşılaştığı hukuksal sorunların irdelenmesi ve çözüm önerilerinin sunulmasında *maslahat* ve *siyâset* kavramları daha yoğun bir şekilde işletilebilmeli, bu anlamda İslam hukukçularının sözü edilen iki kavramın işletilmesinde önemli ölçüde mesai harcamaları elzem gözükmektedir. Zira özellikle günümüz dünyası açısından küresel çapta karşılaşılan problemlerin İslam hukuku zaviyesinden çözümünü yalnızca nasslarda veya furû fıkıh eserlerinde aramak çoğu zaman çözümsüzlüğü beraberinde getirebilen bir gayret olabilmektedir. Bu nedenle nassların ve klasik eserlerin ilkesel bir şekilde okunarak *maslahat* - *siyâset* gibi ilkesel yaklaşımlarla çözüme kavuşturulması çağdaş İslam hukukçuları için bir sorumluluk düzeyinde görünmelidir.

### Kaynakça

Abdürrehim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmira, 1243.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût-Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed Naim, Babanzâde-Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecridi*

- Sarih Tercümesi ve Şerhi*. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ali Haydar. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Ali, Kevser Kâmil-Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyeh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atay, Hüseyin. "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık". *Kelam Araştırmaları* 4/1(2006), 3-50.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri, 3. Basım, 2004.
- Bakkal, Ali. "Maraz-ı Mevt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/39-41. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed Şihâb b. Yusuf. *el-Fetâvâ'l-Feyziyye*. 2 Cilt. Lübnan, 1. Basım, 2009.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 26. Basım, 2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şâhîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Davâbitü'l-Maslaha Fi's-Şer'iatü'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 7. Basım, 2005.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *İ'lâmü'l-muvoakkî'in an Rabiib'l-âlemîn*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-hadîs, ts.
- Çolak, Abdullah. *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2007.
- Dede Cöngî. *Şer'i Siyaset*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt.

- İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. basım., 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV, 5. Basım, 2007.
- Erkal, Mehmet. "Ganimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Fezullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziye*. İstanbul: Klasik Yayınları, I. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mustasfâ*. çev. Hacı Yunus Apaydın. 2 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Hacak, Hasan. "Menfaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/131-134. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtibî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbûrî el-. *el-Mustedrek âle's-Sahihayn*. thk. Mustafâ 'Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Haskefî, *İmam Azam Ebu Hanife Müsnedi*. çev. Ali Pekcan. Konya: Armağan Kitaplar, 2. Basım, 2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dîmaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-sahâbe*. 15 Cilt. Kahire: 1. Basım, 2008.

- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnusî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2007.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. "Rüşvet Risalesi". çev. Ali Pekcan. *Fıkhî Risaleler*. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *İlm-i Hilâf*. 2 Cilt. Konya: Hüner Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hafsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/119-120. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karadavi, Yusuf. *İslam Hukuku*. çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz, 5. Basım, 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 27. basım, 2007.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-İhkâm*. Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koçak, Muhsin. *Hz. Ömer ve Fıkhı*. İzmir: Dokuz Eylül, Doktora, 1987.
- Komasyon. "İstislâh". *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*. 3/323-324. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1973.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Giriş". *Şer'î Siyâset*. İstanbul: İlke Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Köse, Saffet. *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*/7 (Nisan 2006), 13-50.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muwattâ'*: thk. Muhammed Mustafâ el-'Azamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut, 1992.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 8 Cilt. Karaçi: Büşra, 2014.
- Mes'ûd, Muhammed Hâlid. *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *Faslu'l-Hitâb fî Sîrati Emîri'l-Mü'minîne Ömer b. Hattâb*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 2010.
- Musa, Muhammed Yusuf. *Târîhu'l-Fıkhî'l-İslâmî*. çev. Ahmed Meylânî. İstanbul: Arslan Yayınları, 1983.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özen, Şükrü. "İstislâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gaye Problemi Zaruriyyat-Haciyyat-Tahsinîyyat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Sargın, İzzet. "Toplumsal Düzen Açısından Hukuk ve Devlet". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9/2 (01 Haziran 2009), 157-178.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 19. basım, 2014.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnatî. *el-*

- Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemi. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "Hanefî Doktrinde Maslahat Sebebiyle Antlaşmaların Bozulabileceği Görüşü İle Modern Hukuktaki "Rebus Sic Stantibus" İlkesi Hakkında Bir Tahlil". *OMUIFD* 49 (Aralık 2020), 39-77. <https://orcid.org/0000-0002-7721-9751>
- Topçuoğlu, Ali Aslan. *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*. Ankara: Fecir Yayınları, 2017.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "Yahudilik-Hristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 79-120.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâ ve Diyânî Hüküm Ayrımı". *İslam Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 159-167.
- Türcan, Talip. "Şûra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/230-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vekîlî, Muhammed el-. *Fihü'l-evleviyât: Dirâsetün fi'davâbit*. Virginia: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1997.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*. İstanbul: Yediveren Kitap, 2004.
- Yaman, Ahmet (ed.). *Makâsîd ve İctihad*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hanefî Müctehidlerinde İstihsan Metodu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 85-93.
- Yaylalı, Davut. "İslam Hukukunda Kazâ-Diyânî Hüküm Ayrımı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/15 (Ocak 2003), 29-36.
- Yenişehirli, Abdullah. *Behcetü'l-Fetâvâ*. İstanbul: Klasik Yayınları, I. Basım, 2011.

- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-irşâd ve'l-enbâ, I. Basım, 1965.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Teorisi*. çev. Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet, 2. Basım, 2019.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti'ş-şerâti'l-İslâmiyye*. İskenderiye, 2001.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Dımaşk: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1. Basım, 2015.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 79-115

## Enneagram Kişilik Tiplerinin Karar Verme Tarzlarının Nefs Psikolojisine Göre Analizi

### Halis DEMİR

Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Sivas, Türkiye  
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-4185-6553

### Fatih ÇINAR

Dr., Sivas Müftülüğü İl Vaizi,  
Provincial Preacher of Sivas Mufti Office  
Sivas, Türkiye  
cinar.fatih.58@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-8192-1714

### Esra ÖZTUNÇ

Doktora Öğrencisi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi,  
Phd Student, Amasya University, Faculty of Theology, Psychology of Religion  
Amasya, Türkiye  
oztuncesra@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-3974-1725

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 17 Ağustos/ August 2023  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Kasım / November 2023  
**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık/ December 2023  
**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December  
**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 79-115



**Atf / Cite as:** Demir, Halis - Çınar, Fatih - Öztunç, Esra. "Enneagram Kişilik Tiplerinin Karar Verme Tarzlarının Nefs Psikolojisine Göre Analizi [The Analysis of Decision Making Styles of Enneagram Personality Types According to Nafs Psychology]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 79-115.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1344273>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## The Analysis of Decision Making Styles of Enneagram Personality Types According to Nafs Psychology

### Abstract

In this article, the decision-making styles of Enneagram personality types are explained according to Nefs psychology. By this discipline and theory, the effect of personality on the decision-making process has been tried to be evaluated. Nefs psychology focuses on the upper unconscious as well as the lower unconscious, and emphasizes that humans have a transcendent potential for goodness and takes attention the dynamic and evolving nature of human. Enneagram theory defines nine personality types and states that these types have a dynamic structure. Therefore, like being different from other E types, the decision-making styles of personality types are different within themselves as well. Each of the E types has the passionate of emotion that they experience in the nafs-i emmâre/lower unconscious and nice states that they experience in the nafs-i levvame/upper unconscious. Passionate emotions, which are weak processes of the personality; it can drag the person to make negative decisions and subsequently have depressive experiences. Nice emotions, which are developed processes of personality, it can provide a peaceful life by enabling of person to make positive decisions. E-One's passionate emotion is anger. His self-critical and judgmental nature can make him fear about the correctness of his decisions. When he is torn between his values and passions while making a decision, when he encounters someone who does not comply with the rules, he can direct his anger towards that person. The hâl that will save him from this process is peace. The tranquility enables him to follow the right path and to achieve perfection in his decisions. E-Two's passionate emotion is pride. He can assume a sacrifice identity with the desire to be liked. He can also take on many identities by drifting into hypocrisy. Their decisions are aimed at protecting the identity they have assumed. The hâl that will save him from the tempo of decision-making is humility. When he is in this hâl, he can help others without expecting anything in return, make decisions sincerely, and progress towards the virtue of honesty. E-Three's passionate emotion is arrogance, he can wrag in images that show him good to those around himself with the desire to be liked. His decisions have the same style of the image his wearred. The only hâl that can save his from this life is truthfulness. Along with this sincerity and honesty, he can also experience humility and tolerance, he can sincerely make his decisions

based on his essence not on being reputable or successful. E-Four can feel a sense of deficiency of things that others have. His passionate emotion is jealousy. When he is captured by this emotion, he experiences distraction and does not evaluate the options reasonably. He can come out of this situation with hâl of tranquility. He can now make healthy decisions by focusing on the options. E-Five's passionate emotion is greed. He accumulates knowledge and money. He can escape this life process by experiencing the hâl of charity. Thus, the more he gives, the more he gains confidence and can become sincere and protective. When he devotes himself to activities and hobbies, he can make appropriate decisions about his life. E-Six's passionate emotion is doubt. He worries about making wrong decision and needs the guidance of others in his decisions. The hâl is to believe that will save him from this situation. When he experiences the hâl of tefviz, he can make decisions himself with confidence. E-Seven's passionate emotion is greed. He wants to taste all the options but cannot eliminate them. Therefore, the decision-making process might be long. The hâl that will save him from this situation are gratitude and caution. By experiencing these states, he is able to reach the virtue of dignity and the stormy decision-making process he goes through comes to an end. E-Eight's passionate emotion is excess. When this type experiences the hâl of moderation and compassion, he can be calm and measured, by advancing to the virtue of innocence, he can make reasonable decisions. E-Nine's passionate emotion is laziness. He freezes act of decision-making and may resist making decision. As a result, when he feels loved, a divine action manifests itself, and when he becomes diligent, the problem of indecision can be solved.

**Keywords:** Psychology of Religion, Nafs, Personality, Emotion, Passion, State.

## Enneagram Kişilik Tiplerinin Karar Verme Tarzlarının Nefs Psikolojisine Göre Analizi

### Öz

Bu makalede Nefs psikolojisine göre, Enneagram kişilik tiplerinin karar verme tarzları açıklanmıştır. Bu disipline ve kurama bağlı kalarak kişiliğin karar verme sürecine etkisi değerlendirilmiştir. Nefs psikolojisi, alt bilinçdışı ile birlikte üst bilinçdışına da odaklanmakta, insanın aşkın bir iyi oluş potansiyeline sahip olduğunu vurgulayarak beşerin dinamik, tekâmül edebilen yapısına dikkat çekmektedir. Enneagram kuramı, dokuz tip kişilik tipi tanımlamakta, bu tiplerin dinamik bir yapıda olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla kişilik tiplerinin karar verme tarzları da diğer E tiplerinden farklı olduğu gibi, kendi içinde de farklı farklı olmaktadır. E tiplerinin her birinin nefsi emmârede/alt bilinçdışında, yaşadığı tutkulu duygusu ve nefsi levvâmeden itibaren/üst bilinçdışında deneyimlediği latif halleri bulunmaktadır. Kişiliğin zayıf süreçleri olarak görülen tutkulu duygular; kişiyi menfi karar vermesine, akabinde de bunalımlı yaşantılara sürükleyebilmektedir. Kişiliğin gelişmiş süreçleri olarak düşünülen latif duygular ise beşerin müspet karar vermesini sağlayarak ona huzurlu bir yaşamın kapısını açabilmektedir. E-Birin tutkulu duygusu öfkedir. Kendisini fazla eleştirip yargılayan yaratılış doğası, kararlarının doğruluğu konusunda ona korku yaşatabilmektedir. Karar verirken değerleri ile tutkuları arasında kaldığında, karşısına kurallara uymayan birisi çıktığında öfkesini bu kişiye yöneltebilmektedir. Onu bu süreçten kurtaracak hal ise huzurdur. Huzur, kararlarında sıratı müstakime uymasını, kusursuzluğu yakalamasını sağlayabilmektedir. E-İkinin tutkulu duygusu gururdur. Beğenilmek arzusu ile fedakâr bir kimlik takınabilmektedir. Riya haline de sürüklenerek birçok kimliğe bürünebilmektedir. Kararları da büründüğü kimliği koruma yönünde olmaktadır. Bu, karar verme temposundan ise alçakgönüllülük hâliyle kurtulabilmektedir. Bu hal üzereyken başkalarına karşılık beklemeden yardım edebilmekte, kararlarını samimiyet ile verebilmekte ve dürüstlük erdemine ilerleyebilmektedir. Tutkulu duygusu kibir olan E-Üç, beğenilme arzusu ile kendini çevreye iyi gösteren imajlara bürünebilmektedir. Kararları da takındığı imajları ölçüsünde olmaktadır. Onu, bu yaşantıdan kurtarabilecek hâl ise sıdktır. Bu içtenlik, doğruluk hali ile birlikte tevazu, hoşgörü hallerini de deneyimleyebilmekte, kararlarını itibarlı ya da başarılı olmaya göre değil özüne göre samimi bir şekilde verebilmektedir. E-Dört eksiklik duygusu hissedebilmekte eksikliğini

hissettiği şeyler de başkalarında bulunmaktadır. Tutkulu duygusu kıskançlıktır. Bu duygunun esiri olduğu zaman dikkat dağınıklığı yaşamakta, seçenekleri makul olarak değerlendirmemekte dolayısıyla sağlıklı karar verememektedir. Bu durumdan sükûnet hâli ile çıkabilmektedir. Artık seçenekler üzerinde dikkatini toplayarak sağlıklı kararlar verebilmektedir. E-Beşin tutkulu duygusu tamahtır. Bilgiyi, parayı biriktirmektedir. Bu yaşam sürecinden, infâk hâlini yaşayarak kurtulabilmektedir. Böylece o, verdikçe güven kazanmakta, kararlı, samimi ve koruyucu olabilmektedir. Kendini etkinliklere, hobilere verdiğinde ise hayatı ile ilgili uygun kararlar verebilmektedir. E-Altının, tutkulu duygusu şüphedir. Yanlış karar vermekten kaygılanarak kararlarında başkalarının rehberliğine ihtiyaç duymaktadır. Onu bu atmosferinde kurtaracak hal ise inanmaktır. O, tefviz hali yaşadığı zaman, kararlarını kendine güvenerek verebilmektedir. E-Yedinin tutkulu duygusu açgözlülüktür. Tüm seçenekleri tatmak istemekte, eleyememektedir. Dolayısıyla karar verme süreci uzun geçebilmektedir. Onu, bu durumdan kurtaracak haller ise şükür ve temkindir. Bu halleri deneyimleyerek ağırbaşlılık erdemine ulaşabilmekte artık durulmakta, yaşadığı fırtınalı karar verme süreci son bulmaktadır. E-Sekizin tutkulu duygusu aşırılıktır. İhtiyaçlarını aşırı doyurma ya da aşırı öfkelenme onun kişisel hedeflerdeki kararsızlığına karşı bir çözümü olabilmektedir. Bu tip, hilm, itidal ve merhamet hâllerini deneyimlediğinde ise sakin ve ölçülü olabilmekte, masumiyet latif haline tekâmül edebilmekte ve makul kararlar verebilmektedir. E-Dokuz'un tutkulu duygusu tembelliktir. Karar verme eylemini dondurmakta, karar vermemek için direnç gösterebilmektedir. Sevildiğini hissettiğinde ise rahmânî bir aksiyon tecelli etmekte, çalışkanlık latif haline büründüğünde kararsızlık problemi çözülebilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Nefs, Kişilik, Duygu, Tutku, Hal.

## Giriş

Allah kimin daha güzel amel işleyebileceğini imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmıştır.<sup>1</sup> İnsanın dünya hayatında başarılı olabilmek ve ahiret hayatını kazanabilmek, kısaca Allah rızasını kazanabilmek için doğru kararlar vermesi gerekmektedir. Karar vermek bir problemi çözüme kavuşturmak, kararlaştırmak anlamına gelir.<sup>2</sup> Karar vermek ruhsal, zihinsel ve duygusal yönleri de olan bir süreç, sağlıklı bir hayat sürmek için vazgeçilemez bir eylemdir. Karar, bir nesne, olgu veya olay hakkında net bir tutumu benimsemektir.<sup>3</sup> Kararda seçeneklerden birisi tercih edilmektedir. Karar verme eylemi, her bireyde farklı özellikler göstermektedir. Kişilik, bazı özelliklerin süreklileşmesi, belirginleşmesi ve alışkanlık haline getirilmesinde en önemli etkidir. Kişilik, ferdi başka insanlardan ayıran, zihinsel, duygusal, sosyal vb. özellikleri ve davranışları ihtiva eden çok yönlü bir bütündür.<sup>4</sup> “*De ki: ‘Herkes kendi mizaç ve karakterine (şâkilesine) göre iş yapar’*”<sup>5</sup> âyetine göre kişilik, eylemin niteliğinin belirleyicisidir. O halde eyleme hazır olma hali olan karar verme tarzını belirleyen unsurun da kişilik olduğu söylenebilir.

Batı psikolojisi, kişilik yapısı konusunda yapılacak çalışmalara ışık tutacak birçok kuram geliştirmiştir. Bunlardan ilki olarak Sigmund Freud, psikanalitik kuramı ortaya atmıştır. A. Adler, C. Jung, K. Horney, E. Fromm, H. S. Sullivan ve E. Erikson ise onu takip etmiştir. Bu kuramcılar, önce psikanalitik bakış açısına sahip iken sonra kendi kuramlarını geliştirmişlerdir. Bu bilim insanları, kişilik üzerinde alt bilinçdışına odaklanmışlardır. Freud kişiliği alt bilinçdışına indirger. İnsanların iki temel içgüdü olarak cinsellik ve yıkıcılık tarafından yönlendirildiğini iddia etmektedir. Bu kuram, insanı hasta bir varlık olarak görmekte, kişiliği

---

<sup>1</sup> *Türkçe Kur’an Mealleri* (Erişim 26 Haziran 2021), el-Mülk 67/2.

<sup>2</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Karar Vermek” (Erişim 3 Eylül 2020).

<sup>3</sup> Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), “karar”, 721.

<sup>4</sup> Bakırcıoğlu, “kişilik”, 1258; İbrahim Taymur, M. Hakan Türkçapar, “Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/2, (2012), 155-156.

<sup>5</sup> el-İsrâ 17/84.

içgüdülerle açıklamakta, duyguları yüzeysel boyutta analiz etmektedir.<sup>6</sup> Zira, topografik model sadece alt bilinçdışını yani tasavvuf biliminin ifadesiyle, bilinçdışının nefsi emmâre basamağını ve bu basamaktaki patolojileri incelemektedir. Dolayısıyla insanın bilinçdışının genişliği ve kişiliğinin aşkın tekâmülü ihmal edilmektedir. Bilinçdışını sadece alt bilinçdışına indirgeyerek kişiliği de bu temele oturtan topografik ruhsal kuramının eksiklerini giderecek görülmektedir. Bu disiplin, insanın kişiliğinde onu kötülüğe götürebilecek duygu, düşünce gibi süreçler ve persona, gölge, arketip gibi yapılarla birlikte onu, iyiliğe götürebilecek aşkın süreç ve hâllere sahip olduğunu varsaymaktadır. Keza, insanın özünde iyi süreç ve yapıların baskın olduğu iddia edilmektedir. O halde, insanın aşkın bir seçme, karar verme potansiyeline sahip olduğu, nefsin aşkın yapısının da bu eylemlere kapılar açtığı söylenebilir. İnsan sadece nefsi emmârenin tesirinde kalarak onu kötülüğe götürebilecek kararlar vermemekte aynı zamanda üst bilinçdışının tesiriyle kendini doğru yola götürebilecek kararlar da verilebilmektedir.

Enneagram kuramının öne sürdüğü kişilik tipolojisinin güvenilirliği ve geçerliliği nicelik olarak klinik araştırmalarla doğrulanmıştır. Dolayısıyla bu makale, bilimsel olarak kabul gören bir kuramla temellenmektedir. Araştırma yöntemi olarak da nitel araştırma yöntemi olan yorumlayıcı yaklaşımı kullanmış, öznel deneyimlere odaklanarak bu deneyimleri anlamlandırma yoluna gidilmiştir. Dokümantasyon tekniğiyle makaleye katkı sağlayabilecek kaynaklar taranmıştır. Konumuz, nefis psikolojisi disiplini kapsamında Enneagram kuramına göre, kişilik tiplerinin karar verme tarzlarını tespit ile sınırlıdır. Nefis psikolojisi alanında yapılmış, karar vermeyi veya kişiliğin bu sürece tesirini araştıran bir makale veya kitap çalışması tespit edilememiştir. Karar verme konusunda ise makaleler bulunmaktadır. Ama genel olarak din psikolojisi alanında kişilik tiplerinin spesifik olarak da Enneagram kişilik tiplerinin karar verme tarzlarına ışık tutan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Kişiliğin karar verme

---

<sup>6</sup> Banu Yazgan İnanç, Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: Pegem Akademi), 2012, 10-15.

tarzlarına etkisini inceleyen bu makalenin bilim dünyasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu araştırmanın problemi, “Karar verme tarzlarının niteliği üzerinde kişilik etkili midir?” şeklindedir. Temel hipoteziyse “Kişiliğin karar verme tarzında etkili olduğu”dur. Alt hipotezleri de “Kişilik tiplerinin karar vermesinde, tutkulu duyguların ve hâllerin tesiri olduğu”, “Tutkulu duyguların karar verme sürecini olumsuz yönde etkileyerek yanlış kararlar verilmesine neden olduğu”, “Erdemli duyguların yani hâllerin karar verme sürecini olumlu yönde etkileyerek makul kararlar verilmesini sağladığı” şeklindedir. Bu varsayımların doğrulanması amacıyla Enneagram kişilik tiplerinin karar verme tarzlarına, nefis basamaklarında yaşanan duyguların ve hâllerin etkisi açıklanmaya çalışılacaktır.

Enneagram kuramı, sözlü bir sufizm öğretisi<sup>7</sup> mistik İslam geleneği olup<sup>8</sup> mânevî doğu öğretileri izleri taşımaktadır. Bu kuram, bir kişilik gelişim şeması sunmakta, kişiliğin gelişim potansiyelini dikkate alarak insanın özündeki mânevî boyuta odaklanmaktadır.<sup>9</sup> Bu kurama göre, nefsin derinliklerinde yaşanan duygular ve haller incelenerek her kişilik tipinin karar verme tarzları belirlenebilir. İngilizcesi *Passion* olan ve Türkçeye “Acı veren duygu veya tutku” olarak çevrilen tutkulu duygular, nefis-i emmâre basamağında görülmektedir.<sup>10</sup> Hallerse nefis-i levvâme basamağından itibaren deneyimlenmektedir. Haller ve tutkular, *persona* ve *öz/can*la bağlantılıdır. *Persona*, birtakım sahte kişilikleri sergilerken öz mükemmel kişiliği taşımaktadır. *Personada*, tutkulu duygular yaşanır. Öze giden yolda latif haller yaşanmakta, tüm bu süreçlerin karar verme eylemi

---

<sup>7</sup> Müritler, şeyhlere manevi gelişimleri için terapist olarak danışırlardı. Şeyhler, bireylerin kişiliğinin güçlü ve zayıf yönlerini belirterek yavaş yavaş sınırlar koyarak yönlendirmekteydiler. P. Jerome Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology* (Chicago: Loyola University, 1981), 2.

<sup>8</sup> Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology*, 2.

<sup>9</sup> Yapılan araştırmalarda, bu modelin klinik geçerliliği tespit edilmiştir. Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 352.

<sup>10</sup> Nefsin en alt basamağı olup kötülüğü teşvik etmektedir. Ayşe Şule Yüksel, M. Doğan Karacoşkun, “Tasavvuf Psikolojisi”, *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. M. Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 237-238.



üzerinde tesiri olduğu düşünülmektedir. Kısaca bu makalede, nef psikolojisi disiplini temel alınarak Enneagram kuramına göre, kişilik tiplerinin karar verme özelliklerini incelemek, yorumlamak ve bu tiplerin, karar verme tarzlarını açıklamak amaçlanmaktadır.

### 1. Enneagram Kuramı

*Enneagram* kelimesi, Yunanca *dokuz* anlamındaki *ennea* ve *noktalar* anlamındaki *grammos* kelimelerinden meydana gelmiştir.<sup>11</sup> Dokuz ana kişilik tipini ifade etmektedir. Enneagram kuramı, çeşitli aşamalardan geçerek Doğu ve Batı kaynaklarının sentezlenmesi sonucunda, bugün kişinin kendini tanıması ve kişiliğini geliştirmesi için imkân sunmaktadır.

Enneagram kuramı, insanı tanımlayan 9 tip kişilik modeli bulunduğunu varsaymaktadır. Bu tipler; mükemmeliyetçi (E-Bir), sitemkâr verici (E-İki), başaran (E-Üç), traji-romantik (E-Dört), gözlemci (E-Beş), sadık sorgulayıcı (E-Altı), ehli keyif (E-Yedi), reis (E-Sekiz), barışçı (E-Dokuz) şeklinde ifade edilmektedir. Bu kurama göre, her mizaç tipinin diğerinden farklı sezgi merkezleri vardır. Bunları, zihin merkezli, duyu merkezli ve karın merkezli olarak sınıflandırmak mümkündür. İnsanın motivasyon, dikkat ve algılama eğilimlerinin belirleyicisi olarak tanımlanabilecek bu merkezler, karar verme merkezleri şeklinde de kabul edilmektedir. E-Sekiz, E-Dokuz ve E-Bir; karın merkezli algılama eğilimi olarak sezgisel izlenimlere beden vasıtasıyla ulaşmaktadır. E-İki, E-Üç ve E-Dört duyu tipleri olarak sezgisel izlenimleri, duygusal tepkiler vasıtasıyla elde etmektedirler. Zihinsel tipler olan E-Beş, E-Altı ve E-Yedi, sezgisel izlenimlere zihinsel yoldan ulaşmaktadırlar.<sup>12</sup> Enneagram tiplerinin içgüdü merkezleri bulunmakta, bu yapı içerisinde kişilik tipleri şekillenmektedir. İçgüdü merkezlerinde, duygular henüz letâfet kazanmamakta, tutkulu duygular veya zaafılar olarak tanımlanmakta kişiliğin zayıf noktaları olarak görülmektedir.<sup>13</sup> Personalara tesir eden duygular da bu duygulardır.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Helen Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, çev. Okhan, Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 25.

<sup>12</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 68-79.

<sup>13</sup> Carole M.Cusack, "The Enneagram: G.I. Gurdjieff's Esoteric Symbol", *Aries Journal* 20, (2020), 47; Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 354.

<sup>14</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 354.

Enneagram içsel yaşam eğitimlerini ilk, Gurdjieff başlatmıştır. Naranjo 1970'li yıllarda mistik Enneagram bilgisini modern psikolojinin kavramlarıyla kaynaştırmış bilim insanıdır.<sup>15</sup> Bu kurama göre, olumsuz psikolojik savunma mekanizmaları insanın kişiliğini gizlemekte, bunun içinse maskeler kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Maske, rol veya persona anlamına gelmekte, kişiliği sarıp sarmalayan acı veren tutkulu duyguların yaşandığı bir alt kişiliği temsil etmektedir.<sup>17</sup> Personalının, insanın özle bağlantısını bozduğu düşünülmektedir.

Enneagram kuramı, insanın özü ve ruhu ile bağlantıyı tekrar kurarak onu yaratılışındaki saf benliğe döndürmeyi amaçlamaktadır. Öz, kişinin sahip olduğu potansiyel, yani kendisidir. Çocukluk evresine benzer. Bu evrede, duygu, düşünce, içgüdüler arasında bir çatışma bulunmamaktadır. Ayrıca insanlara karşı olumsuz duygular da nötrdür. Bu mertebede, huzuru korumak için çevredeki insanlara güvenerek çevreyle bütünleşme duygusu yaşanmaktadır. Başka insanlarla özsel bir bağlantı kurma, fiziksel bir enerji ile iç dikkat dengelenerek olmaktadır. Kişiliğin ortaya çıkma amacıysa özü fiziksel dünyadan gelecek zararlara karşı korumaktır.<sup>18</sup> İnsanın iç dünyasıyla birlikten doğan barışı oluşturmasıyla da orada ışık-öz var olmaktadır.<sup>19</sup>

### 1.1. Persona ve Öz/Can Yapılanması

*Persona*, kişinin toplumun beklentilerini karşılamak için bilinçli ve maksatlı olarak takındığı maskeler, büründüğü roller, dışa yönelik tutum ve davranış biçimleridir. Anlık tutumla bütünüyle özdeşleştiği için çevredekiler tarafından kişinin gerçek karakteri olduğu düşünülmektedir.<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 11-12.

<sup>16</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 31-33.

<sup>17</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 354.

<sup>18</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 34-37.

<sup>19</sup> Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 123.

<sup>20</sup> Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 56-58.

Bireyin dış dünyaya karşı ruhsal davranış biçimi olan ve özü<sup>21</sup> korumak amacıyla savunma stratejileri geliştiren bu komplekslere,<sup>22</sup> tasavvufta *vehmî benlik* denir.<sup>23</sup> Bireye iki yönden mesaj vermektedirler. İlki nefsin üst katlarından gelen, uyarıcı veya düzeltici mesajlardır (rahmani ilhamlar, çağrışımlar, tevatuklar, rüyalar). Diğeri, nefsin alt katlarından (alt bilinç-dışı) gelen mesajlar ve tesirlerdir.<sup>24</sup> Bu roller, nefsin alt katlarında bulunan gölge<sup>25</sup> ve kompleks<sup>26</sup> alt kişiliklerinin isteklerini karşılamak veya onlardan kurtulmak için savunma mekanizmaları vasıtalarıyla teşekkül etmiş

---

<sup>21</sup> İnsan, önce kullukla şerefendirilip sonra can veya öz konumuna geçmiştir. Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 148, 160; Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 38-39; Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 159-163.

<sup>22</sup> Jung, *Analitik Psikoloji*, 39.

<sup>23</sup> Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 178.

<sup>24</sup> Tasavvufta, bunu karşılayan kavram hâtırıdır. Hâtır insanın katkısı olmadan, kalbe doğan düşünce veya duygulardır. *Rabbânî Hatır*. İlham diye de anılmaktadır. Bu süreç hatasız olarak görülmektedir. Allah'a sevgi ve muhabbete yönelir. Doğruluğa ve iyiliğe davet eder. *Şeytanî hâtır* hevâ ve heveslere tahrik eder. Nefs ve dünya sevgisinin ruhani kuvvetlerine üstün gelmesini sağlar. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 140-141. Buna göre şeytani hatırın gölge ve komplekslerle bağlantısı olduğu ve alt bilinçdışında yaşanan süreçler olduğu söylenebilir.

<sup>25</sup> Gölge, bir arketip figürüdür. Bilinçaltının karanlık güçleri bu yapılar, seçilmiş bilinçle başa çıkamadığı için bilinçdışında karşıtlık oluşturmaya çalışmaktadır. Etik, estetik veya başka nedenlerden benimsenemeyen bilinçli ilkelere karşıt diye bastırılan az gelişmiş davranış tipleridir. Jung, *Analitik Psikoloji*, 70; Bireyin kendinden ve başkalarından gizlediği yönleri olup zor durumlarda, dünyaya personayla yansıtılmaktadır. Yönlendirilmiş iradeyle bilinçli hale gelebilmektedir. Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 37.

<sup>26</sup> Kompleksler, alt bilinçdışında bulunan, iç dünyaya ait ruhsal varlıklardır. Algıları etkileyebilen yakıcı ve yıkıcı tesirleri olabilen bu kişilikler, özneyi kompleksin değişen durumlarına göre hareket etmeye zorlamaktadır. Bu süreçlerin, bilince olumsuz etkisi, baskısı olabilmekte, patolojilere neden olabilmektedir. Benliğin özgürlüğünü sınırlamakta, insanın dikkatini dağıtarak düşüncelerini karıştırmakta, boş davranışlara ve değişmez düşüncelere itebilmekte, ona sıkıntı verebilmekte ve utandırabilmektedir. Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinial (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 146,151-154.

arızı yapılarıdır.<sup>27</sup> Nefsin alt katlarında *anima*, *animus*<sup>28</sup> ve *gerçek benlik*<sup>29</sup> gibi *arketipler* bulunmaktadır.<sup>30</sup> Bu unsurlar, *kolektif bilinçdışıyla* bağlantılıdır.<sup>31</sup> Yapıları değişken ve dinamiktir. Bu yapıların varlığı, kişiliğin yapı olarak kötü olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>32</sup>

İnsan yaratılışı gereği iyi ve kötü özellikleri içinde barındırmaktadır. Potansiyeli birçok alt kişiliği sergilemeye veya arketipi taşımaya müsait görülmektedir. Bu unsurlar, çevrenin etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Zira bireyin iyi ve kötü özellikleri, bebeklikten itibaren ebeveynler tarafından gizlenen veya toplumda sergilenen kişilik özellikleridir. Bebeklikten başlayarak toplumda gösterilebilecek bir kişilik şablonu çizilmektedir. Bu şablonda, kişiyi topluma şirin gösterebilecek veya beğeni toplayabilecek nitelikler bulunmaktadır. Mevzubahis kişilik şablonunun, alışkanlık ve çevre tarafından dayatılan roller sonucu oluştuğu söylenebilir. Bireyin

---

<sup>27</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 178.

<sup>28</sup> Erkeklerdeki ruh imgesi arketipine *anima*, kadınlardaki ruh imgesi arketipine *animus* denir. Bu arketipler, kişinin karşı cinsin imgesini canlandırmaktadır. Ruhun tamamlayıcısı karşı cinsiyeti ortaya çıkarmakta, ben ve bilinçdışının bireyin iç yaşamında dengesini sağlamaktadır. Bu arketiplerle ruhun kişisel tepki vermesi sağlanırken, karşıt cinsiyetin bireydeki yaşantısının yansımaları da sergilenmektedir. Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 31-32.

<sup>29</sup> Hz. İsa, Buda gibi kutsal insanları temsil eden merkezi arketiptir. Bk. Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 156.

<sup>30</sup> Arketipler, toplumsal bilinçdışının derinliklerinde bulunmaktadır. Kalıtsal olarak bir biçim şeklinde aktarılan içi boş, duygu, düşünce ve davranış kalıplarıdır. Müşterek davranış özelliklerini ve tipik tecrübeleri başlatma, kontrol etme ve yönlendirme kapasitesine sahip psişik merkezlerdir. Tehlikeli dürtüsel öğeler de taşıyabilmektedir. Arketipe uyan bir olay meydana geldiğinde bu boş kaplar, adeta canlı bir varlığa dönüşerek karşıdaki kişiye yansıtılmaktadır. Bk. Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 155-156; Jung, *Dört Arketip*, 17- 21, 31.

<sup>31</sup> Kolektif bilinçdışı, bilincin sadece algıladığı arketiplerle kurulmuştur. Bu kalıplar düşüncenin atasıdır ve kalıtsaldır. J. Marvin Spiegelman, vd. (ed.), *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 49; Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 21.

<sup>32</sup> Don Richard Riso, Russ Hudson, *Wisdom of the Enneagram* (New York: Houghton Mifflin Company, 1999), 17-18.

toplumda beğenilmeyecek, tepki alabilecek nitelikleri, baskılanmakta veya gizlenmekte, neticede insanın özüyle irtibatı kopmaktadır.<sup>33</sup> Bu kopuşla birlikte, insan daima özünü aramaktadır. Arayış, farklı şeylere sempati duyup sevgi nesnelereni değiştirerek veya farklı personalara bürünerek olmaktadır. Bunlar boş çabalarlardır. İnsanın mânevî tekâmüle ihtiyacı bulunmaktadır.<sup>34</sup> Bu mânevî tekâmülse insanın özüne dönmesiyle mümkündür. İnsan, sezgileriyle bu mânevî dönüşümünü başlatabilecek kapasiteye sahiptir. Bu dönüşümde beşer, çeşitli merhalelerden geçmektedir. *Akl-ı meâd*, üst bilinç dışında, insan ve evrenin, derinliği, bâtnî olarak idrak edilmekteyken; *akl-ı meâş*, yüzeysel, zâhirî, günlük akıl şeklinde müdrike edilmektedir. Üst bilinç dışında, sıradan duygular letâfet kazanmaktadır. *Akl-ı meâş* alanında insan, nefis-i emmârenin, hayatta kalma (birinci lâtifa), cinsellik (ikinci lâtifa) ve güç arayışı (üçüncü lâtifa) gibi içgüdüsel dürtülerin tesiri atındadır. Duygular henüz letâfet kazanmamış, yüzeysel durumdadır.<sup>35</sup> Enneagram kuramı, bu basit incelmemiş duyguları, tutkuları eksiklik, körlük ve ağırlık olarak görmektedir. Bu duygular, her insanın hayatta oynadığı rolleri motive etmekte olan temel bir eksiklik veya kusur kişilik veya persona yapılandırmasında etkilidir. Yine eksikliği veya kusuru telafi etmek için de rol oynar. *Tekâmül*, Nefs psikolojisine göre, nefis katlarından hâl olarak yükselebilmektir. Bu tekâmülü engelleyen tutku, persona, kompleks ve gölge gibi ağırlıklar ortadan kalktığında, insan hafifleyecek ontolojik olarak daha ferah, aydınlık, geniş ve daha anlamlı bir varoluş konumuna yükselebilecektir. Bu yükselme tezahür etmezse aynı katta sıkışıp kalan birey, bilinç kararması yaşayabilir. Yaşadığı bu durum farkında olmayarak kendini özgür zannedebilir.<sup>36</sup>

Bir tutkunun üstünü örtmek için giyilen rol, insanı sarıp sarmalar. Bu rolün terki, insana acı vermekte, bir taraftan da bu acıya dayanabilecek

---

<sup>33</sup> Yusuf Karabulut, *Yeni Kişilik Enneagram ve Din Psikolojisi Açısından Kullanım Alanları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 33-34.

<sup>34</sup> Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 159-163.

<sup>35</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 353.

<sup>36</sup> Claudio Naranjo, *Enneagram Character and Neurosis* (Nevada City: Gateways/IDHBB, 1996), 24.

savunma stratejileri oluşturmaktadır. Bu karakter yapısını taşıyan insan, yaşadığı karanlık âlemdede, diğer arzularına göre daha yoğun, daha ön plana çıkan, özel bir “Acı dolu arzu/tutku” beslemektedir. Enneagram kuramına göre, “İnsanın fitrî yapısından getirdiği bir hâkim rolü, olumlu veya olumsuz alternatif rolleri veya varoluş tarzları” vardır. Her kişilik tipinin gizli bir erdemi bulunmakta, bu duygu onun tutkulu duyguların esiri olmasına izin vermemektedir. Acı veren bir rolün etkisinden çıkmakta tekâmül vetiresinde mümkün görülmektedir. Bu süreçte, her tip için spesifik haller yaşanmaktadır. Bu hallerin öncülü duygulardır. Gizli olarak nefsin üst basamaklarında yaşanan erdemli/latif duygulardır. Enneagramın bir niteliği de belli bir tipe ait erdemli duygunun veya halin başka bir tipte de görülebilmesidir. Bu kurama göre, tipler arasında geçirgenlik, dinamiklik ve bağlantı bulunmakta, bu duruma bütünleşme kanadı denilmektedir. Her E tipi, dikey olarak aşağı yukarı hareket edebilmekte ve diğer tiplerle de irtibat sağlayabilmektedir. Tiplerin bütünleşme kanatları: E-Bir’in, E-Yedi; E-Dokuz’un E-Üç; E-Sekiz’in, E- İki; E-Üç’ün, E-Altı; E-Yedi’nin E-Beş; E-Altı’nın, E-Dokuz; E-İki’nin, E-Dört, E-Dört’ün, E-Bir’dir.<sup>37</sup>

Bu kuramda, kişilik tipleri kategorileştirilebilir ama bu kategoriler, hareketlidir. Tiplerin genel özellikleri vardır. Fakat aynı bireylerin dahi birbirine benzemediği, birbirinden ayrıldığı görülebilir. Tipler, farklı hâller gösterebilmekte, farklı duygular yaşayabilmekte, tipler arası bütünleşme gösterebilmektedir. Bu, Enneagram tiplerinin karar verme tarzlarını çeşitlendirmektedir.

## 1.2. Nefs Psikolojisine Göre Enneagram Kişilik Tiplerinin Dene-yimleyebileceği Hâller

Nefs, yapısı bir asansöre benzetilebilir. Bu asansörle alt katlara inilebilir veya üst katlara çıkılabilir. Alt katlar, alt ve orta bilinçdışı; üst katlar, üst bilinçdışıdır. İnsan bu iki âlemin arasında günlük bilinç durumunu yaşamakta, iki âlemden de mesajlar alabilmektedir.<sup>38</sup> Nefsin katlarında dikey gelişim mümkündür. Zira nefsin her halinde bir üst halin var

<sup>37</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 355-363.

<sup>38</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 194.

olduğunu bilmektedir. Nefsinin insanı kötülöklere sürükleyebilecek yapıda olduğuna dâir ilâhî bir ikaz vardır.<sup>39</sup> Bu durum, nefsin bir bütün olarak kötölük kaynağı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Kur'an'da nefsin iyiliklere götürebileceği mesajı verilmektedir.<sup>40</sup> *Nefs*, yedi basamaktan oluşmakta ve bu yapılarda, çeşitli haller yaşanmaktadır. Tasavvuf psikolojisinde haller, *sıradan* ve *latif* olmak üzere, iki kategoriye ayrılmaktadır. Sıradan haller, psikolojinin tarif ettiği *sevgi*, *korku*, *güven*, *öfke*, *kıskançlık*, *umut*, *kibir*, *gurur*, *şehvet*, *azgınlık*, *atalet*, *tamahkârlık*, *kanaat*, *acıma*, *şüphe*, *yalnızlık*, *yetersizlik*, *anlamsızlık*, *suçluluk*, *aidiyetsizlik*, *hiçlik*, *gurur*, *kibir* gibi duygularla eş değerlidirler. Mesela, öfke hali ve öfke duygusu tabirleri aynı anlamda kullanılabilir. Sıradan duygulara kıyasla hal ya bu normal duygunun letâfet kazanmış hali, sevginin derinleştikçe aşk haline dönüşmesi gibi, ya da belirli bir nefis mertebesinde yaşanmayan veya hissedilmeyen bir duygunun nefis mertebelerinde yükseldikçe önceden yaşanmamış şekilde ortaya çıkmasıdır. Yıllarca hissedilmeyen huşu duygusunun, uygun bir ortamda hissedilmesi örnek verilebilir. Hal, sıradan bir duyguya göre o kadar tesirlidir ki bir insan bu duyguyu yaşadıkdan sonra kendini hayır işlerine adamaya karar verebilir. İnsan için asli olan iyi halleridir. Şartlar müsaitse ağır basan iyi haller yani rahmani hallerdir.<sup>41</sup>

Nefsin ilk basamağı, *Nefs-i emmâre*dir. Zâlim nefis olarak tasvir edilen<sup>42</sup> bu yapı, kendi içinde üç kattan oluşmaktadır. Freud'un libido yapısına tekâmül eden, *nefs-i şehvânî*; üst katında insanın personasının sergilediği oyunu yukarıdan seyretmeye başladığı *nefs-i nâtika*; üst konumda ise insan gibi düşünen ve muhâkeme eden *nefs-i derrâke* vardır. Bu yapıdaki düşünce ve muhâkeme yetisi insanın davranışlarını denetleme imkânı

---

<sup>39</sup> Yusuf Suresi 12/53.

<sup>40</sup> Kıyâmet, 75/2; Şems,91/8; Fecr, 89/28.

<sup>41</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 193.

<sup>42</sup> Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 29.

sağlamaktadır.<sup>43</sup> Nefs-i emmârede baskın haller, *havf*<sup>44</sup> ve *recâ*<sup>45</sup> Bu yapıda, çeşitli korku durumları yaşanmaktadır. İlki doğal korkudur. Yılan gören bir insanın korkması, örnek verilebilir. İkincisinde, alt bilinçdışı devreye girerek korku nesnesiyle orantısız korkuya neden olmaktadır. Bu durumda, insanın haleti nefsanisinde, kompleks veya gölge baskın durumdaysa persona onun kontrolü altına girmekte ve insan otokontrolünü yitirmektedir. Fobi ve panik gibi rasyonel olmayan korku durumları buna örnek verilebilir. Personalının etkisiyle yaşanan başka bir korku türü de bulunduğu kattan düşme, alt bilinçdışına inme korkusudur. Varoluşsal kaygı da aynı katta sürekli kalmanın verdiği monotonluktan ve hapsolme duygusundan dolayı yaşanan bir korkudur. Ontolojik daralma veya takılma şeklinde tanımlanmaktadır. Nefs-i emmârede, korku hallerini yaşayan insan *keder*, *hüzün*, *yeis* ve *esef* gibi çeşitli üzüntü hâlleri de yaşayabilmektedir.<sup>46</sup> Bu mertebede yaşanan çeşitli hallerin geriliminden veya baskısından kurtarabilecek, gönlünü hafifletebilecek duygu, *reca/umut*dur. Bu duygu, nefsin alt basamaklarından yükselmeye başlayan insan için koruyucu bir kalkan, semâvî tesellidir. Bir yakamoz gibi insanın yolunu aydınlatmakta, başıboş, yalnız olmadığını hatırlatmakta dolayısıyla da rasyonel bir duygu olmaktadır.<sup>47</sup> Enneagram tiplerinin nefsin alt katlarında

---

<sup>43</sup> Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 189.

<sup>44</sup> Korkmak, endişe etmek, ihtiyatlı olmak, gürültü gibi anlamlara gelmektedir. Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, tah. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2009), 303; Seyyid Şerîf, Cürçânî, *Ta'rifât*, tah. Muhammed Sıddık Mînşevî (Kahire: Dâru'l-fazîle, ts), 90.

<sup>45</sup> Recâ, sözlükte, ümit etmek, Allah'tan ümit kesmemek anlamlarına gelmektedir. Recânın bir duygu olarak ortaya çıkmasının nedeni, Rabbinin lütfuna erişebilme isteğidir; tersi havf duygusuna neden olmaktadır. Kulun buradaki görevi iki duygu arasında orta yolu bulmaktır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 107; İstîlâh olarak ise, "*Sevilen bir şeyin gelecekte hâsıl olmasına kalbin umut bağlaması*"dır. Cürçânî, *Ta'rifât*, 95.

<sup>46</sup> Receb-i Sivâsî, *Risâle fî usûli'l-Halvetiyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1836), 1a-2a. Esef, öfke ve üzüntünün eşanlı olarak yaşandığı bir duygu hâlidir. el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 75.

<sup>47</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 197-201.



varoluşsal kaygılar yaşadığı söylenebilir. Söz konusu tipleri, yaşadıkları bu anksiyetik durumdan kurtaracak hal recâdır.

İnsan, fitrî bir nefsânî zaaf-tutku temâyülüyle dünyaya gelmektedir. Nefs-i emmârede, öfkeli, kaygılı veya aşırı duygusal olabilir. Bu duygusal temel üzerine diğer zaaf lar gelmektedir. İnsan sadece nefs-i emmâreden ibaret değildir. Tekâmül umudu vardır. Zira insanın yapısı bu olgunlaşma için gerekli donanıma sahiptir.<sup>48</sup> Varoluş ekolojisi temiz tutulmuş, emredilen yapılmış, yapma yasak edilen yapılmamışsa insan peyderpey hayatına yukardan bakmaya ve geçmişini muhasebe etmeye başlamaktadır. *Nefs-i nâtık*ada, personanın sergilediği oyuna, sahnede yaşananlara, bir tiyatronun balkonundan bakmaktadır. Bu aşamada üst bilinçdışı sınırındaki *nefs-i levvâme*ye gelmektedir.<sup>49</sup> Kınayan nefis olarak görülen bu basamakta, insan, oynadığı rolün farkına varmakta, bir geri özdeşleşme yaşamaktadır. Sadece o rolü oynayan değil, o rolü gördüğünü anlayacak ve temel varoluş korkularından ve kaygılarından kurtulmasına vesile olabilecek hâller yaşayabilecektir. Rollerini izleyebildiği için sorumluluğunun farkına vararak temel suçluluk duygusu hissedebilecektir. Nefsin bu yapısı, Freud'un *süperegosu*yla karşılaştırıldığında farklılık arz eder. Süperego değerler toplamı, nefs-i levvâme, ilâhî bağlantısı olan vicdanı temsil etmektedir. Bu katın bir yönü Rabbine bakmakta, bir yönü nefs-i emmâreye bakmaktadır.<sup>50</sup> Bu mertebeye erişerek havf ve reca dengesini kuran insan, gönlünde bir hafiflik hissetmekte, esef, keder, hü zün ve yeis gibi duyguların etkisi azalmaya başlamakta, üzerine bir güven hali inerek yüzüne bir tebessüm gelmektedir. Rasyonel açıklaması olmayan kalbin hissettiği bu hâl, *tevekküldür*.<sup>51</sup> Bu hâl, insana yalnız değilsin mesajı vermekte,

---

<sup>48</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rü yaların Dili*, 366.

<sup>49</sup> Nefs-i levvâme basamağına gelen, hata veya haksızlık yaptığı zaman, doğru davranışın bu fiili terk olduğunu fark ederek kendini kınar. Abbürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 558.

<sup>50</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rü yaların Dili*, 189-190; Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 194.

<sup>51</sup> Tevekkül, birisini vekil edinme ve güvenme anlamına gelmektedir. Her tedbiri aldıktan sonra, işin neticesini Allah'a havale etmektir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve*

nefs-i emmâreden çöken o sis perdesi, bu halle açılmaya başlamaktadır. Tevekkül, insanın başına olumsuz bir olay geldiğinde sabretme gücüdür. *Tefvîz* bu duruma önceden hazırlıklı olma halidir. Başa gelebilecek her şeyi Allah'a havale etmek, her şeyi Allah'tan beklemek anlamına gelmektedir. Bu hal, gelecek anksiyetesinin panzehridir. Kişiyi gelecekteki olumsuzluklara karşı hazırlamaktadır.<sup>52</sup> Tefvîz halinin defalarca yaşanmasından sonraysa insanda derin güven hali olan *sika* hâsıl olmaktadır.<sup>53</sup> *Sika*,<sup>54</sup> bir işin sonucunu henüz fiile başlarken hissetmek, ilahi iradeye teslim olmak ve Allah'ın iradesine güvenmektir. Böylece nefs-i emmâre varoluş konumunda yaşanan varoluş kaygısı, nefs-i levvâmeye doğru tekâmül edilmesiyle ve *tevekkül*, *teslim*, *tefvîz* ve *sika* hâllerinin deneyimlenmesiyle bir *güven* ve *umut* haline dönüşmektedir. İnsan vicdanının kınayan sesi, bu yeni varoluş halinde yaşanabilecek hâller önce *sükûnet* sonra *coşku* veya tüm yaratıklara yönelik merhametle aşk halleri olabilir.<sup>55</sup> *Sekine/sükûnet*;<sup>56</sup> gaybın ve mânevî feyzin gelişi esnasında kalbin mutmain olması, gönül huzuru ve güvendir.<sup>57</sup> Bu hal deneyimlendiğinde rasyonel akıl susmakta, gönül âleminde Rabbin korumasına girilmektedir.<sup>58</sup> Akabinde insan korku ve kaygılarını yenerek vakarla<sup>59</sup> yürürken sekîneye yakın bir duygu olan *selâm*,<sup>60</sup> halini yaşamaya başlamaktadır. Selam, öncelikle, zâhir ve bâtın

---

*Deyimleri Sözlüğü*, 346; Bir tanuma göre ise Allah katındaki hükme güvenmek, insanların desteklerine ümit bağlamaktan vazgeçmektir. Cürcânî, *Ta'rifât*, 63.

<sup>52</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 338.

<sup>53</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 204.

<sup>54</sup> Sika, sözlükte güvenmek, itimat ve emin olmak anlamlarına gelmektedir. Cürcânî, *Ta'rifât*, 64.

<sup>55</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 205-206.

<sup>56</sup> Kur'an-ı Kerim'de, "Gönül huzuru, gönül, rahatlığı, ruh dinginliği" anlamlarına gelmektedir. el-Fetih 48/4, 18, et- Tevbe 26/40.

<sup>57</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 626; Sekînet, kalpte bir nurdur ki yaşayana huzur ve güven vermektedir. Bu güven, Hakka, ayne'l-yakîn olmanın başlangıçlarıdır. Cürcânî, *Ta'rifât*, 103.

<sup>58</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 206.

<sup>59</sup> Sükûnet, ağırbaşlılık, saygıdeğer olma ve yumuşak huyluluk demektir. el-Isfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 416.

<sup>60</sup> el-Isfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 421-422; Nur 24/13; Azhâb 33/33.

hastalıklardan, afetlerden uzak olmaktır. Diğer anlamları esenlik, güven, barış ve teslimiyettir. Sükûnetle bağlantılı gönül huzuru ve rahatlık manasına gelen *niûs* hâli de yaşanmaktadır.<sup>61</sup>

Bu hallerden sonra insana bir neşe, coşku hali gelmektedir. Varoluş konumundaki hüznün ve kederden sıyrılarak açığa çıkarılmayan bir sevinç hali olan *sürur* yaşanmaktadır.<sup>62</sup> İnsan bir öz farkındalıkla yaşadığı haller eşliğinde değişik duygular hissederken geçirdiği sürekli değişimi izleme hayat boyu sergilenen rolleri gözleme yeteneği de kazanmaktadır. Bu yeteneğe *telvîn* denilmektedir. Bir rolden bağımsız olarak o rolle geri özdeşim kurabilme melekesi olan bu halde hayatta yaşanan tüm haller, iyi veya kötü sahneler ve oynanan tüm roller bir üst kattan ibret gözüyle müşâhede edilebilmektedir. Bu durumda şöyle bir patoloji yaşanabilir. Personayla aşırı özdeşim yaşanırsa sergilenen bu rolde de suçluluk veya yetersizlik gibi duygular varsa depresyona girebilir. Zira bu persona gölgelerin veya komplekslerin etkisinde olabilir. Rasyonel aklın devreye girmesiyle üst katta yaşanan duyu ve duyguların letafeti azalabilir, statik yüzeysel bir hâl yaşanabilir. Önemli olan ise bu personadaki yetersiz ve umutsuz hâlini dışardan gözlemlemektedir. Kişi böylece o personadan sıyrılır ve depresif halini izleyebilir. *Telvîn*, zaman içinde zuhûr eden tüm rolleri ve bu rollerin hallerini, o rollerin hükmü altına girmeden izleyebilme yeteneğidir. Bu esnada, üst âlemin müşâhedesine devam edilip heften kopmadan gelişim sürdürebiliyorsa bu hâl *temkindir*. Rasyonel akıl yerini kalbe bırakınca, sükûnet benliği sarınca, insanda nedensiz, mesnetsiz bir neşe hali vuku bulur. Bu esnada, insanlara, tabiata veya eşyaya yönelik genel bir sevgi ve muhabbet hali de ortaya çıkmaktadır. Aşkın bir sevgi halindeki insan nefsi emmâredeki varoluş konumundaki korku, ölüm kaygısı gibi acılardan kurtulmuş, gerçek sevgiliyi bulmuş, eşyaya müşâhedeyle bakabilmiş, duygular ve duygular keskinlik kazanmıştır.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Meryem 19/62.

<sup>62</sup> Muhammed b. Hasan Semennûdî, *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu'ssâirîn li minhâci'l-mukar-rabîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 002460), 74b-80a.

<sup>63</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 208-210.

Hayatın anlamı bulunmakta, ölüm, yalnızlık, zeminsizlik, yalıtılmışlık, âdiyetsizlik gibi soruların cevabı bulunmaktadır.<sup>64</sup>

Kalpte Allah sevgisinin, aşkının zuhûr etmesiyle *nefs-i mülheme* basamağına geçilmektedir. Aşkın bazı alâmetleri kişinin bazen mustarip olması bazen de sükûnet üzere olması veya rubûbiyyet hallerinin zuhûr etmesi veya gizlenmesi şeklinde olabilir. Bu makam, *ilham, feyiz, hikmet, hayret ve keşif* gibi aslî duygular ve latif hallerin yaşandığı,<sup>65</sup> neyin iyi, neyin kötü ve günah olduğunun *ilhâm*<sup>66</sup> yani *rahmânî sezgi*yle bilindiği nefis mertebesidir.<sup>67</sup> Nefs-i mülhemede, bilgi ilâhî kaynaktan alınmakta rasyonel akıldan sıyrılıp kalpten süzülerek doğru, saf, sıdkla insanlara verilmektedir. Hikmet sahibi kişi, ilhâmlar sayesinde yüksek bir biliş gücüyle kararlarını verebilir. Kararlarının da gelişimine engel olmayacak, hata yapmayacağı kararlar olması muhtemeldir. *Cömertlik, kanaat, ilim, tevâzu, tevbe, sabır, tahammül, şükür* gibi vasıflar, bu makâmın erdemlerindedir. Cömertlik erdeminin semantiğine giren hallerden *isâr*, başkasını kendi yerine tercih etme, *infaksa* sahip olduklarından canını yakacak oranlarda vermektedir.<sup>68</sup> Nefs-i mutmainne makâmında, kişide *huzur, barış ve selâmet* halleri belirlemektedir.<sup>69</sup> Akabinde *tevekkül, tefvîz, sabır, hilm, ubûdiyyet, affetmek, tevazu, adalet, şükür, rızâ, cömertlik, fakr, sabır, merhamet, hayâ, bilgelik, hoşgörü ve ihsân* hâlleri görülmektedir.<sup>70</sup> Dînî değerler, ahlâkî değerlerle tam uyum göstermekte, dürtüsel eğilimler kontrol altına alınmaktadır. Davranışlarda uyum, kararlılık, içsel doygunluk ve olgunluk görüldüğü en üst

---

<sup>64</sup> Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 352.

<sup>65</sup> Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 197.

<sup>66</sup> Vicdan, aklîselim, feraset, basiret, müşahede, tefekkür gibi hâller neticesinde zuhur eden rahmani görüştür. Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 604.

<sup>67</sup> Sofyalı Bâlî Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri* (İstanbul: Hayykitap, 2013), 65.

<sup>68</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 259.

<sup>69</sup> Cemâleddin İshak Karamanî, *Risâle fî Etvâri's-Seb'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1194-2), 27a; Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 199.

<sup>70</sup> Sofyalı, *Yedi Makam Yedi Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 75; Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 199; Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 31,93.

gelişim basamağıdır.<sup>71</sup> Nefs mertebeleri veya yaşanan haller, sonsuza doğru uzanan bir gökdelene benzetilebilir.<sup>72</sup> Bu makalede, çalışmanın kapsamında olan Enneagram kişilik tiplerinde ortaya çıkabilecek, sıradan, henüz evliyalık makamına erişmemiş ama tekâmül yolunda olan insanların yaşayabileceği haller açıklanmıştır. *Râziyye*, *marziyye* ve *kâmile* gibi yükselebilecek başka mertebeler ve bu mertebelerde deneyimlenebilecek daha birçok hal olabilir ama çalışmanın sınırlılığından dolayı hepsi izah edilememektedir. Aşağıda Enneagram kişilik tiplerinin, nefis basamaklarında deneyimleyebileceği haller belirtilmektedir.

Enneagram sezgi guruplarında, buldukları guruba has temel duygu hâkimdir. E-Beş-Altı-Yedi kaygı gurubudur.<sup>73</sup> Nefsi emmârede deneyimleyebilecekleri en temel duygu kaygıdır.<sup>74</sup> E-Beş, kendisinin olduğundan daha zayıf ve yetersiz hissetmekte, bundan dolayı kaygılanmaktadır. E-Yedi, seçim yapmak için birçok seçeneği elinde tutma eğiliminde olmakta dolayısıyla bu seçenekleri kaybetmekten, deneyimlememekten kaygılanmakta, gelecek anksiyetesi yaşayabilmektedir.<sup>75</sup> E-Altı insanlara güven ve kararları konusunda kaygı duymaktadır. Bu gurubu, kaygıdan kurtarabilecek hâlse *tevekkül*dür. Akabinde *recâ* hâli deneyimlenmektedir. Enneagramda öfke tipleri E-Sekiz-Dokuz-Bir'dir. E-Sekiz, öfke saçarak kendini korumaktadır. E-Dokuz, öfkelerini yutarak pasif öfke yaşamaktadır. E-Bir öfkelerini çok yoğun yaşamakta, öfke hıncı şeklinde içinde dolaşmaktadır.<sup>76</sup> Bu gurubu, öfkeden kurtarabilecek hal *hilm*dir. Enneagramda gurur, riya ve kıskançlık sergileyebilen duygusal gurup, E-İki-Üç-Dört'dür.<sup>77</sup> Bu gurubu, duygusal kontrolsüzlükten kurtarabilecek hal *riyâzettir*.

---

<sup>71</sup> Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 15.

<sup>72</sup> Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 210.

<sup>73</sup> Kaygı, prospektif, ileriye dönük bir duygudur. Başımıza gelebilecek, en kötü ihtimallerin zihinde sürekli tekrarlanmasıdır. Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 358.

<sup>74</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 65.

<sup>75</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 358-359.

<sup>76</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 289-397, 101-102.

<sup>77</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 203,134.

İnsan, nefs-i emmârede, öfkeli, kaygılı veya aşırı duygusal olabilmekte, bu duygu üzerine diğer tutkulu duyguları yapılanmaktadır. Bu duygular, E-Bir'de *öfke*, E-Sekiz'de *şehvet*, E-Dokuz'da, *atalet*, E-İki'de *gurur*, E-Üç'te *riyâ*, E-Dört'de, *kıskançlık*, E-Altı'da, *kaygı ve şüphe*, E-Beş'te, *tamah*, E-Yedi'de, *açgözlülük* şeklinde sıralanabilir. Nefs-i levvâmeden itibaren yaşanabilecek Enneagram tiplerinin tekâmülünü sağlayabilecek hâller; E-Bir'de, *sekîne, selâm, nüas, sahv*; E-Sekiz'de, *hilm, itidal, temkin, merhamet, muhabbet, masumiyet*; E-Dokuz'da, *tevhid, aşk, rahmânî gayret, recâ, sahv*; E-İki'de, *tevazu, istikrar, temkin, denge*; E-Üç'de, *sıdk, vera, tevhid, inanç, hilm, hoşgörü*; E-Dört'de, *sekîne, teslimiyet, inbisat, rıza*; E-Beş'te, *isâr, infak, itminan, recâ*; E-Altı'da, *inanç, tefoîz, itminan, recâ ve sıdk*; E-Yedi'de, *şükür, tevakkül, temkin, sahv, fasl, sekîne ve vakardır*.<sup>78</sup>

## 2. Enneagram Tiplerinin Nefs Psikolojisine Göre Karar Verme Özellikleri

Enneagram kuramına göre, her tip baskın olarak o tipin özelliklerini göstermektedir. Rahatlama durumlarında bir tip, başka tipe dönüşebilir. Her kişiliğin, nefsanî zaaflarının tam tersini gösteren, *Gizli kalmış kişiliği* bu kişilikte hüküm süren latif halleri vardır.<sup>79</sup> Yaşanan zaafların, tutkuların veya latif hallerin karar verme sürecinde büyük rolü ve derin tesirleri olabilir. İnsanın kişiliğinin dinamiklik, menfî ve müspet özellikler göstermesi gibi karar verme tarzları da menfi veya müspet yönde olabilir, çeşitlilik gösterebilir. Aşağıda Enneagram kişilik tiplerinin deneyimleyebileceği karar verme tarzları açıklanmaktadır.

**E-Bir:** Kuralcı, düzenli ve mükemmeliyetçidir. Patolojisi obsesif kişiliktir.<sup>80</sup> Karar verme düzeni mahkemeyi andırmaktadır. Adeta düşünce mahkemeye çağrılmakta, sorgulanmakta, savunulmakta, yargılanmakta ve sonunda karar verilmektedir.<sup>81</sup> Personalalarının tesirinde karar verme süreci fırtınalı geçebilmektedir. Saplantılı şekilde doğru olanı yapma konusunda kaygılanabilir, kendisini sürekli denetleyebilir. Kabullenemeyecek arzular içindekiyken bunları gerçekleştirirse toplum tarafından kabul

<sup>78</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 359-365.

<sup>79</sup> Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 368.

<sup>80</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 88.

<sup>81</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 118.

edilemeyeceğini düşünerek öfkelenmektedir. Öfkesi *hınç* formunda bedninde dolaşıp karşılaştığı kurallara uymayana karşı veya kurban olarak seçtiği kişiye yönelik öfke patlamasına dönüşebilir.<sup>82</sup>

E-Bir, yitirdiği kusursuzluk halini ararken çevresini denetlemekte, temizlemekte, eşyalarını simetrik hale getirmekte, kurallara uymayan insanları uyararak eleştirmektedir. Eleştirmen halini kendine karşı da sürdürmektedir. E tipi kendini en çok eleştiren ve kararlarının doğruluğu konusunda kaygı ve korku yaşayabilen tiptir. Bu aksiyonu, taşıdığı, *hınç*, *gücenme*, *içerleme*, *alınç* gibi duyguların belirtisidir. Bu duygularla birlikte E-Bir'in gizli erdemi, *sekîne* yani *huzur*dur. Bu hali, fırtınalarını dindirmekte, iç huzuru vermekte, *vakar*la kendinden emin şekilde yoluna devam edebilmektedir. Sekîne hali, *selâm* veya *nüas* olarak da tecellî edebilir. E-Yedi'yle bütünleşip *sahv* erdeminin özelliklerini göstererek rahatlayabilir ve mükemmeliyetçiliğinden vazgeçerek üretken olabilir.<sup>83</sup> Bu hali yaşadığında, hatalı kararlar verip anlamsız aksiyonlar gerçekleştirmek, çevreyi manipüle etmek yerine faydalı icraatlar gerçekleştirebilir. *Temkin* hâli anlamlı icraatların öncüsüdür. İyi bir araştırmacı, iyi bir yazar olabilir.<sup>84</sup> Temkin hâlini yaşayan bir E-Bir, personasını gözlemleyip onu, suçlayarak kınamakta, kararını, arzularını gerçekleştirme yönünde vermesinin doğru olmadığını bilmekte, makul kararlar vermektedir.

**E-Dokuz:** Barışçı, sevecen, empatik tiptir. Sevme umudunu yitirmiş, buz kalıpları içinde bir atalete gömülmüştür. Tutkulu duygusu *tembellik* hali, karar verme tarzı üzerinde tesirli olmaktadır. Kararlarını sürüncemeye almakta, ertelemekte veya karar veremeyerek sorunun kendiliğinden veya başkaları tarafından çözülmesini beklemektedir. Hayatın akışı içinde bir programa uyması halinde, karar alma zorunluluğundan kurtulabilir.<sup>85</sup> Patolojisi pasif-agresif kişilik veya obsesif kompulsif kişiliktir. Personaları, çocukken ertelediği isteklerinin yerine koymak için

---

<sup>82</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 104-110.

<sup>83</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 362.

<sup>84</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 362.

<sup>85</sup> Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology*, *Dissertations*, 104-106; Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 62, 403-406.

geliştirdiği saplantılarına dayanmaktadır. O dönemde yaşadığı bunaltıları önlemeye çalışmaktadır. Bu personalar, eşyle aynı potada eriyebilecek şekilde bütünleşmek veya temel istekleri yerine aşırı yemek, aşırı okumak veya hedefi olmaksızın küçük gruplara katılmak veya konfor rahatlık ortamlarında kendini unutmak şeklindedir. Bu personalarda karar kılmasının temelinde, kaybettiği ve aradığı sevgi ihtiyacı vardır. Zira o, sevilme umudunu yitirmiş ve kendisini bir derin dondurucuya koymaya, nötr olmaya, ihtiyaçlarını görmezden gelmeye ve başkaları vasıtasıyla yaşamaya karar vermiş, geliştirdiği personalarla kendisini korumaya yönelmiştir.<sup>86</sup>

**E-Dokuz'**un yaşayabileceği latîf haller, içinde bulunduğu sevgisizlik ve umutsuzluk çemberinden onu kurtarabilir. Yaşamayı gereken haller, *tevhid* ve *aşk*tir. Allah'a yönelebilen, sonsuz sevgiyi hissedebilen E-Dokuz, içindeki buzları eriterek Rahmânî bir aksiyona geçebilmektedir. Bu aksiyonla bir senkronizasyon, artan bir farkındalık ve tefekkür olan *tevfik* ve kurallara sınıksız uymayı sağlayan *itisam* hali yaşanmaktadır. Güven ve umut veren bu hallerden, bütünleşme kanadı olan E-Üç'ün gizli erdemi olan *reca* haline tekâmül edebilir.<sup>87</sup> Bu halle, sevilme umudunu kazanıp ataletten kurutulmuş personaların üzerindeki baskıdan kurtulabilir. Kararlarını kimsenin etkisinde kalmadan veya ertelemeyen, sürüncemeye almadan, akıbeti ve gelişimi için hayırlı olabilecek şekilde verebilir.

**E-Sekiz:** Kendinden emin, kararlı ve lider tiptir. Enerji yüklü bir varoluş tarzını seçmiştir. Tuttuğu yolun doğru olduğundan emindir, kararları kesindir. Tutkulu duygusu, *aşırılıktır*. Kararsızlığına karşı çözüm olarak yemek, içmek ve cinsellik gibi temel ihtiyaçlarını aşırı giderme veya aşırı sinirlenme yolunu seçebilir. İsteklerine veya duygusal hedeflere odaklanmak yerine, dikkatini uyarıcılar üzerinde toplayarak içinde bulunduğu bunaltıdan kurtulabilmekte ve zayıflıklarını yadsıyabilmektedir. Dikkatini bir noktaya odakladıktan sonra belirsiz duygulara odaklanmasına gerek kalmamaktadır. Bu arzu, onun hedefi olmakta, bu hedefe

---

<sup>86</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 87-88; 429-430.

<sup>87</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarmın Dili*, 361.



kendine kaptırmaktadır.<sup>88</sup> Bu durumda riskli kararlar alabilmektedir.<sup>89</sup> “Ya hep ya hiç” tarzında, uçlarda yaşamaktadır. Bürünebileceği personalar, çevreyi denetleyerek haksızlığa uğrayabilme ihtimalini önleyici tip veya sahiplenici tip veya koruyucu arkadaş tipi veya özel alanını ve hayatta kalabilmek için uygun koşulları denetim altında tutan tip şeklinde olabilir. Eylemlerindeki aşırılık dikkat çekmektedir. Güdeleri ve öfke duygusunda aşırılık yaşaması ve düşünmeden hareket etmesi, kararlarını olumsuz etkileyebilmektedir. Patolojisi, merhamet duygusunun yoksunluk yaşanan Psikopat Kişiliktir.<sup>90</sup>

E-Sekiz’i içinde bulunduğu aşırılık tutkusundan kurtaracak varoluş tarzını değiştirebilecek hallerse *hilm*, *temkin*, *itidal*, *merhamet* ve *muhabbet* tir. Hilm, öfkenin panzehiridir. Aşırı öfkeli olan bu E tipini, sakin doğaya çekebilmektedir. Öfkenin bilinçdışındaki nedeni, dış dünyaya karşı duyulan kaygıya dayandırılabilir. Kaygı azaldığında dış dünyayla olan kavga bitmekte, hilm hâli yaşanmaktadır. İtidal erdemi, onun aşırılıktan kaçınarak orta yolu bulmasını sağlayabilecektir. Temkin hâlindeyse personalarını gözlemleyerek kınayacak iradesini onlara teslim etmeyecek, gelişim vetiresini devam ettirebilecektir.<sup>91</sup> Bu halleri yaşayarak gizli erdemi olan *masumiyete* tekâmül edebilmektedir. Masumiyet erdemine büründüğünde sezgilerini iyi kullanabilmekte, kendisi için uygun kararlar verebilmektedir.<sup>92</sup> E-İki’yle bütünleşerek *isar* ve *âlicenaplık* hallerini yaşayabilmekte, personalarındaki denetleyici, baskıcı, koruyucu rolü, şefkatli koruyuculuğa dönüşebilmekte, kararlarını da diğerkâmlık erdemiyle verebilmektedir.

---

<sup>88</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram’a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 366-381.

<sup>89</sup> Phillip M. Sharp, *A factor analytic study of three enneagram personality inventories and the vocational preference inventory, Vocational Preference Inventory* (Lubbock: Texas Tech University, Educational Psychology, Doktora Tezi, 1994), 45.

<sup>90</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram’a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 353-366.

<sup>91</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 233, 361.

<sup>92</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram’a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 353-366.

**E-İki:** Fedakâr tiptir.<sup>93</sup> Şefkat ve onaylanma ihtiyacı onu, başkalarının ihtiyaçlarını gidermeye yöneltmektedir. Duygularını, dış görünüşlerini ve tercihlerini başkalarına göre şekillendirmektedir. Karar verirken değer verdikleri insanların fikirlerine ve onların gözündeki itibarlarına göre hareket etmektedir. Sevdiği insanlara göre şekillenen farklı kişiliği olabilir. Davranışlarında ve kararlarında “Almak için vermek gerekli” veya “Onaylanmak için onların isteklerini yapmalıyım” gibi şartlanmaların etkisinde kalabilir. Bu tip, insanları elinde tutmak için ısrarlı bir kişiliğe veya güçlü insanlarla arkadaşlık kurmak isteyen hırslı bir kişiliğe veya kendisini önceleyen bir personaya bürünebilir. *Alkışçılık* veya *riya* tutkusunun tesirindedir. Riya, olduğundan farklı görünme halidir. Kendisini başkalarına göre değiştirme alışkanlığı da riya halini çağrıştırmaktadır. Bu durumların etkisiyle bürüneceği benlik konusunda karar veremeyebilir.<sup>94</sup>

E-İki, sitemkâr vericidir. Başkalarının ona çok ihtiyacı olduğu, onsuz yapamayacağı zannına kapılabilir. Zira onun tutkulu duygusu, *gururdur*. Bu duygu güçlü görünmek için takındığı bir maskedir. Bu sahte duygu ve davranışlardan kurtarabilen hâlse erdemli duygusu olan *tevazudur*. Bu hali yaşayarak verdiği, manipülatif veya gurur aksiyonu olarak değil merhametle vermekte ve verdiği unutmaktadır. Tevazu hali verdiği kararlara da tesir etmekte kararlarını onaylanmak veya sevmek için başkalarını memnun etme yönünde değil karşılık beklemeden vermektedir. E-Dört’le bütünleşerek onun, *istikrar*, *temkin*, *denge* ve *orijinallik* erdemlerini yaşayabilir. Orijinallikle özüne dönerek sanat dallarında özgün eserler üretebilir.<sup>95</sup> Temkin haliyle hem giyindiği personaları gözlemeleme hem de manevi gelişim sürecini devam ettirebilme yeteneği kazanabilir. Kararlarını özüyle mi, yoksa göstermelik mi verdiği konusunda bilinçlenebilir.

**E-Üç:** Aşırı narsist özellikler gösterebilen, zaafı kibirdir. Birçok imaja ve alt kişiliğe bürünebilir. Genç, enerjik ve başarılı bir imajda kalmayı

---

<sup>93</sup> Sharp, *A factor analytic study of three enneagram personality inventories and the vocational preference inventory, Vocational Preference Inventory*, 28.

<sup>94</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram’a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 129-162.

<sup>95</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 363.

tercih etmekte,<sup>96</sup> bu imajında beğenilmesini beklemektedir.<sup>97</sup> Karar verme konusunda, sezgisel, kuralcı, kontrollü davranabilmekte<sup>98</sup> ve kendisine belli hedefler koyabilmektedir.<sup>99</sup> Onaylanma ve sevilme ihtiyacı onu etrafındakilere beğendirici bir imaja bürünmeye, başarılı olmaya teşvik etmektedir. Kararları bu yönde şekillenmektedir.<sup>100</sup> İmaj, başarı ve itibar kaygısıyla şekillenen personasının hükmü, benliği üzerinde o kadar hâkimdir ki bu alt kişiliği benliğinin bir parçası olarak düşünebilir. Karar verme süreci de sancılı geçebilmektedir. O, alt bilinç dışında hangi persona bürüneceği konusunda tereddüt yaşayabilir. Toplum tarafından takdir edilebileceği, itibar görebileceği persona ideal olabilmekte, en çok başarılı imajına eğilim göstermekte, bu imajın içini doldurmak için çok çalışmaktadır. Bu personadan ayrılmakta, onun için hayati bir tehdit olarak görülebilir.

E-Üç'ün, büründüğü roller, çevreyi aldatıcı olabilmektedir. Tutkulu duygusu *aldatmadır*.<sup>101</sup> Onu bu duygudan, gizli erdemi *dürüstlük/sıdk* hali kurtarabilir. Dürüstlük haliyle birlikte *vera* halini de yaşayabilir. Karar durumunda aklıyla ve kalbiyle de karar verebilir. O, bu mükemmel haldeyken takındığı rolden kurtulacak cesaretiyse E-Altı'yla bütünleşerek kazanabilir. Bu değişim süreci onun için sancılı geçebilmekte, adeta ölmektedir. Bu vetireyle aşırı kibir hali olan ucûbtan kurtulabilmekte, E-Altı'nın gizli erdemi olan *inanç* erdemine yani kulluk bilincine ulaşabilmektedir. Yaşayabileceği hâllerse, *yakîn*, *vasıl* ve *tevhid* olabilmektedir. Tevhid hali, birçok hali beraberinde getirmektedir. *Tevazu*, *hilm* ve *hoşgörü* halleri,

---

<sup>96</sup> Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology, Dissertations*, 71.

<sup>97</sup> Riso-Hudson, *Wisdom of the Enneagram*, 94-95.

<sup>98</sup> Özge Kocakula, *Narsistik ve Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluklarının Karar Süreçlerine Etkisi* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 163.

<sup>99</sup> Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology, Dissertations*, 71.

<sup>100</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 171.

<sup>101</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 196-198.

benliğine yayılan<sup>102</sup> E-Üç itibara göre değil de kalbinin sesine göre seçim yapabilmektedir.<sup>103</sup>

**E-Dört:** Sezgisel, duygusal ve sanatçı tiptir. Hızlı ve isabetli kararlar verebilir. Duygularını derin yaşar. Bazen aşırılığa kaçıp iç âlemine gömüldüğünde sezgiselliği azalır, yaşadığı andan kopar; Dikkatini toplamakta zorlanır, karar verme özelliğinde problem yaşayabilir. Karamsarlaşabilir, sahip olamadığı bazı şeylerden dolayı noksanlık, kayıp duygusu veya kaygı hissedebilir, melankolik veya depresif ruh hâline sürüklenebilir.<sup>104</sup> Bu süreçte karar vermesi zor olmakta, hatta kararsızlık yaşayabilmektedir. Derinliklerinde eksiklik duygusu hissederek tutkuyla onu aramakta, bu eksikliğin kendisinde olmadığını düşünmektedir. İstedikleri kendisinde olmayan başkalarının sahip olduklarıdır. Tutkulu duygusu, *kıskançlıktır*. Kendisini çeşitli zevklere vererek derinleşebilir, bir tür rüyalar âlemine geçip ve gerçekçi olmayan beklentilere dalarak verimsiz, pervasız personaya bürünebilir.<sup>105</sup> Bu personada, karar verme süreci de dağınık ve istikrarsızdır. Verdiği karar doğru karar olamayacak, eksiklik içerecektir. Dikkati kendinde olmayana kilitlenmiştir, dağınıktır. Ana odaklanarak seçenekleri makul değerlendirmesi zor görülmektedir.

Yaşadığı eksiklik, kıskançlık, hüznün, kaygı gibi duygulardan kurtulması bulunduğu ana odaklanmasıyla tevekkül etmesiyle mümkündür. E-Birle bütünleşip *sekîne* erdemine de tekâmül edebilir. Zihinsel ve duygusal dinginlik hali olan *sekîne* onun gizli erdemidir. Akabinde *teslimiyet*, *inbisat* ve *rıza* halleri de yaşanabilmektedir. İnbisat halinde, insanlar karşısında nötral bir ruhâniyete bürünerek kıskançlık duygusu hafifleyebilir, rıza hâlinde olumsuz duygu, düşünce, davranış ve hayallerinden, bunların verdiği acıdan kurtulabilir.<sup>106</sup> Bu hallerde aydınlanmış zihinle olumlu düşünerek seçenekler üzerinde dikkatini toplayabilir, optimal kararlar verebilir.

---

<sup>102</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 363.

<sup>103</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 201.

<sup>104</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 210-215.

<sup>105</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 227-231.

<sup>106</sup> Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 364, 224.

**E-Altı:** Çekici, işbirlikçi, dost canlısı, temkinli, sorgulayıcı ve sebatkârdır, güvenlik arayışındadır. İç rehberliğiyle temasta olduğu hissine sahip olmadığından, güvenlik duygusunu elde etmek ve alacağı kara veya geleceğe dair atacağı adımlar konusunda çevresindekilere danışmak durumundadır.<sup>107</sup> Âidiyet duygusu yoğun ve iç rehberlikten yoksundur. Kendisini yönlendirebilecek bir rehber veya bir lidere ihtiyaç duymakta, bağlandığı otorite kararlarını temellendirmektedir.<sup>108</sup> Baskın tutkusu *kaygı* ve *şüph*e, erdemli duygusu *inanç*tır. Belirsizlerin onu desteklemediğinden korkarak varoluş kaygıları yaşayabilir.<sup>109</sup> Allah korkusunu da yoğun olarak yaşayabilir.<sup>110</sup> Patolojisi paranoyak kişiliktir.<sup>111</sup> Bürünebileceği personalar, kaygı ve korkuyla temellenmektedir. Bu personalar, çevresiyle çok samimi münasebetler kuran tip; estetik kaygısı yaşayarak dış görünüşüne odaklanan tip; sadık bir gurup üyesi tip şeklinde sıralanabilir.<sup>112</sup>

Kararlarının doğruluğundan emin olamamakta, yanlış karar vermeden korkmakta ve kararsızlık yaşayabilmektedir.<sup>113</sup> Dikkatleri kararlarına değil kaygılarına ve şüphelerine odaklanmaktadır. Kaygılı doğalarından kurtulabilmek için çevreyi tarayarak ihtiyatlı davranmayı seçebilirler. Bir gurup içene girmek veya bir otoriteye bağlanmak da onu kuşkucu, kaygılı zihinsel atmosferinden kurtarabilir ve rahatlatır. Böylece güven duygusu gelişebilir.<sup>114</sup> Bu çözümler, kaygı problemini kökten çözmez, kısa süreliğine ve yüzeysel rahatlamalar sağlamaktadır. Kaygı problemine kökten çözüm sunacak hal *inanç*tır. Bu hâl, insana ilişkilerinde güven vermektedir. İnanç duygusunu hissedemeyen E-Altı tipi için dışarıdan gelen tüm uyaranları, bir tehdit olarak göreyerek kaygı duyabilmektedir. İnanç hali,

---

<sup>107</sup> Karabulut, *Yeni Kişilik Enneagram ve Din Psikolojisi Açısından Kullanım Alanları*, 104.

<sup>108</sup> Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology, Dissertations*, 88- 90.

<sup>109</sup> Karabulut, *Yeni Kişilik Enneagram ve Din Psikolojisi Açısından Kullanım Alanları*, 107.

<sup>110</sup> Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology, Dissertations*, 89.

<sup>111</sup> Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 357.

<sup>112</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 289-290.

<sup>113</sup> Necla Öner, Ayhan Le Compte, *Durumluk ve Sürekli Kaygı Envanteri El Kitabı* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1983), 2.

<sup>114</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 280-281.

hayatına girmesiyle varoluş kaygıları azalmakta, güvenle hareket edebilmektedir. Bu hal için yaşaması gereken hâller *tevekkül* ve *tefviz*dir. Tevekkül, kişinin başına bir olay geldiğinde dayanma gücünü, ifade etmekte, *itminan* (güven) ve *recâ* (ümit) hallerinin belirmesini sağlamaktadır. Bu reaksiyon, sabitleşirse *tefviz* hali vuku bulmakta, kişi, olay daha başına gelmeden sonucuna hazır olmaktadır. Tefvîz, kronik kaygının panzehiri gibidir. *Aşk*, *zühd*, *riyâzet*, *uzlet* ve *hulût* halleri, kişiyi tefvîz haline hazırlamaktadır. E-Altı, bu halleri yaşadığında, varoluşsal kaygılarından kurtulabilecek, verdiği kararlarda kendine güvenerek kararsızlık problemi yaşamayacaktır. E-Dokuz'la bütünleştiklerinde insanlara güvenme konusundaki kararsızlığından kurtularak yakınındakilere ihtimam göstermeye, empati kurmaya, onlara destek vermeye ve uyum sağlamaya başlamaktadır. Bu vasıflar hal olarak *fütüvvet*, *sıdk*, *himmət* ve *muhabbete tekâbü*l edebilir.<sup>115</sup>

**E-Beş:** Araştırmacı kâşif, bilge tiptir.<sup>116</sup> Bilgili olması kendisine güven vermektedir. Kusursuz kararlar verebilen bir lider veya stratejist olabilir.<sup>117</sup> Zihinsel başarıları, merhamet ve hissetme nitelikleriyle dengelenmektedir. Bilgeliğini merhametli bir şekilde dünyanın iyiliği için kullanabilir.<sup>118</sup> Erdemli duygusu *bağımsızlık*, tutkulu duygusu *tamahtır*. Onu, bağımsızlık erdemine ulaştıracak latif hâllerse *isâr* ve *infak* şuurunun getirdiği hallerdir. Patolojisi şizoit kişilik veya kaçınan kişiliktir.<sup>119</sup> Bürünebileceği personalar, özel yaşamını dış etkilerden koruma ihtiyacının doğurduğu kaygılardan dolayı ortaya çıkmakta, duygusal bir yalıtılmışlığa göre şekillenmektedir. Kendini şatoya kapatarak koruyan tip veya insanlarla az iletişim kurmayı tercih eden tip personalarına örnek verilebilir. Yaşadığı duygusal izolasyon hali, karar vermesinde avantaj olabilir. Bu özellik karar verme yeteneklerinin etkili olmasını sağlamaktadır. Kendisini

---

<sup>115</sup> Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 359-360.

<sup>116</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 272-276.

<sup>117</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 61.

<sup>118</sup> Karabulut, *Yeni Kişilik Enneagram ve Din Psikolojisi Açısından Kullanım Alanları*, 89-92.

<sup>119</sup> Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 357-359.

yorucu egzersizlere veya meşguliyetlere verdiği sezgisel sıçramalar yaşayarak hayatıyla ilgili isabetli kararlar verebilir.<sup>120</sup>

Temel yanılması, kendisini yaratılış potansiyelinden ve mükemmelliğinden yani olduğundan zayıf görmesi, güçsüz ve yetersiz hissetmesi, “Dünya benden verebileceğimden daha fazlasını istiyor ama yeterince vermiyor” kanaatine varmasıdır. Sosyal veya günlük hayattaki karşılaşmalar, onu sanal yetersizliğiyle yüzleştirdiği için şatosuna çekilmekte, çevresine duvarlar örerek bilgiyi veya maddiyatı toplamakta, biriktirmektedir. Tutkulu duygusu, *cimriliktir*. Yaşamaya gereken duygu, etimolojik olarak köprüden geçip karşı tarafa geçme kararlılığı olan *cesarettir*. Şatosunun kapılarını açarak biriktirme, yığma tarzından paylaşma, verme tarzına geçmeye karar verdiğiğinde, *isâr* ve *infâk* halleri yaşamakta ve rahatlamaktadır. Verdikçe *güven* (itminan) kazanmakta ve içinde *ümit* uyanmaya başlamaktadır. Konum değiştirip E-8’le bütünleşip onun *kararlı, cana yakın, alicenap, koruyucu, motive edici* hallerini yaşayarak rahatlamaktadır.<sup>121</sup> Vereceği kararlarda, bu hallerin etkisi görülmekte, diğer kâm yaşam tarzı sergileyebilmektedir.

**E-Yedi:** Neşeli, maceracı ve heyecanlıdır.<sup>122</sup> Olumlu hayaller kurmakta, bu da hayata pozitif ve iyimser bakmasına yardımcı olmaktadır. Hayat her yöne giden bir seçimler yelpazesidir. Hayatı oburca tatmak gerekmektedir. Tutkulu duygusu *oburluktur*. Geleceğe dair planlarla meşgul olmakta, tek bir hareket tarzına bağlı kalmamak için seçenekleri açık tutma eğiliminde olmaktadır. Bu tutumu, karar verme süresini uzatabilir. Dikkat tarzını sorun çözmeye örgütleyebilmesi, seçenekleri tek bir sorunda toplayabilmesi karar vermek için bir avantaj olarak görülebilir. Patolojisi narsist kişilik bozukluğudur. Normal narsist kişiliğe sahipse kararlarında, sezgisel, kuralcı ve kontrollü davranabilir. *Açgözlülük* tutkusunun tesirinde kalarak karar verme stresli sancılı geçirebilir. Seçenekler konusunda tamahkâr davranmakta, her bir yeni seçeneği deneyimleme fırsatı

<sup>120</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram’a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 267-273.

<sup>121</sup> Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 357-359; Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram’a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 241.

<sup>122</sup> Wagner, *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology*, *Dissertations*, 42.

ona haz vermekte, karar verme süresinin uzaması da sıkıntıya neden olabilmektedir. Bürünebileceği personalar, maceracı tip ve gelecekteki olumlu hedeflere yönelen tip tarzında olabilir.<sup>123</sup> Bu E tipi, personalarının tutkusuyla şekillenmektedir.

Açgözlülük içinde önüne çıkan fırsatları tatmak, E-Yedi'yi mutlu etmeyebilir. Hep aynı nefis katında kalarak aşırı tüketmek insanı mutlu etmek için yeterli değildir. Bu tutkusunun ateşinden kurtaracak nardan nura ulaştıracak hâller *şükür* ardından *hamd*dir. Tükettiği veya yöneldiği eşyayı, insanın veya fikrin izini sürerek kaynağına varabilirse *açgözlülük* tutkusu azalmakta, *şükür* halini yaşayarak huzur bulmaktadır. Seçenekten seçeneğe atlamak, deneyimden deneyime koşmak isteyen E tipi artık durulmuş, bütünleşme konumu olan E-Beş'in *temkin*, *sahv*, *fasl* gibi *sekine-i kalp* hallerine bürünmüştür. Temkin halinde, karar verme sürecinde yaşadığı stresten kurtulabilecektir. Bu haldeki kişi, alt kişilikleriyle özdeşleşmeden onları gözlemlene yeteneği kazanacak ve bu yetenek, karar verme sürecinin bunaltıcı geçmesini veya zor karar vermesini engelleyebilecektir. Depresif bir patolojiye girmeden karar verebilecektir. Alt bilinçdışından üst bilinçdışına geçerek bir sıçrama yaşamış, yaşadığı açgözlülük, do-yumsuzluk gibi tutkularının tesirinden kurtularak erdemli duygusu *ağırbaşlılık* hâlini yaşamaya başlamıştır.<sup>124</sup> *Sekine* hâli, ağırbaşlılığı içermekte, Ağırbaşlılıkla hareket edebilirse açgözlülük duygusundan kaynaklanan karar verme problemlerinden kurtulabilir. Kendisi için hayırlı olabilecek seçeneği tercih ederek makul kararlar verebilir.

### Sonuç

Karar verme süreci, Nefs psikolojisine göre, Enneagram kişilik tiplerinin bazı zaafalarını ortadan kaldırılabileceği fark edilmiştir. İki konunun karar verme sürecine etkisi birlikte değerlendirilebilir.

Nefsin terbiyesi alındığında her Enneagram tipinde farklı haller yaşanabilir. Bu hallerin etkisindeki E tipleri tekâmülü yönünde farklı karar verme tarzları sergileyebilir. Enneagram kuramına göre, kişiliğin zayıf yönleri olarak görülen bazı arzu edilmeyen zararlı veya kötü duygular,

<sup>123</sup> Palmer, *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, 40, 321-389.

<sup>124</sup> Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyalarmın Dili*, 302, 360-361.



karar verme sürecini olumsuz etkileyebilir. Nefs terbiyesi bunun en azından kimi zararlı etkilerini azaltabilir.

Karar verme konusu Enneagram tiplerinde ayrı ayrı değerlendirilecek olursa şöyle bir netice ortaya çıkmaktadır:

E-Birin tutkulu duygusu öfkedir; kendisini fazla eleştirir, kararlarının doğruluğu konusunda ona korku veya kaygı yaşatabilir. Fırtınalı karar verme sürecinden kurtaracak hal gizli erdemi huzurdur. Huzur hali, kararlarında sıratı müstakime uymasını, kendinden emin şekilde yoluna devam edebilmesini sağlayabilir.

E-İkinin sitemkâr verici Özelliği yaptığı iyilikten gurur duyma duygusu onu riyaya sürükleyebilir, bulunduğu ortama göre birçok kimliğe bürünebilir. Kararlarda büründüğü kimliğe göre şekillenmekte ve girdiği imajı korumaya yönelik olmaktadır. Tevazu hâliyle, dürüstlük erdemine tekâmül edebilir, kararlarında diğerlerinin sevgisini kazanmak amacını aşabilir, karşılık beklemeden iyilik yapabilir.

E-Üçün tutkulu duygusu kibirdir; Kendisini çevreye iyi gösteren imajlara bürünebilmektedir. Kararları bu imaj ölçüsünde olmaktadır. Bu yaşantıdan kurtarabilecek hâl ise sıdktır; Vera halini ile kalbiyle karar verebilir.

E-Dört sahip olamadıklarından dolayı eksiklik hisseder, istediklerine sahip olanları kıskanabilir; Kıskançlık onu, pervasız bir yaşama sürükleyebilir, gerçeklikten kopabilmektedir. Bu durumdan kurtulması sükûnet hâliyle mümkündür; Bulunduğu anın kabulünü ve farkındalığını sağlayabilmekte, duygusal denge durumuna erişebilmekte ve seçenekler üzerinde dikkatini toplayarak optimal kararlar verebilmektedir.

E-Beş, varoluşsal yanılgısı kendisini yetersiz hissetmesidir; tutkulu duygusu tamahtır. Tamah tutkusundan isâr ve infâk hallerini deneyimleyerek kurtulabilir. Bu erdemlerin etkisiyle insanları seven kollayan bir kişiliğe bürünebilir. Kararlarını diğer insanları da duygusal çemberine alarak verebilir.

E-Altı, varoluş kaygıları nedeniyle insanlara yakınlaşma konusunda kararsızlık yaşar, onlara güvenemez; Tutkulu duyguları, şüphe ve kaygıdır. Kararlarında başkalarının rehberliğine ihtiyaç duyar. Bu şüphe ve kaygı tutkusundan kurtarabilecek haller uzlet veya riyâzet olabilir. Bu

halleri yaşayarak diğerlerine karşı duygu ve düşüncelerini denetleyebilir. Çevreyi kontrol etmek için takındığı karar verme tarzından kurtulabilir.

E-Yedi, dünyayı bir seçenekler kümesi olarak algılar; Tutkulu duygusu açgözlülüktür. Karar verme süreci sancılı ve uzun geçebilir. Onu bu alışkanlığından kurtaracak hal şükürdür. Bu halin etkisiyle, uygun seçenekte karar kılabilir. Böylece cazip seçeneklerin etkisiyle yaşadığı fırtınalı karar verme süreci sakinleşebilir. E-Sekizin tutkulu duygu aşırılık halidir; hedeflerindeki kararsızlık onu aşırı öfkeli veya içgüdülerini doyurma isteği verir. Hilm, itidal, merhamet halleri, onu, sakin, ölçülü bir doğaya çekebilir. Masumiyet erdemine büründüğünde sezgiselliği sayesinde makul ve kestirme kararlar verebilir.

E-Dokuz'un tutkulu duygusu tembellik; karar vermemek için direnç göstermesine sebep olmaktadır. Rahmani aşk onu atalet halinde kurtarabilir, içini sevgi ile doldurabilir. Bu hâlin tesiriyle karar verme konusunda yaşadığı problemleri, hatta kararsızlık problemini çözebilir.

İnsanın, kişilik tipini tanınması, karar verirken etkisi altında olduğu kişilik tipi veya duygunun farkında olmasını sağlayabilir. Konunun nefis terbiyesi bakımından önemi ise zaafalarını düzeltebileceği duygu veya hallerine aşına olmasıdır. Netice olarak sağlıklı, pratik, etkili ve akıbeti hayırlı kararlar verebilir.

### Kaynakça

- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayınları, 2012.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2005. <https://docplayer.biz.tr/42871758-Tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu-prof-dr-ethem-cebecioglu.html>
- Cusack, M.Carole. "The Enneagram: G.I. Gurdjieff's Esoteric Symbol". *ARIES Journal* 20 (2020), 31-54.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tarifât*. Tah. Muhammed sıddık Münşevî. Kahire: Dâru'l-fazîle, ts.
- el-İsfehânî, Ragıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. tah. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2009.

- Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Jung, Carl, Gustav. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*. çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Jung, Carl, Gustav. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. çev. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Jung, Carl, Gustav. *Analitik Psikoloji Sözlüğü*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Jung, Carl, Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- İnanç Yazgan, Banu – Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Karabulut, Yusuf. *Yeni Kişilik Enneagram ve Din Psikolojisi Açısından Kullanım Alanları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Karamanî, Cemâleddin İshak. *Risâle fî Etvâri's-Seb'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1194-2.
- Kâşânî, Abbürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü, Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kocakula, Özge. *Narsistik ve Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluklarının Karar Süreçlerine Etkisi*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları. İstanbul, 2012.
- Naranjo, Claudio. *Enneagram Character and Neurosis*. Nevada City: Gateways/IDHNB, 1996.
- Öner, Necla, Le Compte, Ayhan. *Durumluk ve Sürekli Kaygı Envanteri El Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1983.
- Palmer, Helen. *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*. çev. Gündüz Okhan. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.

- Riso, Don Richard, Hudson, Russ. *Wisdom of the Enneagram*. New York: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Semennûdî, Muhammed b. Hasan. *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu'ssâirîn li minhâci'l-mukarrabîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 002460.
- Sharp, M. Phillip. *A factor analytic study of three enneagram personality inventories and the vocational preference inventory, Vocational Preference Inventory*. Lubbock: Texas Tech University, Educational Psychology, Doktora Tezi, 1994.
- Sivâsî, Receb. *Risâle fi usûli'l-Halvetiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1836.
- Spiegelman, J. Marvin- İnyet Han, Pir Vilayet- Fernandez, Tasnim (ed.). *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*. çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Taymur. İbrahim, Türkçapar. M. Hakan. "Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/2 (2012), 154-177. *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 3 Eylül 2021. [https://sozluk.gov.tr/Türkçe\\_Kur'an\\_Mealleri](https://sozluk.gov.tr/Türkçe_Kur'an_Mealleri). Erişim 26 Haziran 2021. <https://www.kuranmeli.com/>
- Sofyalı, Bâlî Efendi. *Yedi Makam Yedi Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*. İstanbul: Hayykitap, 2013.
- Wagner, P. Jerome. *A Descriptive, Reliability, and Validity Study of the Enneagram Personality Typology*. Chicago: Loyola University, Doktora Tezi, 1981.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan. Babayiğit İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001.
- Yüksel, Ayşe Şule. Karacoşkun, M. Doğan. "Tasavvuf Psikolojisi". *Din Psikolojisi El Kitabı*. ed. M. Doğan Karacoşkun. 227-245. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 116-143

## Arapçada Te'kîd Nun'ları ve Te'kîd Nun'larının Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Anlaşılmasına Olan Katkısı

**Hasan Selim KIROĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu  
Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University, School of Foreign Languages  
Samsun, Türkiye  
hasanselim.kiroglu@omu.edu.tr,  
orcid.org/0000-0003-1846-0729

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Eylül / September 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page: 116-143.**

**Atıf / Cite as:** Kiroğlu, Hasan Selim. "Arapçada Te'kîd Nun'ları ve Te'kîd Nun'larının Kur'ân-ı Kerim Âyetle-rinin Anlaşılmasına Olan Katkısı [Nün al-Ta'kîd: Their Place in the Arabic Language and Role in Understan-ding Qur'ânic Verses]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 116-143.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1358624>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## Nūn al-Ta'kîd: Their Place in the Arabic Language and Role in Understanding Qur'ānic Verses

### Abstract

When expressing their thoughts, it is inevitable for individuals to grasp the language bestowed upon them and its characteristics. At the core of the features of language are grammar and its associated rules. However, claiming that these rules are uniformly used or understood is quite challenging because these rules evolve as language users employ the language. Language serves as the fundamental tool for expressing human thoughts, and the features of language deeply influence the manner in which thoughts are conveyed. Therefore, the structure of a language is a mirror reflecting the intellectual and cultural world of its users. Language is not only a means of communication but also a carrier of cultural identity. Understanding a language implies comprehending the cultural values and beliefs underlying that language. Hence, grasping the characteristics of a language is a fundamental step in understanding the intellectual and cultural world of its users. Understanding the characteristics of language also holds significant importance in the translation process. The structural features of a language are critical factors that need to be considered when translating from one language to another. Specifically, the expressive forms present in the rhetorical structure of a language can complicate the translation process. Therefore, understanding the unique characteristics of a language is a fundamental requirement for successfully completing the translation process. Arabic, when compared to other world languages, has developed a unique method. Particularly, rhetorical expressions such as "te'kîd" (emphasizing) and "isbat" (proving) represent a distinctive feature of the Arabic language. These features enhance the depth and richness of Arabic texts, reflecting the cultural and intellectual values of the Arabic language. Te'kîd implies not unnecessarily prolonging an expression, while isbat aims to strengthen the expression by emphasizing the previously stated meaning. These specific features of the Arabic language enhance the richness and expressive power of the language. Therefore, understanding and using the characteristics of the Arabic language are vital for the accurate comprehension and translation of Arabic texts. To delve deeper into this topic, it is necessary to acquire more knowledge about the structure and rhetorical features of language. This is a crucial step for the success of the translation process and provides a significant advantage for language

users. Sometimes, to convey a message more powerfully, it may be necessary to repeat a word or sentence or use specific words in order to emphasize the message in a text. This grammatical rule plays a crucial role in all languages and is utilized to highlight the meaning of texts. However, the Arabic language, especially concerning "Te'kîd" or "Pekiştireç" (emphasizing), holds a significant prominence. Te'kîd is a grammatical concept used to enhance the meaning or emphasis of a word and is present in nearly every aspect of the Arabic language. When the Arabic language is used in the Quran, particularly as the language of a divine book, the use of te'kîd gains even more importance. In the Quran, te'kîd is frequently employed to convey the message more effectively, especially when the Prophet, attempting to communicate with an elite group of people with strong resistance mechanisms, needs to address them. The unique structure of the Arabic language allows for the use of Te'kîd. Te'kîd is extensively used in the Quran, and this feature of the Arabic language further enhances the impact of the Quran on people. In the pre-Islamic era, te'kîd was also frequently employed in Arabic poetry and prose. Therefore, te'kîd emerges as a crucial grammatical element for both the Quran and other Arabic texts. One aspect of the research focuses on examining the general use of te'kîd, while another aspect delves into the (nûn) letters found at the end of Ef'âli Hamse's. Te'kîd, especially when Te'kîd nûn's are used, aims to persuade the interlocutors effectively. The detailed analysis of this type of te'kîd is conducted with the aim of guiding researchers working on Quran translations and contributing to the improvement of these translations. This study will help us better understand this significant feature of the Arabic language and its impact in the Quran.

**Keywords:** Arabic Language, Emphasis, Te'kîd nûn, Meaning.

### Arapçada Te'kîd Nun'ları ve Te'kîd Nun'larının Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Anlaşılmasına Olan Katkısı

#### Öz

İnsan düşüncelerini ifade ederken kendisine bahşedilen dili ve onun özelliklerini kavraması kaçınılmazdır. Dilin özelliklerinin temelinde gramer ve ilgili kurallar gelmektedir. Ancak bu kuralların aynı şekilde kullanıldığı ya da anlaşıldığını söylemek oldukça zordur. Çünkü bu kurallar, dilin kullanıcıları tarafından dili kullanmaları sürecinde gelişen bir olgudur. Dil, insan düşüncelerini ifade etmenin temel aracıdır ve dilin özellikleri düşüncüyü ifade etme biçimini derinden etkiler.

Dolayısıyla bir dilin yapısı, o dilin kullanıcılarının düşünsel ve kültürel dünyasını yansıtan bir aynadır. Dil, sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda kültürel bir kimliğin taşıyıcısıdır. Bir dili anlamak, o dilin altında yatan kültürel değerleri ve inançları anlamak anlamına da gelmektedir. İşte bu nedenle bir dilin özelliklerini kavramak, o dilin kullanıcılarının düşünsel ve kültürel dünyasını anlamak için temel bir aşamadır. Dilin özelliklerinin anlaşılması, aynı zamanda çeviri sürecinde büyük bir öneme sahip olduğu dilin yapısal özellikleri, bir dilin diğerine çevrilirken dikkate alınması gereken kritik faktörlerden biridir. Özellikle dilin retorik yapısında bulunan ifade biçimleri, çeviri sürecini karmaşık hale getirebilir. Bu nedenle bir dilin kendine özgü özelliklerini anlamak, çeviri sürecinin başarılı bir şekilde tamamlanabilmesi için temel bir gerekliliktir. Arapça, diğer dünya dilleriyle karşılaştırıldığında kendine özgü bir metot geliştirmiştir. Özellikle *te'kîd* (vurgulama) ve *ısbât* (kanıtlama) gibi retorik anlatımlar, Arapça dilinin özel bir özelliğini temsil eder. Bu özellikler Arapça metinlerin derinliği ve zenginliğini artırarak Arapça dilinin kültürel ve düşünsel değerlerini yansıtır. Te'kîd, bir ifadeyi gereksiz yere uzatmamak anlamına gelirken *ısbât* ise daha önce belirtilen anlamı vurgulayarak ifadeyi güçlendirmeyi amaçlar. Arapça dilinin bu özel özellikleri, dilin zenginliğini ve ifade gücünü artırır. Bu nedenle Arapça dilinin özelliklerini anlamak ve kullanmak, Arapça metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve çevrilmesi için hayati öneme sahiptir. Bu konuya daha fazla derinlemesine bakabilmek adına dilin yapısı ve retorik özellikleri hakkında daha fazla bilgi edinmek gerekmektedir. Bu, çeviri sürecinin başarısı için önemli bir adımdır ve dilin kullanıcıları için büyük bir avantaj sağlar. Bazen ifade edilmesi istenen mesajın daha güçlü bir şekilde aktarılması için kelimenin veya cümlenin tekrar edilmesi veya belirli sözcüklerin kullanılması gerekebilir. Bu dilbilgisi kuralı, tüm dillerde önemli bir rol oynamakta olup metinlerin anlamını vurgulamak için kullanılır. Ancak Arapça dili, özellikle *te'kîd*/pekiştireç konusunda büyük bir üne sahiptir. Te'kîd, kelimenin anlamı veya vurgusunu artırmak amacıyla kullanılan bir dilbilgisi terimidir ve birçok yerde kullanılabilir. Arapça dili aynı zamanda ilahi bir kitabın dili olarak Kuran-ı Kerim'de kullanıldığından, *te'kîd* kullanımı daha da fazla önem arz etmektedir. Kuran-ı Kerim'de *te'kîd*, özellikle elit bir toplulukla iletişim kurmaya çalışan peygamberin ret mekanizması güçlü olan muhataplarına mesajını daha etkili bir şekilde iletebilmesi için sıkça kullandığı bir dil metodu haline gelmiştir. Arap dilinin benzersiz yapısı *te'kîd*'in kullanımına olanak sağladığından Kur'an-ı Kerim'de yoğun bir şekilde geçmektedir. Te'kîd'in



Arap dili ve Kuran-ı Kerim'in bu özelliği insanlar üzerindeki etkisini daha da arttırmıştır. İslam öncesi dönemde Arapça şiir ve nesirinde de te'kid sıkça kullanılırdı. Bu nedenle, te'kid hem Kur'an-ı Kerim hem de diğer Arapça metinler için önemli bir dilbilgisi unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmamızın bir yönü te'kid'in genel kullanımını incelerken diğer bir yönü ise Ef'âli Hamse'lerin sonuna eklenen (nûn) harflerine bakmaktadır. Te'kid, özellikle te'kid nûn'ları kullanılarak muhatapları ikna etme amacı gütmektedir. Bu tür te'kid'in detaylı bir şekilde incelenmesi, Kur'an-ı Kerim mealleri üzerinde çalışan araştırmacılara yol göstermesi ve meallerin geliştirilmesine katkı sağlayacağını ümit ederek çalışmamızın Arapça dilinin bu önemli özelliğini ve Kuran-ı Kerim'deki etkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Te'kid, Te'kid nûn'u, Anlam.

## Giriş

Arap dili, Kur'ân-ı Kerim inmeden önce Arap yarımadasında bölgesel bir dildi. Mesajının yeryüzünde insanlığa ulaşması için yapılan fütuhât ve davet çalışmaları meyvelerini vermiş milyonlar İslam'a girdikçe Arapçanın ehemmiyeti bir o kadar daha artmıştır.<sup>1</sup> Günümüzde Arapça evrenselleşerek küresel bir dil haline gelmiştir.

Farklı milletlerden İslam'a girenlerin Kur'ân-ı Kerim'i Arapça olarak okumanın yanı sıra kendi dillerine yapılan tercüme aracılığıyla onu anlamak ve onu yaşamlarından bir parça haline getirmek için özel gayret sarf etmişlerdir. Ancak Osmanlı/hilafet bakiyesi olan Türkiye'de yapılan tercüme faaliyetlerinin sosyo-politik etkenler sonucunda akamete uğramasına rağmen, sahada bu işi ilk yapanların Mehmed Âkif Ersoy (öl. 1936),<sup>2</sup> İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946),<sup>3</sup> Hasan Basri Çantay (öl. 1964)<sup>4</sup> gibi âlimlerin olması tercüme faaliyetlerine olumlu katkı sağlamıştır. Ancak ülkemizde bir dil karışıklığının oluşması sonucu dilin nesilden nesile aktarılan kısmı anlaşılmasız

<sup>1</sup> Muzaffer Barlak, "İslâm İlim Tarihi içinde Kelâm Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* (2016) 14/2, 494.

<sup>2</sup> M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (09 Eylül 2023).

<sup>3</sup> Ali Birinci, "İzmirli, İsmail Hakkı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 09 Eylül 2023).

<sup>4</sup> Emin Işık, "Çantay, Hasan Basri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 09 Eylül 2023).

hale gelmesiyle edebiyat ve tercüme faaliyetlerine bir anlamda ket vurarak özellikle Kur'ân-ı Kerim tercümelerine de olumsuz yansımış, dilin din anlayışına farklı şekilde etki etmesine sebebiyet vermiştir.

Te'kîd kelimesinin kök yapısını incelediğimizde bu kelimenin *Tevkid* ya da *te'kid* şekliyle; كود - يكد - وكد fiilinden meydana geldiğini, sözlükte "sıkıca bağlamak, sağlamlaştırmak, güçlendirmek ve pekiştirmek" anlamına geldiğini görmekteyiz.<sup>5</sup> Diğer bir tanıma göre te'kîd; duyan kimsenin zihninde sabit durmak üzere yapılan tekrardır.<sup>6</sup> Te'kîd, Kur'an-ı Kerim özelinde birçok amacı bulunmakla birlikte; dikkatleri Allah'ın ayetlerine çekme, yaratmasındaki eşsizliğe vurgu yapma, gücünün mükemmelliğine yöneltme, dinleyeni düşünme ve tefekküre sevk etme amaçları taşıdığı açıktır.<sup>7</sup> Te'kîd, tüm dillerde rastlanan bir dil sanatı olmasının yanı sıra onun dilimizdeki karşılığını pekiştirme şekliyle ifade etmek mümkündür. Arap dili ve belagatinin temel kaynaklarından biri olan Kur'ân-ı Kerim, ifade ettiği anlam, muhatapların zihin algısına vermek istediği mesajların nasıl yerleştiği ve bu anlamların yerleşmesi için te'kîde ne kadar da ihtiyaç duyduğu gözden kaçmamaktadır.

Türkiye'de yapılan tercümelerde özelde ise Kur'ân-ı Kerim tercümelerinde tuhaf ve anlaşılmayan ifadelerin kullanılması, yanlış kullanılan sözcüklerin varlığı, Türk mantalitesine uygun olmayan çeviri garabetleri, kelimelerin kapalı bırakılması, yaşayan Türkçenin kullanılmaması, edat ve edebi inceliklere dikkat edilmemesi, özne-yüklem uyumuna hassasiyet gösterilmemesi, zaman uyumuna dikkat edilmemesi, gereksiz ve yanlış kelimelerinin kullanılması, özne-nesne eksikliği, dolaylı tümleç ile tamlama hatalarının varlığı, asıl metinden uzaklaşmaya sebebiyet veren ve metnin anlaşılmasını zorlaştıran başlıca etmenlerdir.

İşte bu yukarıda saydığımız olumsuz etmenlerin giderilmesi ve tercümelere olumlu katkı sağlaması adına te'kîd nûn'larının Kur'ân-ı Kerim

<sup>5</sup> Muhammed Murtada Zebidî, *Tâcü'l-Arûs* (Kuveyt: Vizarat'ı-İrşâd ve'l- Enbâ', 1358/1965), 9/320.

<sup>6</sup> Mustafa Çalayanî, *Câmi'd-Durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1416/1996), 3/231.

<sup>7</sup> Muzaffer Barlak, "Dinin Rasyonelliği", *Sistemik Kelam* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 231-235.

Âyetlerinin üzerindeki etkisinin iyi anlaşılması gerekmektedir. Bu bakımdan ele alınan bu makalemizin alana katkı sunacağına inanıyoruz.

## 1. Nûn'u hafife'ye Genel Bir Bakış

### 1.1. Nûn'u hafife'nin Vakıf Halinde (I) Harfine Dönüşmesi

İbn Cinnî'ye (öl. 392/1002) göre *vakıf* halinde nûn'u hafife (I) harfine dönüşür.<sup>8</sup> Buna örnek 'Alak Sûresi 15 ile Yûsuf 32. Ayetleri örnektir.

Şair Meymûn b. Kays el-A'şâ (öl. 7/629) bu konuda;<sup>9</sup>

وإياك والميثاق لا تفرنتها ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا

*Sakın ha ölü hayvanların etine yaklaşma/ Şeytana ibadet etme/ Allah'a ibadet et.*

Burada geçen "فاعبدا" kelimesindeki (I) harfinin karşılığı nûn'u hafife'dir. Aslı ise "فاعبدن" şeklindedir. Diğer bir şair Ebû Hassân el-Fak'asî (öl. 100/719):<sup>10</sup>

يَحْسِبُهُ الْجَاهِلُ مَا لَمْ يَعْلَمَا شَيْخاً عَلَى كُرْسِيِّهِ مُعَمَّماً

*Cahil onu hiç bilmesel/ Kürsü üzerinde oturana sarıklı şeyh zannedecekti.*

Burada geçen "يَعْلَمَا" ifadesi olumsuz Muzari fiilin sonunu nûn'u hafife'li (û) bir yapıya çevirirken temsilen (I)'e dönüştürmüştür. Aslı ise (مُ يَعْلَمُنْ) şeklindedir.

### 1.2. İltikâi's-sâkineyn Durumunda Nûn'u Hafife'nin Hazfi

İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîb adlı eserinde şöyle bir ifadede bulunmaktadır:<sup>11</sup>

لا تُهَيِّنَ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَرَكَعَ يَوْمًا وَالذَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

*Fakiri sakın hor görme.. Belki bir gün sen de eğilirsin ... Zamanda onu yüceltir.*

Burada "لا تُهَيِّنَ" şeklinde olması gereken nûn'u hafife "لا تُهَيِّنَ" şeklinde gelmiş

<sup>8</sup> Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydullâh el-Enbârî, *el-Înşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403/1982), 2/653.

<sup>9</sup> Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1412/1992), 3/510.

<sup>10</sup> Enbârî, *el-Înşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/653.

<sup>11</sup> Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kü-tübi'l-e'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1411-1992), 841.

olup nûn harfinin hazfi söz konusudur. Bu anlayız Basra dil ekolünde bas-kın bir görüştür.

### 1.3. Nûn'u Sakîle'nin Nûn-u Hafife'den Genel Anlamda Daha Mu-teber Olması

Basra dil ekolüne göre gerek nûn'u sakîle ve gerekse nûn'u hafife as-lında aynı şeydir. Kûfe'liler ise nûn'u hafifenin nûnu Sakile'den meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Buna delil olarak Sibeveyh'in (öl. 180/796); "Dilde nûn'u hafife ve nûn'u sakîle'yi birbirlerinden ayrı iki konu olarak ele almak lazımdır" görüşüne itibar etmişlerdir.<sup>12</sup>

İbnu'l-Enbârî (öl. 328/940), Kûfelilerin görüşüne aykırı olarak: "nûn'u hafife'nin nûn'u sakîle'den türediği görüşünü doğru bulmuyoruz, tam ter-sine her biri temelde asıl olup birbirinden türemiş değildir. Te'kîd konu-sunda ise ortak noktaları bulunsa da asılda her biri birbirinden bağımsızdır. nûn'u sakîle'in anlamı diğerine göre daha te'kîd'lidir, der."<sup>13</sup>

Genel anlamda nahivciler; *Sakîl* olan *Hafif* olandan daha güçlü ve daha sağlam olduğunu iddia etmişlerdir. Sibeveyh (öl. 180/796), Halil b. Ah-med'ten (öl. 175/791) yaptığı bir alıntıda şöyle der: nûn'u hafife kullanıldı-ğında sadece te'kîd yapmış olursun. Ancak "nûn'u sakîle'yi kullandığında ise çok güçlü bir te'kîd yapmış olursun."<sup>14</sup>

İbn Cinnî de (öl. 392/1002) Sibeveyh'in (öl. 180/796) görüşüne katıla-rak nûn'u sakîle'nin, nûn'u hafife'den daha güçlü olduğunu söylemiştir.<sup>15</sup> İbnu'l-Enbârî (öl. 328/940) ise iki nun'un da fiili pekiştirmek, hal durumun-dan çıkarmak ve gelecek zamana dönüştürmek gibi amaçlar taşıdığını söy-lemiştir.<sup>16</sup> Zerkeşî (öl. 794/1392), İbnu'l-Enbârî (öl. 328/940) ile aynı kanaati paylaşarak nûn'u sakîle'nin anlamı pekiştirmedeki gücünün üç derece ol-ması halinde, nûn'u hafife'nin de iki derece şeklinde sınıflandırılabilceği gibi bir durumdan bahsetmektedir.<sup>17</sup> İbn Ya'îş (öl. 643/1245) eserinde

<sup>12</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/524.

<sup>13</sup> Enbârî, *el-Înşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/653.

<sup>14</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/509.

<sup>15</sup> Osmân İbni Cinnî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye* (Ammân: Dâru Mecdelâvî, 1409/1988), 132.

<sup>16</sup> Enbârî, *el-Înşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/653.

<sup>17</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zer-keşî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 2/419.

Müşedded/şeddeli nûn yani nûn'u sakîle'nin anlamda pekiştirme yaparken nûn'u hafife'den daha ağır olduğunu, nûn'ların tekrarlanma durumunda ise pekiştirmeden daha güçlü olabileceği vurgusunu yapmaktadır.<sup>18</sup>

Te'kîd nûn'larının Mazi, Muzari ve Emir Çekim Tablo Örnekleri:

1.Mazi Fiilin çekim örnekleri herhangi bir eserde bulunmamakla beraber, şiirden şöyle bir şaz kullanım da bulunmaktadır:<sup>19</sup>

دَامَنَّ سَعْدُكَ، لَوْ رَحِمْتَ مُتَمِيمًا      لَوْلَاكَ لَمْ يَكُ لِلصَّبَابَةِ جَانِحًا<sup>20</sup>

Kara sevdalıya acırsan, mutluluğun hep daim olsun / Varlığın olmasaydı aşk ateşinin altında kalmazdı.

b. Muzari fiilin karşılaştırmalı çekim örneği:

Nûn'u Hafife (nûn'u Mu- haffefe)	Nûn'u Sakîle (nûn'u Müşeddede)	Fiili Muzari	الضمير
يَكْتُبُ	يَكْتُبَنَّ	يَكْتُبُ	هو
	يَكْتُبَانِ	يَكْتُبَانِ	هُمَا
يَكْتُبُونَ	يَكْتُبُونَنَّ	يَكْتُبُونَ	هُمْ
تَكْتُبُ	تَكْتُبَنَّ	تَكْتُبُ	هِيَ
	تَكْتُبَانِ	تَكْتُبَانِ	هُمَا
	يَكْتُبَانِ	يَكْتُبَانِ	هُنَّ
تَكْتُبِينَ	تَكْتُبِينَ	تَكْتُبِينَ	أَنْتِ
	تَكْتُبَانِ	تَكْتُبَانِ	أَنْتُمَا
تَكْتُبُونَ	تَكْتُبُونَنَّ	تَكْتُبُونَ	أَنْتُمْ
تَكْتُبِينَ	تَكْتُبِينَ	تَكْتُبِينَ	أَنْتِ
	تَكْتُبَانِ	تَكْتُبَانِ	أَنْتُمَا
	تَكْتُبَانِ	تَكْتُبَانِ	أَنْتُمْ
أَكْتُبُ	أَكْتُبَنَّ	أَكْتُبُ	أَنَا
تَكْتُبُ	تَكْتُبَنَّ	تَكْتُبُ	نَحْنُ

2. Emir fiilin karşılaştırmalı çekim örneği:

<sup>18</sup> Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, thk. Emil Bedî' Yakub (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/163.

<sup>19</sup> Nûreddin Ali b. Muhammed b. İsa Eşmûni, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Hasen Hamed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010), 3/109; Butrus Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1430/2009), 9/3.

<sup>20</sup> Eşmûni, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 5/163.

Nûn'u Hafîfe (nûn'u Mu-haffefe)	Nûn'u Sakîle (nûn'u Müşeddede)	Fiili Muzari	الضمير
أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبُ	أَنْتَ
أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبَانَّ	أَكْتَبَا	أَنْتُمَا
أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبْنَّ	أَكْتَبُوا	أَنْتُمْ
أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبِي	أَنْتِ
أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبَانَّ	أَكْتَبَا	أَنْتُمَا
أَكْتَبَنَّ	أَكْتَبَانَّ	أَكْتَبِينَ	أَنْتُمْ

#### 1.4. Nûn'u Hafîfe'nin (ن) Müsennâ ve Nûn'u nisve Halinde Kullanimını

Basra ve Kûfe âlimleri bu konuda birbirlerine muhalefet etmektedirler. Basralı âlimlerden Yûnus b. Habîb (öl. 182/798)<sup>21</sup> bu görüşü savunurken Kûfe ekolünden el-Kisâî (öl. 189/805)<sup>22</sup> nûn'u hafîfe'nin Müsenna ve nûn'u nisve'de kullanımı olmadığını söylemektedir.<sup>23</sup>

##### 1.4.1. Nûn'u Hafîf'enin Müsenna Fiilindeki Konumu

Malum üzere Müsennâ'nın ref konumunda (ن) şeklinde gelen eklerinin düşmesine sebep olan harf (ي) dir. Çünkü nûn'u hafîfe, murab fiile girince fiil aslına döner ve mebni olmaktadır. (ن) harfinin düşmesi halinde ise geriye (ل) harfi kalır. nûn'u hafîfe'nin irabı için aşağıdaki olaylardan biri meydana gelmektedir:<sup>24</sup>

1. (ل) harfinin hafifli olması durumunda Müsennâ'nın irabı ile 3. tekil şahıs olan (هو) zamirine denk gelen fiilin karıştırılma ihtimali söz konusu olması nedeniyle, nûn'u hafîfe'nin kullanımı uygun görülmemiştir. Ör:

يَكْتُبَنَّ	هو
-------------	----

<sup>21</sup> Ali Bulut, "Yûnus b. Habîb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 02 Ağustos 2023).

<sup>22</sup> Tayyar Altıkulaç, "Kisâî. Ali b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 02 Ağustos 2023).

<sup>23</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 9/38; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *Tefsîru'l-bahrü'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/178.

<sup>24</sup> Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd (Beyrût: Dâru İhyâi et-Turâs'il 'Arabiy, 1399/1979), 4/98-99.

هُمَا	يَكْتُبَانِ + نٌ ← يَكْتُبَانِيْنَ ← يَكْتُبَانُ ← يَكْتُبِيْنَ
-------	---

2. Nûn'u hafife, Müsenna konumunda kesralı olması durumunda nûn'u hafife fiilinin kendi nûn'u mu yoksa kesra sebebiyle mi karıştırıldığı anlaşılamamaktadır. Ör:

هُمَا	يَجْلِسَانِ + نٌ ← يَجْلِسَانِيْنَ ← يَجْلِسَانِ
-------	--

3. Nûn'u hafife, sakin Müsenna bir fiil olması durumunda İltikâ-i Sakineyn kuralına uymaktadır. Ör:

هُمَا	يَجْلِسَانُ + نٌ ← يَجْلِسَانِيْنَ
-------	------------------------------------

#### 1.4.2. Nûn'u Hafife'nin Nûn'u Nisve'deki Konumu

Fiili Muzari'nin nûn'u nisve halindeki (ن) harfi, nûn'u hafife'nin gelmesiyle bu (ن) harfi düşmemektedir.<sup>25</sup>

1. Nûn'u hafife'nin (ن)'u ile nûn'u nisve'nin (ن)'u yan yana gelebilmektedir. Ör:

هُنَّ	يَكْتُبْنَ + نٌ ← يَكْتُبْنِيْنَ
-------	----------------------------------

2. Nûn'u hafife'nin (ن)'u ile nûn'u nisve'nin (ن)'larının birleşmesi durumunda, iki sakin harf yan yana gelerek lamel fiilin harekesinin değişmesi gerektiği durumlarda ise karıştırılma ihtimali yüksek olan bir fiile dönüşmüş olacaktır.

هُنَّ	يَكْتُبْنَ + نٌ ← يَكْتُبْنِيْنَ ← يَكْتُبْنِيْنَ ← يَكْتُبْنِيْنَ ← يَكْتُبْنِيْنَ
-------	---

3. İki sakin (ن/ن) harfinin arasına (ل) harfi gelmesi durumunda, nûn'u Hafif'e kesralı okunarak Müsennâ'ya dönüşmüş olur. Ör:

هُنَّ	يَكْتُبْنَ + نٌ ← يَكْتُبْنِيْنَ + ا ← يَكْتُبْنَانِ
-------	--

4. Ya da (ل) sakin olup, iki sakin arasına bir sakin (ن) ilave edilerek Müsennâ'ya dönüşmüş olur. Ör:

هُنَّ	يَكْتُبْنَ + نٌ ← يَكْتُبْنِيْنَ + ا ← يَكْتُبْنَانِ
-------	--

<sup>25</sup> Enbârî, *el-Înşâf fî mes'âli'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/652.

### 1.4.3. Nûn'ü Hafife'nin Müsennâ ve Nûn'ü Nisve'li Fiile Girmesine Dair Görüşler

Nûn'ü hafife'nin Müsenna'sı (أَفْعَلَان) ve nûn'ü nisve'deki (أَفْعَلَانُ) şeklindeki kullanımına Kûfe âlimleri olumlu bakarak şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

1. Nûn'ü sakîle'nin (ن) Müsennâ ve nûn'ü nisve'ye eklenmesi ne kadar uygunsuzsa nûn'ü hafife'nin de bu iki yapıya girmesi o kadar mümkündür. Zira nûn'ü hafife (ن)nin nûn'ü sakîle'den (ن) türemesi söz konusudur.

2. Genel anlamda Fiili Muzari'nin sonuna gelen (ن) harfi, gelecek zamanı pekiştirme/ te'kîd için kullanılır.

Nûn'ü hafife ile nûn'ü sakîle bu iki yapıya dâhil olduklarında *İctimai's-Sakineyn* durumu meydana gelerek (أَضْرِبَا) ve (أَضْرِبْنَا) şeklinde *med/uzatmalı* okunur. Bu konuya delil olarak Nâfi' b. Abdurrahman'ın<sup>26</sup> (öl. 169/785) kıraatinden örnek verilmiştir: (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ) ayetinde geçen (مَحْيَايَ) kelimesinde *med* harfinin *hareke* olarak kullanılmasına izin verilmiştir.<sup>28</sup> Diğer bir örnekte ise Zemahşerî'nin (öl. 538) "el-Keşşâf" isimli eserinde<sup>29</sup> (قَالَ) şeklinde ifadesi buyrulmuştur.<sup>31</sup> Sibeveyh (öl. 180/796) bu konuda: "Müsennâ fiilinde nûn'ü hafife'nin kullanımı halinde, (ل) harfi ile (ن) harfi yan yana gelmesiyle vasil ve vakıf durumlarında bir değişiklik olmayıp Müsennâ'nın müfredi ile karışması söz konusu olacaktır"

<sup>26</sup> Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 02 Ağustos 2023).

<sup>27</sup> el-En'âm 6/162.

<sup>28</sup> Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/650; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassâl*, 9/38.

<sup>29</sup> Eserlerinin hemen hemen tamamını Arapça olarak kaleme alan Zemahşerî'nin İslam aleminde şöhret bulmasını sağlayan "el-Keşşâf" isimli bu meşhur tefsiri dilin sarf, nahiv, lügat ve isti'mâl özellikleri ve özellikle belâgatla ilgili hususlar üzerinde durması açısından önemlidir. Bk. Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği", *Amasya İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (2018): 216, 217.

<sup>30</sup> Yûnus 10/89.

<sup>31</sup> Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmi'izi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vüçûhi't-te'vîl*, thk. Abdurrazzak el-Mehdi (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî, 1407/1986), 2/251; Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/651.



der.<sup>32</sup>

### 1.5. Nûn'u Hafîfe'nin Vakıf Durumu ile İlgili İrâbı

Yunus b. Habib (ö. 182/798) hariç nûn'u hafîfe'nin *vakıf* hali ile ilgili herhangi bir görüş ayrılığı olmadığını söylemek mümkündür. Bilindiği üzere nûn'u hafîfe'nin harekesi sükûndur. Öncesine ise üç harekeden birinin gelmesi gerekmektedir. Öncesi *fetha* olup durmak gerekirse (l) harfine dönüşür. Basra ve Kûfe ekolü bu konuda hem fikir olmakla beraber, Sibeveyh (öl. 180/796): "Nûn'u hafîfe ve Tenvinin aslı birdir, aynı yerden kaynaklanmaktadır. İkisi de zait harftir ve Tenvin ile nûn'u hafîfe'nin harekesi sakın olması gerekmektedir. nûn'u hafîfe, Tenvin gibi işlem görür. Ör: (اُنْتَبَا) ile bir kişiye emir verirken nûn'u hafîfe kastedilmiştir" der.<sup>33</sup>

Nûn'u hafîfe bu yönüyle Tenvin'e çok benzeşmekte ve örtüşmekte<sup>34</sup> olup (لَنْسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ)<sup>35</sup> ayeti celilesin de olduğu gibi bu yapıda çoğul şekli Tenvin'e dönüşmüştür.<sup>36</sup>

Şair en-Nâbiğa el-Ca'dî bir şiirinde:<sup>37</sup>

فَمَنْ يَكُ لَمْ يَتَّأَرْ بِأَعْرَاضِ قَوْمِهِ      فَيَأْتِي وَرَبِّ الرِّاقِصَاتِ لِأَثَارَا

Kim Kavminin şerefi için intikam almazsa/ Develerin sahibine yemin olsun ki ben ben alırım.

Burada (لَنْسَفَعًا) fiili vakıf halinde olup öncesinde *fethalı* bir harf gelmesi münasebetiyle Tekîd nûn'u, (l) harfine dönüşmüştür. Bu kelimenin aslı ise (اُنْتَبَا) şeklindedir.

Şair en-Necâşî'de:<sup>38</sup>

نَبْتُمْ نَبَاتَ الْحَيْرِزَايَةِ فِي النَّوْرِ      حَدِيثًا مَعَى مَا يَأْتِكُ الْحَيْرِ يُنْفَعَا

<sup>32</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/525.

<sup>33</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/521.

<sup>34</sup> Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1415/1994), 3/17.

<sup>35</sup> el-Alak 96/15.

<sup>36</sup> Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed en-Nahvi el-Ensari, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Dımaşk: Dâru Hayr, 1410/1990), 327.

<sup>37</sup> Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa en-Nâbiğa el-Ca'dî - Vadîh es-Samed, *Divânu en-Nâbiğa el-Ca'dî* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1419/1998), 89.

<sup>38</sup> Kays b. Amr b. Mâlik el-Hârisî en-Necâşî İmru'u'l-Kays, *Divânu en-Necâşî el-Hârisî*, thk. Salih el-Bekkâr vd. (Beyrût: Müessesetu'l-Mevâhib, 1419-1999), 45.

*Toprağa yeni ekilen bambu kamışları gibi dik duruyorsunuz/ Yağmur yağdığımda faydanız tam olarak ortaya çıkmakta.*

Burada (يُنْفَعَا) fiili vakıf halinde *fethalı* olması durumunda, Tekîd nûn'u (ل) harfine dönüşmektedir. Bu kelimenin aslı ise (يُنْفَعُونَ) şeklindedir.

Bir diğer şiirde Hişâm b. 'Ukbe şöyle der:<sup>39</sup>

أَبُوكَ يَزِيدُ بِنَ الْوَالِيدِ وَمَنْ يَكُنْ      هُمَا أَبَوَاهُ لَا يَذَلُّ وَ يُكْرَمَا

*Baban Velid'in oğlu Yezit'tir/ Kimin babası ve atası bu ikisi olursa her daim ikram görür, aşağılanmaz.*

Burada (يُكْرَمَا) fiili vakıf halinde *fethalı* olması durumunda, tekîd nûn'u (ل) harfine dönüşmektedir. Kelimenin aslı ise (يُكْرَمُونَ) şeklindedir.

Avf b. Atıyye (öl. 906/1501)'de bir şiirinde:<sup>40</sup>

فَمَهْمَا تَشَأْ مِنْهُ فَزَارَةٌ تُعْطِيكُمْ      وَمَهْمَا تَشَأْ مِنْهُ فَزَارَةٌ تَمْنَعَا

*Fezâra kabilesi her ne zaman isterse size verir / Ve her ne zaman istemezse de vermez.*

Burada (تَمْنَعَا) fiili vakıf halinde *fethalı* olduğundan tekîd nûn'u (ل) harfine dönüşmüştür. Bu kelimenin aslı da (تَمْنَعُونَ) şeklindedir.

Cahiliye şairi İmru'l-Kays, meşhur şiirinin girişinde:<sup>41</sup>

قَفَا بَنُوكَ مِنْ دِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ      بِسِفْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْلِ

*Durun ha, Dahul ve Havmel arasındaki Sikti'l-Liva/ Arasında bulan an sevgilinin ve evinin hatırasına ağlayalım.*

Burada (فَقَا) fiili vakıf halinde *fethalı* durumdadır. Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) göre tekîd nûn'u (ل) harfine dönüşmüş olup kelimenin aslının (فَقْرُنْ) olduğunu söylemektedir.<sup>42</sup>

Basra ve Kûfe dil ekollerine göre *vakıf* esnasında nûn'u tekîd'den önce fetha harekesi varsa (ل)'e dönüştürülür. Bunu yapma sebebi ise kelimedeki bulunan asıl (ن) harfi ile zait (ن) harfi arasındaki farkı ayırmaktır.<sup>43</sup> Kûfe

<sup>39</sup> Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed el-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Celû (Kâhire: Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-Arabiyye, 1347/1929), 9/282.

<sup>40</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/515.

<sup>41</sup> İmru'l-kays b. Âbis. Ânis) b. el-Münzir el-Kindî, *Divânu İmru'l-Kays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrût: Dâru'l-Me'ârif, 1435/2014), 8.

<sup>42</sup> el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *el-Cumelu fi'n-nahvi*, thk. Fahrüddin Kabâve (BeyrûtMüessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 239.

<sup>43</sup> Ali b. Mü'min b. Muhammed el-Hadremî el-İşbilî, *İbn Uşfûr el-İşbilî*, thk. Fahrüddin

âlimleri, *vakıf* halinde nûn'u hafife'nin (ن) harfine dönüşmesinin (فنا) şeklinde olmasını uygun göyerek<sup>44</sup> kesra ya da damme şeklinde gelmesi durumunda ise tenvinin hazfi gibi hazif edilir, kanaatini taşımaktadırlar.<sup>45</sup> Dammeli nûn'u te'kid (اكتُبْ) şeklindedir. Bunun aslı ise (اكتبون) şeklinde olup, kesralı durumu ise (اكتبين) ve (اكتبين) şeklindedir.<sup>46</sup>

### 1.6. Nûn'u Nafife'nin Hazif Durumu

Nûn'u hafife, nûn'u sakîle'den daha az pekiştiren bir konumda olması sebebiyle hazif durumunda aşağıdakilerden birisi meydana gelebilmektedir.

#### 1.6.1. İltikâi's-sâkineyn Durumunda Hazif

Nûn'u hafife, İltikâi's-sâkineyn durumunda hazif edilerek harekesi değişmez<sup>47</sup> ancak tenvinli gelmemesi durumunda hazif edilir. Sibeveyhi'ye (öl. 180/796) göre nûn'u hafife'den sonra (ال) kelimesi ya da vasıl durumu söz konusu olursa, bu (ن) harfi (تقول) fiilindeki (و) harfinin hazfi gibi, hazif olur. Tenvinli gelmemesinin sebebi ise, fiilin isimle karıştırılmaması ve ismin konumu fiile nispetle daha güçlü ve yerleşik olmasındandır.<sup>48</sup> Tenvin hazif edilemez duruma gelip hareke ile durumu sabit olur. Örneğin Kur'ân-ı Kerim'de:

(فَلْهُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ)<sup>49</sup> Burada (أحد) kelimesindeki tenvin<sup>50</sup> nûn'u hafife ile karıştırılmaması adına (أحد) şeklinde yazılır ve (أحد) şeklinde *vakıf* halinde okunur. Diğer bir ayette; (وَلَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ) ayeti celilesidir. Burada aslen (سابق) şeklinde okunması gereken kelime (سابق) şeklinde izafet sebebiyle değil *iltikâi's-sâkineyn* gerekçesiyle tenvini hazf edilmiş olup buradaki hazifin

---

Kabâve (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987), 1/408.

<sup>44</sup> Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Şerhi'l Lemhatil bedriyye fi 'ulumil Arabiyye*, thk. Hâdî Nehr (AmmânDâru'l-Yâzûrî, 1437/2016), 374.

<sup>45</sup> Muhammed b. Hasen el-Esterbâzî İbnu'r-Radi, *Şerhu'r-radi alel-kâfiye*, thk. Hasen el-Hafdî - Yahya Mustafa (Riyâd: İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1417/1966), 4/496.

<sup>46</sup> İbnu'r-Radi, *Şerhu'r-radi alel-kâfiye*, 4/496.

<sup>47</sup> Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/695.

<sup>48</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/523.

<sup>49</sup> el-İhlâs 112/1-2.

<sup>50</sup> İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/238; Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîf*, 3/139.

<sup>51</sup> Yâsîn 36/40.

amacı ise tenvini hafifletmektir.<sup>52</sup>

Buna şüirden delil getirmek gerekirse;<sup>53</sup>

لَا تُهَيِّنُ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَرَكَعَ يَوْمًا وَالِدَهُرُ قَدْ رَفَعَهُ

*Fakiri sakın hor görme! Belki bir gün sen de eğilirsin / Zamanda onu yüceltir.*

(لا تُهَيِّنُ) fiilindeki nûn'u hafife, İltikâi's-sâkineyn sebebiyle hazif olmuştur. Buradaki (ن) harfinin harekesi müfred müzekker olduğunu vurgulamak için fetha şeklinde gelmiştir. Özetle nûn'u hafife'nin İltikâi's-sâkineyn'le hazif olmasıyla beraber tenvinin hazif şeklinde gelmemesi şu iki gerekçeyle bağlanmıştır:

1. Fiil ile ismin karışmaması.
2. İsimlerde tenvinin fiillerden daha güçlü olmasıdır.<sup>54</sup>

### 1.6.2. Nûn'u Hafife'nin Vakıf Halinde Damme ve Kesra Olması Durumu

Nûn'u hafife *vakıf* durumunda öncesinde de damme ve kesra bulunması, nûn'u hafife'nin hazfini sağlar. Ör. (اجلسن يا زيدون) ve (اكتبن يا هند) ifadeleri (اجلسوا) ve (اكتبي) şeklinde okunmasını gerektirmektedir.<sup>55</sup>

### 1.6.3. Kelimeyi Hafifletme Amacıyla Nûn'u Hafife'nin Hazif Edilme Durumu

Kimi durumlarda nûn'u hafife'nin (ن) u anlamı hafifletme amacıyla hazif edilir. İbn Yaîş (öl. 643/1245) "peşinden sakın bir harf gelme kaygı ya da gelme olasılığı varsa hazif meydana gelir" der.<sup>56</sup> Bu hazif anlamı bozmayacak düzeyde ise nûn'u hafife, hazif olur. Öncesindeki fethalı harfte buna delil sayılmaktadır.<sup>57</sup> Kur'ân-ı Kerim'de; (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ)<sup>58</sup> ayetinde geçen (لَيَبْغِي) kelimesindeki yâ harfinin fethalı şekilde okunması

<sup>52</sup> Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/328.

<sup>53</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 841.

<sup>54</sup> Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1413–1993), 841.

<sup>55</sup> İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, 4/102.

<sup>56</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 9/44.

<sup>57</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, thk. Abdul'âl Sâlim Mükrim (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1421/2001), 2/79.

<sup>58</sup> Sâd 38/24.

durumunun, aslının (لِيبَعِيْنُ)'den geldiğini ve bu sebeple hazif meydana geldiğinin bilinmesi içindir.

Şair şöyle demiştir;<sup>59</sup>

ضَرَبَ عَنْكَ الْهُمُومَ طَارِقَهَا      ضَرَبْتَكَ بِالسَّيْفِ قَوْنَسَ الْفَرَسِ

*Atın zırhının tepesine kılıcınla vurduğun gibi, seni inciten dertlerini de kov gitsin.*

Şair burada (اضْرَبَ) hazifli emir fiilin anlamını hafifletmek amacıyla bu şekilde kullanmıştır. Bunun kelimenin aslı (اضْرِبْ) şeklinde te'kîdlidir.

Şaz bir kıraat olarak gelen (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ)<sup>60</sup> ayetindeki (نَشْرَحَ) kelimesinin aslı (نَشْرَحُ) şeklindedir. Bu kıraate göre nûn'u hafife'nin (نُ)'u hazif edilmiştir.<sup>61</sup> Fiilin hazifli okumasının gerekçesi ise kelimenin tenvin olmadığının vurgulanması içindir. Zira fiile bitişen (ن) harfi gibi tekit amacı taşıyıp tenvinli olan ekler, isimlere göre daha az kullanışlı olup tenvinin asıl bulunması gereken yer fiil değil, isim olmasıdır. nûn'u hafife'yi kullanıp kullanmama konusunda muhayyerlik söz konusudur.<sup>62</sup>

## 2. Nûn'u sakîle ya da Şiddetli Te'kîd li Nûn

Nûn'u sakîle'nin nûn'u hafife'den daha güçlü ve önemli olduğu tezini ileri sürenlerin temelde nûn'u sakîle'nin asıl, nûn'u hafife'nin tali olduğunu iddia etmeleridir. Bu farklılıkları şu başlıklar altında toplayabiliriz.

### 2.1. Taacüb fiillerine Nûn'u Sakîle'nin Gelmesi Durumu

Genel anlamıyla Taaccubun iki sığası (مَأْفَعَلُهُ) ve (أَفْعَلُ بِهِ) kalıplarından<sup>63</sup> gelmektedir. (مَأْفَعَلُهُ) mazi fiil kapsamında değerlendirilmesi ve mazi fiil için nûn'u te'kîd olası bir durum olmaması nedeniyle konu hakkında bahsetmeyeceğiz. Nahivciler taaccübün diğer sığası olan (أَفْعَلُ بِهِ) kalıbı için de mazi fiil kapsamında olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Her ne kadar mazi fiil olarak değerlendirilse de şeklen emir fiile benzediği için onu da nûn'u te'kîd olarak değerlendirmemiz gerekmektedir.<sup>64</sup> Görüntüsü emir ama aslı mazi kabul edilen (أَفْعَلُ بِهِ) taaccub sıygasının nûn'u te'kîd şeklinde ele alınıp

<sup>59</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 841.

<sup>60</sup> el-İnşirâh 94/1.

<sup>61</sup> Endelüsî, *Tefsîru'l-bahrü'l-muhît*, 8/483.

<sup>62</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 9/44.

<sup>63</sup> İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*, 3/216.

<sup>64</sup> İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*, 3/217; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiye 'alâ Muğni'l-lebîb* (Kahire: Dârus'-Selâm, 1422/2002), 2/3.

alınmayacağı hususunda tartışılmıştır. Bu tartışmalı konuya taraf olan na-hivciler, taaccüb sıygalarını her ne kadar emir şeklinde değerlendirmişlerse de onları mazi fiil kapsamında değerlendirip sonlarına te'kîd li nûn harfinin gelmeyeceğini söylemekte. Taaccüb için genel anlamda bir olayı “ulu-lama, büyük görme, şaşkınlığı ifade” ya da “sebebin gizlenmesi” gibi anlamlara gelmekle beraber, bu konuyu şaz kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>65</sup> Bu konuda şair şöyle bir örnek vermektedir:<sup>66</sup>

وَمُسْتَبْدِلٍ مِنْ بَعْدِ غَضَبِي صَرِيمَةً فَأَخَّرَ بِهِ مِنْ طُولِ فَقْرٍ وَأَخْرِيَا

Yüz deveyi otuz deve ile değiştiren nice insan vardır. Bundan sonra artık o uzunca bir dönem fakirliğe mahkûm oldu.

Burada (أَخْرِيَا) kelimesi (أَعْلَل) sığası üzerinden Şaz bir kullanıma sahiptir. Şair burada te'kîd i, nûn'u hafife ile yaparak vakıf halinde nûn'u hafife'nin harfi (elif) harfine dönüşmüştür.

## 2.2. Emir Fiilin Nûn'u Sakîle ile Pekiştirilmesi

Herhangi bir şart olmaksızın nûn'u sakîle emir fiilin sonuna gelirse emir fiil ister mecaz ister hakiki anlamda olsun gelecek zamanı ifade eder. Şair Abdülmesih b. Amr b. Hayyân b. Bukeyle el-Gassânî (öl. -/430) şöyle demektedir:<sup>67</sup>

اسْتَقْدِرِ اللَّهُ خَيْرًا وَأَرْضِيَنَّ بِهِ فَبَيْنَمَا الْعُسْرُ إِذْ دَارَتْ مَيَاسِيرُ

Allah'tan hayırlı bir kader dile ve buna razı ol, her ne kadar zorluk olsa da iş döner gelir kolaylaşır.

Burada (اَرْضِيَنَّ) emir fiili nûn'u sakîle ile pekiştirilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de (فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ)<sup>68</sup> ifadesi nûn'u sakîle ile (فَاتَّبِعُونِي) şeklinde okunmuştur.<sup>69</sup> Yine (فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)<sup>70</sup> ifadesinde (أَنْ) yerine (سَبِّحُوا) şeklinde okunmuş olması buna delil olarak sunulmuştur.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 443.

<sup>66</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 443; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Mugni'l-lebîb*, 2/3.

<sup>67</sup> Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Abdulğani ed-Dukr (Şam: eş-Şeriketu'l-Muttehide, 1404/1984), 164.

<sup>68</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>69</sup> Endelüsî, *Tefsîru'l-bahrü'l-muhît*, 2/448.

<sup>70</sup> Meryem 19/11.

<sup>71</sup> Endelüsî, *Tefsîru'l-bahrü'l-muhît*, 6/176.

### 2.3. Fiili Muzari'nin Vucûben/Zorunlu Te'kîd Yapılabilmesi

Arap dili ve edebiyatına vukufiyetiyle bilinen büyük bir dilci, edip, şair olan ve daha çok lügat, belâgat ve tefsir alanlarındaki yetkinliği ile ön plana çıkan Zemahşerî (ö. 538/1144)<sup>72</sup> konuyla ilgili: "Fiili Muzari'nin olumlu, gelecek zamanı ifade etmesi, yeminin cevap kısmına gelmesi ve fiil ile yemin lamı arasına herhangi bir şeyin gelmemesi gerekmektedir"<sup>73</sup> şeklinde görüş beyan etmiştir.

Bu izaha göre Muzari fiilin te'kîd'li olabilmesi için şu başlıklar altında toplanması gerekmektedir:

1. Fiili Muzari olumlu olmalı,
2. Gelecek zamanı ifade etmeli,
3. Yemine cevap niteliğinde olmalı,
4. Fiil ile fiilin başına gelen (ل) harfi arasına herhangi bir şey gelmemelidir.

Bahsi geçen şartları taşıyan ve Muzari fiilin başına (ل) sonuna nûn'u sakîle (ن) ile geçen fiil sayısı 168 tanedir. Bunların bir kısmına şöylece örnek verilebilir:

(وَلْتَجِدَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ) <sup>74</sup> (وَلْتَبْلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ) <sup>75</sup> (وَلْتَبْلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ) <sup>76</sup> (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لْتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلْتَنْصُرُوهُ) <sup>77</sup> (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لْتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلْتَنْصُرُوهُ) <sup>78</sup>

Bu yukarıda saydığımız ayetlerin yanı sıra diğer kalan örnekleri şöylece sıralayabiliriz:

en-Nisâ 4/ 73, 87,118, 119, 159; el-Mâide 5/ 27,64,68, 73,82, 94; el-En'âm 6/ 12, 63, 77, 109; el-A'râf 7/ 6, 7, 16, 17, 18, 23, 88, 149, 167, 189; et-Tevbe 9/ 65, 75, 107; Yûnus 10/ 22; Hûd 11/ 7, 8, 111, 119; Yûsuf 12/ 15, 32, 35, 66; İbrâhîm 14/ 7, 12, 13, 14; el-Hicr 15/ 39,92; en-Nahl 16/ 41, 56, 92, 96, 97; el-İsrâ 17/ 4, 62, 86; el-Kehf, 18/ 21, 36; Meryem, 19/ 46, 68, 69, 77; Tâhâ 20/ 58,71,

<sup>72</sup> Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 36/2 (2019): 469.

<sup>73</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4/185.

<sup>74</sup> el-Bakara 2/96.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>77</sup> Muhammed 47/31.

<sup>78</sup> Âl-i İmrân 3/81.

97; el-Enbiyâ 21/ 46, 57; el-Hacc 22/ 40, 58, 59,60; el-Mü'minûn 23/ 40; en-Nûr 24/ 53,55; eş-Şu'arâ 26/ 29, 116, 168; en-Neml 27/ 21, 37, 49; el-Ankebût 29/3, 7, 9, 10,11 13,32, 53,58,63; er-Rûm 30/ 58; Lokmân 31/ 25; es-Secde 32/13,21; el-Ahzâb 33/60; Sebe' 34/ 3; Fâtır 35/42; Yâsîn 35/18; Sâd 38/ 28,58,88; Zümer 39; 38, 65; Fussilet 41/ 27,50; Zuhrûf 43/ 9, 87; Muhammed 47/ 30; el-Fetih 48/ 27; el-Mücâdele 58/21; el-Haşr 59/11,12; el-Mümtehine 60/4; el-Münâfikûn 63/ 8; et-Teğâbûn 64/ 7; el-Kalem 68/ 17; el-İnşikâk 84/ 19; et-Tekâsür 102/ 8; el-Hümeze 104/4.

Zemahşarî'nin (öl.538/1144) bahsettiği kurallara karşılık şaz olarak şi-irden şöyle bir örnek verilmiştir:<sup>79</sup>

تَاللّٰهِ لَا يُحْمَدَنَّ الْمَرْءُ مُجْتَنِبًا      فِعْلَ الْكِرَامِ وَلَوْ فَاقَ الْوَرَى حَسْبًا

*Allah'a yemin olsun ki, kişi nesep bakımından üstün olsa bile, şerefli insanlar gibi davranmadığı müddetçe, asla övülmez.*

Diğer bir şaz örneğimiz de Kur'ân-ı Kerim'de geçen (لَأَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ)<sup>80</sup> ayeti celilesini Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec el-Medenî (öl. 117/735) ile Hasen b. Yesâr el-Basrî (öl. 110/728) hazretleri gelecek zamana işaret etmesi nedeniyle böylece okumuşlardır.<sup>81</sup>

#### 2.4. Nahivcilerin Te'kîd Nûn'ları ile İlgili Genel Görüşleri

Sibeveyh (öl. 180/796), te'kîd nûn'ları konusunda Zemahşeri (öl. 538/1144) ile aynı görüşleri taşımasının yanı sıra<sup>82</sup> fiili muzarinin sonuna te'kîd anlamı taşıyan (ن) harfinin mutlaka gelmesi gerektiği vurgular. Sibeveyh'in görüşünün aksine İbn Ya'îş (öl. 643/1245), Ebû Aliy el-Fârisi (öl. 377/987) ile İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) Sibeveyh'ten yaptıkları nakile göre bütün şartları taşıdıkları halde Muzari fiilin sonuna te'kîd nûn'una gerek olmadığını söylemişlerdir.<sup>83</sup> Muhalif düşüncede olan Kûfe ekolü sahipleri ise (ن) ve (ن) harflerinin art arda gelmesi gerektiğini vurgulayarak<sup>84</sup> genel anlamda Arap kabile ve lehçelerinin dilde kolaylık sağlaması, esnek

<sup>79</sup> Eşmûni, *Şerhu'l-Eşmûni*, 3/114.

<sup>80</sup> el-Kıyâmet 75/1.

<sup>81</sup> İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mahmûd Hasen (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 4/494.

<sup>82</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/509.

<sup>83</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 9/43.

<sup>84</sup> Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Eşmûni* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İl-miyye, 1417/1997), 3/216.



ve rahat kullanımını gerekçe göstererek te'kîd nûn'larının kullanımını mutlak anlamda gerekli görmemişlerdir.<sup>85</sup>

## 2.5. Te'kîd Nûn'larının (إِنَّمَا) Edatıyla Kullanımı

(إِنَّمَا) edatının Kur'ân-ı Kerim'de 20 yerde geçmektedir. (فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى) (فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى)<sup>86</sup> ayeti celilesi buna bir örnektir. Diğer kullanımlar ise;

el-En'âm 6/68; el-A'râf 7/35, 200; el-Enfâl 8/57, 58; Yûnus 10/44; er-Ra'd 13/40; el-İsrâ 17/23,28; Meryem 19/26; Tâhâ 20/123; el-Müminûn 23/93; el-Mü'min 40/77; Fussilet 41/36; ez-Zuhruf 43/41,42.

Şair bu konuya delil olarak şunları söylemektedir:<sup>87</sup>

فَإِنَّمَا تَرَبَّنِي لَا أُعَمِّضُ سَاعَةً  
مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا أَنْ أَنَامَ فَأَنَعَسَا

*Bana bir bak hele/Gecenin bir saatinde bile gözümü kırpmadım/ Ta ki mahmurluk üzerime çökünceye kadar.*

Bu şaz ifadede (إِنَّمَا)'dan sonra te'kîd nûn'unu kullanılmamıştır.

## 2.6. Te'kîd Nûn'larının Kullanıldığı Genel Durumlar

Te'kîd nûn'ları genellikle şu durumlarda kullanılmıştır. Bunlar; *Nehiy, Emir, Arz, İstifhâm, Temenni, Tahdid ve Dua* şeklinde gelmektedir.<sup>88</sup>

**1. Nehiy:** Kur'ân-ı Kerim'de 44 yerde kullanımı söz konusudur. (فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ)<sup>89</sup> ayeti celilesi buna bir örnektir. Diğer kullanımları şöyledir: el-Bakara 2/147; Al-i İmrân 3/102,169,178,180,188,196; el-Mâide 5/2,8; el-A'râf 7/27; el-En'âm 6/14,35,114; el-Enfâl 8/59; Yûnus 10/89, 94,95,105; Hûd 11/89; İbrâhîm 14/ 42,47; el-Hicr 15/ 88; Kehf 18/19, 23, Tâhâ 20/16,117,131; el-Hacc 22/67; en-Nûr 24/57; el-Kasas 28/86,87; er-Rûm 30/60; Lokmân 31/33; ez-Zuhruf 43/61,62; Nûh 71/23.

Kur'ân-ı Kerim'de (يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ)<sup>90</sup>, diye okunan ayeti celileyi, Ebû Hayyân el-Endelûsî (öl. 745/1344) (لَا يَفْتِنَنَّكُمْ) şeklinde te'kîd siz okumuştur.<sup>91</sup>

**2. Emir:** Muzari fiilin başına (لَ) sonuna te'kîd nûn'u (نَ) gelmesi

<sup>85</sup> Endelüsî, *Tefsîru'l-bahrü'l-muhît*, 3/142.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/38.

<sup>87</sup> İmrü'l-kays, *Divânu İmrü'l-Kays*, 111.

<sup>88</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/513.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/132.

<sup>90</sup> el-A'râf 7/27.

<sup>91</sup> Endelüsî, *Tefsîru'l-bahrü'l-muhît*, 4/284.

meselesinde Kur'ân-ı Kerim, kıraat âlimlerinin kitapları, Sibeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitab*'ı ve diğer âlimlerin eserlerinde örneğe rastlanılmamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de her ne kadar 80 yerde (ل) harfinden sonra gelen Muzari fiil gelmişse de sonunda te'kîd nûn'u bulunmamaktadır. Emir ve Nehy'i esas alan âlimler İstifhâm, Arz, Tahdîd, Temenni ve Dua'yı da bu kapsamda ele almışlardır.

**3. İstifhâm:** İstifhâm'ın şekli de Lâmu'l-Emre (ل) benzetilmesi nedeniyle, istek anlamı ifade etmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Sibeveyh (öl. 180/796) bu durumu şöyle izah etmektedir: "İstifhâm edatların sonra gelen muzarii fiilin sonuna te'kîd nûn'unu ister kullan istersen kullanma. Her iki halde de ya emri ya da nehyi kastetmişsindir" der.<sup>92</sup> İbn Ya'îş'te (öl. 643/1245): "(هَلْ تَعْلَمَنَّ كَذَا؟)" şeklindeki bir ifadeyi kullanman halinde aslında emir ifade eden bir istekte bulunmuşsundur" der.<sup>93</sup> Kur'ân-ı Kerim'de buna dair tek bir örneğe rastlanmıştır. O da (فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ)<sup>94</sup> ayeti celilesidir. Özet olarak Muzari fiilin başına soru edatlarının gelmesi Kur'ân-ı Kerim ve şiirlerde bulunmaktadır.

**4. Temenni:** Temenni'de de istek bildiren bir emir şekli vardır. Örneğin: (لَيْتَكَ تَخْرُجَنَّ) "Keşke çıksaydın" anlamına gelen bu yapı (أَخْرَجَنَّ) şeklinde istek bildiren bir ifadedir.<sup>95</sup> Kur'ân-ı Kerim'de bu kapsamda bir kullanım bulunmamaktadır. Şiirde şaz bir kullanımı bulunmaktadır:<sup>96</sup>

فَلَيْتَكَ يَوْمَ الْمَلْتَقَى تَرِينَنِي      لَكِنِّي تَعْلَمِي أَنِّي أَمْرُؤُ بِكَ هَائِمٌ

*Keşke buluşma gününde beni görebileydin/ Sana ne kadar düşkün olduğumu anlardın.*

**5. Tahdîd:** Muhatabı zorlayarak bir eylem yapmaya teşvik etme durumudur. Temenni bölümünde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'de kullanımı bulunmamaktadır. Ancak şiirden bir örnek verilebilmektedir:<sup>97</sup>

هَلَّا تَمْتَنِينَ بَوَعْدِ غَيْرِ مُخْلَفَةٍ      كَمَا عَهْدْتِكِ فِي أَيَّامِ ذِي سَلَمٍ

*Bana caymayacağın bir söz verir misin? / Zî Selem günlerinde seni tanıdığım gibi.*

Burada (هَلَّا تَمْتَنِينَ) ifadesi Tahdid'den sonra gelmiş, aslında bu kelime (تَمْنِينٌ) olan

<sup>92</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/513.

<sup>93</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 9/40.

<sup>94</sup> el-Hac 22/15.

<sup>95</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 9/40.

<sup>96</sup> Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/78.

<sup>97</sup> Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, 3/213.

müennes bir yapıdır. (هلا)'dan sonra geldiği için te'kid nûn'u düşmüştür.<sup>98</sup>

**6. Duâ:** Bu kullanımın örneğini kadın şair Hırnık (öl. 50/670 [?]) şöyle dile getirmiştir:<sup>99</sup>

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الذِّبِينَ هُمْ      سَمَّ الْعِدَاةِ وَأَفَاةَ الْجَزْرِ

*Kavimim uzak olmasın, var olsun! Onlar düşmana zehir, kesimlik hayvanların belâsıdır (dosta cömerttir-ler).*

Burada dua kapsamında değerlendirilmesi gereken bir durum söz konusudur. Ancak duanın te'kid nûn'ları kapsamında Kur'ân-ı Kerim'de böyle bir kullanımı bulunmamaktadır.

### 2.6.1. Te'kid Nûn'larının İsmi Fail ile Birlikte Kullanımı

Nahivcilere göre te'kid nûn'u İsmi Fail ile kullanılması zorunlu bir durumdur. Anlamca Muzari fiile benzemesi, onun İsmi Fail ile ilişkili olduğunun bir göstergesidir.<sup>100</sup> İbn Cinnî (öl. 392/1002) bu konunun geleneksel yapının içinde olduğunu söylemektedir.<sup>101</sup> (أَقَائِمٌ يَزِيدُونَ) ve (لَا أَمْنَطَلْقُنُّ يَا رَجَالَ) cümleleri bu konuya örnektir. Rû'be b. Abdillâh el-Accâc (öl. 145/762) bir şiirinde:<sup>102</sup>

وَلَا يَرَى مَالًا لَهُ مَعْدُودًا      أَقَائِلُنَّ أَعْجَلُوا الشَّهَادَا

*Sayılı malı da yoktur ki/ Bir de şahitleri acele ile getirin, der!*

Burada (أَقَائِلُنَّ) ifadesi şairin nûn'u sakîle ile zorunlu olarak kullanması gereken ismi fail yapısıdır. Suyûtî (öl. 911/1505), İbnu'd-Dehhân en-Nahvî den (öl. 569/1173) nakil yaparak şöyle bir örnek verir: (أَمْسَلْمُنِّي إِلَى قَوْمِي شَرَا حِي) cümlesinde İsmi Fail'in durumu şair Rû'be b. el-Accâc (öl. 145/762)'in şiirindeki

<sup>98</sup> Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, 3/213.

<sup>99</sup> Hırnık bnt. Bedr b. Heffân b. Mâlik (öl.50/574). Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/202; Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Tefsîru müşkili i 'râbi'l-Ḳur'ân ve me'ânihî*, thk. Ahmed Yusuf Neccâr (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), 1/105.

<sup>100</sup> Esirüddin Muhammed b. Yusuf El-Ceyyâni Ebu Hayyân el-Endelüsi, *İrtişafü'd-Darab min Lisani'l-Arab*, thk. Abdüttevab Receb - Osman Muhammed Ramazan (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1419/1998), 2/660; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsi, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid- Muhammed el-Mahtûn (Kahire: Dâru Hicr, 1410/1990), 2/671.

<sup>101</sup> Osmân b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: el-Heyyetu'l-Misriyyet'ul Ammetu li'l-Kitâb, 1408/1988), 1/136.

<sup>102</sup> Endelüsi, *İrtişafü'd-Darab min Lisani'l-Arab*, 2/660; Endelüsi, *İrtişafü'd-Darab min Lisani'l-Arab*, 4/126; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/616; İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 1/137..

(أَقَالِرٌ) ile aynı değerdedir.<sup>103</sup>

## 2.6.2. Nûn'u Sakîle'nin Vakıf Durumu

Mûn'u sakîle'nin vakıf halindeki durumu Mebni harflerin durumu gibidir. Müberred; "nûn'u sakîle'de durmak ya da durmamanın bir önemi yoktur. Duruşta (ارمه) (ارم), (اغزه), (اغز), (اخشه), (اخش) şeklinde nasıl kullanılıyorsa, (ارميد) (ارميد) (قول) şeklinde de kullanabilirsin" der.<sup>104</sup> Sibeveyh'e (öl. 180/796) göre nûn'u hafife'nin tenvin özelliği, nûn'u sakîle'de olmadığı için vakıf halinde bir değişim söz konusu da değildir.<sup>105</sup> Hâlbuki nûn'u hafife tenvine benzemesi sebebiyle bazen hazif yapılabilmekte bazen de elif harfine dönüşmektedir. Nûn'u sakîle için hazif ya da harf değişimi söz konusu değildir.

## Sonuç

Özellikle Kur'an-ı Kerim'in mealleri üzerinde çalışma yapan araştırmacılar kimi zaman yaptıkları meallerle neredeyse Kur'an'ın metnini başka bir metne dönüştürerek adeta metnin sahibini yok saymaktalar. Bu da tercümenin sadakat anlayışına zarar vermektedir. Şüphesiz Arapça adına tercümeyle dair kazandırılan her türlü çaba çok kıymetlidir. Çünkü bu çabalar Kur'ân-ı Kerim metninin daha anlaşılır kılınmasına hizmet etmektedir. Fakat metne sadık kalınmayan tercümelemler kimi zaman metnin anlaşılır kılınması bir yana, onun daha da anlaşılmaz hale gelmesine neden olmaktadır.

Arapçada çok önemli bir üslup çeşidi olan te'kîd'in, özellikle te'kîd nûn'larının, tâbi olduğu kelimenin anlamını güçlendirip pekiştirmeleri ve kapalılığı gidermeleriyle Kur'an-ı Kerim gibi kendisine açıklayıcı/beyan edici sıfatını veren bir kitabın tercümesinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Te'kîd nûn'larının Türkçeye akıcı ve doğru bir şekilde tercümesi noktasında nûn'u sakîle'nin Kur'ân-ı Kerim'de 168 yerde geçtiğini hatırlatmakta fayda vardır. Nûn'u hafife ile nûn'u sakîle'nin genel durumlarının incelenmesi sonucu Basra ve Kûfe dil ekollerinin yaklaşımlarını ele aldık. Ayrıca nûn'u hafife'nin nûn'u sakîle'den türemediği, nûn'u sakîle'nin, nûn'u hafife'ye göre pekiştirme noktasında daha güçlü olduğunu, sayısal anlamda bir

<sup>103</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, thk. Fayiz Terhinî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1996), 2/134.

<sup>104</sup> Müberred, *Muktedab*, 3/17.

<sup>105</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/523.

vurgu yapmak gerekirse nûn'u hafife'nin vurgusunu iki saymamız halinde, nûn'u sakîle'nin vurgusunu en az üç olarak varsayılması gerektiği ve bunun tercümelere yansıtılmasının gerekliliği üzerinde durduk. Makalemizin Kur'ân-ı Kerim'in meallerin ve diğer Arapça literal çalışmalarının tercümelelerinde fayda sağlayacağını ümit ediyoruz.

### Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Kisâî. Ali b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 02 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisai-ali-b-hamza>
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 02 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nafi-b-abdurrahman>
- Barlak, Muzaffer. "Dinin Rasyonelliği". *Sistemik Kelam* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 231-235.
- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi içinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 494.
- Birinci, Ali. "İzmirli, İsmail Hakkı". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 09 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki>
- Bulut, Ali. "Yûnus b. Habîb". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 02 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-b-habib>
- Bustânî, Butrus. *Muhîtu'l-Muhît*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Ca'dî, Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebâa en-Nâbiga el-Vadîh el-Samed. *Divânu en-Nâbiğa el-Ca'dî*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1419/1998.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye alâ Muğni'l-lebib*. Kahire: Dârus'-Selâm, 1422/2002.
- Enbârî, Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydullâh. *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403/1982.
- Endelüsî, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed el-Mahtûn. Kahire: Dâru Hicr, 1410/1990.

- Endelüsi, Esirüddin Muhammed b. Yusuf El-Ceyyâni Ebu Hayyân. *İrti-şafü'd-Darab min Lisani'l-Arab*. thk. Abdüttevab Receb - Osman Muhammed Ramazan. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1419/1998.
- Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *Tefsîru'l-bahrü'l-muhîṭ*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ensari, Cemaledin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed en-Nahvi. *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Dımaşk: Dâru Hayr, 1410/1990.
- Eşmûni, Nûreddin Ali b. Muhammed b. İsa. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Hasen Hamed. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*. thk. Fahrüddin Kabâve. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1405/7985.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Tefsîru müşkili i râbi'l-Kurân ve me ânîhi*. thk. Ahmed Yusuf Neccâr. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Ğalayanî, Mustafa. *Câmi'd-Durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1996.
- Işık, Emin. "ÇANTAY, Hasan Basri". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 09 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cantay-hasan-basri>
- İbn Cinnî, Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Hasâ is*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Kahire: el-Heyyetü'l-Mısriyyet'ul Ammetu li'l-Kitâb, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Ev-dahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd. Beyrût: Dâru İhyâi et-Turâs'il 'Arabiyye, 1399/1979.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1992.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fi ma rifeti kelâmi'l-Arab*. thk. Abdulğani ed-Dukr. Şam: eş-Şeriketu'l-Muttehide, 1404/1984.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhül Lemhatil bedriyye fi 'ulumil Arabiyye*. thk. Hâdî Nehr. AmmânDâru'l-Yâzûrî, 1437/2016.

- İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Mahmûd Hasen. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-mufasssal*. thk. Emil Bedî' Yakub. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbni Cinnî, Osmân. *el-Lüma' fi'l-Arabiyye*. Ammân: Dâru Mecdelâvî, 1409/1988.
- İbnu'r-Radi, Muhammed b. Hasen el-Esterbâzî. *Şerhu'r-radi alev-kâfiye*. thk. Hasen el-Hafdî - Yahya Mustafa. Riyâd: İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1417/1966.
- İmru'u'l-Kays, Kays b. Amr b. Mâlik el-Hârisî en-Necâşî. *Divânu en-Necâşî el-Hârisî*. thk. Salih el-Bekkâr vd. Beyrût: Müessesetu'l-Mevâhib, 1419/1999.
- İşbilî, Ali b. Mü'min b. Muhammed el-Hadremî. *İbn Usfûr el-İşbilî*. thk. Fahrudî Kabâve. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987.
- Kindî, İmru'l-kays b. Âbis. Ânis) b. el-Münzir. *Divânu İmru'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: Dâru'l-Me'ârif, 1435/2014.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1415/1994.
- Sabbân, Muhammed b. Alî. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Eşmûnî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1412/1992.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed el-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Celû. Kâhire: Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-Arabiyye, 1347/1929.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Fayiz Terhinî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1417/1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem'u'l-hevâmi*. thk. Abdul'âl Sâlim Mükrim. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1421/2001.

- Şeybânî, İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği". *Amasya İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (2018), 213-260.
- Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 36/2 (2019), 465-496.
- Zebidî, Muhammed Murtada. *Tâcü'l-Arûs*. Kuveyt: Vizarat'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1358/1965.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-tevîl*. thk. Abdurrazzak el-Mehdi. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî, 1407/1986.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufaşşal fi şan âti'l-irâb*. thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1413/1993.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî - İbrahîm, Muhammed Ebu'l-Fadl. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1408/1988.



Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 21: 144-178

## **Cerîr b. Abdullah'ın Hayatı, Kişiliği, Elçilik ve Arabuluculuk Faaliyetleri**

**Ali Bakkal**

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi

Professor, Retired Lecturer

Antalya, Türkiye

alibakkal52@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0607-3887

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Ağustos/ August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 4 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 144-178.

**Atıf / Cite as:** Bakkal, Ali. "Cerîr b. Abdullah'ın Hayatı, Kişiliği, Elçilik ve Arabuluculuk Faaliyetleri [Life, Personality, Delegation and Conciliation Acts of Jarîr b. Abdullah]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 144-178.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1347879>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **Life, Personality, Delegation and Conciliation Acts of Jarîr b. Abdullah**

### **Abstract**

The purpose of this research is to investigate the life and personality of Jarîr b. Abdullah and to study his delegation and conciliation acts. Some of the previous academical studies are about his military and political activities as well as his relationship with his own tribe. Jarîr b. Abdallâh is a companion (sahâbî) who stands out with his researcher identity, kindness, truthfulness, companionship and mercy, courage, commandership, peacemaking and managing ability, balanced attitude, hadith narration and poetry. Before Islam, Jarîr was the chief of the Bajîla tribe, a sect of Kahtanie clan, residing in the Serat mountains in Yemen. Unlike others, he was a kind of chief superposable with his tribe. His tribe found integrity with him and had various privileges. When "Jarîr" was said, Bajîla would have come to mind, and when "Bajîla" was said, Jarîr would have come to mind. His tribe preserved various abilities because of him and respected him very much. The name Jarîr was reminding his tribe, and his tribe was reminding Jarîr always. After his own investigation, he believed in Prophet without seeing him and Jarîr came to Madinah with a delegation of 150 from his tribe in the tenth year of hejira and became a Muslim. Being different than other Muslims, the Prophet asked him his loyalty for "advising good to all Muslims". After this, He missioned himself to be helpful to Muslims and to be a negotiator during problematic times. If he was in Madinah; Prophet used to introduce him to the delegations. According to a saying The Prophet accepted him one of the members of his holly family. Soon after, the Prophet commissioned him for a delegation accompany 150 man of his, to demolish the temple of Zhû al Hhalaşa known as the "Kaaba of Yemen", located in Tabale. He fulfilled the duty adequately. After the last hajj, the Prophet gave Jarîr a duty to convince Esved el-Ansî, who was claiming false prophecy, to obey and to convince Zülkelâ' and Zûamr, the notables of the same region, to help the Muslims of the region against Esved el-Ansî and to be Muslim. The dialogues were successful to make Esved el-Ansî to obey, but Zülkelâ' and Zûamr could not be convinced to be Muslims. Jarîr worked along with four great caliphs. He fought against renegades who accepted Islam but later converted. He was the right-wing commander in the Battle of Qadisiye, the event that opened the gates of Iran to Muslims during the Omar period; he conquered cities such as Nuhayle, Kussün-Nâtîf, Râmhurmuz and Karmîn, Tuster, Hulvan and Hamadan, located in Iraq and Iran. He served just an assistant commander in the conquest

of some cities. He contributed very much to these events. He served as governor of Hamadan for a period during the caliph of Omar. Later, he joined conquest of Azerbaijan under command of Saîd b. Âs and conquered some cities. After the death of, Mugîre b. Şu‘be, he kept the peace in Kufe. He always established his army from his own tribe, that was his difference from other commanders of the time. He went to Damascus to delegate the Caliph Ali to convince Muâviye to obey the Caliph. Hid did not join the battle between Muâviye and Hz. Ali because he promised the Prophet never to fight against an army who says Lâilâhe illallah. During crisis, conciliation of public leaders is needed. Jarîr b. Abdullah was the only person for such kinds of duties. He usually was a person who was trusted by both parties. Nevertheless, despite how competent the conciliators are, the problem could not be solved everytime. Hence, because of the inconvincible rigid attitude of Muâviye and his followers, the delegacy of Jarîr was also unsuccessful. Jarîr continued the duty of delegacy also in the times of Muâviye. In the event of Hucr b. Adî, he took a seperate part by himself and his contribution resulted the forgiveness of some people. In this study, where personal characteristics of Jarîr b. Abdullah was presented as historical reflections, qualitative and quantitative research methods are followed.

**Keywords:** Islamic history, Şahâba, Jarîr b. ‘Abdallâh, Delegation, Conciliation.

### **Cerîr b. Abdullah’ın Hayatı, Kişiliği, Elçilik ve Arabuluculuk Faaliyetleri** **Öz**

Bu çalışmanın amacı Cerîr b. Abdullah’ın hayatını ve kişisel özelliklerini ortaya koymak, elçilik ve arabuluculuk faaliyetlerini irdelemektir. Daha önce yapılmış olan bazı akademik çalışmalar daha çok Cerîr’in hadisçiliği, askerî ve siyasî faaliyetleri, kabilesi ile ilişkisi üzerinedir. Cerîr b. Abdullah, hakikati bulma arzusu, nezaketi, doğruluğu, şefkat ve merhameti, cesareti, komutanlığı, idareciliği, dengeli ve tarafsız tutumu, arabulucu özelliği, hadis rivayeti ve şairliğiyle öne çıkan seçkin bir sahâbîdir. Cahiliye döneminde Yemen’de Serât dağlarını mesken tutan Becîle kabilesinin reisliğini yapıyordu. Diğer kabile reislerinden farklı olarak kabilesiyle özdeş hale gelmiş bir zattı. Kabilesi onunla şeref bulmuş ve çeşitli imkânlarla sahip olmuştur. Cerîr denildiği zaman Becîle, Becîle denildiği zaman Cerîr hatıra gelirdi. Hz. Peygamber’i görmeden kendi araştırması sonucunda onun peygamber olduğu kanaatine varmış ve hicretin onuncu yılında kabilesinden 150 kişilik bir heyetle birlikte Medine’ye gelerek

Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber diğer Müslümanlardan farklı olarak, ondan “her Müslümana nasihatte bulunmak üzere” biat almış; o bundan sonra hayatı boyunca Müslümanlara iyilik etmeyi ve sıkıntılı dönemlerde arabulucu olmayı kendisine vazife addetmiştir. Medine’de bulunduğu sıralarda Hz. Peygamber dışarıdan gelen heyetlere onu takdim eder ve onunla övünürdü. Bir rivayete göre Hz. Peygamber Cerîr’i ehl-i beytinden saymıştı. Bir süre sonra Hz. Peygamber onu 150 kişilik heyetiyle birlikte Tebâle mevkiinde bulunan ve “Yemen Kâbesi” diye bilinen Zülhalesa tapınağını yıkmakla görevlendirdi. O da bu görevi lâyıkiyle yerine getirdi. Veda haccından sonra Hz. Peygamber Cerîr’i Yemen’de peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved el-Ansî’ye itaat etmesi ve yine o bölgenin ileri gelenlerinden Zülkelâ’ ve Zûamr’a da Müslüman olmaları ve Esved’e karşı Müslümanlara destek vermeleri için elçi olarak gönderdi. Bu görüşmelerde Esved’in itaati sağlanamamış olsa da Zülkelâ’ ve Zûamr Müslüman olmayı kabul etmişlerdir. Cerîr, dört halifenin tamamıyla çalıştı. Hz. Ebû Bekir döneminde mürtetlerle savaştı. Hz. Ömer döneminde Müslümanlara İran kapılarını açan Kâdisiye Savaşı’nda sağ kanat komutanlığı yaptı; Irak ve İran bölgelerinde bulunan Nuhayle, Kussü’n-Nâtîf, Râmhürmüz ve Karmîsîn, Tüster, Hulvan ve Hemedan gibi şehirleri fethetti. Bazı şehirlerin fethinde ise yardımcı komutan olarak görev aldı. Kâdisiye savaşının kazanılmasında, Irak ve İran şehirlerinin fethedilmesinde Cerîr’in büyük katkısı olmuştur. Hz. Osman döneminde bir süre Hemedan valiliği görevinde bulundu. Daha sonra Saîd b. Âs komutasında Azerbaycan fetihlerine katıldı ve bazı şehirleri fethetti. Mugîre b. Şu‘be’nin vefatından sonra yeni vali görevi teslim alıncaya kadar Kûfe’de huzuru sağladı. Bir komutan olarak Cerîr’in diğer komutanlardan farkı, ordusunu da kendi kabilesinden hazırlamasıdır. Çünkü o, kendi kabilesinden seçtiği askerlerin komutanlığını yapıyordu. Hz. Ali döneminde, Muâviye’nin Hz. Ali’ye biatını sağlamak için Hz. Ali’nin elçisi olarak Şam’a gitti. Hz. Ali’ye biat etmiş olmakla birlikte Hz. Peygamber’e “Lâilâhe illallah” diyenle savaşmama sözü verdiği için Muâviye ve Hz. Ali arasındaki mücadelelere katılmadı. Ülke içinde devlet krizi çıktığı zaman problemin çözülmesi için bazı kanaat önderlerinin arabuluculuğuna ihtiyaç duyulur. O dönemde neredeyse Cerîr b. Abdullah’tan başka bu görevi yapabilecek bir kimse yoktu. Cerîr her iki tarafın da güvenini kazanmış bir kişiydi. Fakat bazen arabulucular ne kadar yetkin olurlarsa olsunlar, yine de problemi çözmek mümkün olmayabilir. Nitekim Muâviye ve çevresindeki kişilerin katı ve sert tutumları sebebiyle Cerîr’in elçiliği müspet

sonuç doğurmamıştır. Cerîr, Muâviye döneminde de arabuluculuk işini sürdürdü. Hucr b. Adî olayında kendiliğinden araya girip bazı kişilerin affedilmesini sağladı. Cerîr'in şahsî özelliklerinin tarihsel yansımalarının da ortaya konduğu bu çalışmada nitel ve nicel araştırma metotları karma olarak takip edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Tarihi, Sahâbe, Cerîr b. Abdullah, Elçilik, Arabuluculuk.

## Giriş

Cerîr b. Abdullah, yaşadığı dönemin şekillenmesinde önemli rolü olan çok yönlü bir sahâbîdir. Kabilesiyle özdeş sayılabilecek derecede önemli bir kabile başkanı olması, Hz. Peygamber'i görmeden kendi araştırması sonucunda Müslüman olmaya karar vermesi, Hz. Peygamber'e her Müslümana nasihatle bulunma şartıyla biat etmesi, Yemen'de Zülhalesa tapınağını yıkması, Kâdisiye Savaşı'nda sağ kanat komutanlığını üstlenmesi, Irak ve İran bölgesinde birçok şehri fethetmesi, gerek cahiliye gerekse İslâmî dönemde medeni ve nazik kişiliğiyle bilinmesi, Hz. Ali ve Muâviye arasında arabuluculuk görevinde bulunması, çok sayıda hadis rivayet etmesi, şairliği, manevî ehl-i beytinden sayacak derecede Hz. Peygamber'e yakınlığı ile bilinen Cerîr b. Abdullah bütün bu özellikleriyle birlikte araştırılması gerekir. Cerîr'in kabilesiyle ilişkisi, askerî ve siyâsî faaliyetleri hakkında bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı, Cerîr'in hayatını ve kişilik özelliklerini ortaya koymak, özellikle elçilik ve arabuluculuk faaliyetlerini irdelemektir. Çalışma gerçekleştirilirken birinci el kaynakların yanı sıra son dönemde yapılmış akademik çalışmalara da müracaat edilmiştir.

### 1. Cerîr'in Hayatı

#### 1.1. Adı, Ailesi ve Kabilesi

Adı, Cerîr b. Abdillâh b. Câbir eş-Şelîl b. Mâlik b. en-Nadr b. Sa'lebe b. Cüşem b. Avf b. Huzeyme b. Harb b. Ali b. Mâlik b. Sa'd b. Nezîr b. Kasr

b. Abkar b. Enmâr'ın<sup>1</sup> künyesi Ebû Amr,<sup>2</sup> nisbesi el-Becelî'dir (ö. 51/671). Künyesini ilk oğlu Amr'dan almıştır. Abdullah isimli oğluna izafeten Ebû Abdullah<sup>3</sup> olarak da anılmaktadır.

Adnânîler'e mensup eski bir Arap kabilesi olan Becîle, Taif'in 120 km. uzaklığındaki Tebâle ile Yemen'in yüksek dağları arasındaki geniş bölgeyi mesken edinmişti.<sup>4</sup> "Cerîr olmasaydı Becîle helâk olurdu: Bu ne güzel bir genç, şu ne kötü bir kabile!"<sup>5</sup> sözü, Cerîr'in kabilesiyle bütünleşmiş bir kişi olduğunu gösterir. Nitekim Becîle onunla şereflenmiş ve çeşitli imkânlarla kavuşmuştur.<sup>6</sup>

Cerîr'in Abdullah, Ubeydullah, el-Münzir, İbrahim, Beşîr, Amr, Abdülhamîd, Ziyâd ve Hâlid isminde dokuz oğlu vardı.<sup>7</sup>

## 1.2. Müslüman Olması

Yahudi bir tâcirle Hz. Mûsâ, Tevrat ve diğer peygamberler üzerine uzunca bir sohbetten sonra, Hz. Peygamber hakkında araştırma yapmış ve kendisini görmeden Müslüman olmaya karar vermişti.<sup>8</sup> Necâşî'nin

<sup>1</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 6/288; Ebû 'Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî Ufurî, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414), 156-232; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Halil Me'mûn (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1433), 145; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Hâlid Tartûsî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1436), 1/356.

<sup>2</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/288.

<sup>3</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/299.

<sup>4</sup> Mustafa Fayda, "Becîle (Benî Becîle)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 5/287.

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *Sîretü İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1985), 1/74; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 146; Ebû Halebiyye Ahmed Yusuf, *Merviyâtü's-şahâbiyyi'l-celil Cerîr b. 'Abdillâh el-Becelî* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1402), 18.

<sup>6</sup> Fayda, "Becîle (Benî Becîle)", 5/287.

<sup>7</sup> Ebû Halebiyye, *Merviyât*, 2.

<sup>8</sup> Mustafa Fayda, "Cerîr b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 7/410.

vefatından<sup>9</sup> ve Mâide Sûresi'nin nüzulünün tamamlanmasından sonra,<sup>10</sup> hicretin onuncu yılı Ramazan ayında kabilesinden 150 kişilik bir heyetle Medine'ye gelip Hz. Peygamber'in huzurunda Müslüman olduğunu beyan etmiştir.<sup>11</sup> Cerîr'in, Resûlullah'ın vefatından beş ay önce Müslüman olduğunu söyleyenler<sup>12</sup> olmuşsa da, bu söz, onun Zülhalesa tapınağını yıktığı tarihle uyuşmamaktadır.

Bazı rivayetlere göre Cerîr, Resûlullah'ın huzuruna çıktığında ona niçin geldiğini sormuş, o da "Sana İslâmiyet üzere biat etmek için"<sup>13</sup> geldiğini ifade etmiş, Resûlullah "arkasında bıraktığı yerlerde ne olup bittiğini" sorunca da Allah'ın İslâm'ı hâkim kıldığını, kabilelerin taptıkları putları kırdığını, mescitlerde ve sahalarda ezan okunduğunu söylemiş,<sup>14</sup> daha sonra bazı şeyleri şart koşarak kendisinden biat etmesini isteyen<sup>15</sup> Resûlullah Cerîr'den, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, namaz kılmak, zekât vermek, Müslümanlara nasihat etmek ve şirkten uzak durmak üzerine biat almıştır.<sup>16</sup> Bundan sonra Cerîr kendisini hep "Müslümanlara nasihat etmekle görevli bir kişi" olarak görmüş<sup>17</sup> ve Hz. Peygamber'e bu şartla biat ettiğini belirtmiştir.<sup>18</sup> Cerîr Medine'ye geldiğinde Ferme b. el-Beyâdî'nin evinde misafir kalmıştır.<sup>19</sup>

<sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 4/363.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tahâret", 272 (1/227); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tahâret", 59 (No. 154, 1/107).

<sup>11</sup> Ebû Halebiyye, *Merviyât*, 2.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/296; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Kahire: Mevki'u Ya'sûb, 1956), 1/125.

<sup>13</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/359.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/289.

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/289.

<sup>16</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/290; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/358, 364, 365.

<sup>17</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/290-291.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/290; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/364; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 68.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/289.

### 1.3. Hz. Peygamber Döneminde Yaptığı Hizmetler

Yemen'in kuzey kısmında Has'amlılar'ın yaşadığı Tebâle mevkiinde Devs, Has'am, Becîle, Ezd, Benî Hâris b. Ka'b, Zübeyd, Gavs b. Mürre ve Benî Hilâl b. Âmir kabilelerinin taptıkları Zülhalesa adlı bir put vardı.<sup>20</sup> Cahiliye döneminde Mekke'deki Mescid-i Harâm'a "Şam Kâbesi", Zülhalesa'ya ise "Yemen Kâbesi" denirdi.<sup>21</sup> Zülhalesa, Kâbe'ye denk kabul edilir ve ona rakip gösterilirdi. Zülhalesa'nın bakıcılığını ve bekçiliğini Benî Bâhile'den Benî Ümâme yapardı. Hz. Peygamber çevredeki kabilelerin bu puta tapmalarından ve onu Kâbe ile mukayese etmelerinden son derece rahatsızdı. Resûlullah bir gün Cerîr'e Zülhalesa'nın ne durumda olduğunu sordu; o da eski halinde olduğunu söyledi. Resûlullah kendisinden onu yıkmasını istedi. Cerîr bunun hoşuna giden bir iş olduğunu, fakat bunun bir başkası tarafından yapılmasını arzu ettiğini söyledi.<sup>22</sup> Başkasının yapmasını istemesi kendisinin ata binememesinden kaynaklanıyordu. Bunun üzerine Resûlullah eliyle Cerîr'in göğsüne vurdu ve onun için "Allah'ım! Onu sabit (at üstünde) kıl. Onu, kendisi hidayete ermiş ve başkasını da hidayete götüren bir kılavuz eyle!"<sup>23</sup> diye dua etti. Bundan sonra Cerîr usta bir binici gibi ata biner oldu.

Daha sonra Resûlullah, tamamı Ahmesîler'den<sup>24</sup> oluşan 150<sup>25</sup> kişilik seriyeye Cerîr'i başkan yaptı. Bu askerler Cahiliye döneminde de at sahibi olup at üzerinde yağma yapan kimselerdi. Atlarının asaleti ve

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüssalâm Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417), 2/168.

<sup>21</sup> Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed Ebi'n-Nadr b. Sâib b. Bişr Kelbî, *Kitâbü'l-eşnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misriyye, 2000), 35; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/293; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/360-362; Buhârî, "Cihâd", 154, 192; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 20; Ömer Faruk Harman, "Zülhalesa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/561.

<sup>22</sup> Buhârî, "Cihâd", 154, 192; "Meğâzî", 62; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/326.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/292-293.

<sup>24</sup> Ahmesîler, Becîle kabilesinin ana kollarından biridir.

<sup>25</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/292-293; Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetine göre seriyedeki asker sayısı 170 (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/360), diğer bazı rivayetlere göre ise 190 veya 200 kişi idi. (İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/ 293).



binicilikteki maharetleri sebebiyle, yaptıkları yağmaların pek çoğunda yakalanmadan güvenli bir şekilde yerlerine geri dönerlerdi.<sup>26</sup>

Cerîr yola çıktı. Yemen topraklarına girdiğinde, Zülhalesa'nın bakıcısı fal oku çekmeye devam ediyordu. Birisi ona, Cerîr'in, Resûlullah'ın elçisi olarak geldiğini, eğer bu halde yakalarsa kendisini öldürebileceği ikazında bulundu. Nitekim biraz sonra Cerîr tapınağın önünde belirdi ve ona Müslüman olmasını teklif etti. O da fal oklarını kırdı ve Müslüman oldu.<sup>27</sup>

İbn Sa'd, Cerîr'in Zülhalesa putunu imha etme görevini yerine getirirken Müslümanlarla civarda oturan müşrikler arasında herhangi bir çatışmanın olduğundan söz etmez. Sadece bazı müşriklerin, "Sizin ona gücünüz yeter mi?" diyerek, bir nevi Müslümanların Zülhalesa'yı yıkmaya kalkışmaları halinde putun onları çarpacağına ima etmişlerdi. Cerîr ise, "İnşallah pek yakında göreceksiniz" diyerek onlara karşılık vermişti. Sonuçta oradakiler Cerîr'e itaat edip müslüman oldular.<sup>28</sup> Diğer kaynaklarda belirtildiğine göre, Has'am ve Bâhile kabileleri tapınağı korumak için Müslüman askerlerle çatışmaya girmişler; iki taraf arasında meydana gelen savaşta Müslümanlar Bâhile'den 100, Has'amlılar'dan da tahminen 200 kişiyi öldürmüşlerdir.<sup>29</sup> Cerîr, ancak bundan sonra Zülhalesa putunu kırıp tahrip etme imkânına sahip olmuştur.<sup>30</sup> Tapınak çevresindeki insanların Müslüman olmasından veya bertaraf edilmesinden sonra, putun üstüne ot yığıldı ve ateşe verildi. Böylece tapınak yanarak katrana boyanmış bir deveye benzer hale geldi.<sup>31</sup>

Tapınağın tahribinden sonra Cerîr, Ebû Ertât'ı müjdecî olarak Resûlullah'a gönderdi. Zülhalesa'nın tahrib edildiğini haber alınca Resûlullah, Ahmesîler'in atları ve süvarileri için beş kez hayır duasında

---

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/291.

<sup>27</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/294; Buhârî, "Meğâzî", 62.

<sup>28</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/292.

<sup>29</sup> Kelbî, *Kitâbü'l-eşnâm*, 24; Köksal, *İslam Tarihi*, 10/109; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/410-411.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/360.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/292-293.

bulundu.<sup>32</sup> Uzun süre İslâm'a düşmanlık eden Benî Has'am'lılar Zülhalesa'nın yıkılışından sonra Medine'ye büyük bir heyet göndererek Müslüman olduklarını bildirdiler. Bu görüşmede Hz. Peygamber, Has'amlılar'la ilgili bir anlaşma yazdırmış ve bu anlaşmada Cerîr ve orada bulunan çok sayıda insan hazır bulunmuştur.<sup>33</sup>

Cerîr'in Hz. Peygamber döneminde yaptığı önemli hizmetlerden birisi de aşağıda anlatıldığı üzere Hz. Peygamber tarafından Yemen'de ikamet etmekte olan bazı önemli şahısları İslâm'a davet etmek üzere elçi olarak gönderilmesidir.

#### 1.4. Râşid Halifeler Döneminde Fetihlerde Gösterdiği Kahramanlıklar

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Cerîr'in başkanı olduğu Becîle kabilesi ile kardeş Has'am kabilesi de dahil olmak üzere bazı Arap kabileleri irtidat etmişti. Hz. Ebû Bekir, Cerîr'i önce Becîle ve Has'am kabileleri üzerine gönderdi. İnsanların çoğu Cerîr'in daveti üzerine İslâm'a dönmeyi kabul etti; bazıları ise çatışmadan sonra Müslüman olup itaat ettiler.<sup>34</sup>

Hz. Ebû Bekir, Yemen'de irtidat edenlerin isyanını bastırmak üzere el-Muhâcir b. Ümeyye'yi göndermişti. Bu ordu mürtetlerle savaşmak üzere Medine'den çıkan en son birlikti. Ebû Bekir, Cerîr'e, Becîle ve Has'am isyanlarını bastırdıktan sonra yeni bir emir alıncaya kadar Necran'da beklemesini emretmişti. Muhâcir, Necran'dan geçerken Cerîr de ona katıldı. Bu defa Muhâcir'in komutası altında Necrân'dan San'a'ya kadar savaşarak gittiler ve bölgeyi itaat altına aldılar.<sup>35</sup>

Hz. Ebû Bekir, Hâlid b. Velîd'i sahte peygamber Müseylime ile savaşmak için Yemâme'ye göndermişti. Yoğun savaşlar sonucunda ordusu bitap düşünce, Ebû Bekir'e mektup yazarak yanındakilerin zayıf

<sup>32</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, 6/293; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/365; Buhârî, "Cihâd", 154, 192; "Meğâzî", 62; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 136, 137; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/292-293; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/329.

<sup>33</sup> Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/410-411.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 2/168.

<sup>35</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk)* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 3/329; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/411; Ebû Halebiyye, *Merviyât*, 9.

düştüğünü, Resûlullah'ın ashabından ölen ve yaralıların bulunduğunu, acilen kendisine asker takviyesinde bulunmasını istedi ve bu iş için Cerîr'in uygun olduğunu, kabilesiyle birlikte ondan yardım isteyebileceğini belirtti. Ebû Bekir de Hâlid'in talebine uyararak Cerîr'den yardım istedi. O da kabilesinden 400 kişiyle birlikte yola çıktı. Hâlid Yemâme'den Hîre'ye<sup>36</sup> giderken yolları Yemâme yakınlarında kesişti. Bir müddet, bir su başında birlikte konakladılar.<sup>37</sup> Bir müddet Hîre'de kalan Hâlid çevreye çeşitli akınlar düzenledi. Bu arada Cerîr'i de, Sevâd'da<sup>38</sup> Fırat'ın doğu yakasında bulunan Bânukyâ'nın fethi için görevlendirdi. Cerîr nehri geçmeye teşebbüs edince Bânukyâ'nın reisi Basbeherî nehri geçmemesini, kendisinin onun yanına geleceğini söyledi. Sonra Cerîr'in tarafına geçip cizye vermeyi kabul etti. 1.000 dirhem ve bir adet şal karşılığında onunla anlaşma yaptı.<sup>39</sup> Daha sonra Hz. Ebû Bekir, Hâlid'in Kindeliler'in kralı Ükeydir'in cezalandırılması maksadıyla Dûmetü'l-Cendel'e gitmesini emrettiği için Irak'tan ayrıldı. Daha sonra Hz. Ebû Bekir, bölgedeki ordulara yardım için Hâlid'in Suriye'ye gitmesini emretmiştir.

Hâlid b. Velîd'in Enbâr'ı kuşatmasından sonra şehir halkı sulh yapmayı tercih etti. Cerîr de onlarla yıllık 400 bin dirhem veya 80 bin dinar haraç vermeleri üzerine sulh yaptı (12/634). Daha sonra Cerîr, Enbâr civarındaki yerleri de fethetti.<sup>40</sup>

Sâsânîler Irak'ta daha önce kaybettikleri toprakları geri almak için harekete geçince Hz. Ömer alelacele bir ordu hazırlayarak Ebû Ubeyd es-Sekafî komutasında bölgeye gönderdi. Ebû Ubeyd Fırat'ı geçip düşmanla savaşmaya başladı, fakat mağlubiyet eseri görüldüğünden askeriyle birlikte geri çekilmeye başladı. Köprü düşman tarafından yakıldığı için geri çekilenlerin önemli bir kısmı nehirde boğularak şehit oldu. Ebû

---

<sup>36</sup> Kûfe'nin 5 km. güneyinde bulunan şehir geçmişte Lahmîler'in başşehri idi. Günümüzde Irak'ta Necef vilayetine bağlı bir ilçe merkezidir.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/296; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/296.

<sup>38</sup> Kûfe'nin etrafındaki yerleşim birimlerini içine alan geniş bölgenin adıdır.

<sup>39</sup> Muhammed b. Ömer es-Sehmî Vâkîdî, *er-Ridde ma'a nebze min fütûhi'l-İrâk ve zikru'l-Müşennâ b. Hârîse eş-Şeybânî*, thk. Yahya el-Cubûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410), 299; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/296; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/299-300.

<sup>40</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/301.

Ubeyd de ölenler arasındaydı. Ölü sayısı bir rivayete göre 1800, diğer bir rivayete göre 4.000 idi. Köprü Savaşı'nda (13/634) sağ kurtulanlardan biri de Cerîr idi.<sup>41</sup>

Köprü Savaşı'ndan sonra Cerîr, kabilesinden sağ kalanlarla birlikte Hz. Ömer'in huzuruna çıktı. Hz. Ömer onlardan tekrar savaşmak için hazır olmalarını istedi. Cerîr, kabilesinin kalabalık olduğunu, fakat farklı bölgelere dağıldıklarını belirterek yeniden savaşmak için yeterli askere sahip olmadığını belirtti. Ancak Hz. Ömer, "Siz savaşmak için çıkın! Ben de sizinle birlikte çıkacağım. Kabileler arasında sizden olanları götürün." diyerek talebini tekrarladı. Bu emir üzerine Cerîr, "Şayet muzaffer olursam bana Sevâd arazisinden bir pay ver!" dedi. Hz. Ömer de beşte birlik kısım çıkarıldıktan sonra kalanın dörtte birini ona vaad etti.<sup>42</sup> Neha', Becîle ve diğer Arap kabilelerinden oluşan 4.000 kişilik bir ordu Cerîr'in başkanlığında Kûfe'ye<sup>43</sup> doğru yola çıktı.<sup>44</sup> Daha önce o bölgede bulunan Müsennâ b. Hârîse'ye yaklaşınca Müsennâ, Cerîr'in kendisine katılmasını istedi. Cerîr, Halife tarafından kendisine böyle bir emir gelmedikçe kendisine katılmayacağını bildirdi. Sonra yoluna devam etti. O sıralarda İran şehirlerinden ez-Zâre'nin hükümdarı, Mihrân adlı bir komutanı Müslümanlarla savaşmak üzere göndermişti. Mihrân, ordusuyla Fırat'ı geçti. İki ordu Nuhayle'de karşılaştı. Aralarında şiddetli çarpışmalar oldu. Sonunda Mihrân, Cerîr'i düelloya davet etti. Cerîr bu düelloda Mihrân'ı öldürdü ve Nuhayle'yi fethetti.<sup>45</sup>

Cerîr, Sevâd'ın bir kısmını daha fethettikten sonra yoluna devam ederek Kussü'n-Nâtîf<sup>46</sup> denilen yere geldi. Burada el-Hâcib ile karşılaştı. Savaşıp onu da mağlup etti.<sup>47</sup> Hezimete uğrayan İranlılar toplanıp Medâin'e çekildiler ve çevredeki kasabalara haber göndererek büyük bir

<sup>41</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 6/296.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/297; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/279.

<sup>43</sup> Bağdat'ın 170 km. güneyinde, Necef'in 10 km kuzeydoğusunda Fırat nehri kıyısında yer alan bir şehirdir.

<sup>44</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/310.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/297; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/311; Ufurî, *Tabakâti Hâlife b. Hayyât*, 129; Taberî, *Târîh*, 3/472; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/598.

<sup>46</sup> Fırat'ın doğu kıyısında Kûfe'ye yakın bir mevkidir.

<sup>47</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/297.

ordu hazırladılar. Ordunun başına komutan olarak Rüstem atandı. Cerîr durumu öğrenince, bunlara karşı koyamayacağını anladı ve durumu bir mektupla Hz. Ömer'e bildirdi.<sup>48</sup> Hz. Ömer, Cerîr'e kendisini karşı konulmaz bir konuma getirecek bir kuvvet geldiğini ve Müsennâ b. Hârîse'ye katılmasını, aynı şekilde Müsennâ'ya da bir mektup yazarak Cerîr'e katılması emrini vermişti. Enes b. Müdrîk el-Has'amî, aynı kabileden olan 500 kişi ile yola çıktı ve Cerîr ile birlikte Nuhayle'de konaklamaya başladı.<sup>49</sup>

Sâsânî orduları başkomutanı Rüstem, Cerîr ile savaşı halinde diğer Arapların da onun yanında savaşa katılacaklarını bildiği için, önce korkutarak onları fethettikleri yerlerden çıkarmayı düşündü. Büyük bir ordu ile Cerîr'e yaklaştı. Cerîr, Kâdisiye'ye çekildi ve hendek kazarak Rüstem'i oyalamaya başladı. Bu arada Hz. Ömer, Şam ve Medinelilerden oluşan 4.000 kişilik bir orduyu Sa'd b. Ebû Vakkas komutasında bölgeye gönderdi. Bölge komutanları Müsennâ ve Cerîr'e de, "Ben sizden birini, Resûlullah'ın ashabından Bedir savaşına katılmış olan birine asla komutan yapmam; ikiniz de Sa'd'a katılın."<sup>50</sup> O size ve ordunuza tayin ettiğim komutanımdır." diye yazdı. Bu emir üzerine Müsennâ ve Cerîr yola koyulup Şerâf denilen yerde Sa'd'ın ordusuna katıldılar.<sup>51</sup>

Hz. Ömer'in tavsiyesine uygun olarak Sa'd gitmek istediği tarafa öncü keşif kolu gönderir, onlar da kendisine istihbarat toplayıp getirirdi. Bir gece, başlarında Cerîr'in bulunduğu 500 kişilik bir keşif kolunu Seylehîn<sup>52</sup> denilen yere doğru gönderdi. Bu birlik o mevkide, yanlarında

---

<sup>48</sup> Dîneverî, böyle bir mektubun Cerîr ve Müsennâ tarafından müştereken yazıldığını, bunun üzerine Hz. Ömer'in Sâsânîlerle savaşmak üzere 20.000 asker topladığını ifade etmektedir. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Abârü't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabî, 1960), 119. Bu sayı, Kâdisiye savaşına katılan Müslüman askerlerin toplamını ifade eder gibi görünmektedir.

<sup>49</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/297.

<sup>50</sup> Böylece Cerîr ve Müsennâ arasındaki komutanlık problemini çözüldü. Yasemin Barlak, "Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 270.

<sup>51</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/298.

<sup>52</sup> Hîre'de bir mevkiidir. Kûfe ile Kâdisiye arasında bir yerleşim birimi olduğu da söylemiştir.

bal mumu, telli çalgı aletleri, davullar, zurnalar ve şaraplar olan bir gruba rastladılar. Bu mallar Sâsânî hükümdarı tarafından Çin hükümdarının kızına hediye olarak gönderilecekti. Cerîr bu kafile üzerine saldırıp adamları esir etti, yanlarındaki malları da ganimet olarak aldı. Bu, İranlılardan alınan ilk ganimetti.<sup>53</sup>

Kışın başlayan savaş hazırlıkları ilkbahara doğru tamamlandı. Sâsânî ordusuyla savaşmak üzere Kûfe'nin 30 km. güneyinde bulunan Kâdisiye'ye gelindi. Müslümanların asker sayısı için 60-70 bin, Sâsânî ordusu için ise 30-250 bin arasında değişen rakamlar verilmektedir. Ayrıca Sâsânî ordusunda Müslümanlar için tehlike teşkil eden 30 kadar fil vardı<sup>54</sup> Elçiler aracılığıyla yapılan görüşmeler sonuçsuz kalınca ordular savaş düzenine geçti. Her iki ordu merkez, sağ kanat, sol kanat kuvvetlerinden meydana geliyordu. Sa'd, merkez komutanlığına Hâlid b. Urfuta'yı, sağ cenah komutanlığına Cerîr b. Abdullah'ı, sol cenah komutanlığına ise Kays b. Mekşûh'u getirdi.<sup>55</sup> Müslümanların teklifi üzerine Sâsânî ordusu eski kanalın batı tarafına geçti ve savaş burada başladı. İlk anda filler İslâm ordusunun şaşkınlığına sebep olmuştu. Birinci gün çok kayıp verdiler, ikinci gün toparlandılar, üçüncü gün Suriye'den gelen 6.000 kişilik yardımcı kuvvet sayesinde ayakta kaldılar. Başkomutan Rüstem'in, İslâm askerlerinden Hilâl b. Ullefe tarafından öldürülmesi üzerine, Sâsânî ordusu bozguna uğrayıp dağıldı (15/636).<sup>56</sup> Cerîr savaşın en kızgın anında "Ey insanlar, bana gelin, bana gelin! Ben Cerîr'im."<sup>57</sup> diyerek, bir taraftan Müslümanları savaşa teşvik ederden, diğer taraftan cesaretle düşmanı üzerine çekmeye çalışmıştı.

Kâdisiye Savaşı'nda büyük bir mağlubiyet yaşayan Sâsânîler, başşehir Medâin'i Müslümanlara teslim etmek mecburiyetinde kalınca, Kistrâ, Yezdicerd Hulvân'a sığınarak dağılan Sâsânî kuvvetlerinin Celûlâ'da toplanmalarını, şehrin etrafına hendek kazmalarını ve barikatlar kurmalarını emretti. Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs, Cerîr'i

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/298.

<sup>54</sup> Taberî, *Târîh*, 3/478-487; Hayrettin Yücesoy, "Kâdisiye Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/136.

<sup>55</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/295; Taberî, *Târîh*, 3/578, 4/115; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/630.

<sup>56</sup> Yücesoy, "Kâdisiye Savaşı", 24/136.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/294.

Celûlâ'da Müslümanlarla düşman arasında birçok atla birlikte bıraktı. Müslümanlar Sevâd bölgesinde Dicle'nin doğu tarafındaki yerleri teker teker aldı. Neredeyse bu bölgede Müslümanların fethetmediği herhangi bir yer kalmamıştı.<sup>58</sup> Kısra, Sâsânî ordusunun başına Rüstem'in kardeşi Hurrezâd'ı getirdi. Sâsânîler, Hurrezâd komutanlığında yapılan Celûlâ savaşında da mağlub oldular (16/637). Ganimetler toplandığında Cerîr, bunun dörtte birinin kabilesine ait olduğunu ileri sürdü. Bu talebi hoş karşılamayan Sa'd, bir mektup yazarak konuyu Hz. Ömer'e bildirdi. Hz. Ömer'in cevabı şöyle oldu:

“Evet, Cerîr doğru söylüyor. Ben ona bunu söylemişim. Eğer kendisi ve kabilesi maddî bir karşılık için savaştığına razı ise, ona o hisseyi verin. Yok, eğer sırf Allah rızası için, O'nun Resûlu, dini ve rızası için savaştıysa o takdirde o da Müslümanlardan biri gibidir. Onların lehine olan şey onun da lehinedir. Onların aleyhine olan şey onun da aleyhinedir.”

Mektup Sa'd'a ulaştınca Cerîr'i çağırdı ve Hz. Ömer'in yazdıklarını okudu. Bunun üzerine Cerîr, Halifenin dediklerini doğrulayarak talebinden vazgeçti.<sup>59</sup> Savaşın sonra süvari birliğiyle beraber Celûlâ'da kalmayı tercih etti. Burada bir nevi Sâsânîler'le Müslümanlar arasında tampon vazifesi gördü. Bu fetihler sonucunda Cerîr'e iktâ<sup>60</sup> olarak Fırat nehri kenarında bir arazi verildi.<sup>61</sup>

Daha sonra Sa'd b. Ebû Vakkâs, Cerîr'i 3000 kişilik bir kuvvetle Hulvân üzerine gönderdi. Ordusuyla birlikte Cerîr'in iyice yaklaştığını

<sup>58</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/324-336.

<sup>59</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/324; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/299-300.

<sup>60</sup> Devletin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesine iktâ denir. Hz. Peygamber, gönlünü İslâm'a ısındırmak, ziraata elverişli olmayan toprakları ihya etmek veya İslâm'a çeşitli hizmetleri olan kişilerin ihtiyaçlarını karşılamak gibi maksatlarla birçok kişiye iktâ vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Kapar, “Hz. Muhammed Döneminde İktâ Uygulamaları”, *Tarihîn Peşinde* 22 (2019), 283-308.

<sup>61</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/336. Hz. Ömer'in söz verdiği gibi önce Kâdisiye savaşından sonra fethedilen yerlerin dörtte birini Becîlîler'e verdiğine, ancak sonradan bu arazilerin haraç arazisi olarak eski sahiplerinin ellerinde kalmasının daha uygun olacağına karar vermesi sebebiyle bu toprakların onlardan geri aldığına dair bilgiler de vardır. Barlak, “Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri”, 274-275.

haber alan son Sâsânî kistrâsı III. Yazdicerd İsfahan'a kaçtı. Cerîr de halkına dokunulmaması, memleketlerinden çıkıp gitmek isteyenlere izin verilmesi koşuluyla sulh yaparak Hulvân'ı fethetti ve yerine Azre b. Kays el-Becelî'yi vekil bırakıp şehirden ayrıldı.<sup>62</sup>

Celûlâ ve Hulvân'ın fethinden sonra Müslümanlar Sûs, Hûzistan ve Musul'u ele geçirdiler. Hulvân'ın alınmasından sonra Cerîr, Dînever üzerine yürüdü. Ancak şehir dirençli çıktı. İlk hücumda şehri fethedemedi. Dînever'in fethi üzerinde fazla ısrar etmeyip Râmhürmüz ve Karmîsîn'e yöneldi. Bu iki şehri savaş yapmadan fethetmeyi başardı.<sup>63</sup> Daha sonra Hulvân'a döndü. Ammâr b. Yâsir'in Kûfe'ye vali tayin edilmesine kadar şehri yönetmeye devam etti.<sup>64</sup> Dînever ise ancak Nihâvend Savaşı'ndan sonra Müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir (21/642). Hz. Ömer, Tüster'in fethi için Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi görevlendirmiş, Cerîr'e de Ebû Mûsâ'ya yardım etmesi emrini vermişti. Ebû Mûsâ, Tüster'i Cerîr'le birlikte fethetmiştir.<sup>65</sup>

Hz. Ömer, Nihavend'in alınmasına özel bir önem atfediyor ve bu şehrin alınmasının bir hayli kanlı olacağını düşünüyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber'in Mûte ordusu için yaptığı uygulamayı, Nihâvend ordusu için de uyguladı ve üç komutan tayin etti: Birinci komutan Nu'mân b. Mukarrin idi. Eğer o öldürülürse yerine Huzeyfe b. Yemân geçecek, onun da öldürülmesi halinde komutanlığı Cerîr üstlenecekti.<sup>66</sup> Dîneverî, Cerîr öldürülürse Mugîre b. Şu'be'nin, Mugîre öldürülürse beşinci sırada Eş'âs b. Kays'ın komutanlığa tayin edildiğini yazar.<sup>67</sup>

Cerîr'in Hulvân üzerine yürüyüp şehri almasından sonra, Rey, Kumis, İsfahan, Hemedan ve Mâh halkları, 20/641 yılında Müslümanları

<sup>62</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 261; Usfurî, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, 139; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/411; Tahsin Yazıcı, "Hulvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/345.

<sup>63</sup> Usfurî, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, 140.

<sup>64</sup> Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/411.

<sup>65</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/467; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/411.

<sup>66</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/371; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 5/181; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/411.

<sup>67</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 135.



yurtlarından çıkarmak maksadıyla III. Yazdicerd'in liderliğinde Nihâvend'de bir araya geldiler. Ordunun başına Fîrûzân'ı getirdiler. Çok sayıda filin de olduğu Sâsânî ordusunun büyüklüğü hakkında 60-150 bin arasında değişen rakamlar verilmektedir. Sâsânîler'in büyük bir ordu ile Müslümanların üzerine geldiğini haber alan Hz. Ömer, çeşitli bölgelerdeki birlikleri buraya sevk etmek suretiyle 30 bin kişilik bir ordu hazırladı. Kanlı geçen savaşın üçüncü gününde komutan Nu'mân şehit oldu ve Hz. Ömer'in emrettiği gibi komutanlığı Huzeyfe b. Yemân üzerine aldı. Savaş sona erdiğinde Sâsânî ordusu tamamen dağılmış bulunuyordu. Bu savaşta Cerîr büyük kahramanlıklar gösterdi. Nihâvend'in fethedilmesinden (21/642) sonra Sâsânîler bir daha toparlanamadılar.<sup>68</sup> Nihâvend zaferiyle Müslümanlar Irak'ın fethini tamamlamış oldular (21/642).<sup>69</sup>

Hz. Ömer, Ammâr b. Yâsir'den sonra Kûfe valiliğine Mugîre b. Şu'be'yi getirdi. Mugîre de Cerîr'i Hemedan'ın fethiyle görevlendirdi. Cerîr ilk kuşatmasında şehri fethedemediği gibi bu savaşta bir gözünü de kaybetti.<sup>70</sup> 23/644 yılı sonlarında şehri yeniden kuşattı ve 24/645 yılında İslâm topraklarına dahil etti.<sup>71</sup>

Hz. Osman döneminde Cerîr bir süre Kûfe valisi Mugîre'ye bağlı olarak Hemedan valiliği görevinde bulundu. Daha sonra Saîd b. Âs komutasında Azerbaycan fetihlerine katıldı ve bazı şehirleri fethetti.<sup>72</sup> Gösterdiği yararlılıklar sebebiyle Hz. Osman Fırat kenarındaki savâfi

---

<sup>68</sup> İbrahim Sarıçam, "Nihâvend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/98.

<sup>69</sup> Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2007), 34/45.

<sup>70</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî İbn Habîb, *el-Muḥabber* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 261-302; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 586; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/406.

<sup>71</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/380; Uşfurî, *Ṭabaqâtü Halîfe b. Ḥayyât*, 151; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/422-423.

<sup>72</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 2/403; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîḥ*, 5/198.

topraklarından bir kısmını ona iktâ etti. 50/670 yılında Kûfe valisi Mugîre b. Şu'be vefat edeceği sırada yerine Cerîr'i vekil bıraktı.<sup>73</sup>

Hz. Ali halife olduğu zaman (35/656) Cerîr'e mektup yazıp Hemedan halkından kendisi adına biat almasını istedi. Cerîr halktan biat aldı ve bu durumu Hz. Ali'ye bildirdi. Hz. Ali Kûfe'ye yerleşince Mihnef b. Selim'i Hemedan valiliğine atadı, Cerîr'in de Kûfe'ye gelmesini istedi.<sup>74</sup> Kendisine yeni bir görev verilmediğini gören Cerîr bir süre sonra Karkîsiya'ya gitti. Yeniden Kûfe'ye çağrılarak Muâviye'ye elçi olarak gönderildi, fakat bu görevinde başarılı olamadı. Tekrar Karkîsiya'ya giderek vefatına kadar burada ikamet etti. Ancak zaman zaman Kûfe'ye gelip giderdi. Vefat yılı olarak 50/670, 51/671, 52/672, 54/673-674 senelerinden söz edilmiştir.<sup>75</sup> İbn Sa'd'ın, Cerîr'in, Dahhâk b. Kays'ın Kûfe valiliği sırasında öldüğünü söylemesi<sup>76</sup> dikkate alındığında onun 54/674 yılında vefat ettiğini söyleyebiliriz.

## 2. Hz. Peygamberle Münasebeti

Hz. Peygamber'in gerçek ehl-i beyti (hane halkı) eşleri, çocukları, torunları ve yakın akrabalarıdır. Resûl-i Ekrem bunların yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd ve Selmân-ı Fârisî<sup>77</sup> ile "Dışı bakımından da içi bakımından da Cerîr bizden, ehl-i beyt'imizdendir."<sup>78</sup> buyurarak Cerîr'i de ehl-i beytinden saymıştır.

Hz. Peygamber, müslüman olduktan sonra hiçbir zaman Cerîr'in huzuruna çıkmasına mâni olmamış ve ne zaman onu görürse yüzünde bir tebessüm ifadesi oluşmuştur.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Ufurî, *Ṭabaḳâtü Ḥalîfe b. Ḥayyât*, 157-210; Belâzürî, *Fütûḥu'l-büldân*, 2/394; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/411.

<sup>74</sup> Barlak, "Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri", 280.

<sup>75</sup> Ufurî, *Ṭabaḳâtü Ḥalîfe b. Ḥayyât*, 583; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/411; Ebû Halebiyye, *Merviyât*, 23.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 6/301; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/357; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 146.

<sup>77</sup> Buhârî, "Fezâilü'l-ashâb", 27; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 37; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul, 1981), "Zekât", 25.

<sup>78</sup> Buhârî, "Fezâilü'l-ashâb", 27; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 37; Tirmizî, "Zekât", 25.

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/358, 359, 362, 365; Buhârî, "Cihâd", 162; "Menâkıbü'l-Ensâr", 21; "Edeb", 68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-*

Cerîr, Medine’de kaldığı günlerde sahabe ile birlikte sabah-akşam Resûlullah’ın yanına gidip gelirdi. Çölde doğup büyüyen bir adam olmakla birlikte çok edepli ve terbiyeli bir kimseydi. Resûlullah ile münasebetler konusunda kabilesi de kendisine tabi olur, onun gibi davranırdı. Kabilesinden bazı adamlarla birlikte Resûl-i Ekrem’in yanına gittiklerinde, selam verdikten sonra oturmalarını işaret edinceye kadar ayakta beklerlerdi.<sup>80</sup>

Cerîr, ahlakının güzelliği konusunda Resûlullah’ın “Sen Allah’ın güzel yarattığı bir kimsesin; öyle ise, sen de ahlakını güzelleştir.”<sup>81</sup> tavsiyesine mazhar olmuş özel bir sahâbîdir.

Bir defasında Resûlullah, ashâbıyla birlikte oturmuş sohbet ediyordu. Cerîr geldiğinde kimse ona yer açmayı düşünmemişti. Hz. Peygamber çevresine bakıp onun oturabileceği bir yer aradı. Sonra cübbesini ona doğru atarak, “Ey Ebû Amr! Bunu al, üzerine otur.” buyurdu. Cerîr cübbeyi yakalayıp yüzüne doğru götürdü ve onu öptü. Sonra da, “Siz bana ikramda bulunduğunuz gibi, Allah da size ikramda bulunsun, yâ Resûlullah!” diyerek minnettarlığını ifade etti. Daha sonra üzerine oturdu. Sohbet bittikten sonra onu Resûlullah’ın sırtına koydu. Hz. Peygamber de ashâbına hitaben, “Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kimsenin yanına bir kavmin büyüğü geldiği zaman layık olduğu şekilde ona ikramda bulunun.” diyerek bir nevi oturanları ikaz etmiştir.<sup>82</sup>

Cerîr Hz. Peygamber’le uzun bir zaman geçirmiş olmamakla birlikte O’na olan sevgisinin bir tezahürü olarak O’dan önemli miktarda hadis rivayet etmiştir. Rivayet ettiği hadislerin çoğu güzel ahlakla ilgili olup 31’i Buhârî’de, 36’sı Müslim’de, 11’i Ebû Dâvûd’da, 15’i Tirmizî’de, 21’i Nesâî’de, 11’i İbn Mâce’de bulunmaktadır. Böylece Cerîr’in *Kütüb-i Sitte*’deki rivayetlerinin toplamı 125’e ulaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde ise 106 rivayeti yer almaktadır. Diğer hadis müellefatında

---

*Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Mukaddime”, 159; İbn Abdülber, *el-İstî‘âb*, 146; Tirmizî, “Menâkıb”, 42.

<sup>80</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/285.

<sup>81</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ* (Mısır: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.), 2/382.

<sup>82</sup> Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 2/381; Köksal, *İslam Tarihi*, 10/103.

yer alan rivayetlerle birlikte Cerîr'in rivayet ettiği hadislerin toplamı 656 sayısına ulaşmaktadır.<sup>83</sup> Ancak bu rivayetlerin kâhîr ekseriyeti tekrardır.

### 3. Şahsî Özellikleri

Cerîr, uzun boylu, son derece yakışıklı bir zattı. Hz. Ömer onu takdir eder, simasının güzelliği sebebiyle "Cerîr b. Abdullah bu ümmetin Yusuf'udur."<sup>84</sup> diyerek ona iltifatta bulunurdu. Şahsî bakımını yapar, güzel giyinir ve sakalını sarıya boyardı.<sup>85</sup> Mekke'de bulunduğu sıralarda kadınlar kendisini görmesin diye yüzünü şalla örterdi.<sup>86</sup>

Cerîr, Cahiliye döneminde hikmetli sözler söyleyen bir şairdi. Müslüman olduktan sonra da bazı konuları şiir halinde dile getirmeye devam etmiştir. Şürahbîl b. es-Sim'tın, Hz. Ali ve Sa'd b. Ebû Vakkas<sup>87</sup> aleyhindeki sözlerine şiir halinde verdiği cevapları<sup>88</sup> meşhurdur. Büyük Arap şairi Ahtal et-Tağlibî<sup>89</sup> ile meşhur şair Ferezdak<sup>90</sup> onun şairliğini öven şiirler söylemişlerdir.

Cerîr mütevazı ve alçak gönüllü bir sahâbî idi. İslâm'da önde olanları takdir eder ve onlara yardım etmekten geri durmazdı. Enes b. Mâlik, yaşça ondan küçük olduğu halde ona hizmet ettiğini sitayişle anlatır.<sup>91</sup> "Ensâr'dan hiçbir kimse yoktur ki, onlar bir şey yaparken ben onlara yardım etmiş olmayayım."<sup>92</sup> sözü de Ensâr'a ne kadar yardımcı olduğunun bir kanıtıdır.

<sup>83</sup> Hadislerin metin ve senetleriyle birlikte sıhhat açısından değerlendirilmesi hakkında bk. Ebû Halebiyye, *Mervîyyât*, 62-429; Mehmet Dilek - Tunahan Erdoğan, "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Hadisler", *Katre Dergisi* 9 (Haziran 2020), 111-149; Mehmet Dilek vd., "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri", *Turkish Academic Research Review* 5/3 (Eylül 2020), 409-437.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/295; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/356.

<sup>85</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/295.

<sup>86</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 232.

<sup>87</sup> Ebû Halebiyye, *Mervîyyât*, 16.

<sup>88</sup> Ebû Halebiyye, *Mervîyyât*, 21.

<sup>89</sup> Ebû Halebiyye, *Mervîyyât*, 17.

<sup>90</sup> Ebû Halebiyye, *Mervîyyât*, 18.

<sup>91</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412), 1/475.

<sup>92</sup> Buhârî, "Cihâd", 71.

Cerîr şefkat ve merhamet dolu bir insandı. Özellikle idarecilere insanlara yumuşak davranmaları konusunda çeşitli tavsiyelerde bulunmaktan geri kalmazdı. Merhamet etmeyi insanlığın önemli vasfı olarak bilir, acımasız davrananları ikaz ederdi. Bir defasında Muâviye'ye mektup yazarak ona Hz. Peygamber'in, "İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez." hadisini hatırlatmıştır.<sup>93</sup>

Bazı davranışlarıyla Cerîr, medenîlere üstat olacak bir mevkie sahipti. İnsanı utandıracak hataları görmemeye, örtmeye, öğrenmemeye çalışır, insanların küçük kusurlar sebebiyle mahcup olmalarını istemezdi. Bir gün Hz. Ömer, Cerîr'in de içinde bulunduğu bir grup Müslümanla birlikte Mescitte oturuyordu. Ortalığı bir yellenme kokusu aldı. Hz. Ömer hemen müdahale edip, "Koku kimden geliyorsa, gitsin abdest alsın!" dedi. Fakat yellenen kişi utancından yerinden kalkıp kendini belli etmek istemedi. Son derece medenî ve anlayışlı bir kişiliğe sahip olan Cerîr bir Müslüman kardeşinin mahcup olmasını istemediği için, "Ey Müminlerin Emîri! Burada bulunan herkes abdest alsa daha iyi olmaz mı?" dedi. Bu teklif Hz. Ömer'in çok hoşuna gitti, "Hay sen çok yaşa! Müslüman olmadan önce de ârîftin, şimdi de öylesin." diyerek Cerîr'e iltifatta bulunmuştur.<sup>94</sup>

Birlikte savaştığı arkadaşlarının kadrini iyi bilir, onları gıyabında methederdi. Kādisiye Savaşı'ndan sonra bir ara Medine'ye geldiğinde Hz. Ömer kendisine "Bir idareci olarak Sa'd'ı nasıl bulduğunu sorduğunda, onu insanlara iyilik yapan, güzel davranan, sıkıntılara karşı dayanıklı, Kureyş içinde en çok sevilen, insanlara doğru yolu gösteren, halkın kendisine muhabbetle tabi olduğu bir zat olarak nitelemiştir.<sup>95</sup>

Cerir, Müslüman kardeşini kendisine tercih ederdi. Bir ara Cerîr'in vekili, onun için 300 dirheme bir at satın almıştı. Cerîr ata baktığında onun 400, 500, 600, hatta 800 dirhem edeceğini düşündü ve atın sahibine 800 dirhem verdi.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/361-362, 365.

<sup>94</sup> İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 6/289; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 146.

<sup>95</sup> İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 146-147; Ebû Halebiyye, *Mervîyyât*, 9-10.

<sup>96</sup> Ebû Halebiyye, *Mervîyyât*, 16; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Silefî (Bağdat: Dâru'l-'Arabiyye, 1398), 2/381.

Bir mal satacağı zaman müşteriye bütün kusurlarını söyler, sonra onu muhayyer bırakır, “İstersen al, istersen bırak!” derdi. Bu davranışı sebebiyle kendisine “Allah iyiliğini versin! Böyle yaparsan satış yapamazsın” denildi. O da bu söze şöyle karşılık verdi: “Biz Resûlullah’a, Müslümanlara nasihat etmek üzere biat ettik.”<sup>97</sup>

Bu konuda şöyle bir sözü daha nakledilmektedir: “Resûlullah’a söz dinlemek, itaat etmek ve her Müslümana nasihat etmek üzere biat ettim. Resûlullah bir şey satın alıp da fiyatı hoşuna gidince eşyasını satın aldığı kişiye, “Kesinlikle bilesin ki, vallahi senden aldığımız şey bize, sana verdiğimizden daha sevimlidir.” derdi.<sup>98</sup>

Cerîr etkin ve saygın bir sahabî idi. Muâviye her fırsatta onu yanına çekmeye çalışındı. Kûfe halkına seferberlik emri gönderildiği zaman Muâviye, Cerîr’e özel bir mektup yazarak, “Senden ve oğlundan cu’l’ü<sup>99</sup> kaldırdım.” dedi. Bu şekilde Cerîr’e özel bir yardımda bulunmuş oluyordu. Cerîr ise onun bu mektubuna şöyle karşılık verdi: “Ben Resûlullah’a, İslâm’a sadık kalma şartıyla biat ettim. Sonra elimi tutarak bana her Müslümana nasihat etme şartını koştı. Şayet bu seferberlikte kararlı isen o sefere çıkarsın. Aksi takdirde mallarımızdan sefere gidecek kişiyi donatacak miktarı veririz.”<sup>100</sup> Böylece Cerîr kimsenin minneti altında kalmak istemediğini, malî muafiyet veya yardım sebebiyle görüşlerinden vazgeçmeyeceğini Muâviye’ye bildirmiş oluyordu.

#### 4. Elçilik ve Arabuluculuk Faaliyetleri

Cerîr’in tarafsız, gerektiğinde inisiyatifi eline alma, güzel konuşma, davranışının nazik olması gibi özelliklere sahip olması onun zaman zaman elçilik ve arabuluculuk görevini yüklenmesi sonucunu doğurmuştur. Onun bu özelliğini fark eden Hz. Peygamber de Cerîr’i bu tür hizmetlerde istihdam etmiştir. Medine’ye heyetler geldiği zaman, Resûlullah kendisine haber salar, o da en güzel elbiselerini giydikten sonra yanına gelir ve Resûlullah onunla iftihar ederdi.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/291; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1982, 4/367.

<sup>98</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/290; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/364.

<sup>99</sup> Bir kişiye savaşa katılma emri geldiğinde bu kişinin bizzat savaşa katılmayıp yerine başkasını bedel olarak göndermesine cu’l denilmektedir.

<sup>100</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/295.

<sup>101</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2/383; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 2/388.

#### 4.1. Yemen elçiliği

Hız. Peygamber döneminde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved el-Ansî Kahtâniler'den Mezhic kabilesinin bir kolu olan Ans'a mensuptur. Câhiliye devri kâhinlerinin âdetine uyararak yüzüne peçe takarak dolaşır; böylece halk üzerinde kendisinin de bir kâhin olduğu algısını oluşturmaya çalışırdı. Veda haccı dönüşünde Hız. Peygamber'in hastalandığını öğrenince peygamberlik iddiasında bulundu. Aynı süre içinde Müseylime ve Tuleyha b. Huveylid de peygamberlik iddiasında bulunup isyan etmiş bulunuyorlardı. Esved, Ans ve Mehcic kabilelerinin desteğini alarak birkaç ay içerisinde hemen hemen Yemen'in tamamına hâkim oldu. Hız. Peygamber, Esved'in isyan haberini alır almaz onu durdurabilmek için eşzamanlı olarak üç yönlü bir faaliyet ortaya koydu:

Birinci olarak bölgedeki valilerine ve nüfuzlu kişilere mektup yazarak Esved'in öldürülmesi emrini verdi. Ancak Esved'in durdurulamaz ilerleyişi karşısında Hız. Peygamber'in bölge valileri, ya Medine'ye geldiler veya onun hâkimiyeti dışındaki bölgelere çekildiler. Sonuçta Resûlullah'ın vefatından beş gün önce Esved, karısının<sup>102</sup> da yardımıyla bölgenin ileri gelenlerinden Cüreyş ed-Deylemî tarafından bir suikast neticesinde öldürüldü.<sup>103</sup>

İkinci olarak Hız. Peygamber, isyanlarından vazgeçmeleri ve İslâm'a dönmeleri için bizzat isyancılara elçi göndermiştir.<sup>104</sup> Resûlullah'ın Esved'e gönderdiği elçi Cerîr b. Abdullah'tı.<sup>105</sup> Ancak hâkimiyet alanını

---

<sup>102</sup> Esved, bu hanımın kocasını öldürmüş ve onu zorla nikâhlamıştı.

<sup>103</sup> Bahriye Üçok, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7.-11. Yıllar)* (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 35-49; Hüseyin Algül, "Esved el-Ansî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/440-441.

<sup>104</sup> Müseylime'ye gönderilen elçi Habîb b. Zeyd el-Ensârî idi. Bk. Ahmet Önkâl, "Müseylimetülkezzâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/90. Resûlullah Tuleyha'ya elçi olarak Dirâr b. Ezver el-Esedî'yi göndermiş, ancak Tuleyha'nın itaat etmemesi halinde onunla savaşmak üzere emrine bir askerî birlik vermiştir. Bk. Mehmet Salih Arı, "Tuleyha b. Huveylid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/362-363.

<sup>105</sup> Yasemin Barlak, "Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hız. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü", *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 108.

genişletmeye devam ettiği için, Esved'in Cerîr'in teklini kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Üçüncü olarak Hz. Peygamber, hem İslâm'ı tebliğ etmek hem de isyancılara karşı kuvvetli bir güç oluşturabilmek için Yemen'in çeşitli bölgelerinde önde gelen liderlere bazı elçiler göndermiştir.<sup>106</sup> Öyle anlaşılıyor ki Cerîr, önce Esved el-Ansî'ye gitmiş, ondan olumsuz cevap aldıktan sonra Zülkelâ' ve Zûamr ile görüşmüştür. Zülkelâ' el-Himyerî, Yemen'in Himyer bölgesinde yaşayan Zülkelâ' adlı kabilenin başkanıydı. Cerîr'in kendisine İslâmiyeti anlatması ve onu Müslüman olmaya davet etmesi üzerine Müslüman olmayı kabul etmiştir. Aynı şekilde karısı Dureybe bint Ebrehe onunla birlikte Müslüman olmuştur.<sup>107</sup> Zûamr da Yemen'de ileri gelen şahsiyetlerden biriydi. Arap asıllı olmakla birlikte din olarak Yahudiliği seçtiği söylenir. Cerîr ona da gidip İslâmiyet'i anlatmış ve o da Müslüman olmuştur.<sup>108</sup> Taberî, Cerîr'in Hz. Peygamber tarafından Zülkelâ'ın yanı sıra Zû Zuleym diye bilinen kişi ile görüşmesi için görevlendirildiğini yazmaktadır.<sup>109</sup> Buna göre Cerîr'in, Zülkelâ' ve Zûamr'ın dışında başka kişilerle de görüştüğünü, onlara İslâm'ı tebliğ ettiğini ve Esved'e karşı Müslümanlara destek olmalarını istediğini söyleyebiliriz.

Zülkelâ' ve Zûamr Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'i görmek için Cerîr'le birlikte yola çıktılar. Ancak Zûamr, yola çıkmadan önce, Cerîr'in Hz. Peygamber'in vasıfları ve davası hakkında anlattığı bilgilerle kendi bilgilerini mukayese ederek Hz. Peygamber'in o günlerde vefat etmiş olması gerektiğini söylemiştir.<sup>110</sup> Medine'ye yaklaştıkları bir sırada, o taraftan gelen bir kervanla karşılaşmışlar; onlardan Hz. Peygamber'in vefat ettiğini, yerine halife olarak Ebû Bekir'in seçildiğini öğrenince memleketlerine geri dönmeyi tercih etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir,

<sup>106</sup> Bu elçilerin kimler oldukları ve kime gönderildikleri hususunda bk. Barlak, "Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hz. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü". 108.

<sup>107</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/363; Halit Özkan, "Zülkelâ' el-Himyerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/568.

<sup>108</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/363; Fayda, "Cerîr b. Abdullah", 7/410.

<sup>109</sup> Taberî, *Târîh*, 3/185-187.

<sup>110</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/364; Buhârî, "Megâzî", 64.



onları Medine'ye getirme konusunda ısrarcı olmadığı için Cerîr'e sitem etmiştir.<sup>111</sup> Cerîr'in Yemen elçiliği iki önemli liderin Müslüman olmasıyla sonuçlandığı için faydalı olmuştur.

#### 4.2. Hz. Ali Tarafından Muâviye'ye Elçi Olarak Gönderilmesi

Hz. Osman'ın şehid edilip Hz. Ali'nin halife seçildiği sırada Cerîr, Hemedan valisi idi. Hz. Ali ona bir mektup yazarak diğer Ensâr ve Muhâcirler gibi kendisine biat ve itaat etmesini istedi. Cerîr mektubu okuduktan sonra insanlara hitap ederek onları Hz. Ali'ye biat etmeleri hususunda teşvik etti. Cemaatte bekâ, ayrılıkta fena olduğunu söyledi. İnsanlar da onun isteğine uyarak Hz. Ali'ye biat ettiler.<sup>112</sup> Hz. Ali'ye biat ve itaat ettiğini bildiren bir mektup yazdı. Daha sonra bizzat Kûfe'ye giderek biat ve itaatini tazeledi.<sup>113</sup> Hz. Ali halife olduğunda Hz. Âişe liderliğindeki grupla mücadele etmek mecburiyetinde kalmış ve Cemel Vak'ası meydana gelmişti. Hz. Ali bu savaşı galibiyetle bitirince Kûfe'ye geçmiş ve burasını hükûmet merkezi yapmıştı.<sup>114</sup> Dolayısıyla Cerîr'in Kûfe'ye gelişi Cemel Vak'asından sonra olmuştur. Hz. Ali, Hemedan bölgesinde Cerîr sayesinde bir biat problemi yaşamamış olmakla birlikte onu Kûfe'ye çağırmış, İsfahan ve Hemedan bölgesi valiliğine de Mihnef b. Selim'i atamıştı.<sup>115</sup>

Hz. Ali halife olunca, Hz. Osman tarafından tayin edilen valileri değiştirmeye karar vermişti. Bu çerçevede Hz. Ömer tarafından Şam valiliğine tayin edilen ve Hz. Osman döneminde de görevine devam eden Muâviye'yi alıp yerine Sehl b. Huneyf'i vali atamıştı. Ancak Muâviye, Sehl'in Suriye'ye girişini engellemiş, bununla da yetinmeyerek Hz. Osman'ın Dımaşk'a gönderilen kanlı gömleğini caminin minberine astırıp

---

<sup>111</sup> Özkan, "Zülkelâ' el-Himyerî", 44/568.

<sup>112</sup> Mahayudin Hajji Yahya, "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffin Vak'ası", çev. Ahmet Turan Yüksel, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Güz 2010), 242; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 94.

<sup>113</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/106; Ebû Halebiyye, *Merviyât*, 19-20.

<sup>114</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/628.

<sup>115</sup> Barlak, "Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri", 280.

halktan onun kanını dava etmek için biat almıştı.<sup>116</sup> Ayrıca Hz. Osman'ın öldürülmesi meselesinde Hz. Ali'nin hiçbir engelleyici tedbir almayıp konuya ilgisiz kaldığını ve maktul halifenin öldürülmesinde suç ortağı olan bazı isyancıları ordusunda istihdam ettiğini ileri sürerek Hz. Ali'ye biat etmeyi reddetmişti.<sup>117</sup> Bu durumda Muâviye'yi itaate ve biata ikna etmek için etkili bir isme ihtiyaç vardı. Mevcut şartlar muvacehesinde bu konuda en doğru isim Cerîr b. Abdullah gibi görünüyordu.

Öyle anlaşılıyor ki Kûfe'ye çağrılmasından sonra Cerîr burada uzun süre kalmayıp Karkîsiya'ya gitmişti. Hz. Ali'nin Cerîr'i elçi olarak göndermesi düşüncesinde olduğunu öğrenen Mâlik el-Eşter, onun Muâviye'nin sempatzanı olduğu gerekçesiyle buna itiraz etti. Cerîr, Hz. Osman'ın Irak bölgesindeki politikasından yararlanarak çokça toprak elde eden kişilerden biriydi. Muhtemelen Eşter, Cerîr'in bu durumunu dikkate alarak onun Muâviye sempatzanı olabileceğini düşünüyordu.<sup>118</sup> Fakat daha uygun birisi bulunmadığı için Hz. Ali, Cerîr'in gönderilmesi üzerinde ısrarcı oldu. Abdullah b. Abbas ile Eş'as b. Kays'ı Karkîsiya'ya göndererek (36/656) onlardan, Cerîr'in bu görevi kabul etmesini sağlamalarını istedi. Onlar gelip kendisine şöyle dediler:

“Emîru'l-mü'minîn sana selâm söylüyor ve şöyle diyor: Muâviye'den uzak durmakla ilgili Allah'ın sana gösterdiği görüş ne güzel bir görüştür! Benim yanımda senin makamın, Resûlullah'ın yanındaki makamın gibidir.” Cerîr'in cevabı şöyle oldu: “Resûlullah beni Yemen'e, onlar 'Lâilâhe illallah' deyinceye kadar onlarla savaşmak üzere gönderdi. Onlar bu sözü söylediklerinde artık canları ve malları haram olur ve biz 'Lâilâhe illallah' diyenle savaşmazdık.”<sup>119</sup>

Cerîr, ashab arasındaki savaşları doğru bulmamakla birlikte Hz. Ali'nin elçiliğini kabul ederek Muâviye'ye Hz. Ali'nin biat teklifini götürmek üzere Şam'a gitti.

---

<sup>116</sup> İsmail Yiğit, “Sıffin Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/108-109.

<sup>117</sup> İrfan Aycan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/330-332.

<sup>118</sup> Yahya, “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffin Vak'ası”, 243.

<sup>119</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/295; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2/380.

Muâviye'ye, Haremeyn halkının amcasının oğlu (Ali) etrafında bir araya geldiğini, insanların bu iki beldeye tabi olduklarını, Basralılar, Kûfeliler, Mısırlılar ve Yemenliler de ona biat ettiklerini, amcaoğluna biat edip ona muhalefet etmemesinin daha doğru olacağını; halktan inatla yüz çevirmemesi, şu anda içinde bulunduğu kimselerin arasında olmaması, yanındakilere sözü dolandırıp durmaması, onlara karşı dürüst olması, durumu onlara bütün açıklığıyla anlatması, din ve hak konusunda onlara karşı samimi olması gerektiğini; Hz. Ali'nin, Şam ve Mısır'ı hayatta olduğu müddetçe Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti ile idare etmesi şartıyla kendisine verdiğini söyledi.<sup>120</sup>

Esasen Hz. Ali'nin Muâviye'ye olan teklifi son derece iyi idi. Şam valiliğinin yanı sıra kendisine Mısır valiliğini de veriyordu. Öyle anlaşılıyor ki bu teklif ona makul gelmekle birlikte çevresindeki adamlar bu durumu fark ettikleri için mırıldanmaya başladılar. O sırada Muâviye'nin yanında Şam'ın ileri gelenlerinden Zülkelâ', Şürahbil b. es-Simt, Ebû Müslim el-Havlânî ve Mesrûk el-Akkî gibi adamlar bulunuyordu. Bu kişiler ağır ifadeler kullanıp teklifi reddettiler. Bu talebe olumlu cevap verip Hz. Osman'ın kanının yerde kalmaması için verilen mücadeleden vazgeçmesi halinde bir nevi "Başına geleceklere sen bilirsin!" dercesine Muâviye'yi de tehdit ettiler. Bunun üzerine Cerîr, Müslümanların kanının dökülmesini engellemek konusunda Allah'tan korkmaları; Ali'nin ümmetin işlerini düzene koyduğunu ve ümmetin iki yakasını bir araya getirdiğini hatırlatarak işin barışla sonuçlanmasına çok az bir şey kaldığı ikazında bulundu. Onlar ise, Hz. Osman'ın katilleri ile savaşmadıkça bu barışı istemediklerini, onun velisi olduklarından kanının yerde kalmaması için mücadeleye devam edeceklerini söylediler. Muâviye burada söze karışıp taraftarlarına sakin olmaları gerektiğini, kendileri ne der ve ne isterse son nefesine kadar onlarla birlikte olacağını vurguladı. Bu söz karşısında oradaki topluluk memnuniyetlerini belirtip Muâviye'yi rahat bıraktılar.<sup>121</sup>

Cerîr, Hz. Ali'nin mektubunu takdim edip, sözünü tamamladıktan sonra Muâviye, kendisine düşünme fırsatı vermesini, konuyu Şamlılarla

---

<sup>120</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/300.

<sup>121</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/300; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/217.

da görüşmesi gerektiğini ifade etti. Günler sonra Muâviye insanların mescitte toplanmalarını istedi. Hutbe okuyup insanları Hz. Osman'ın kanını talep etmeye teşvik etti. Şamlılar da Hz. Osman'ın kanını talep edeceklerini söylediler ve bu konuda Muâviye'ye biat ettiler. Cerîr ise Muâviye'yi Hz. Ali'ye biat etmeye davet etti. Muâviye ona bu işin gelip geçici bir şey olmadığını, kendileri için önemli bir fırsat olduğunu ve bu işin devamının geleceğini söyledi. Sonra güvendiği adamları çağırıp onlarla istişare etti. Onlardan biri de Cerîr'in uzun süre Hz. Osman'ın katli meselesini tartıştığı Şürahbîl b. es-Simt idi. Şürahbîl, Hz. Osman'ın öldürülmesinde Hz. Ali'nin dahil olduğunu iddia ediyor; Cerîr ise Hz. Ali'nin suçsuz olduğunu, katli olayını ona isnat etmenin günah ve iftira olduğunu söylüyordu.<sup>122</sup>

Cerîr'in geri dönmesi gecikince Hz. Ali ona bir mektup yazarak, Muâviye'nin savaş mı yoksa barış mı istediğini kesin ve ayrıntılı olarak kendisine bildirmesini istedi. Cerîr mektubu alıp Muâviye'ye gitti, mektubu ona okudu. Muâviye, "Ey Cerîr! Halk arkadaşınıdır." diyerek bir gerçeği kabul etmekle birlikte onun teklifini reddetti ve Hz. Ali'ye muhalefet etmeye devam edeceğini bildirdi.<sup>123</sup>

Muâviye tarafından üç ay kadar Şam'da tutulduktan sonra Kûfe'ye döndüğünde, burada gecikmesiyle ilgili farklı düşüncelerin ortaya çıktığını gördü. Mesela Hz. Ali'nin sağ kolu durumundaki Mâlik el-Eşter, Cerîr'in uzun süre Muâviye'nin yanında kalmasını, onun yanında bir makam elde etme düşüncesine bağlamıştı. Halktan bazıları da Eşter gibi düşünüyordu.<sup>124</sup> Hz. Ali, Cerîr'e "Ardında ne bıraktın?" diye sorunca o, "Şer!" diye cevap verdi ve sözüne şöyle devam etti: "Esasen Muâviye kendisine verilenlere razı görünüyor. Ancak o, yanındaki toplulukla birlikte hareket ediyor. Onların hepsi Osman'ın kanının peşindedir. Sayıları yüz binleri bulan bu topluluk seninle savaşıacaktır." Bu sözler karşısında Eşter, "Ey Becîle'nin kardeşi! Osman, senin ve kavminin dinini Hemedan'da satın almış." diye çıkıştı. Bu söze karşı Cerîr, Hz. Ali'ye

<sup>122</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/300; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, 94.

<sup>123</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-ıvâl*. 156-158; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/293; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, 98-99.

<sup>124</sup> Ebû Halebiyye, *Merviyât*, 21.

hitaben, “Ey Müslümanların Emîri! Vallahi ben sana karşı samimi ve dürüst davrandım” dedi. Sonrasında Eşter, Cerîr’in üzerine yürüdü. O da korkup kaçtı. Bu olay sebebiyle Hz. Ali’nin Cerîr’in evini yıkmak üzere evin önüne kadar geldiği, Ebû Mes’ûd el-Ensârî’nin kendisiyle konuşarak onu bu düşüncesinden vazgeçirdiği rivayet edilmektedir.<sup>125</sup> Muâviye’nin inadını kıramayan ve Hz. Ali’yi de iyi niyetli olduğu hususunda ikna edemeyen Cerîr, yanına Adî b. Hâtim et-Tâh (ö. 68/687) ve Hanzala b. er-Rebî’i (ö. 45/665) de alarak Karkîsiya’ya<sup>126</sup> döndü. Kabilesinden bazı kişiler de onunla beraber gitmeyi tercih ettiler.<sup>127</sup>

Bu olayda Hz. Ali’nin Cerîr’i Muâviye’ye elçi olarak göndermesinin isabetli bir tutum olduğunu, ancak sonucun onun aleyhine gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Genel olarak Hz. Ali hangi savaşa girdiyse kazanmış, fakat durum her savaştan sonra daha da kötüleşmiştir. Cerîr’in elçi gönderilmesi meselesinde de buna benzer bir durum meydana gelmiştir. Bu olay Muâviye’nin zaman kazanmasına ve çevresiyle daha fazla bütünleşmesine, Hz. Ali’nin bir nevi kararsız bir konumuna düşmesine, Cerîr gibi büyük bir kabile başkanının yardımını kaybedip kabilesinin desteğini yitirmesine, Eşter gibi en yakın adamlarının haklı konuma gelip onların üzerindeki hâkimiyetinin bir derece azalmasına sebep olmuştur.<sup>128</sup> Öyle ki Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali tarafında Becîle kabilesinden sadece on dokuz kişi bulunuyordu.<sup>129</sup>

### 4.3. Hucr b. Adî Olayında Arabuluculuk Rolü

Hucr b. Adî, Cemel Vak’ası ve Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali’nin komutanı olarak görev yapan âbid ve mücahid bir sahâbîdir. Hz. Ali’nin şehit edilmesinden sonra Kûfe’ye yerleşti. Muâviye’nin emri ile Cuma hutbesinde Hz. Ali’yi kötüleyen sözleri sebebiyle vali Muğîre b. Şu‘be’yi

---

<sup>125</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/300-301.

<sup>126</sup> Yakut el-Hamevî, Karkîsiya’nın Habur çayının Fırat nehrine döküldüğü yerde Habur çayı üzerinde kurulmuş bir kasaba olup iki nehrin arasında kalan üçgen içinde yer aldığını kaydeder. Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397), 4/328.

<sup>127</sup> Ebû Halebiyye, *Merviyât*, 21.

<sup>128</sup> Kenan Ayar, “Mâlik b. el-Hâris el-Eşter’in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 77.

<sup>129</sup> Yahya, “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffîn Vak’ası”, 243.

kınadı. Mugîre'den sonra Kûfe valiliğine Ziyâd b. Ebîh getirildi. Ziyâd durumu iyi bildiği için daha ilk günlerde, kendisinin de Hz. Ali'yi sevdiğini, şartların değiştiğini, Muâviye'nin ve kendisinin otoritesini sarsacak söz ve davranışlardan kaçınması halinde bütün ihtiyaçlarının karşılanacağı teklifinde bulundu; fakat Hucr bunu kabul etmedi. Ziyâd'ın yokluğunda vekiline kötü sözler söyledi ve yerden aldığı çakıl taşlarını ona doğru fırlattı. Çevresinde üç bin kişi bulunuyordu. Ziyâd, Hucr'un itaatsizliğe devam etmesi halinde tutuklanacağını belirtti. Kûfeliler'e de kendisini yeterince desteklemediklerini söyledi. Bu ikaz üzerine Kûfeliler, Hucr'un etrafındaki akrabalarını çektiler. Hucr'un etrafında çok az adam kaldı. Daha sonra Ziyâd, Hucr ve arkadaşlarını silahlı ayaklanma ile suçladı. Bu ithamı bir iddianame şekline getirip, bunu 70 kadar şâhîde imzalattı. Bundan sonra Hucr ve arkadaşları gizlenmeye başladılar. Ancak Ziyâd'ın kendisini ve arkadaşlarını öldürebileceğini düşünen Hucr, Muâviye hakkında bu kadar kötü düşünmüyordu. Çünkü hiç bir Müslümanın canına kıymamış, valiye kızmış fakat ona hiçbir kötü söz söylememiş, dolayısıyla kendisini ölüme götürecektir herhangi bir suç işlememişti. Kendisi ile görüşmesi halinde problemin çözülebileceğine inanan Hucr, Muâviye'ye ile görüştürülmesini istedi. Ziyâd da on dört arkadaşıyla birlikte Hucr'ü Şam'a gönderdi.<sup>130</sup>

Şam'a geldiklerinde Hucr, görevlilerin kendilerine yaptıkları muameleden dolayı öldürüleceğini anladı. Toplumun ileri gelenlerinden bazıları araya girerek bazı kişilerin affedilmesi talebinde bulundular. Cerîr de Muâviye'ye bir mektup yazarak Âsım b. Avf el-Becelî ve Verkâ' b. Sümeyye el-Becelî'nin bağışlanması talebinde bulundu. Muâviye "Cerîr, sözü onaylanacak ve öğüdü kabul edilecek bir kişidir" diyerek bu iki kişiyi affetti. Bunların dışında araya giren diğer kişilerin af talepleriyle dört kişi daha affedildi. Hucr'la birlikte geri kalan sekiz kişi öldürüldü.<sup>131</sup> Hucr ve arkadaşlarının öldürülmesi Emevîler için tarihe kara bir leke olarak

<sup>130</sup> Bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr b. Adiy Hareketi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Şubat 2004), 37-41.

<sup>131</sup> Bk. Taberî, *Târîh*, 5/225-278; Nebi Bozkurt, "Hucr b. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/277.

geçmiş ve her zaman Emevîlerin en önemli hatalarından biri olarak öne çıkarılmıştır.

### **Sonuç**

Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilmesiyle birlikte tarih yeniden şekillenmeye başlamıştır. Bu şekillenme sürecinde Hz. Peygamber'in ashabının da önemli bir rolü vardır. Bu çerçevede tarihte iz bırakan sahâbîlerden biri de Yemen'de meskûn Becîle kabilesinin başkanı Cerîr b. Abdullah'tır.

Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından Cerîr'e verilen ilk görev Yemen'de Tebâle bölgesinde bulunan ve Kâbe'nin alternatifi olarak algılanan Zülhalesa tapınağını yıkmaktı. Bu tapınağın yıkılmasıyla birlikte bölgedeki müşrik Araplar'ın putlara saygısı azalmış, Müslüman olanların sayısı çoğalmış, şirk inancı büyük darbe almıştır. Cerîr'in ikinci görevi elçiliktir. Hz. Peygamber önce onu, nübüvvet iddiasında bulunan Esved el-Ansî'nin bu iddiadan vazgeçip Müslüman olmasını tebliğ etmesi için Esved'e göndermiş, sonra da ondan Yemen bölgesinin etkili isimlerinden Zülkelâ' ile Zûamr'ı İslâm'a davet etmesini ve onlardan Esved'e karşı Müslümanlara destek vermelerini istemesini talep etmiştir. Cerîr, Esved'i düşüncelerinden ve isyanından vazgeçiremese de Yemen'in ileri gelenlerinden Zülkelâ' ile Zûamr'ın Müslüman olmalarını sağlayabilmiştir. Bir suikast sonucu Esved öldürülünce İslam Yemen'de güç kazanmış ve insanlar kalabalıklar halinde Müslüman olmuşlardır.

Cerîr, Hz. Ebû Bekir döneminde Yemen taraflarında mürtetlerle savaştı. Hz. Ömer döneminde Irak ve İran şehirlerinin fethinde büyük katkı sağladı. Bu bölgelerde yapılan savaşların en büyüğü olan Kâdisiye Savaşı'nda sağ kanat komutanı olarak görev yaptı. Bu savaşlardan sonra dünyanın ikinci büyük devleti olan Sâsânî Devleti yıkılmış; Müslümanlar, Irak ve İran topraklarında kalıcı hale gelmiştir.

Cerîr, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Hz. Ali'ye biat edip onun tarafında yer aldıysa da, Muâviye ve Hz. Ali arasındaki mücadelelerde herhangi bir tarafta yer almadı. Sadece arabuluculuk gibi görevleri kabul etti. Muâviye'nin Hz. Ali'ye biatını sağlamak için Hz. Ali'nin elçisi olarak Muâviye'ye gitti. Muâviye ve arkadaşlarının inatçı tavrı olmasaydı bu görevde de başarılı olması muhtemel görünüyordu.

Cerîr bu görevinde başarılı olamamakla birlikte o şartlar altında bu görev için ondan daha uygun bir kimse görünmüyordu. Problem Cerîr'in yetersizliğinde değil, Muâviye tarafının aşırı dirençli olmasındaydı. Cerîr, Hz. Ali'in elçisi olmakla birlikte bu olay daha çok Muâviye'nin pozisyonunu güçlendirmiş, Hz. Ali'nin pozisyonunu zayıflatmıştır. Zira Cerîr'in tamamen tarafsız kalıp Karkîsiya'ya çekilmesi kabilesinin de Hz. Ali'ye olan desteğini çekmesine sebep olmuştur.

Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Muâviye iktidarı tamamen ele geçirdi. Cerîr de Muâviye'nin halifeliğini tanıdı. Hucr b. Adî olayında olduğu gibi arabuluculuk rolünü devam ettirdi ve bazı kimselerin affını sağladı.

Hz. Peygamber kendisinden "her Müslümana nasihatte bulunmak" şartıyla biat aldığı için daima Müslümanlar gruplar arasındaki çatışmalardan uzak durdu ve tarafsız kalmayı tercih etti. Hiçbir zaman şahsî menfaatini öne çıkaran bir davranışta bulunmadı. Kabile başkanlığını, komutanlığını, valiliğini ve toplum içindeki saygıdeğer konumunu suiistimal etmedi. Daima hayır ve iyilik peşinde koştu. Bütün bu özellikleriyle Cerîr insanlık için güzel bir örnek olmuştur.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Algül, Hüseyin. "Esved el-Ansî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Arı, Mehmet Salih. "Tuleyha b. Huveylid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ayar, Kenan. "Mâlik b. el-Hâris el-Eşter'in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 37-92.
- Aycan, İrfan. "Muâviye b. Ebû Süyfân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/330-332. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Barlak, Yasemin. "Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hz. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü". *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 95-115.



- Barlak, Yasemin. "Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 263-286.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-büldân*. Kahire: Mevki'ü Ya'sûb, 1956.
- Bozkurt, Nebi. "Hucr b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Dilek, Mehmet - Erdoğan, Tunahan. "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Hadisler". *Katre Dergisi* 9 (Haziran 2020), 111-149.
- Dilek, Mehmet vd. "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri". *Turkish Academic Research Review* 5/3 (Eylül 2020), 409-437.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Aḥbârü't-ṭvâil*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1960.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Halebiyye, Ahmed Yusuf. *Merviyâtü's-şahâbiyyi'l-celîl Cerîr b. 'Abdillâh el-Becelî*. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1402.
- Fayda, Mustafa. "Becîle (Benî Becîle)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 287. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Cerîr b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fayda, Mustafa. *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-51. TDV Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "Zülhalesa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 561. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Halil Me'mûn. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1433.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî. *el-Muḥabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's- şahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *Sîretü İbn Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânî, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüssalâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's- şahâbe*. thk. Hâlid Tartûsî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1436.
- Kapar, Mehmet Ali. "Hz. Muhammed Döneminde İktâ Uygulamaları". *Tarihin Peşinde* 22 (2019), 283-308.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed Ebi'n-Nadr b. Sâib b. Bişr. *Kitâbü'l-eşnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, 2000.
- Köksal, M. Asım. *İslam Tarihi*. 10 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's- şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Önkal, Ahmet. "Müseylimetülkezzâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özkan, Halit. "Zülkelâ' el-Himyerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/568-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Sarıçam, İbrahim. "Nihâvend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr b. Adiy Hareketi". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Şubat 2004), 31-48.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Silefî. Bağdat: Dâru'l-'Arabiyye, 1398.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk)*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. İstanbul, 1981.
- Usfurî, Ebû 'Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî. *Tabakâtü Halîfe b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- Üçok, Bahriye. *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7.-11. Yıllar)*. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer es-Sehmî. *er-Ridde ma'a nebze min fütûhi'l-İrâk ve zikru'l-Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî*. thk. Yahya el-Cubûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410.
- Yahya, Mahayudin Hajji. "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffîn Vak'ası". çev. Ahmet Turan Yüksel. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Güz 2010), 241-260.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397.
- Yazıcı, Tahsin. "Hulvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/345. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yiğit, İsmail. "Sıffîn Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yücesoy, Hayrettin. "Kâdisiye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârîkî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 179-209

## **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine İlişkin Uygulama Düzeyleri**

**Zeynep Elif UĞURLU**

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve  
Din Bilimleri Anabilim Dalı  
PhD Student, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of  
Philosophy and Religious Sciences  
Samsun, Türkiye  
z.e.u\_52@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-7434-244X

**Mevlüt KAYA**

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din  
Bilimleri Bölümüm, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of  
Philosophy and Religious Sciences  
Samsun, Türkiye  
mkaya@omu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7930-2372

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Eylül / September 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 179-209.

**Atıf / Cite as:** Uğurlu, Zeynep Elif - Kaya, Mevlüt. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine İlişkin Uygulama Düzeyleri [The Levels of Application Related to Values Education of RCE Teachers]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 179-209.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1359534>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amaialad>

## **The Levels of Application Related to Values Education of RCE Teachers**

### **Abstract**

A generation that is alienated for himself and the society in which he lives, and the negative consequences of that alienation have revealed the importance of values and the necessity of values education. Because the values and values education of individuals assists a person to recognize and understand himself first and then the culture and society in which he lives.

The correct and complete acquisition of values is realized with the abilities of teachers in schools. It is known that one of the primary tasks of teachers in education is to impart basic values and moral principles to the growing generations.

The teacher who organizes values education should determine which values he aims to give to students, with which content he can achieve these goals, with which methods, techniques and tools he can process this content in the most efficient way, and then in what way he can evaluate the acquired values. Because the better the planning stage of values education is done, the higher success to be achieved from values education is expected to be. Otherwise, waste of effort and time may occur in the values education process and students may not be able to gain the desired values. In this regard, it is very important for teachers to have knowledge and skills about different methods in order to carry out values education effectively and efficiently.

This research is a quantitative study conducted on the basis of a descriptive causal comparative model. It is examined whether the independent variables defined in causal comparative studies have an effect on the dependent variable. The aim of this research is to examine whether the application levels of RCE teachers regarding the methods and activities they apply in values education differ significantly according to their gender, marital status, professional seniority, and whether they have received in-service education or not. This research, which aims to reveal the views of teachers on how they implement, manage and evaluate values education, can reveal the effective and incomplete aspects of the values education performed in the RCE course. In this context, it can contribute to the improvement of the values education practices carried out in the DKAB course and the development of the values education program.

The study group of the study consists of 1402 secondary school RCE teachers working in secondary schools and imam hatip secondary schools in Kastamonu, Zonguldak, Samsun, Ordu and Trabzon provinces in the 2022-2023 academic year. The sample of the research consists of 462 RCE teachers who were randomly selected from this universe. The research is descriptive in nature and was carried out in the relational screening model. The data of the research were collected through questionnaire and scale form. In the analysis of the obtained data, analysis of variance (ANOVA) and t-test were used to determine the opinions of teachers in terms of different variables by using the SPSS program.

The data of the research were collected through a questionnaire indicating the demographic characteristics of teachers and a scale form related to their views on values education practices. After receiving the approval of the Social and Humanities Research Ethics Committee of Ondokuz Mayıs University for the questionnaire and scale, the application permission was obtained from the Ministry of National Education. The questionnaire and scale forms were sent to the participants electronically and they were asked to answer. The survey and scale data were collected via Google forms. The maximum margin of error in testing the hypotheses was considered to be 0.05.

According to the data analysis results, while there was no significant difference in teachers' views on values education in terms of gender variable, there was a significant difference in favor of single teachers in terms of marital status variable and in favor of newly employed teachers according to their professional seniority. However, teachers' views on values education showed significant differences according to their status of receiving any courses, seminars or in-service training related to values education.

According to the results obtained, an awareness of values education should be created among teachers by focusing on the importance and necessity of values education. Practical trainings should be given to pre-service and in-service teacher candidates and teachers with rich content on how to plan the values education process and which evaluation activities they can use.

**Keywords:** Religious Education, Values, Values Education, Values Education Practices, Teacher Opinions.

## Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine İlişkin Uygulama Düzeyleri\*

### Öz

Kendisine, yaşadığı topluma, insanlığa yabancı olan bir neslin yetişmesi ve bunun getirdiği olumsuz sonuçlar değerlerin önemini ve eğitimdeki gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Çünkü bireylerin değerler ve değerler eğitimi, insanın önce kendisini sonra içinde bulunduğu kültürü ve toplumu tanımaya ve anlamaya yardımcı olmaktadır.

Değerlerin doğru ve tam olarak kazandırılması ise okullarda öğretmenlerin etkili bir değerler eğitimi gerçekleştirmesi ile mümkündür. Eğitimde öğretmenlerin öncelikli görevlerinden birinin de temel değerleri ve ahlak ilkelerini yetiştirmekte olan nesillere kazandırmak olduğu bilinmektedir.

Değerler eğitimi düzenleyen öğretmenler, öğrencilere hangi değerleri kazandırmayı hedeflediğini, bu hedefleri hangi içerikle kazandırabileceğini, bu içeriği en verimli biçimde işlemesinin hangi yöntem, teknik ve araç-gereçlerle gerçekleştirilebileceğini, sonrasında da kazandırılan değerleri ne şekilde değerlendirebileceğini belirlemelidir. Çünkü değerler eğitiminin planlanma aşaması ne kadar iyi yapılırsa, değerler eğitiminden sağlanacak başarının da o oranda yüksek olması beklenir. Aksi halde değerler eğitimi sürecinde emek ve zaman kaybı oluşabilir ve öğrenciler istenilen değerleri kazanamayabilirler. Bu bakımdan öğretmenlerin değerler eğitimi etkin ve verimli bir şekilde gerçekleştirebilmelerinde farklı yöntemler hakkında bilgi ve beceri sahibi olmaları oldukça önem arz etmektedir.

---

\* Bu makale, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Mevlüt KAYA danışmanlığında yürütülen *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerler Eğitiminde Uyguladıkları Yöntem ve Etkinliklere İlişkin Görüşleri* (2023) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. (This article was written by Zeynep Elif Uğurlu at Ondokuz Mayıs University Graduate Education Institute. It was produced from the doctoral thesis titled Religious Culture and Ethics Teachers' Opinions on the Methods and Activities They Use in Values Education (2023), which was carried out under the supervision of Prof. Mevlüt KAYA)



Bu araştırma, betimsel nitelikli nedensel karşılaştırmalı modele dayalı olarak yürütülen nicel bir çalışmadır. Nedensel karşılaştırmalı araştırmalarda belirlenen bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken üzerinde bir etkisinin bulunup bulunmadığı incelenmektedir. Bu çalışmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin değerler eğitiminde uyguladıkları yöntem ve etkinliklere ilişkin uygulama düzeylerinin onların cinsiyetleri, medeni durumları, mesleki kıdemleri, hizmet-içi eğitimi alıp almama durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığını incelenmiştir. Öğretmenlerin değerler eğitimini nasıl uyguladıkları, yönettikleri ve değerlendirdiklerine ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bu araştırmanın, DKAB dersinde gerçekleştirilen değerler eğitiminin durumunun etkili ve eksik yönleriyle ortaya çıkarılmasını sağlayabilir. Bu bakımdan DKAB dersinde gerçekleştirilen değerler eğitimi uygulamalarının iyileştirilmesine ve değerler eğitimi programının geliştirilmesine katkı sağlanabilir.

Araştırmanın çalışma grubunu, 2022-2023 öğretim yılında Kastamonu, Zonguldak, Samsun, Ordu ve Trabzon illerindeki ortaokullar ve imam hatip ortaokullarında görev yapmakta olan 1402 ortaokul DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise bu evrenden tesadüfi olarak seçilen 462 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır.

Araştırmanın verileri öğretmenlerin demografik özelliklerini belirten anket ve değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri ile ilgili ölçek formu aracılığıyla toplanmıştır. Anket ve ölçek için Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu onayı alındıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığında uygulama izni alınmıştır. Anket ve ölçek formları elektronik ortamda katılımcılara iletilmiş ve cevaplamaları istenmiştir. Anket ve ölçek verileri elektronik ortamda toplanmıştır.

Elde edilen verilerin analizinde SPSS programından faydalanılmıştır. Bazı değişkenlere göre öğretmenlerin değerler eğitimi uygulama düzeyleri arasında anlamlı bir fark olup olmadığını belirlemek amacıyla varyans analizi (ANOVA) ve t-testi kullanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde en çok hata payı 0.05 olarak kabul edilmiştir.

Verilerin analizi sonucuna göre, öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin görüşlerinde cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir farklılık gözlenmezken; medeni durum değişkeni açısından bekar öğretmenlerin lehine; mesleki

kıdemlerine göre ise kıdem yılı düşük öğretmenlerin lehine anlamlı bir farklılık gözlenmiştir. Bununla birlikte öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin görüşlerinde değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alma durumlarına göre hizmet-içi eğitim alan öğretmenler lehine anlamlı farklılık göstermiştir.

Elde edilen sonuçlara göre, değerler eğitiminin önemi ve gerekliliği üzerinde durularak öğretmenlerde değerler eğitimine ilişkin bir farkındalık oluşturulmalıdır. Değerler eğitimi sürecini nasıl planlayacakları ve hangi değerlendirme etkinliklerini kullanabilecekleri konusuna yönelik zengin içeriklerle hizmet öncesi ve hizmet-içinde öğretmen adaylarına ve öğretmenlere uygulamalı eğitimler verilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Değer, Değerler Eğitimi, Değerler Eğitimi Uygulamaları, Öğretmen Görüşleri

## Giriş

Küreselleşme siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel alanlarda birçok değişime imkân tanırken beraberinde bireysel, toplumsal ve küresel yaşantıyı tehdit eden sorunları doğurmuştur (Lickona, 2004). Bu durumun bir sonucu olarak yetişmekte olan yeni nesiller çok sayıda ahlaki sorunla yüz yüze kalmaktadır (Kaymakcan-Meydan, 2014, 34). Bireysel nitelikli ahlaki sorunların başında evlilik dışı ilişkiler, kürtaj, cinsel hastalıklar, bireysel şiddet, intihar, alkol ve uyuşturucu bağımlılıkları ile yalnızlaşma yer almaktadır. Sosyal alanda ortaya çıkan ahlaki sorunların başında aile kurumunun çöküşü ve yabancılaşma; küresel alanda ortaya çıkan ahlaki sorunların başında ise çevre kirliliği, ekolojik dengenin bozulması, büyük ve yıkıcı savaş, çatışma ve şiddetin yaygınlaşması ile sosyo-ekonomik adaletsizlikler yer almaktadır (Köylü, 2006-2007).

Kendisine, yaşadığı topluma, insanlığa yabancılaşan bir neslin yetişmesi ve bu durumun doğurduğu zararlı sonuçlar, değerlerin önemini ve eğitim için zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Zira değerler ve değerler eğitimi, bireyin ilk olarak kendini sonra yaşadığı toplumu ve onun kültürünü tanıyıp anlamasını kolaylaştırmaktadır. Değerlerle olgunlaşmamış kişilerin yetişmesi, kişinin kendisine, çevresine ve

insanlığa karşı zararlı eylemlerde bulunmasına neden olabilir (Başçı, 2012, 1).

Bilindiği gibi insanın yetişmesinde ve toplumsal açıdan gerekli olan ahlaki kuralların öğrenilmesinde en büyük rol eğitime düşmektedir. Öncelikli olarak ailede başlayan değerler eğitimi bireyin yakın çevresi ve toplum tarafından desteklenmeli, eğitim kurumları aracılığıyla da planlı ve programlı şekilde sürdürülmelidir. Öyle ki toplumsal ahlakın kurulmasında en büyük görev eğitime düşmektedir (Kaya, 2007, 25).

Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de endişe verici olan ahlaki erozyonların önlenmesi için Milli Eğitim Bakanlığı tarafından örgün eğitim kurumlarında “değerler eğitimi” çalışmaları başlatılmıştır. 2006 yılı itibariyle hazırlanmış olan ilköğretim programlarının temel unsurları içerisinde değerler ve değer öğretimi doğrudan yer almıştır. Bu çerçevede ilk ve ortaöğretim seviyesindeki ders programlarında geliştirilmek istenen değerler, hazırlanan programlarda yer almıştır. Bilhassa Hayat Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve DKAB derslerinin öğretim programlarında, değerler ve değerlerin öğretimine ilişkin kazanımlar ve hedef davranışlar oluşturulmuştur (MEB, 2006-2007-2010-2018). Bu doğrultuda farklı derslerle beraber DKAB dersi öğretim programlarında değerlere ve değerlerin öğretimine doğrudan yer verilmesi planlanmıştır (Kaymakcan, 2007, 4). Değerlerin eğitiminde bütün derslerin birlikte çalışması önemli olmakla beraber hedef ve konuları dinin inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri doğrultusunda biçimlenen DKAB dersi, temel ahlaki değerleri kazandırmada önemli bir rol üstlenme potansiyeli taşımaktadır.

Değerlerin doğru ve tam olarak kazandırılması okullarda öğretmenlerin yetenekleriyle gerçekleşmektedir (Balat-Dağal, 2009, 9). Kirschenbaum, eğitimde öğretmenlerin öncelikli görevlerinden birinin temel değer ve ahlak ilkelerini yetiştirmekte olan nesillere kazandırmak olduğunu ifade etmektedir (1995, 3). Okulda değerler eğitimi sürecinde öğretmen, öğrencileriyle ilgilenen, onlara rehber ve model olan, ahlaki disiplin ve duyarlılığa sahip, demokratik bir sınıf atmosferi hazırlayan, değerleri işbirliği içerisinde kazandıran ve ahlaki düşünmeyi sağlayan kişi görevini üstlenmektedir (Başçı, 2012, 60). Öğretmenin model olması, farklı yaklaşımlar kullanarak değerleri vermesi, öğrencileri bu konuda

özendirip cesaretlendirmesi ve farklı faaliyetlerle değerleri keşfetmesi vb. durumlar öğretmenin değerler eğitiminde etkinliğini artırmaktadır (Özdaş, 2013, 49). Dolayısıyla bir okulda yürütülen değerler eğitimi, ancak o eğitimi yürüten öğretmenler kadar kalitelidir. Çünkü değerler eğitiminde kalite, öğretmenlerin düşünce ve uygulamaları doğrultusunda oluşmaktadır (Fullan-Hargreaves, 1992, 1).

Değerler eğitimini düzenleyen öğretmen, öğrencilere hangi değerleri kazandırmayı hedeflediğini, bu hedefleri hangi içerikle kazandırabileceğini, bu içeriği en verimli biçimde işlemesinin hangi yöntem, teknik ve araç-gereçlerle gerçekleştirebileceğini, sonrasında da kazandırılan değerleri ne şekilde değerlendirebileceğini belirlemelidir (Demirel, 1998, 115; Yılmaz-Sünbül, 2003, 67). Çünkü değerler eğitiminin planlanma aşaması ne kadar iyi yapılırsa, değerler eğitiminden sağlanacak başarının da o oranda yüksek olması beklenir (Akyürek, 2012, 18). Aksi halde değerler eğitimi sürecinde emek ve zaman kaybı oluşabilir ve öğrenciler istenilen değerleri kazanamayabilirler (Altıntaş, 2016, 63).

Öğretmenlerin değerler eğitimini etkin ve verimli bir şekilde gerçekleştirebilmeleri için farklı yöntemler hakkında bilgi ve beceri sahibi olmaları gerekir. Öğretmenler farklı öğretim yöntemlerinin faydalarını ve sınırlılıklarını, kullanım ilkelerini iyi bilmeli, yöntem tercihine etki eden unsurları da göz önünde bulundurarak, değerler eğitiminde uygulayacakları yöntemleri yerinde ve zamanında seçerek kullanabilmelidirler. Değerler eğitiminde öğrencilerin istenilen öğrenme yaşantılarını geçirebilmelerinde öğrenme-öğretme sürecinde kullanılan yöntemler oldukça önemli bir rol üstlenir. Öğretmenin seçmiş olduğu yöntemler, öğrencilerin etkili öğrenme yaşantıları geçirmelerine katkı sunmalıdır (Aydın, 1996, 98-102; Taşdemir, 2000, 100).

Öğretmenlerin önemli görev ve sorumluluklarının olduğu değerler eğitimine yönelik alanyazın incelendiğinde farklı bağlamlarda pek çok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır; sınıf öğretmenlerinin değer eğitimine, değer eğitiminde etkili olan faktörlere ve değer eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri (Can, 2008; Aksoy, 2017; Ateş, 2014; Aydın, 2019; Çelik, 2020; Eryılmaz, 2016; Gürhan, 2017), değerler eğitiminde yaşanan sorular (İbret vd., 2016; Yıldırım-

Çalışkan, 2017), değerler eğitiminde kullanılan yaklaşım ve yöntemler (Akbaş, 2009; Kılcan 2009; Yaşar-Çengelci, 2012), öğretmenlerin değerler eğitiminde kullanılan araç, gereç ve materyallere ilişkin görüşleri (Abukan, 2019; Uzuner, 2019), değerler eğitimine ilişkin öğretmen adayları ve öğrenci görüşleri (Akbaş, 2004; Baydar, 2009; Çelikkaya-Filoğlu, 2014; Fidan, 2009; Kuşdil-Kağıtçıbaşı, 2000; Tokdemir, 2007; Uçar, 2009), sınıf öğretmenlerinin hizmet içi eğitimle kazanması gereken değerlerin yönetici görüşleri açısından değerlendirilmesi (Sezer vd., 2020).

Bu araştırmanın amacı, DKAB öğretmenlerinin ahlak ve değerler eğitiminde uyguladıkları yöntem ve etkinliklere ilişkin uygulama düzeylerinin onların cinsiyetleri, medeni durumları, mesleki kıdemleri, hizmet-içi eğitimi alıp almama durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir.

Öğretmenlerin değerler eğitimini nasıl uyguladıkları, yönettikleri ve değerlendirdiklerine ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bu araştırmanın, DKAB dersinde gerçekleştirilen değerler eğitiminin durumunun etkili ve eksik yönleriyle ortaya çıkarılmasını sağlayabilir. Bu bakımdan DKAB dersinde gerçekleştirilen değerler eğitimi uygulamalarının iyileştirilmesine ve değerler eğitimi programının geliştirilmesine katkı sağlanabilir.

### **1. Araştırmanın Hipotezleri**

1. Cinsiyetlerine göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında kadın öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır.

2. Mesleki kıdem yılına göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında mesleki kıdemi düşük olan öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır.

3. Medeni durumlarına göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında bekar öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır.

4. Değerler eğitimi ile ilgi herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alıp almama durumuna göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında değerler eğitimi ile ilgi

herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alan öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır.

## 2. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeline, çalışma grubuna, verilerin toplanmasına ve analizine yönelik açıklamalar yer almaktadır.

### 2.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, betimsel nitelikli nedensel karşılaştırmalı modele dayalı yürütülen nicel bir çalışmadır. Nedensel karşılaştırmalı araştırmalarda daha önce oluşmuş bir değişkene göre, ölçülen ve önemsenen özellikler açısından gruplar karşılaştırılır. Araştırma başlamadan ve araştırmacının kontrolünün dışında oluşan bir özelliğin, araştırmacının temel ilgisini oluşturan bağımlı değişkene bir etkisinin bulunup bulunmadığı incelenir (Şimşek, 2018, 93). Bir başka deyişle, bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken üzerindeki etkisi incelenir. Bu araştırmada belirlenen bazı bağımsız değişkenlerin DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamaları üzerindeki etkileri araştırılmıştır.

### 2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma grubunu, 2022-2023 öğretim yılında Karadeniz Bölgesi'ndeki örgün ve resmi ortaokullarda görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Araştırmanın evrenini Karadeniz Bölgesini temsilen alınan 5 ildeki (Kastamonu, Zonguldak, Samsun, Ordu, Trabzon) ortaokullar ve imam hatip ortaokullarında görev yapmakta olan 1402 ortaokul DKAB öğretmeni oluşturmaktadır (MEB İstatistikleri). Öğretmen sayısına illerdeki Din Öğretimi Bölümü şube müdürleri aracılığıyla ulaşılmıştır. Araştırmanın örnekleme ise bu evrenden tesadüfi olarak seçilen 462 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır.

Örneklem olarak seçilen iller ve öğretmen sayılarına Tablo 1'de yer verilmiştir.

Tablo 1: Örneklem Seçilen İllerdeki Öğretmen Sayıları

Karadeniz Bölgesi	Karadeniz Bölgesi Alt Bölgeleri	Örneklem İlleri	Öğretmen Sayısı	Örneklem Sayısı
	Zonguldak, Karabük, Bartın	Zonguldak	152	65

Batı Karadeniz	Kastamonu, Çankırı, Sinop	Kastamonu	126	54
	Samsun, Tokat, Çorum, Amasya	Samsun	535	230
Doğu Karadeniz	Trabzon, Ordu, Giresun, Rize, Artvin, Gümüşhane	Trabzon Ordu	323 266	138 114
	TOPLAM		1402	601

Anket ve ölçek için Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu onayı alındıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığında uygulama izni alınmıştır. Veri toplama araçları, Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı'nın 27.10.2022 tarihli ve E-49614598-605.01-62158597 sayılı yazısıyla <https://docs.google.com/forms/d/1rjmpxpGsipJ5T4dvTszSfeeYUb13TdNeDD0Wch3bto/edit> bağlantı adresinde yayınlanmıştır. Anket ve ölçek 15 Kasım 2022 tarihine kadar belirlenen illerdeki resmi ortaokul ve imam hatip okullarında görev yapan katılımcıların erişimine açılmıştır. Belirlenen süre içerisinde 462 katılımcının anket ve ölçek formunu doldurduğu tespit edilmiştir. Yapılan inceleme sonucunda anket ve ölçek formlarının doğru olarak doldurulduğu görülmüş ve formlarının tamamı değerlendirilmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin demografik değişkenlere göre dağılımına Tablo 2'de yer verilmiştir.

Tablo 2: Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Cinsiyet	Sayı	Yüzde
Kadın	265	%57.4
Erkek	197	%42.6
Medeni durum	Sayı	Yüzde
Evli	373	%80.7
Bekar	89	%19.3
Kıdem yılı	Sayı	Yüzde
1-5 yıl	89	%19.3

6-10 yıl	161	%34.8
11-15 yıl	59	%12.8
16-20 yıl	78	%16.9
21 yıl ve üstü	75	%16.2
<hr/>		
<b>Hizmet içi eğitim alma durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Evet	273	%59.1
Hayır	189	%40.9
<b>Toplam</b>	<b>462</b>	<b>%100</b>

Örneklem grubunun demografik özelliklerine ilişkin tablo-2 incelendiğinde örneklem grubunu oluşturan 462 öğretmenin 265'inin (%57,4) kadın, 197'sinin (%4,6) erkek ve 373'ünün (%80,7) evli, 89'unun (%80,7) bekar olduğu görülmüştür. Araştırmaya katılan öğretmenlerden 89 öğretmenin (%19,3) mesleki kıdeminin 1-5 yıl, 161'inin (%34,8) 6-10 yıl, 59'unun (%12,8) 11-15 yıl, 78'inin (%16,9) 16-20 yıl, 75'inin (%16,2) ise 21 yıl ve üstü görev yaptığı görülmüştür. Ayrıca öğretmenlerin 273'ünün (%59,1) hizmet içi eğitim aldıkları, 189'unun (%40,9) ise hizmet içi eğitim almadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

### 2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma verilerinin toplanmasında öğretmenlerin demografik değişkenlerini belirlemeye yönelik anket formu ve Can (2008) tarafından, 4. ve 5. sınıf öğretmenlerinin sosyal bilgiler dersinde gerçekleştirdikleri değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşlerini belirlemek için geliştirilen ölçek formu kullanılmıştır.

DKAB öğretmenlerinin değerler eğitiminde uyguladıkları yöntem ve etkinliklere ilişkin görüşlerini almak amacıyla 5'li likert tipi ölçek kullanılmıştır. Ölçekte 16 madde bulunmaktadır. Bu 16 maddeden 2, 3, 9 numaralı maddeler değerlere; 1, 6, 8, 13, 14, 16 numaralı maddeler değerler eğitimi yaklaşımlarına; 4, 5, 11, 15 numaralı maddeler öğretim yöntem ve tekniklerine ve 7, 10, 12 numaralı maddeler ise ölçme ve değerlendirme etkinlikleri ile ilgili öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarıyla ilgili görüşlerini almak için oluşturulmuştur. Ölçek maddeleri "Her zaman, Sıklıkla, Ara sıra, Çok seyrek, Hiçbir zaman"



biçiminde olmak üzere 5 dereceli derecelendirme ölçeği üzerinde cevaplandırılmıştır.

### **2.3.1. Veri Toplama Araçlarının Geçerlik ve Güvenirliği**

Bu bölümde, ölçeğe ilişkin güvenirlilik ve geçerlik analizlerine yer verilmiştir.

Ölçeğin tek uygulamadan elde edilen veriler üzerinde gerçekleştirilen güvenirlilik analizinde, Cronbach Alpha güvenirlilik katsayısı 0,91 olduğu görülmüştür.

Ölçeğin geçerlik çalışması için ölçekten toplanan veriler üzerinde açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. KMO ve Bartlett testi sonucunda ölçek verileri ile faktör analizi yapılabileceği görülmüştür. (KMO= 0,93;  $p < 0,001$ )

Döndürülmemiş temel bileşenler faktör analizinin sonucunda, ölçek maddelerinin faktör yüklerinin 0,46 ile 0,75 aralığında değiştiği görülmüştür. Bu sonuca göre ölçeğin tek faktör olarak puanlanabileceği anlaşılmaktadır. Ölçeğin tümünden elde edilecek en yüksek puan 80 en düşük puan ise 16 olabilmektedir.

Ayrıca (varimax) döndürülmüş faktör analizi sonucunda ölçeğin iki alt faktörden oluştuğu görülmüştür. Birinci alt faktör (1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 14, ve 15.) maddelerden oluşmuştur. Bu alt boyut "Bilişsel Boyut" olarak isimlendirilmiştir. İkinci alt boyut ise (6, 8, 12, 13 ve 16.) maddelerden oluşmuş ve "Duyuşsal Boyut" olarak isimlendirilmiştir.

Bilişsel alt boyutta yer alan maddelerin faktör yükleri 0,48 ile 0,82 aralığında değişirken; duyuşsal alt boyutta yer alan maddelerin faktör yükleri 0,64 ile 0,80 aralığında değişmektedir.

### **2.4. Verilerin Toplanması**

Araştırmada anket ve ölçek verilerinin toplanması için Google Forms kullanılmıştır. Verilerin toplanması için hazırlanan anket ve ölçek 2022-2023 eğitim öğretim yılında Kastamonu, Zonguldak, Samsun, Ordu, Trabzon illerindeki ortaokullarda görev yapmakta olan DKAB öğretmenlerine e-posta veya sosyal medya gruplarına gönderilerek elektronik ortamda uygulanmıştır. Araştırmada toplam 462 öğretmene ulaşılmıştır.

## 2.5. Verilerin Analizi

Ölçek ve anket aracılığıyla toplanan verilerin analizinde SPSS programından yararlanılarak çeşitli değişkenlere göre öğretmenlerin değerler eğitimi uygulama düzeylerini ortaya koymak amacıyla varyans analizi (ANOVA) ve t-testi kullanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde en çok hata payı (anlamlılık düzeyi) 0,05 olarak kabul edilmiştir.

## 3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde toplanan veriler tablolaştırılarak, verilerin istatistiksel analizleri yapılmıştır.

### 3.1. Cinsiyetlerine Göre Öğretmenlerin Değerler Eğitimine İlişkin Uygulama Düzeyleri

Cinsiyetlerine göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulama düzeyleri arasında anlamlı bir farkın olup olmadığını belirlemek amacıyla t-testi analizi yapılmıştır. Analiz sonucu elde edilen istatistiklere Tablo 3'te yer verilmiştir.

Tablo 3: DKAB Öğretmenlerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Değerler Eğitimi Uygulama Düzeylerine İlişkin İstatistikler

	N	X	S
Kadın	265	62,12	7,96
Erkek	197	60,91	9,38

$$Sd= 460 \quad t= 1,50 \quad p= 0,13 \quad p>0,05$$

Tablo 3 incelendiğinde, kadın öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin uygulama puan ortalaması 62,12 iken, erkek öğretmenlerinin puan ortalaması ise 60,91 olduğu görülmektedir. Cinsiyete göre öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin uygulama puan ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı bir fark görülmemiştir ( $Sd= 460 \quad t= 1,50 \quad p= 0,13 \quad p>0,05$ ). Bu sonuca göre, "Cinsiyetlerine göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında kadın öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır." şeklinde kurulan hipotez, istatistiksel olarak doğrulanmamıştır.

Öğretmenlerin cinsiyetlerine göre değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel görüşlerini belirlemek için t-testi analizi yapılmıştır. Analiz sonuçlarına Tablo 4'te yer verilmiştir.

Tablo 4: DKAB Öğretmenlerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Bilişsel Görüşleri ile İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Cinsiyet	N	X	S
Kadın	265	40,12	6,37
Erkek	197	39,29	7,34

$$Sd= 460 \quad t= 1,29 \quad p= 0,20 \quad p>0,05$$

Tablo 4 incelendiğinde, kadın öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına yönelik bilişsel görüşlerinin puan ortalaması 40,12 iken, erkek öğretmenlerinin puan ortalaması 39,29 olarak bulunmuştur. Cinsiyete göre öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin bilişsel görüşlerinin puan ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı gözlenmiştir ( $Sd= 460 \quad t= 1,29 \quad p= 0,20 \quad p>0,05$ ). Bu sonuca göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel görüşlerinin cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir fark göstermediği söylenebilir.

Öğretmenlerin cinsiyetlerine göre değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin duyuşsal görüşlerini belirlemek amacıyla yapılan analiz sonuçlarına Tablo 5'te yer verilmiştir.

Tablo 5: DKAB Öğretmenlerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Duyuşsal Görüşleri ile İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Cinsiyet	N	X	S
Kadın	265	22,00	2,26
Erkek	197	21,61	2,77

$$Sd= 460 \quad t= 1,65 \quad p= 0,10 \quad p>0,05$$

Tablo 5 incelendiğinde, kadın öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin duyuşsal görüşlerinin puan ortalaması 22,00 iken, erkek öğretmenlerinin puan ortalaması 21,61 olarak bulunmuştur. Cinsiyete göre öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin duyuşsal görüşlerinin puan ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığı gözlenmiştir ( $Sd= 460 \quad t= 1,65 \quad p= 0,10 \quad p>0,05$ ). Bu sonuca göre, DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimine ilişkin uygulamalarına yönelik duyuşsal görüşleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir fark göstermemektedir. Kadın ve erkek öğretmenlerin bu konudaki görüşleri benzerlik göstermektedir.

### 3.2. Mesleki Kıdemlerine Göre Öğretmenlerin Değerler Eğitimine İlişkin Uygulama Düzeyleri

Mesleki kıdemlerine göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulama düzeyleri arasında anlamlı bir farkın olup olmadığını belirlemek amacıyla ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçlarına Tablo 6’da yer verilmiştir.

Tablo 6: DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Kıdem Yılı Durumuna Göre Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin İstatistiksel Sonuçlar

Mesleki Kıdem	N	X	S	ANOVA	LSD Sonucu
1-5 yıl arası	89	63,63	9,23		
6-10 yıl arası	161	62,17	8,61	Sd= 4/457	(1-5) > (11-15)
11-15 yıl arası	59	58,76	7,76	F= 3,32	(1-5) > (16-20)
16-20 yıl arası	78	60,94	8,29	p= 0,01	(1-5) > (21 üstü)
21 yıl ve üstü	75	60,91	8,27	p<0,05	(6-10) > (11-15)
Toplam	462	61,60	8,61		

Tablo 6 incelendiğinde, mesleki kıdem yılı “1-5 yıl” arası olan öğretmenler 63,63 değerler eğitimi uygulamaları puan ortalaması ile en yüksek ortalamaya sahiptir. “6-10 yıl” arası mesleki kıdemi bulunan öğretmenler 62,17 puan ortalaması ile ikinci sırada yer almaktadır. Mesleki kıdem yılı “11-15 yıl” arası olan öğretmenler ise 58,76 puan ortalaması ile en düşük ortalamaya sahipken; “16-20 yıl” arası mesleki kıdeme sahip olanlar 60,94; “21 yıl ve üstü” olanlar ise 60,91 puan ortalamasına sahiptir. ANOVA testi sonucu, mesleki kıdem yılına göre öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin uygulamaları puan ortalamalarında anlamlı bir farklılık olduğu gözlenmiştir (Sd= 4/457 F= 3,32 p= 0,01 p<0,05). Bu sonuca göre, “Mesleki kıdem yılına göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında mesleki kıdemi düşük olan öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır.” şeklinde kurulan hipotez, istatistiksel olarak doğrulanmıştır.

### 3.3. Medeni Durumlarına Göre Öğretmenlerin Değerler Eğitimine İlişkin Uygulama Düzeyleri

Medeni durumlarına göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin uygulama düzeyleri arasında anlamlı bir farkın olup olmadığını belirlemek için yapılan analizlere Tablo 7’de yer verilmiştir.

Tablo 7: DKAB Öğretmenlerinin Medeni Durum Değişkenine Göre Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin İstatistiksel Sonuçlar

Medeni Durum	N	X	S
Evli	373	60,87	8,36
Bekar	89	64,66	9,00

$$Sd= 460 \quad t= 3,78 \quad p= 0,000 \quad p<0,001$$

Tablo 7 incelendiğinde, evli olan öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin uygulama puan ortalaması 60,87 iken, bekar öğretmenlerin puan ortalaması ise 64,66 olarak bulunmuştur. Medeni durumlarına göre öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin uygulama puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark görülmüştür ( $Sd= 460 \quad t= 3,78 \quad p= 0,000 \quad p<0,001$ ). Bu sonuca göre, “Medeni durumlarına göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında bekar öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır.” şeklinde kurulan hipotez, istatistiksel olarak doğrulanmıştır.

Öğretmenlerin medeni durumlarına göre değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel ve duyuşsal görüşlerini belirlemek için yapılan t-testi analizi sonuçlarına Tablo 8’de yer verilmiştir.

Tablo 8: DKAB Öğretmenlerinin Medeni Durum Değişkenine Göre Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Bilişsel ve Duyuşsal Görüşleri ile İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Alt Boyut	Medeni Durum	N	X	S	t-Testi
					Sonucu
Bilişsel	Evli	373	39,18	6,61	$t= 3,82; Sd= 460$
	Bekar	89	42,21	7,10	$p= 0,000; p<0,001$
Duyuşsal	Evli	373	21,69	2,48	$t= 2,59; Sd= 460$
	Bekar	89	22,45	2,46	$p= 0,01; p<0,05$

Tablo 8 incelendiğinde, evli öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel görüşlerinin puan ortalaması 39,18 iken, bekar öğretmenlerin puan ortalaması 42,21 olarak bulunmuştur. Ayrıca öğretmenlerin medeni durumlarına göre değerler uygulamalarına ilişkin duyuşsal görüşleri analiz edilmiştir. Buna göre evli öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin duyuşsal görüşlerinin puan ortalaması 21,69 iken, bekar öğretmenlerin puan ortalaması ise 22,45 olarak bulunmuştur. Medeni durumlarına göre öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel görüşlerinin puan ortalamalarının istatistiksel olarak anlamlı bir fark gösterdiği gözlenmiştir ( $t= 3,82$ ;  $Sd= 460$   $p= 0,000$ ;  $p<0,001$ ). Benzer biçimde, öğretmenlerin medeni durumuna göre değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin duyuşsal görüşlerinin puan ortalamalarında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür ( $t= 2,59$ ;  $Sd= 460$   $p= 0,01$ ;  $p<0,05$ ).

### 3.4. Değerler Eğitimi ile İlgili Hizmet-İçi Eğitim Alma Durumlarına Göre Öğretmenlerin Değerler Eğitimi İlişkin Uygulama Düzeyleri

Değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alıp almama durumuna göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulama düzeyleri arasında anlamlı bir farkın olup olmadığını belirlemek için yapılan t-testi analiz sonuçlarına Tablo 9'da yer verilmiştir.

Tablo 9: DKAB Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi ile İlgili Herhangi Bir Ders, Seminer ya da Hizmet İçi Eğitim Alıp Almama Durumuna Göre Değerler Eğitimi Uygulama Düzeylerine İlişkin İstatistiksel Sonuçlar

Hizmet-içi eğitim	N	X	S
Evet	273	62,84	8,42
Hayır	189	59,83	8,59

$Sd= 460$   $t= 3,74$   $p= 0,000$   $p<0,001$

Tablo 9 incelendiğinde, değerler eğitimiyle ilgili hizmet-içi eğitim alan öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin uygulama puan ortalaması 62,84 iken, hizmet-içi eğitim almamış öğretmenlerin puan ortalaması ise 59,83 olarak bulunmuştur. Öğretmenlerin hizmet-içi eğitim alıp almama durumlarına göre değerler eğitimine ilişkin uygulamalarının puan ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu gözlenmiştir ( $Sd=$

460  $t= 3,74$   $p= 0,000$   $p<0,001$ ). Bu sonuca göre, “Değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alma durumuna göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alan öğretmenler lehine anlamlı bir fark vardır.” şeklinde kurulan hipotez, istatistiksel olarak doğrulanmıştır.

Öğretmenlerin değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alıp almama durumuna göre değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel ve duyuşsal görüşleri analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına Tablo 10’da yer verilmiştir.

Tablo 10: DKAB Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi ile İlgili Herhangi Bir Ders, Seminer ya da Hizmet İçi Eğitim Alıp Almama Durumuna Göre Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Bilişsel ve Duyuşsal Görüşleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Alt Boyut	Hizmet içi	N	X		S	t-Testi Sonucu
Bilişsel Boyut	Evet	273	40,81	6,61	$t= 4,10$ ; $Sd= 460$	
	Hayır	189	38,26	6,81	$p= 0,000$ ; $p<0,001$	
Duyuşsal Boyut	Evet	273	22,02	2,42	$t= 1,93$ ; $Sd= 460$	
	Hayır	189	21,57	2,58	$p= 0,054$ ; $p>0,05$	

Tablo 10 incelendiğinde, değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel görüşlerinin puan ortalaması 40,81iken, eğitim almayanların puan ortalaması 38,26’ olduğu görülmektedir. Değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel görüşleri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan t-testi sonucuna göre ( $t= 4,10$ ;  $Sd= 460$   $p= 0,000$ ;  $p<0,001$ ) eğitim alan öğretmenler lehine anlamlı fark olduğu belirlenmiştir.

Değerler eğitimi ile herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin duyuşsal görüşleri arasında anlamlı bir fark olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan t-testi sonucuna göre, değerler eğitimi ile ilgili herhangi

bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alan öğretmenler lehine anlamlı olarak fark görülmüştür ( $t= 1,93$ ;  $Sd= 460$   $p= 0,054$ ;  $p>0,05$ ).

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi yöntem ve etkinliklerini uygulama düzeyleri farklı değişkenler açısından incelenerek betimlenmesi amaçlanmıştır.

Araştırmanın bulguları incelendiğinde, DKAB öğretmenlerinin cinsiyet değişkenine göre değerler eğitimine ilişkin uygulama düzeyleri arasında anlamlı bir fark gözlenmemiştir. ( $p>0,05$ ). Hipotez kurulurken kadınların, erkeklere göre başkalarının tepkilerine karşı daha duyarlı, diğerkâm (özgeci) ve toplumsal kurallara daha bağlı oldukları (Kulaksızoğlu, 1998, 45) düşüncesinden hareket edilmiştir. Öyle ki birçok ortamda ve incelenen hemen her kültürde cinsiyete göre kadınların erkeklerden daha empatik, duyarlı, uysal, yardımsever, yakın ilişkiler kurabilen kişiler olmalarına karşılık; erkeklerin kadınlara göre daha az sorumlu ve saldırgan oldukları belirtilmektedir (Atkinson vd., 1995, 122-123; Dökmen, 2005, 14-15). Literatürde yer alan bazı çalışmalarda bu düşüncüyü desteklemektedir. Fakat araştırmamızın sonucunda, cinsiyete göre DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimine ilişkin uygulamalarının farklılaşmadığı görülmektedir. Literatür incelendiğinde, sonuçları bu araştırmayla benzeşen ya da benzeşmeyen araştırmalar görülmektedir. Özmen (2012) tarafından yapılan çalışmada öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin görüşlerinde cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Aksoy (2017)'un yaptığı çalışmada da değerler eğitimi etkileyen faktörlere ilişkin öğretmen görüşlerinin cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermediği sonucu elde edilmiştir. Yeşiltaş'ın (2022) yaptığı çalışmada, fen bilimleri öğretmenlerinin değerler eğitimine ilişkin görüşlerinde kadın ve erkek öğretmenler açısından bir farklılığın olmadığı belirlenmiştir. Benzer şekilde Coşkun (2022) tarafından yapılan çalışmada da cinsiyet değişkeninin öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin tutumları üzerinde etkisi olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Can'ın (2008) yaptığı araştırmada ise öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına yönelik görüşleri arasında cinsiyet değişkenine göre, kadın öğretmenler lehine anlamlı bir fark olduğu görülmüştür. Benzer



şekilde, Başçı (2012) tarafından değerler eğitime ilişkin öğretmen görüşlerinde kadın öğretmenlerin lehine anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir. Literatür incelemesi sonucunda çıkan iki farklı sonuç, cinsiyet değişkeninin etkisini tartışılır kılsa da kadın ve erkek öğretmenlerin büyük çoğunluğu, değerler eğitimi uygulamaları konusunda aynı görüşte olduğu ve aralarında anlamlı bir fark olmadığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca bu çalışmada, DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına yönelik bilişsel ve duyuşsal görüşlerinin cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir farklılaşma göstermediği söylenebilir. Özdeş'in (2013) yaptığı çalışmada ise erkek öğretmenler kadın öğretmenlere göre daha fazla "bireyler arası ilişkiler", "milli değerler" ve "evrensel değerler" boyutlarında öğrencilere katkı sunduklarını belirtmişlerdir. "Özerklik" boyutunda ise kadın öğretmenlerin, erkek öğretmenlere kıyasla değerleri kazandırma düzeyinde daha iyimser oldukları tespit edilmiştir.

DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin düzeyleri mesleki kıdemlerine göre farklılık göstermektedir ( $p<0,05$ ). Hipotez kurulurken mesleki kıdemi düşük olan öğretmenlerin, mesleği ile ilgili gelişmeleri daha iyi takip ederek, değerler eğitimini önemseyen bir anlayışı benimseyen eğitim programından haberdar oldukları ve programda değerler eğitiminin yer aldığı, nasıl olması gerektiğine ilişkin bilgilere sahip oldukları söylenebilir (Başçı, 2012, 187-188). Elde edilen bulgular kurulan hipotezi doğrulamıştır. Bu sonuca göre, mesleki kıdeme göre öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin düzeyleri arasında, kıdem yılı düşük olan öğretmenler lehine fark görülmektedir. Bunun nedeninin ise, ülkemizde öğretmen yetiştiren fakültelerin öğretim programlarında önceki yıllara göre son yıllarda daha fazla değerler eğitimi derslerine ve konulara yer verilmesinin olduğu söylenebilir. Elde edilen bulgulara göre, mesleki olarak yeni olan öğretmenlerin puan ortalamalarının daha yüksek olmasının temel nedeni, meslek öncesi eğitim aldıkları fakültelerde değerler eğitime daha fazla yer veren bir anlayışı benimseyen programlarla yetişmiş olmaları gösterilebilir. Ayrıca ilk çalışma yıllarındaki öğretmenler, yaşları ve mesleki heyecanlarının

etkisi ile 21 yıl ve üzeri çalışan öğretmenlere göre daha dinamik ve hareketlidirler. Ancak 21 yıl ve üzeri çalışan öğretmenler, yaş itibarıyla çabuk yorulup daha ağır hareket ederler. Bu sebeple verilen zamanda yalnızca hâlihazırdaki programda yer alan değerlere ilişkin kazanımları öğrencilere aktarabilirler şeklinde açıklanabilir. Yaşaroğlu'nun (2014) yaptığı çalışmada sınıf öğretmenlerinin değerler eğitime yönelik tutumları mesleki kıdemlerine göre farklılık göstermektedir. Kıdemi 1-9 yıl arasında olan öğretmenlerin değerler eğitime yönelik tutumları 20 yıl ve üstü kıdem grubundaki öğretmenlerin tutumlarına göre daha olumlu olduğu görülmüştür. Kılcan'ın (2009) yaptığı çalışmada ise ilköğretim altıncı sınıf sosyal bilgiler dersi öğretim programında yer alan değerler eğitime ilişkin öğretmen görüşlerinin mesleki kıdemlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır. Kılcan'ın araştırma sonucuna göre kıdemi 16-20 yıl olan öğretmenlerin, değerler eğitimi 0-5 yıl, 6-10 yıl, 11-15 yıl ve 21-25 yıl arasında görev yapan öğretmenlere kıyasla daha çok benimsediklerini ve okul yönetiminden daha çok destek aldıklarını belirtmişlerdir. Yeşiltaş (2022) ise çalışmasında, 1-5 yıl arası kıdem yılına sahip fen bilimleri öğretmenlerinin değerler eğitime daha olumlu baktığını ortaya koymuştur. Erbaş'ın (2019) öğretmenlerin değerler eğitimi algısını çeşitli değişkenlere göre incelediği çalışmasında, mesleki kıdeme göre öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarında bir farklılık görülmediği sonucuna ulaşılmıştır. Ekşi ve Okudan'ın (2011) yapmış oldukları çalışmada, eğitim yöneticilerinin değerler eğitimi yeterliliklerini algılama ölçeği alt boyutlarının, kıdem yılı değişkeni açısından herhangi bir grubun lehine anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmüştür. Bu araştırma sonucu ve literatür incelemesi sonucunda genel olarak öğretmenlerin, değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri arasında mesleki kıdemleri açısından, genç öğretmenler lehine, anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin düzeyleri arasında medeni durum değişkenine göre istatistiksel olarak bekar öğretmenler lehine anlamlı bir fark gözlenmektedir ( $p < 0,01$ ). Hipotez kurulurken, bekar öğretmenlerin daha çok ilk çalışma yıllarındaki öğretmenler olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. İlk çalışma

yıllarındaki öğretmenlerin fakülte eğitimi sırasında almış oldukları değerler eğitimi ile ilgili derslere bağlı olduğu söylenebilir. Gedik'in (2010) yaptığı çalışmada sınıf öğretmenlerinin değer tipleri medeni durum değişkeni açısından, uyma ve başarı değerlerinde bekar öğretmenler lehine anlamlı olarak farklılaştığı görülmüştür. Bekar öğretmenlerin evli öğretmenlere kıyasla daha hırslı, sözü geçen, itaatkâr ve uyumlu oldukları ifade edilmiştir. Fakat güç, yaşamdan zevk alma, öz yönelim, uyarılım, yardımseverlik, evrensellik değerlerinde bekar ve evli sınıf öğretmenleri arasında anlamlı bir fark görülmemiştir. Türkan'ın (2017) yaptığı çalışmada da değer yönelimleri, medeni durum değişkenine göre anlamlı olarak farklılık göstermiştir. Evli öğretmenlerin bekar öğretmenlere kıyasla değerlere daha çok önem verdikleri tespit edilmiştir. Kara'nın (2017) yaptığı çalışmada ise, medeni durum değişkeninin öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarına yönelik görüşlerinde bir etkisinin bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Karakülçe'nin (2018) çalışmasında, bekar ve evli sınıf öğretmenlerinin, demokratik tutum düzeylerinde anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir. Literatür incelemesi sonucunda genel olarak, medeni durum değişkeninin öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarını etkilediği görülmektedir. Bu etki bazı araştırmalarda evli öğretmenler lehine olurken, bazı araştırmalarda bekar öğretmenler lehine olmuştur.

DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin bilişsel ve duyuşsal görüşleri medeni durum değişkeni açısından iki alt boyutta da bekar öğretmenler lehine anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Bu sonuç genel toplam puan için belirtilen sonuç ile ilgili olduğu ifade edilebilir. Bekar öğretmenlerin daha genç ve kıdem yılı düşük olan öğretmenler olduğu düşünüldüğünde; son 5-10 yılda mezun olan öğretmenlerin fakültelerde değerler eğitimine ilişkin gelişmeler, önceki dönemlere göre farklılıklar göstermiştir. Son dönem mezun öğretmenler karakter ve değerler eğitimi konusunda dersler almaları, değerler eğitim-öğretim yöntemleri ve alternatif değerlendirmeler konusunda eğitim görmeleriyle bu bulgu ilişkilendirilebilir.

DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi ile ilgi herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alıp almama durumuna göre değerler

eğitimi uygulama düzeylerine ilişkin ölçeğin her iki alt boyutunda ve genel ortalama puanlarında hizmet-içi alanlar lehine anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmiştir ( $p<.01$ ). Hipotez kurulurken, değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin konuya daha çok hâkim olma ve bilinçlenme düzeylerindeki artış olarak gösterilebilir. Avcı'nın (2011) ilköğretim sosyal bilgiler öğretmenlerinin karakter eğitimine dair öz-yeterliklerini incelediği çalışmasında, değerler ve karakter eğitimine yönelik hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin "model ve rehber olma"ya yönelik ölçülen öz- yeterlik düzeylerinin, bu eğitimi almayan öğretmenlere kıyasla daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tarkoçin'in (2013) yaptığı çalışmada, değerler eğitimi ile ilgili ders alan öğretmenlerin, bu dersi almamış öğretmenlere göre değerleri daha çok önemsedikleri sonucuna ulaşmıştır. Çağlayan (2018) tarafından yapılan çalışmada, değerler eğitimi ile ilgili kurs veya seminer alan öğretmenlerin almayanlara göre değerler eğitimine yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Baysal'ın (2013) yaptığı çalışmada, değerler eğitimi ile ilgili seminer ya da kurs alan öğretmenlerin materyal kullanımında, seminer ya da kurs almamış öğretmenlere kıyasla daha başarılı oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Başçı (2012) tarafından yapılan çalışmalara göre ise, öğretmenlerin hizmet içi kurs/seminere katılmalarına göre, değer eğitimine ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Literatür incelemesi sonucunda genel olarak, değerler eğitimi alanında alınan herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitimin öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarını anlamlı bir şekilde farklılaştırdığını göstermektedir. Bu eğitimler yoluyla öğretmenlerin değerler eğitimi ile ilgili bilgi ve becerilerinin geliştirilmesine yardımcı olunabilir. DKAB öğretmenlerinin değerler eğitimi uygulamalarına ilişkin hem bilişsel hem de duyuşsal görüşleri değerler eğitimi ile ilgili herhangi bir ders, seminer ya da hizmet içi eğitim alıp almama durumlarına göre eğitim alan öğretmenler lehine anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir. Bu doğrultuda öğretmenlerin konuya ilişkin çeşitli eğitim faaliyetlerine katılmaları bilişsel ve duyuşsal açıdan onlara katkı sağlayabileceği söylenebilir.

Araştırmada elde edilen bulgulardan ve sonuçlardan yola çıkılarak şu önerilerde bulunulabilir;

1. Değerler eğitiminde öğretmenin örnek bir kişiliğe sahip olmasının önemi göz önünde bulundurularak, öğretmen yetiştirme konusunda ilk adım, öğretmen adaylarını seçme konusunda olmalıdır. Bu doğrultuda öğretmen adayları, öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarına alınırken yalnızca akademik bilgilerine göre değil, kişilik özelliklerine göre bir değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır.

2. DKAB öğretmenleri değerler eğitimi alanındaki eksikliklerini değerler eğitimi ile ilgili bilimsel kaynaklardan yararlanarak tamamlayabilirler. Çünkü değerler eğitimi yaklaşımları ve yöntemleri hakkında yeterli düzeyde bilgi ve becerisi olmayan bir öğretmenin, verimli ve etkili bir değerler eğitimi gerçekleştiremeyeceği açıktır.

3. İlköğretim DKAB dersi öğretim programı ve ders kitapları, değerler ve değerler eğitimi açısından içerik analizine tabi tutulabilir.

4. Değerler eğitimi ile ilgili olarak düzenlenen hizmet içi eğitim etkinliklerinin niteliği ve işlevselliği çeşitli değişkenler açısından incelenen araştırmalar yapılabilir. Bu araştırmalardan elde edilen sonuçlarla, bir sonraki hizmet içi eğitim faaliyetleri daha nitelikli bir şekilde düzenlenebilir ve yürütülebilir.

5. Öğretmenlerin değerler eğitimi etkinliklerini daha etkili şekilde uygulayabilmelerini sağlayacak nitelikli hizmet içi eğitimler verilmelidir. Bu noktada değerlerin kazandırılmasında öğrenme-öğretme sürecini nasıl planlayacakları ve hangi ölçme değerlendirme etkinliklerini kullanabilecekleri konusunda uygulamalı eğitimler verilmelidir.

### **Kaynakça**

Abukan, Fatih. *Öğretmenlerin Değerler Eğitimine Yönelik Farkındalık Düzeyleri Materyal ve Okul Politikası Oluşturulmasına Yönelik Görüşleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Akbaş, Oktay. "İlköğretim Okullarında Görevli Branş Öğretmenlerinin Değer Öğretimi Yaparken Kullandıkları Etkinlikler: 2004 ve 2007

- Yıllarına İlişkin Bir Karşılaştırma". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/2 (2009), 403-414.
- Akbaş, Oktay. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Aksoy, Ebümüslüm. *İlkokullarda Değerler Eğitiminde Etkili Olan Faktörlere İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47.
- Altıntaş, Muhammed Esat. *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*. Konya: D-Eğitim Kitaplığı, 2016.
- Ateş, Fatih. *İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi ve Uygulamalarına Yönelik Görüşleri Üzerine Nitel Bir Çalışma*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Atkinson, Rita L. vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.
- Avcı, Ebru. *İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Karakter Eğitimine Dair Öz-Yeterliklerinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Aydın, Mustafa. *Sınıf Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine Yönelik Görüşleri (Isparta İli Örneği)*. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Balat, Gülden Uyanık - Dağal, Asude Balaban. *Okul Öncesi Dönemde Değerler Eğitimi Etkinlikleri*. Ankara: Kök Yayıncılık, 2009.
- Başcı, Zeynep. *Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- Baydar, Pelin. *İlköğretim Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Programında Belirlenen Değerlerin Kazanım Düzeyleri ve Bu Süreçte Yaşanılan Sorunların Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Baysal, Necati. *Ortaokul Sosyal Bilgiler Derslerinde Değerler Eğitimi Uygulamalarının Öğretmenler Yönüyle Değerlendirilmesi*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Can, Özge. *Dördüncü ve Besinci Sınıf Öğretmenlerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Görüşleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Coşkun, Sümeyye. *Değerler Eğitimi Uygulamalarına Yönelik Öğretmen ve Veli Tutumlarının İncelenmesi*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çağlayan, Emrullah. *Değerler Eğitimi ve Uygulamalarına Yönelik Veli ve Öğretmen Tutumlarının Değerlendirilmesi (Bingöl Örneği)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çelik, Zeynep Elif. *Görsel Sanatlar Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi ve Uygulamalarına Yönelik Görüşleri*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çelikkaya, Tekin - Filoğlu, Simge. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Değere ve Değer Eğitimine İlişkin Görüşleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 14/4 (2014), 1541-1556.
- Demirel, Özcan. *Genel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Kardeş Kitabevi, 1998.
- Durmuş, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ekşi, Halil - Okudan, Ahmet Yasin. "Eğitim Yöneticilerinin Bakış Açısı ile Değerler Eğitimi". *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 2/8 (2011), 178-190.
- Erbaş, Hacı Hüseyin. *Öğretmenlerin Değerler Eğitimi Algısının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kırşehir Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eryılmaz, Mehmet Ali. *Sınıf Öğretmenlerinin Üçüncü Sınıf Hayat Bilgisi Derslerinde Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Görüşleri*. Ankara:

- Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Fidan, Nuray Kurtde. "Öğretmen Adaylarının Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri". *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 2/2 (2009), 1-18.
- Fullan, Michael - Hargreaves, Andy. *Teacher Development and Educational Change*. Philadelphia: Routledge Falmer, 1992.
- Gedik, Esmâ Güney. *Sınıf Öğretmenlerinin Değer Yönelimlerinin ve Öğrencilere Aktarmak İstedikleri Değerlerin İncelenmesi*. Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gürhan, Ethem. *İlkokullarda Uygulanan Değerler Eğitimi Uygulamalarının Yönetici ve Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Konya- Selçuklu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbret, Bilgin Ünal vd. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Toplumsal Sorunların Tespitine Yönelik Görüşleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 1295-1319.
- Kara, Bilal. *İlkokul ve Ortaokullarda Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Karakülçe, Necati. *İlkokul Yöneticilerinin ve Sınıf Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi ve Demokratik Tutumlarının İncelenmesi*. İstanbul: Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 23-50.
- Kaymakcan, Recep. *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2007.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.



- Kılcan, Bahadır. *İlköğretim 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Öğretim Programında Yer Alan Değerler Öğretimine İlişkin Öğretmen Görüşleri (Kırşehir İli Örneği)*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kirschenbaum, Howard. *100 Ways To Enhance Values and Morality in Schools and Youth Settings*. Massachusetts: Allyn&Bacon Company, 1995.
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Köylü, Mustafa. "Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç". *Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. ed. R. Kaymakcan vd. 288-309. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Kuşdil, Muharrem Ersin - Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı". *Türk Psikoloji Dergisi* (2000), 60-61.
- Lickona, Thomas. *Character Matters: How To Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Özdaş, Faysal. *Ortaokullarda Değerler Eğitimi ve İstenmeyen Öğrenci Davranışlarına İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Özmen, Cengiz vd. "İlköğretim Branş Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Araştırma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2012), 297-311.
- Sezer, Şenol vd. "School Administrators' Opinions Related to the Values that Should Be Gained to Classroom Teachers through In-Service Training", *Eurasian Journal of Educational Research* 86 (2020), 175-196. doi:10.14689/ejer.2020.86.9
- Şimşek, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Tarkoçin, Suna vd. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Sınıf İçi Etkinliklerde Çocuklarla Olan İletişimlerinde Kullandıkları Değerlerin İncelenmesi". *Pegem Journal of Education & Instruction* 3/2 (2013), 37-49.

- Taşdemir, Mehmet. *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Ocak Yayınları, 2000.
- Tokdemir, Muhammet Ahmet. *Tarih Öğretmenlerinin Değerler ve Değer Eğitimi Hakkındaki Görüşleri*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Türkan, Seda. *Öğretmenlerin Değer Yönelimlerinin Öz-Yeterlilik Algıları Üzerine Etkisi*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Uçar, Senem. *Sosyal Bilgiler Programındaki Değerlerle İlgili Kazanımlara Yönelik Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Uzuner, Neslihan Kadriye. *Değerler Eğitiminde Kullanılan Araç-Gereç ve Materyallere İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yaşar, Şefik - Çengelci, Tuba. "A Case Study Regarding Values Education in Social Studies Course". *International Journal of Eurasia Social Sciences* 3/9 (2012), 1-23.
- Yaşaroğlu, Cihat, "Sınıf Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *International Journal of Social Science* 27 (2014).
- Yeşiltaş, İlkey. *Fen Bilimleri Dersini Yürüten Öğretmenlerin Fen Bilimleri Dersi Değer Eğitimi Ölçeği Puanlarının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Giresun: Giresun Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yıldırım, Yusuf - Çalışkan, Hüseyin. "The Teachers Opinions about Values Education and Values in the 2005 with 2017 Teaching Programme of Social Studies Lesson". *Journal of Multidisciplinary Studies in Education* 1/1 (2017), 7- 23.
- Yılmaz, Hasan - Sünbül, Ali M. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2003.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 210-237

## Dîvân'ı Bağlamında Usûlî'nin Ayrılığa Yaklaşımı

**Sıtkı Nazik**

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı  
Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Turkish Islamic Literatures  
Amasya, Türkiye  
s.nazik@amasya.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5964-5039

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Temmuz/ July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Eylül/ September 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page:** 210-237.

**Atıf / Cite as:** Nazik, Sıtkı. "Dîvân'ı Bağlamında Usûlî'nin Ayrılığa Yaklaşımı [Usuli's Approach to Separation in the Context of His Divan]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 210-237.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1331350>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## Usulî's Approach to Separation in the Context of His Divan

### Abstract

Separation, which appears as the eternal destiny of human beings, has been name of our departure from divine beloved and realm of unity and our fall into this world. The commemoration of man's incompleteness, the desire of our hearts, which is scorched with the longing to be complete and complete, has been the somewhat acrid taste of the emotion left in our minds by this lack. From this perspective, separation, which is located in the center of human life, has always kept their place on the agenda of poets as well. Poets directly or indirectly mentioned the subject of separation in their poems. Of course, classical Turkish poets have also frequently included this subject, and they have tried to reveal the sadness and sorrow of being separated from both the beloved of divinely and metaphorically/humanly with emotional expressions. Naturally, it has been determined that Usûlî wrote this state as well, which is a sign of deprivation, in his poems in a striking and lyrical way.

Usuli, one of the prominent Balkan poets born in Vardar Yenicesi, turned to Sufism by affiliating himself with Ibrahim Gülşeni. After spending some time in Egypt, he returned to his homeland, where he endeavored to spread the Gülşeni order. Sufism had a profound influence on shaping the poet's persona and defining his identity as a poet. Usuli, who molded the world of poetry around his beliefs and worldview, holds an important place among poets who follow the Nesimi-Fuzuli tradition. He is a mystic poet who successfully combines poetry and message, often elevating his thoughts to the emotional plane, adhering to the aesthetic taste of classical Turkish literature.

Usûlî has works called "Divan", "Manzum Hadith Translation", "Mi'râciyye" and "Yenice Şehrengiz". His most famous work is Divan. Even some copies of this work also contain poet's other works. Indeed, in "Usuli Divan", prepared by Mustafa Isen and we used as a reference in our own study, his poems in the "Divan", as well as "Mi'râciyye" and "Yenice Şehrengizi" are included. Usulis literary legacy is a testament to his significant contribution to both Sufism and classical Turkish literature.

When examining the poet's "Divan", it has been found that the Turkish-origin word separation and related words and derivatives from both Arabic and Persian

sources are mentioned approximately 88 times. A table has been created indicating in which poems and couplets/stanzas all words related to separation are located. Additionally, tables have been constructed to illustrate the reflections of separation on Usuli and which verb-based words are used to express it, with their respective frequencies determined. Also, it has been seen that the poet has ghazals on the subject of separation. Especially his ghazal with the redif "ayrılık/separation" is noteworthy in this sense. In fact, in the 63rd sequence of "Divan", poet has touched upon various aspects of separation. Furthermore, it is evident that poet tends to focus more on the beloved or the being in the beloved's position when addressing the topic of separation. He gives little attention to expressions related to leaving his homeland where he was born and raised or the life of exile. However, he occasionally alludes to humanity's departure from the primary homeland of the unity realm and being sent into the exile of the world. Above all, Usuli emphasizes that separation is inevitable, unbearable, destructive, burning like hellfire, an endless and exhausting ordeal, a disruptor of the lover's peace, almost akin to the fate written on the lover's forehead. Therefore, it is aimed to carry out this study, considering that it will be useful, to introduce poet from this aspect. The poems selected in this study, which was created by making use of statistical data, were collected under the titles they are related to and explained with the annotation method based on meaning. The study is limited to "Usuli Divan".

In this study, which was carried out in line with the poetry samples taken from "Divan", it was seen that poet's approach to separation was largely shaped in the context of classical poetry tradition. However, it has been concluded that poet has almost assimilated the separation with the influence of this tradition and the world of emotion and has dealt with it in his poems in his own way.

**Keywords:** Classical Turkish poetry, Usuli, Divan, Lover, Separation

### **Dîvân'ı Bağlamında Usûlî'nin Ayrılığa Yaklaşımı**

#### **Öz**

İnsanoğlunun ezeli yazgısı olarak karşımıza çıkan ayrılık, başta ilâhî sevgiliden ve vahdet âleminden kopmak suretiyle bu dünya gurbetine düşüşümüzün adı olmuştur. İnsanın hep yarım kalmışlığının yâdı, tam olma ve tamamlanma özlemiyle kavru lan gönlümüzün muradı, bu eksikliğin dimağımızda bıraktığı

duygunun kekremsi tadı olmuştur. Bu bakımdan insan hayatının merkezinde konumlanan ayrılık, şairlerin de daima gündemindeki yerini korumuştur. Şairler, doğrudan veya dolaylı olarak ayrılık konusuna şiirlerinde değinmişlerdir. Hâliyle klasik Türk şairleri de bu konuya sıkça yer vermişler, gerek ilâhî gerekse mecazi ve beşerî sevgiliden ayrı kalmışlığın hüznünü ve kederini duygu yüklü ifadelerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Doğal olarak bir mahrumiyetin göstergesi olan bu hâli Usûlî'nin de şiirlerinde çarpıcı ve lirik anlatımlarla dolu bir şekilde işlediği tespit edilmiştir.

Vardar Yenicesinde doğmuş önemli Balkan şairlerimizden biri olan Usûlî, İbrahim Gülşenî'ye bağlanmak suretiyle tasavvufa yönelmiştir. Mısır'da bir süre kaldıktan sonra tekrar vatanına dönmüş, burada Gülşenîliği yaymaya çalışmıştır. 1538 yılında vefat eden şairin şahsiyetinin şekillenmesinde ve şairliğinin belirginleşmesinde tasavvuf son derece etkili olmuştur. Şiir dünyasını inancı ve hayat görüşü etrafında şekillendiren Usûlî, bu yönleriyle Nesîmî-Fuzûlî çizgisini takip eden şairler arasında önemli bir yere sahiptir. O, klasik Türk edebiyatının estetik zevkine bağlı, özellikle bazı şiirlerinde düşüncelerini duygu planına yükselterek şiirle mesajı bir araya getirmeyi başarmış mutasavvıf şairlerden biridir.

“Divan”, “Manzum Hadis Tercümesi”, “Mi'râciyye” ve “Yenice Şehrengîzi” adlı eserleri olan Usûlî'nin en meşhur eseri Divan'ıdır. Hatta bu eserin bazı nüshalarında şairin diğer eserlerinin de bulunduğu rastlanmıştır. Nitekim Mustafa İsen tarafından hazırlanan ve kendi çalışmamızda da başvuru kaynağı olarak yararlandığımız “Usûlî Dîvânı”nda şairin hem bizzat “Divan”ına ait şiirlere hem de “Mi'râciyye” ve “Yenice Şehrengîzi”ne yer verilmiştir.

Şairin “Divan”ı incelendiğinde Türkçe kökenli bir kelime olan “ayrılık” ve bununla ilgili gerek Arapça gerekse Farsça kökenli kelime ve türevlerinin aşağı yukarı 88 defa geçtiği bilgisine ulaşılmıştır. Ayrılık ve buna dair bütün isim soylu kelimelerin hangi şiir ve beyitte/bendde yer aldığına yönelik tablo oluşturulmuştur. Bunun yanı sıra ayrılığın Usûlî üzerindeki yansımaları ve hangi fiil soylu kelimelerle bunu ifade ettiğine dair tablolar hazırlanmış, bunların da sayısı olarak tespiti yapılmıştır. Üstelik şairin bizzat ayrılık konusunu işlediği gazellerinin olduğu görülmüştür. Özellikle “ayrılık” redifli gazeli bu anlamda kayda değerdir. Nitekim “Divan”ın 63. sırasındaki gazelinde şair, ayrılığın çeşitli

yönlerine işaret etmiştir. Öte yandan şairin ayrılık konusunda daha ziyade sevgili veya sevgili konumundaki varlık üzerine yoğunlaştığı, doğup büyüdüğü memleketinden ayrı kalmaya veya gurbet hayatına dair ifadelere çok az yer verdiği görülmüştür. Bununla birlikte insanoğlunun asli vatanı olan vahdet âleminden uzaklaştırılıp dünya gurbetine gönderilişine zaman zaman atıf yapmıştır. Her şeyin ötesinde Usûlî, ayrılığın kaçınılmaz, katlanılmaz, helâk edici, cehennem misali yakıcı, bitmez tükenmez bir çile, âşğın rahatını kaçırın, âdeta âşğın alinyazısı gibi yönlerinin olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla şairi bu yönüyle tanıtmanın faydalı olacağı düşünülerek böyle bir çalışmanın yapılması amaçlanmıştır. İstatistiki verilerden de yararlanılarak oluşturulan bu çalışmada seçilen şiirler, ilgili oldukları konu başlıkları altında toplanarak anlama dayalı şerh yöntemiyle açıklanmıştır. Çalışma, "Usûlî Divanı"yla sınırlı tutulmuştur.

"Divan"dan alınan şiir örnekleri doğrultusunda yapılan bu çalışmada, şairin ayrılığa yaklaşımının büyük oranda klasik şiir geleneği bağlamında şekillendiği görülmüştür. Bununla birlikte gerek şairin dâhil olduğu bu geleneğin gerekse duygu dünyasının etkisiyle ayrılığı âdeta özümsemiği ve kendi usulünce şiirlerinde ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk şiiri, Usûlî, Divan, Sevgili, Ayrılık

## Giriş

Ayrılık, yanı başımızda olmasını istediğimiz birinden yahut bir şeyden uzak düşme, mahrum kalma durumudur. Genelde olumsuz anlamlar yüklediğimiz ayrılık, bir an önce son bulmasını, giderilmesini arzuladığımız bir tür mahrumiyettir. Bu mahrumiyetin yansımalarını edebiyatımızda da görmek mümkündür. Gerek halk edebiyatı gerekse klasik Türk edebiyatında ayrılık, önemle üzerinde durulan bir konu olmuştur.

Klasik Türk edebiyatı ürünleri arasında ayrılık kavramı bir edebî malzeme olarak kullanılmıştır. Başlıca konusu aşk olan bu edebiyatın temsilcileri ayrılık ve onun çağrışımlarından yararlanarak şiirler yazmışlar, "firâk, fûrkat, hasret" gibi kelimeleri redif olarak kullanmışlardır (Tavukçu, 2020: 118). Bunun yanı sıra klasik edebiyatta "hicr, hicrân, cüdâ, cüdâyî" gibi kavramlarla da ifade edilen ayrılık, çeşitli

nazım şekilleriyle yazılan şiirlerde birçok şair tarafından işlenen önemli temalardan biri olmuştur (Sungurhan, 2020: 171). Hatta ayrılık konusunu işleyen eserler, “Firâk, Firâk-nâme, Firâkiyye, Fûrkat-nâme, Fûrkat-nümâ, Gurbet-nâme, Hecr-nâme, Hicret, Hicret-nâme” (Tavukçu, 2020: 117) gibi isimlerle anılmış, böylece bir konu türü ortaya çıkmıştır.

Tasavvuf ve edebiyatta çokça üzerinde durulan ayrılık, asli vatan yahut vahdet âlemi dediğimiz ilâhî birlik âleminden kopuşu ifade etmede kullanılmıştır. Nitekim tasavvufta ruhların vücûd-ı mutlakdan ayrılıp asıl vatanından bu âleme gelmesi, bir bakıma gurbete düşmesi ayrılıktır (Derdiyok, 2020: 222). Bu itibarla ayrılık, vahdet deryasından bir damla misali koparak kesret dünyasına atılmanın adı olmuştur. Bundan ötürü elest bezminde ruh/zürriyet hâlinde bir derece ayrılığa duçar olan kulun, ilâhî cemali görmesiyle Rabbine olan muhabbeti başlamış, böylece ayrılıkla birlikte aşk vuku bulmuştur. Bu bakımdan ayrılık, âşık için bir korku ve hüznün kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda aşkın varoluş sebebi de olmuştur (Şengül, 2017: 324). Tasavvufun da etkisiyle bilhassa klasik şairlerin hemen hepsi aynı duyguyu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla klasik Türk edebiyatında da ayrılık, çoğunlukla ilâhî ve beşerî aşk anlayışı doğrultusunda tezahür etmiştir. İlâhî aşk söz konusu olunca şairler elest meclisini anarak Allah'tan ayrılışı, vahdet âleminden kopuşu gündeme getirmişlerdir. Beşerî aşkta ise âşık, vuslattan sonra gelecek ayrılığa tahammül edemeyeceğini düşünerek daima ayrılığı istemiştir. Bu aşk anlayışında kavuşmak değil, ayrılık esas alınmıştır (Sungurhan, 2020: 171).

Aşk ve ayrılıkla birlikte insan var olduğunun, dahası ilâhî varlığın bir parçası olduğunun idrakine varmıştır. Hâl böyle olunca, deryasını arayan bir damla gibi manen yanıp tutuşmak, ah çekerek buhar olup göğe ağmak ve yürek bulutundan sağanak sağanak hasret yağmurları yağdırmak âşğın kısmetine düşmüştür. Dolayısıyla şair, söz ve yazı olarak ayrılık havasına bürünmüş, ayrılığın türlü türlü rengini, ezgilerini ortaya koymuştur. Bundan ötürü edebiyatımızda ayrılığın yeri bir başkadır. Hatta vuslatı arzulamakla birlikte ayrılık hâlinin devam etmesinden yana tavır koyan çoğu âşık, bu dertten hoşnut olduğunu dahi



dile getirmiştir. Çünkü klasik şiirde ayrılık aşkı diri/dinamik tutan bir unsur olarak görülmüştür. Evlilik aşkı öldürür sözünün temelinde de bu vardır. Zira vuslat ayrılığın, dolayısıyla aşkın bitmesi, aslında âşığın da sermayesinin tükenmesi demektir. Şu hâlde ayrılık âşığın bir sermayesi, aşk kandilini yakan ateşi, gönül ülkesinin meşalesi, kalbinin neşesi, ruhunun mumudur. Âşık açısından son derece önemli olan bu hâli, 16. yüzyıl şairi Usûlî de usulünce, gayet duygusal bir anlatımla ortaya koymuştur. Bundan ötürü şairin ayrılıkla ilgili şiirlerinin incelenmesi önem arz etmektedir.

### 1. Usûlî ve Ayrılık

Asıl adı Abdullah olan Usûlî, bugün Yunanistan sınırları içindeki Vardar Yenicesinde doğmuştur. Bazı kaynaklara göre öğrenimini tamamladıktan sonra ilmiye mesleğine girmek üzereyken tasavvufa yönelmiş, İbrâhim Gülşenî'ye (ö. 1534) bağlanmak için Mısır'a gitmiştir (Kaya, 2012: 213; İsen, 1990: 11-12). Mısır'da İbrahim Gülşenî'nin müridi olmuş, uzun bir süre şeyhinin hizmetinde bulunduktan sonra onun ölümünün ardından, vatanı Vardar Yenicesi'ne dönmüştür. Burada kendi hâlinde bir ömür süren Usûlî, büyük bir iştiaqla bağlandığı şeyhinin düşüncelerini, yani Gülşenîliği Rumeli'de yaymağa çalışmıştır. Geçimini Evrenosoğlu Abdi Bey'in yardımıyla sürdüren şair, 945/1538 yılında vefat etmiştir (İsen, 1990: 13; Kaya, 2012: 213).

Usûlî'nin yaşadığı dönemde Vardar Yenicesinde, Şeyh Abdullah-ı İîlâhî (ö. 1491) ile başlayan çok güçlü bir tasavvufî akım söz konusudur. Bu akım, ömrünün son yıllarını Vardar Yenicesinde geçirmiş olan Abdullah-ı İîlâhî'nin feyziyle ve tasavvufî öğretileriyle Yenicelileri etkisi altına almış ve onları belli bir şekle sokmuştur (İsen, 1990: 12). Usûlî'nin kişiliğinin şekillenmesinde de Yenice'deki bu tasavvufî atmosfer etkili olmuştur. Daha sonra İbrahim Gülşenî ile pekişen bu özellik, onun şahsiyetinin en hâkim unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Yenice'deki tasavvufî havanın özelliklerinden biri de onun Alevî meşrep bir karakter taşıdığıdır. Nitekim Hayalî Bey'de biraz müphem bir şekilde hissedilen bu özellik, Hayretî ve Usûlî'de çok net ve kalın çizgilerle görülmektedir (İsen, 1990: 14). Öte yandan Usûlî'nin şiirlerinde yer yer Alevî meşrep özellikler bulunmakla birlikte, manzumelerine hâkim olan asıl unsur vahdet-i vücûd düşüncesidir. Sünnî akideden kopuk bir şair olmadığı anlaşılabilir.

Usûlî'nin Alevî meşrep tarafını daha ziyade ondaki Âl-i abâ sevgisiyle açıklamak mümkündür (Kaya, 2012: 213).

Tezkirelerde verilen bilgiler ve şiirlerinden hareketle Usûlî'nin arif, derviş, mütevazi, kanaatkâr, kalender meşrep, rindane yaşayışı olan, boyun eğmeyen, pervasız, coşkun bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla şairin, melâmet neşesini ve ilâhî aşkı daima önemseydiği görülmektedir (Kaya, 2012: 213; İsen, 1990: 15).

Usûlî'nin hem şahsiyetinin şekillenmesinde hem de şairliğinin belirginleşmesinde tasavvuf gayet etkili olmuştur. Tezkireciler ittifakla şiirinin tasavvufla alakalı olduğunu zikretmektedirler (İsen, 1990: 15-16). Tasavvuf, onun şiirinin derinliklerinde değil, açıkça görülebilecek konumdadır. Dolayısıyla Usûlî'nin şiiri, yukarıda çerçevesi çizilen kendi türünün mensupları gibi mesajlarla yüklü bir özellik taşımaktadır (İsen, 1990: 18).

Şiir dünyasını inancı ve hayat görüşü etrafında şekillendiren Usûlî, çağı ve çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında Nesîmî-Fuzûlî çizgisinde yer alan şairler içinde önemli bir halkayı oluşturmaktadır. O, klasik Türk edebiyatının estetik zevkine bağlı, özellikle bazı şiirlerinde düşüncelerini duygu planına yükselterek şiirle mesajı bir araya getirmeyi başarmış mutasavvıf şairlerden biridir. Onun şöhretini sağlayan asıl manzumeleri gazelleri olup, genellikle ilâhî aşkın işlendiği, sade bir üslûbun kullanıldığı, teşbihler, mecazlar ve tasavvufî sembollerle süslenen bu şiirleri asıl güçlü kılan husus ise şairin duygularını büyük bir içtenlikle ifade etmiş olmalarıdır. Aruzla kaleme aldığı şiirlerinde bile konuşma diline yaklaşan ve oldukça başarılı bir üslûba sahip olan Usûlî'nin hece ile yazdığı şiirlerde dili daha sade ve akıcıdır. Bu yönüyle âdeta Yûnus Emre'yi hatırlatmaktadır. Onun heceyle yazdığı şiirleri halk şairleri tarafından çok beğenilmiş ve cönklerle kaydedilmiştir (Kaya, 2012: 213).

Usûlî'nin "Divan", "Manzum Hadis Tercümesi", "Miraciyye" ve "Yenice Şehrengizi" adlı eserleri vardır. Öte yandan Usûlî'nin hem tek bir eserinden hem de eserlerinden söz etmek mümkündür. Onun Hadis Derleme ve Tercümesi, Mi'râciyye ve Şehrengiz'i çoğu kez Divan'ın bir parçasıymış gibi yazma nüshaların başında yer alırken bazen de bunların

her biri müstakil eser izlenimini vererek başka yazmalar arasında bulunmakta, sanki Divan, bunların hepsini içine alan bir esermiş gibi muamele görmektedir. Çoğu kez Usûlî Divanı dendiğinde bu eserlerin tümü akla gelmektedir (İsen, 2020: 33).

Usûlî Divan'ı hem taşranın dikkate değer bir örneği hem yararlandığı tasavvufî kaynakları lirik bir eda ile ifade edişi hem de yine taşra tavrı diyebileceğimiz heceyle yazılmış âşık tarzına benzer örnekleri bir arada bulundurması bakımından türünün dikkate değer örneklerindedir. Divan'da, şüphesiz Usûlî'nin şairlik yönünü yansıtan en önemli örnekler, gazelleri ve musammatlarıdır. Konuları genelde ilâhî sevgili ve aşk olan, sade bir dille kaleme alınan bu şiirleri çekici kılan unsur, şairin samimiyetidir (İsen, 2020: 33).

Fikri, zaman zaman duygu planına yükselterek tasavvufî şiirin lirik örneklerini vermiş olan Usûlî (İsen, 2020: 33), XVI. yüzyıl klasik Türk edebiyatı bağlamında düşünüldüğünde, hatırı sayılır bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Şairin genelde yalın olan dili, özellikle heceyle yazılmış şiirlerde daha da külfetsiz ve yabancı kelimelerden arınmış bir şekildedir (İsen, 1990: 22). Kısacası Usûlî, çağı ve çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında hür bir derviş duyarlılığını bize yalın ve sade bir anlatımla sunan ilginç isimlerden biridir (İsen, 1990: 23).

Usûlî, Divan'ında ayrılık konusunu redif olarak bir gazelinde işlediği gibi, yer yer beyitler/bendler hâlinde de buna dair duygusallığın hat safhada olduğu şiirler yazmıştır. Bu itibarla şairin Divan'ında geçen bu konudaki beyitleri/bendleri ele alıp incelemek konumuz açısından önemlidir. Divan'ın son baskısında<sup>1</sup> kasideler, gazeller, musammatlar ve kıtaların yanı sıra Mi'râciyye, Şehrengîz ve Usûlî'ye ait olduğu ifade edilen "Ekler" kısmı da bulunmaktadır. Bütün bunları dâhil ederek Divan'da geçen ayrılıkla ilgili kelimelerin sayısına baktığımızda, ayrılık ve onun karşılığında kullanılan kelimeler toplamda seksen sekizdir. Bu da şairin, ayrılık konusuna son derece büyük bir önem verdiğini göstermektedir.

---

<sup>1</sup> Mustafa İsen tarafından hazırlanan Dîvân, iki kez yayınlanmış olup (Ankara 1990, İstanbul 2020), bu çalışmada örnek olarak gösterilen şiirler ve tablolarında yer alan ayrılıkla ilgili kelimeler son/güncel baskıya göre verilmiştir.

Kelimeler	Kelimelerin Divan'da Geçtiği Yerler	Toplam
Ayrıralı	Ekler 3/II-2	1
Ayrılam	G. <sup>2</sup> 139/3	1
Ayrıldı	G. 16/4	1
Ayrıldıgumdur	Ekler 3/III-5	1
Ayrı(u)lık	Mus. 10/II-2; G. 58/3; G. 63/1-9 (11); G. 119/3	14
Ayrıldum	G. 16 (6); G. 68/7	7
Ayrılıkdur	G. 63/2	1
Ayrıılır	G. 115/7	1
Ayrılmak	Mus. 5/VIII-1	1
Ayrılmakdur	G. 93/6	1
Ayrılmaz	G. 115/7	1
Ayrılsam	G. 98/5	1
Ayrıyam	G. 91/3	1
Ayrı	G. 87/3; G. 107/2	2
Cüdâ	G. 63/9; G. 135/1; Mrc. 45	3
Cüdâlaruz	G. 45/9	1
Firâk	G. 34/5; G. 39/2; G. 87/12; G. 145/3; Ekler 1/IV-2; Ekler 3/IV-5	6
Firâka	Mrc. 61	1
Firâkundan	Ekler 1/III-1	1
Fürkat	Mus. 10/VI-1; G. 56/3; G. 65/5; G. 107/3; G. 116/1, 3; G. 122/1; G. 139/1, 6; Şhr. 79, 137	11
Fürkatde	G. 75/5, G. 129/3	2
Fürkatdeki	Şhr. 148	1
Fürkate	G. 114/7	1
Fürkati	G. 79/8	1
Fürkatün	G. 42/5	1

<sup>2</sup> Çalışmada yer alan tablolarda ve şiir örneklerinde nazım şekilleri ve türlerine yönelik olarak kısaltmalar kullanılmıştır. Bunların açıklmaları şöyledir: G.= Gazel, Mus.= Musammat, Mrc.= Mi'râciye, Şhr.= Şehrengîz.

Fürkatle	G. 40/3	1
Hecr	G. 4/6; G. 83/6; G. 117/3	3
Hecre	G. 1/10; G. 151/2	2
Hecrün	G. 39/3	1
Hicrân	Mus. 5/V-1, 2; G. 42/7; G. 63/7; G. 83/4; G. 111/2; G. 149/3; Ekler 1/I-1, IV-1	9
Hicrâna	G. 78/3; G. 93/6, G. 107/2; G. 135/2; Ekler 1/III-2	5
Hicrânda	G. 23/2	1
Hicrândan	Ekler 1/II-1	1
Hicrânı	G. 65/4	1
Hicrânundan	G. 66/2	1
<b>Genel Toplam</b>		<b>88</b>

**Tablo 1:** Ayrılık ve onun karşılığında kullanılan kelimeler

Divan'da geçen ayrılıkla ilgili kelimelerin bu kadarla sınırlı olmadığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim yukarıda tablo hâlinde verilen bilgi, daha ziyade isim soylu kelimeler bağlamında yapılmış bir tespittir. Bunun yanı sıra, "gitmek, terk etmek, gelmemek" gibi fiil soylu kelimelerin de ayrılıkla irtibatı olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla şairin bu tür kelime ve ifadelerin geçtiği şiirlerine ait tabloyu da aşağıda paylaşmak, ayrılığın boyutlarını daha somut bir şekilde görmek bakımından önemlidir.

<b>Kelimeler</b>	<b>Kelimelerin Divan'da Geçtiği Yerler</b>	<b>Toplam</b>
Gelmedi	G. 40/2, 3; G. 152/1-5 (6)	8
Gitdi	G. 40/1, 3; G. 48/2; G. 83/1, 10; G. 151/1; G. 152/2; Ekler 3/V-3	8
Görsem	G. 82/1; G. 122/1 (2), 3, 4, 7; G. 135/3	7
Görmezse(m)	G. 83/3, 8	2
Terk itdi	G. 83/1	1
Terk itdün	G. 100/4	1
Terk idüp	G. 115/3	1
<b>Genel Toplam</b>		<b>28</b>

**Tablo 2:** Ayrılığı çağrıştıran fiil soylu kelimeler

Yukarıdaki tabloya bakıldığında ayrılma eylemini gerçekleştirenin sevgili olduğu anlaşılmalıdır. Bu hususta şairin pasif konumda kaldığı ve sevgili tarafından yalnızlıkla baş başa bırakıldığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Bir çeşit mahrumiyet yaşayan şair, hâliyle sevgiliye duyduğu özlemi, ona kavuşma isteğini sık sık dile getirmekte, bu mahrumiyetin sona ermesini temenni etmektedir. Nitekim ayrılık hâinden doğan hasret, sevgilinin yolunu gözleme ve benzeri durumları ortaya koyan şiirlerle de karşılaşmıştır. Dolayısıyla aşağıdaki tabloda ise ayrılığın sonucunda şairde tezahür eden duygu ve davranışlara dair kelimelere yer verilmesi uygun görülmüştür.

Kelimeler	Kelimelerin Divan'da Geçtiği Yerler	Toplam
Hasret	Mus. 9/III; Mus. 10/II-2; G. 35/3; G. 39/1; G. 40/2; G. 81/4; G. 84/2; G. 98/7; G. 116/3; Şhr. 137; Ekler 3/I-5	11
Hasretâ	G. 40/2	1
İntizâr	G. 35/3; G. 55/3	2
İntizârumdan	G. 98/3	1
Muntazır	G. 98/3	1
Özler	G. 55/3	1
<b>Genel Toplam</b>		<b>17</b>

**Tablo 3:** Ayrılık neticesinde şairde ortaya çıkan hâller

Üstteki tabloya bakıldığında şairin, "bekleme, gözleme" anlamına gelen intizâr kelimesini ve özlem anlamındaki hasret kelimesini de hayli kullandığı görülmektedir. Bunlar ise ayrılıktan ötürü şairde meydana gelen hâlleri ortaya koymaktadır.

## 2. Usûlî'nin Ayrılıkla İlgili Şiirleri

Usûlî'nin, ayrılıkla ilgili bazı manzumelerinde son derece duygusal bir anlatım sergilediği görülmektedir. Bu durum onun, ayrılığı âdeta bir âşık duyarlılığıyla yaşayıp kabullendiğini, hatta özümsemiş olduğunu göstermektedir. Nitekim şairin, böylesine bir duygu yoğunluğuyla yazdığı anlaşılabilir ve ayrılığı çeşitli açılardan ele aldığı görülen şiirlerinden

dikkat çekici olanları, konusuna göre alt başlıklar hâlinde örnek olarak burada verilmiştir.

### 2.1. Ayrılığın Katlanılamaz Oluşu

Ayrılık tahammül edilmesi güç, hatta duruma göre imkânsız bir hâldir. Buna duçar olan âşığın takatının tükendiği, artık dayanacak gücünün kalmadığı görülebilmektedir.

Ey Uşûlî 'âşıkun eğlencesi dildâr imiş

Kişiye yârinden ayrılmak katı düşvâr imiş (Mus. 5/VIII-1)

Ayrılık hasretinin yaktığını ve canına iyice işlediğini (Mus. 10/II-2) vurgulayan şair, yukarıdaki beyitte kendisine seslenerek âşığın eğlencesinin sevgili (dildâr) olduğunu, kişiye yârinden ayrılmamanın çok zor geldiğini ifade etmektedir. Böylece ayrılığın katlanılmaz bir hâl oluşuna dikkat çekmektedir. Zaten üstteki beytin devamında "Aşkî ben kolay sanırdım, nasıl da zor bir iş imiş" diyerek içerisinde ayrılığı barındıran aşkın ne derece zor bir iş olduğunu ortaya koymaktadır.

Cânı peksin katlanursın derde ey gönlüm velî

Döyemezsin nâr-ı hicrâna gerekse âhen ol (G. 78/3)

Şair tecrit sanatına başvurup gönlüne seslenerek canının sağlam (kavi) olduğunu ve bu sayede derde katlanabildiğini söylemekte, ancak isterse demir olsun, ayrılık ateşine gönlünün dayanamayacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla ayrılığın katlanılamaz bir dert olduğuna, demir gibi bir yüreğin ve bedeninin dahi buna dayanamayacağına işaret etmektedir.

Beni aldı gam-ı hicrân bu derde yok mıdur dermân

Nice döysün buña insân meded gamdan helâk oldum (G. 83/4)

"Can ve cihanı terk edip, teni/bedeni yıktın, viran ettin" (G. 115/3) diyen şair, ayrılık gamının kendisini aldığını söylemektedir. Hatta bu derde dermanın olup olmadığını sormakta, "İnsan buna nasıl dayansın? Medet! Gamdan helâk oldum." demek suretiyle de ayrılık derdinden ötürü perişan olduğunu belirterek yardım çağrısında bulunmaktadır.

### 2.2. Ayrılığın Harap ve Helâk Edici Oluşu

Ayrılığın âşık üzerinde bıraktığı en çarpıcı etkilerden biri onu harap ve bitap düşürücü oluşudur. Dolayısıyla bu derde tutsak olan âşığın, âdeta dünyası başına yıkılmakta, perperişan bir duruma düşmektedir.

Olmaz Uşûlî feth-i bâb Nîl oldı bu çeşm-i pür-âb

Çaldı gönül mışrı harâb sultândan ayrıldum meded (G. 16/5)

“İmdat/yardım (edin)! Sevgiliden ayrıldım, bugün can acısını bildim.” (G. 16/1) diyerek şiirine başlayan şair, devamında sultan olan sevgiliden, derdinin dermanı ve canının canından ayrıldığını ifade etmektedir. Son beyitte ise tecrit sanatıyla mahlasına yer vererek kapının açılmayacağını, bu suyla dolu gözünün Nil nehri olduğunu ve gönül Mısır'ının (ülkesinin) harap kaldığını dile getirmekte ve sultan olan sevgiliden ayrıldığı için yardım dilemektedir.

Gel gel ey rûhum ki uş sensüz helâk oldı gönül

Ayrılık bî-çârenüñ çaç cânına kâr eylemiş (G. 58/3)

Bu gözlerini yaş eyleyenin sevgilinin hasreti olduğunu belirten şair (Mus. 9/III), “ruhum” diye hitap ettiği sevgilisinin gelmesini istemekte, gönlünün onsuz helâk olduğunu ve bu biçarenin canına ayrılığın iyice işlediğini dile getirmektedir. Böylece sevgiliden ayrı düşen âşığın gönlünün perişan, canın da iyiden iyiye müteessir olduğunu vurgulamaktadır.

Tiğ-i hasret cânuma kâr itdi cānān bî-ḥaber

Ben helâk oldum o zālīm dahı el-ān bî-ḥaber (G. 39/1)

Hasret kılıcının, canına işlediğini ve kendisinin helâk olduğunu, o zalim sevgilinin ise bundan habersiz olduğunu söyleyen şair, âşığın bu durumuna aldırış etmeyen sevgiliyi zalim, acımasız olarak görmekte, kendisinin de per perişan bir vaziyette olduğunu vurgulamaktadır.

Gel firāk ile helâk itme Uşûlî kuluñı

Anı öldürmeğe ol ğamze-i ḥün-ḥ'ār yeter (G. 34/5)

Ümitle dolu gönlünden bir dem ayrıldığı takdirde öleceğini (G. 98/5) söyleyen şair, sevgilisine seslenerek “Gel! Usûlî kulunu ayrılık ile helâk etme. Onu öldürmeğe kan akıtıcı bakış yeter.” diyerek sevgilinin bakışının öldürücü özelliğine ve ayrılığın âşığı helâk edici yönüne vurgu yapmaktadır.

Beni aldı ğam-ı hicrān bu derde yoğ mıdur dermān

Nice döysün buña insān meded ğamdan helâk oldum (G. 83/4)



Ayrılık gamının kendisini aldığı/kuşattığını söyleyen şair, bu derde dermanın olup olmadığını sormakta, "İnsan buna nasıl dayansın?" diyerek ayrılığın katlanılmaz bir dert olduğunu vurgulamaktadır. Üstelik yine ayrılık dolayısıyla çokça meşakkat çektiğini ve pençesinin (elinin) vuslata ermediğini ifade eden şair (G. 83/6), gamdan helâk olduğunu dile getirerek yardım istemektedir.

### 2.3. Ayrılığın Kaçınılmaz Oluşu

Aşkın, var olması ve devamı için önemli bir yere sahip olan ayrılık, âşığın mutlaka yaşaması gereken bir durumdur. Zaten insanoğlu asli vatanından bu dünya gurbetine gönderilmek suretiyle, âşık da ilâhî cemalden mahrum bırakılmak suretiyle buna maruz kalmıştır. Dolayısıyla insanın alınına bu kara yazı yazılmış olup, bundan kaçınmak mümkün değildir.

Bu fenānuñ çünki ayrılmağdur āhîr 'ādeti

Bāri evvel kendümi hicrāna mu 'tād eylesem (G. 93/6)

"Bu fani dünyanın adeti sonunda ayrılmaktır, bari önce kendimi ayrılığa alıştırsam." diyen şair, ayrılığın kaçınılmaz olduğunu ve ona alışmaktan başka çarenin kalmadığını ifade etmektedir. Ayrılığa alışma ümidiyle kendini teskin eden şair, âdeta zamanın her şeye ilaç olması misali, zamanla alışmak suretiyle ayrılığın da kişiye zor gelmeyeceği düşüncesine işaret etmektedir.

### 2.4. Ayrılığın Bir Sonunun Olmayışı

"Âşığın kaderi hep ayrılık, hicran, firkat acısı çekmektir. Bundan kurtulması da pek mümkün değil gibidir." (Çeltik, 2010: 136). Buna göre âşığın kaderi ve âşıklığın bir gereği olan ayrılık, katlanılması çok güç bir durum olduğu için zaman zaman sabrın su kesilmesine, ümidin yerini ümitsizliğin almasına neden olabilmektedir. Dolayısıyla âşık nazarında ayrılık, sanki hiç sonu gelmeyecekmiş izlenimi oluşturabilmektedir. Bu da âşığın tükenmişliğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

'Ömr irişdi āhîre buldı nihāyet rûzgār

Ey dirîgā bulmadı gāyet şeb-i hicrān henüz (G. 42/7)

Ömür sona erişip zaman nihayet bulmasına rağmen ne yazık ki ayrılık gecesi henüz bitmemiştir. Dolayısıyla şair, bir ömür boyu yaşadığı

ayrılığın hâlâ son bulmadığından, vuslat sabahına erişemediğinden yakınmaktadır.

Bir dem imiş rûz-ı vuşlat ey Uşûlî bilmedük

Âh kim fürkat şebînüñ ħaddi vü pâyânı yok (G. 65/5)

“Ey Usûlî! Vuslat günü bir an imiş bilmedik, ah ki ayrılık gecesinin sınırı ve sonu yok.” diyen şair, ayrılığın bir türlü bitmediğini buna mukabil kavuşmanın çok kısa sürdüğünü vurgulamaktadır. Beyitte, elest meclisinde ilâhî cemalin, göz açıp kapayıncaya kadarki süreçte yani çok kısa süreliğine görülüp de kulun Rabbine âşık oluşu hadisesine atıf yapan şair, dünya gurbetine atılışını ayrılık gecesini olarak algılamakta ve bunun süresinin uzun olduğuna işarette bulunmaktadır. Burada ayrıca zamanın göreceli oluşunu ima eden şair, sevgilinin yanında iken su gibi akıp giden zamanın ondan ayrı iken hiç geçmediğine dikkat çekmektedir.

### 2.5. Ayrılığın Cehennem Olarak Algılanması

Âşık açısından sevgilinin olmadığı her yer cehennemdir. Dolayısıyla âşık için ayrılık cehennem olarak görülmektedir. Zaten cehennem ilâhî cemalden (rû'yetullah) mahrum kalınan yer olup, bu yönüyle bir kulun başına gelebilecek en büyük talihsizlik, azap olarak durmaktadır. Dolayısıyla dinî anlamda böyle bir işleve sahip olan cehennem tasavvufun da etkisiyle sevgiliden ayrılığın adı olmuştur. Böylece ayrılık, şairler nazarında âdetâ cehennem ile özdeş görülmüştür.

Düşdüm ol bed-kışden ayru müselmânlar meded

Dûzağ-ı hicrâna kâfirler giriftâr olmasun (G. 107/2)

Aklı, sabrı ve canının dahi ayrılık diyarında kendisini yalnız bıraktığını (G. 107/3) söyleyen şair, o kötü kişiden ayrı düştüğünü dile getirerek Müslümanlardan yardım istemektedir. Daha da ötesi ayrılık cehennemine kâfirlerin tutulmaması temennisinde bulunmaktadır. Buna göre cehennem ateşinden beter olan ayrılık ateşine kâfirlerin dahi duçar olmasına şairin gönlü razı gelmemektedir. Sevgilinin, kendisine ayrılığı reva görmesinden ötürü onu kötü gösteren ve Müslümanlardan imdat isteyen şairin, değil ki dostunun, düşmanının bile bu ayrılığın yakıcı ateşine maruz kalmamasını dilemesi dikkat çekicidir.

Çaldı hecr ile cehennemde Uşûlî miskîn

Cennet-i vaşla eger irmez ise vâveylâ (G. 4/6)

Miskin/fakir Usûlî'nin ayrılık ile cehennemde kaldığını vuslat cennetine ermemesi hâlinde feryadın kopacağını söyleyen şair, cehennemin ayrılıkla cennetin de kavuşmayla irtibatlı olduğunu, böylece ayrılık ateşinin cehennemi andırdığını vurgulamaktadır.

Ben Uşûliyem ki dâr-ı fûrkata şalduñ beni

Gönlümün dâ'im cehennem odı oldı meskeni (Mus. 10/VI-1)

Sevgiliye yönelik olarak Usûlî, kendisini ayrılık yurduna saldığını ve gönlünün meskeninin artık daima cehennem ateşi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla şair, ayrılığın yaşandığı yeri cehennem olarak algılamakta, gönlünün de cehennem ateşinin konumlandığı yer olduğunu vurgulamaktadır.

Gel 'azâb itme cañim-i hecre şalma bendeñi

Pâdişâhum seni sevdiyse günehkâr olmadı (G. 151/2)

Kendini kul/köle olarak konumlandırıp sultan olan sevgiliye hitapta bulunan şair, gelip azap etmemesini, kulunu ayrılık cehennemine salmamasını söylemekte, "Padişahım, seni sevdiyse günahkâr olmadı." diyerek sevmenin günah olmadığını dile getirmektedir. Buna göre beyitte şair, âşığa ayrılığın reva görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra sevmenin günah olmadığına, günahkârların cehenneme gittiğine, dolayısıyla seven kişinin bir günahkâr muamelesine tabi tutulup da ayrılık cehennemine terk edilmesinin aslında bir cürüm olduğuna dikkat çekmektedir.

Âteş-i 'ışka düşelden berü bildüm bunu kim

Vâ'izün nâr-ı cehennem didügi fûrkat imiş (G. 56/3)

Aşk ateşine düştüğü andan beri, vaizin cehennem ateşi dediği şeyin ayrılık olduğunun farkına vardığını söyleyen şair, ayrılığı cehennem ateşi olarak görmekte, vaiz tipinin olumsuz söylemlerine yani korkutucu tavrına karşı eleştiride bulunmaktadır.

## 2.6. Başkalarına İltifatın Âşığa Ayrılığın Reva Görülmesi

Klasik Türk şiirinde sevgili, âşığa cevri ü cefayı, işve ve nazı reva görüp buna mukabil rakiplere iltifat eden bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Sevgilinin bu tavrı, âşığın kıskançlığına ve âdeta çileden çıkmasına neden olmaktadır. Âşık, sevgilinin göstereceği küçücük bir

tebessümü dahi büyük bir nimet ve iltifat olarak kabul etmesine rağmen çoğu zaman bundan da mahrum kalmaktadır. Nitekim Usûlî de ayrılıkla ilgili bir beytinde sevgilinin âşığa karşı bu tutumunu dile getirmiş, bu durumdan yakınmıştır.

Ġayre virdũn āb-ı la 'lũnle hayāt-ı cāvidān

Baňa bu dirlik degũl öldürse fũrķat kāşkĩ (G. 139/6)

Sevgiliye yönelik olarak şair, başkasına dudağının ölümsüzlük bahşeden suyu ile ebedî hayat verdiğini söylemekte, kendisini de bu dirlik ve diriliğin değil, keşke ayrılığın öldürmesi için temennide bulunmaktadır. Burada şair, aslında beni ayrılık öldürse de başkalarına yaptığın bu iltifatı görmesem demektedir, sevgilinin iltifatından mahrum kalmanın ve rakipleri kıskanmanın boyutunu ortaya koymaktadır.

### 2.7. Sevgilinin Âşık İçin Ayrılığı Takdir Etmesi

Aşkın bir tarafını âşık oluştururken diğer tarafını da sevgili oluşturmaktadır. Ne var ki aşk, daha ziyade âşığı ilgilendiren bir durum olarak şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Buna mukabil sevgili, âşığa karşı ilgisiz, ondan iltifatını esirgeyen, vuslatı değil de ayrılığı tercih ederek âşığına cevri ü cefada bulunan bir tiptir. Dolayısıyla âşık, aşkı aktif olarak yaşamakla birlikte, hüküm ve hükümlerlik/saltanat sevgilinin elindedir. İrade sahibi ve müstağni bir varlık olarak sevgili, âşık için ayrılığı takdir etmekte, âdeta onu ayrılık cehenneminde bırakmaktadır. Bu yönüyle muhtaç ve çaresiz konumdaki âşık, başa gelen çekilir dercesine ister istemez hakkına razı olmaktadır.

Uşũlĩ ayrılmaz senden hiç cān ayrılır mı tenden

Ya 'nĩ kaçmağıl a benden ķor mıyın seni ķor mıyın (G. 115/7)

Şair mahlasına da yer vererek canın tenden ayrılmaması misali kendinin de sevgilisinden ayrılmasının mümkün olmadığını vurgulamakta, kendisinden kaçmamasını, onu hiç mi hiç bırakmayacağını dile getirmektedir.

Dār-ı fũrķatde ķodı gitdi dil ü cānum beni

Ey dirĩğā yalıñuz ķaldum bu miħnet-ħānede (G. 129/3)

“Aramıza ayrılık düşer, sen de ölürsün ben de ölürüm.” (G. 116/1) diyerek ölümün, sevenleri birbirinden ayıran bir gerçek oluşunu nazara

sunan şair, gönül ve canının (sevgilisinin), kendisini ayrılık yurdunda koyup gittiğini, ne yazık ki bu sıkıntı ve meşakkat hanesinde yalnız kaldığını ifade etmektedir.

Uşûliden gönül alduñ dönüben yirlere çalduñ

Çü bizi fûrkate şalduñ gidelüm bâri şehrûnden (G. 114/7)

Mahlasını anarak sevgiliyi muhatap alan şair, Usûlî'den gönül aldığını, dönüp yerlere çaldığını, ayrılığa salmasından ötürü artık şehrinden gitmenin âşıklar için uygun olacağını söylemektedir. Buna göre sevgilinin âşığa karşı menfi tutumu, şair üzerinde hoş bir etki bırakmamış ve şehrinden dahi gitmeyi göze almıştır.

### 2.8. Âşığın Ayrılıkla Baş Başa Bırakılması

Hüküm ve iradeyi elinde tutan sevgili, çaresiz ve güçsüz olan âşığını ayrılığa terk etmekle, âdeta ona zulmü reva görmekle öne çıkan bir tiptir. Dolayısıyla âşığı umursamaması, ayrılığa maruz bırakması yönüyle sevgilinin, bu ilişkide aktif olarak rol aldığını, âşığın ise pasif kaldığını söylemek mümkündür.

Âh kim ol bî-vefâ gitdi baña yâr olmadı

Derd ü gamdan özge bir kimse baña yâr olmadı (G. 151/1)

Vefasız sevgilinin kendisine yar olmadığını söyleyerek ah çeken şair, dert ve gamdan başka bir kimsenin kendisine yar olmadığını dile getirmekte ve dertleriyle baş başa kaldığını vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu beyit, Fuzûlî'nin "Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge/Ne açar kimse kapım bâd-ı sabâdan gayrı" (Akyüz vd., 2000: 264) beytini akla getirmektedir. Dolayısıyla sevgilinin ilgisinden mahrum kalan âşık için dertlenen ve onu yalnız bırakmayan şey âşığın gönlüdür.

Bu mâtemlerde üstüme gözümdür ağlayan ancak

Ölürsem nâr-ı hicrânûndan artuğ bir yanarum yok (G. 66/2)

Bu matemli günlerinde üstüne ağlayanın ancak gözü olduğunu, ayrılık ateşinden öldüğü takdirde artık kendisine yanacak, yas tutacak birinin olmadığını söyleyen şair, âdeta bu ayrılık ateşinden ötürü ölmüşüm ağlayanım yok demektedir. Dolayısıyla âşık, derdine yanacak kimsesinin olmadığını, bu derdi taşıma noktasında yalnız kaldığını ifade etmektedir.

Şalup deryâ-yı hicrâna beni yâd itmedüñ bir dem

N'olaydı olmasa idük senüñle âşinâ bârî (G. 135/2)

Sevgiliye hitapla şair, "Ayrılık deryasına salıp beni bir an bile anımsamadın. Bari seninle tanıdık/aşına olmasaydık ne olurdu?" diye sormakta, sevgili tarafından ayrılığa terk edilen âşığın sitem yüklü duygularına tercüman olmaktadır. Özellikle ikinci mısradaki, kulun elest meclisinde ilâhî sevgilinin cemalini görüp de ona tutulması, aşinalık kazanması neticesinde dünya gurbetine gönderilerek ayrılığa maruz bırakılmasının verdiği hüznün ortaya konulmaktadır.

### 2.9. Ayrılığın Âşığın Rahatını Kaçırması

Sevgili ile beraber olmak huzur ve sükunu, gönlün ferahlamasını sağlarken ondan ayrı kalmak da huzursuzluğa, gerginliğe, sıkıntı ve tedirginliğe neden olmaktadır. Bu yüzden ayrılık, âşığın dertsiz başını derde sokan, gama kedere boğan ve zihnini meşgul eden önemli faktörlerden biridir.

Kalmadı şabrı dilüñ ārāmı gitdi cānumuñ

Ey dirigā dahı ol ārām-ı cānum gelmedi (G. 152/2)

Gönül eğlencesinin gittiğini ve gamdan helâk olduğunu (G. 83/1) söyleyerek yardım dileyen şair, "Gönlün sabrı kalmadı, canımın rahatı gitti. Eyvah ki o canımın rahat ettiricisi gelmedi." demekte, âşiğe huzur veren sevgilinin onu terk edip de bir daha gelmediğini dile getirmektedir.

### 2.10. Ayrılık Hasretinin Âşığın Canına İşlemesi

Ayrılık hasreti, âşığın yanıp tutuşmasına, yüreğinin kor gibi olmasına yol açmakta, değil ki bedeni canı dahi bu hasretten etkilenmektedir. Üstelik ayrılık hasretinin cana işlemesi, âşığın özünün bile bu durumdan son derece müteessir olduğu anlamına gelmektedir.

Hasret ocağı içre kebâb oldı cān u dil

Vā-hasretā ki gelmedi ol mihrībānumuz (G. 40/2)

Can ve gönlünün, hasret ocağı içerisinde kebab olduğunu söyleyen şair, ne yazık ki o sevgilinin gelmediğini ifade etmektedir. Beyitte sevgili için şairin mihriban kelimesini seçmesi dikkat çekicidir. Zira bu kelimenin şefkatli, merhametli anlamları da vardır. Ancak sevgilinin bu şefkatli yüzünü âşiğe göstermediği ortaya konulmakta, bundan ötürü de âşığın

üzüntüsünün kat be kat arttığı ve çok yazık anlamında vâ-hasretâ ifadesini kullandığı görülmektedir.

Ḥaste yatur ğam bucağında seni özler gönül  
İntizâr ile helâk oldum meded cānum yetiş (G. 55/3)

“Gönül, gam bucağında hasta yatar, seni özler. Bekleyip gözlemekle helâk oldum, yardım et, canım yetiş!” diyen şair, hasret okunun toprak olan kendisini/bedenini sonunda toprak edeceğini (G. 139/2), yani öldürüp toprağa katacağını vurgulamaktadır. Böylece sevgiliye olan hasretinden ötürü hasta düştüğünü, onun yollarını gözleme sebebiyle mahvolduğunu, artık dayanma gücünün kalmadığını dile getirmekte, yardım beklemektedir.

Âteş-i hicrân ile yandı yürek dutuşdı cān  
Bağladı çeşmüm yolın cüş eyleyüp yaş ile kan  
Kaldı seyl-i miḥnet içinde bu cān-ı nā-tüvān  
El-amān ey seng-dil zālīm elüñden el-amān  
Âteş-i hicrân ile bağrumı biryān eyledüñ  
Tiğ-i miḥnetle yüregüm toptolı kan eyledüñ  
Zulm ile yıkduñ gönül mülkini vīrān eyledüñ  
El-amān ey seng-dil zālīm elüñden el-amān (Mus. 5/V-1, 2)

Ayrılık ateşiyle yüreğinin yandığını, canının tutuştuğunu söyleyen şair, gözünün sevgili yoluna kanlı göz yaşı akıttığını dile getirmektedir. Zahmet seli içinde bu zayıf bedeninin kaldığını ifade ederek taş kalpli zalim sevgilinin elinden aman dilemektedir. Sevgilinin, ayrılık ateşi ile bağrını kasıp kavurduğunu, eziyet ve sıkıntı kılıcıyla yüreğini dopdolu kan eylediğini söylemektedir. Zulüm ile gönül ülkesini yaktığını ve viran eylediğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla şair, zalim ve acımasız sevgilinin zulmünden inim inim inlediğine, kanlı göz yaşı döktüğüne, hâlinin perişan olduğuna dikkat çekmektedir.

### 2.11. Âşığın Ayrılık Derdine Çare Arayışı

Âşık, ayrılıktan kurtulmanın çarelerini aramakta, vuslata erişmek için elinden geleni yapmaktadır. Bunun için de duruma göre fiili durma göre sözlü olarak bu dertten kurtulma yönündeki arzusunu ortaya koymakta, Rabbine yalvarmaktadır.

Uşulî gitdi ol mâhum irişdi göklere âhum

Baňa bir çäre Allāhum meded gamdan helāk oldum (G. 83/10)

Mahlasını kullanarak ay ile özdeşleştirdiği sevgilisinin gittiğini ve ahının göklere eriştiğini söyleyen Usûlî, “Ey Allah’ım! Bana bir çare, yardım! Gamdan helāk oldum.” diyerek niyazda bulunmakta, hâlini Rabbine arz etmektedir. Böylece kendisini mahveden bu ayrılığın gamından kurtulmak için dua etmekte, Allah’a yalvarmaktadır.

Bend-i gamdan kırtarup öldürse fūrkat kâşkî

Yā naşîb olsayidi bîmāra vuslat kâşkî (G. 139/1)

“Keşke ayrılık, gam zincirinden kurtarıp öldürse veya hastaya vuslat nasip olsa idi.” diyen şair, ya ayrılıktan ötürü ölüp de kurtulmayı yahut hasta âşığın sevgiliye vuslatla şifa bulmasını temenni etmektedir. Dolayısıyla şair, ayrılıktan halas olmak için ölümü istemekte, bu boğucu ve kuşatıcı dertten sıyrılmak için ölümü bir çıkış yolu olarak görmektedir. Bir taraftan da aşk derdiyle hasta vaziyette olan kendisine vuslatın nasip olması yönündeki aşırı özlemine, beklentisini dile getirmektedir.

## 2.12. Âşığın Ayrılığı Tekrar Yaşama Korkusu

Ayrılık aşkı dinamik tutması yönüyle bazen âşıklar tarafından bu hâlin devam etmesi istenebilmektedir. Ancak ayrılık, çoğu zaman hoş gitmeyen, hemencecik bitmesi arzulanan bir durumdur. Zira âşığın asıl amacı sevgiliye vuslattır. Vuslatın gerçekleşebilmesi için de bu dertten kurtulmak lazımdır.

Buluşmasak senüñle kâşkî ey bî-vefâ bārî

Veyâhud çünki buluşduk hiç olmasak cüdâ bārî (G. 135/1)

“Ey vefasız! Bari seninle buluşmasak yahut mademki buluştuk bari ayrı kalmasak.” diyerek temennide bulunan şair, sevgili ile önce buluşmamayı istemekte, ardından buluşması hâlinde de bir daha ayrılmamayı arzu etmektedir. Dolayısıyla beyitte şair, bir taraftan ayrılık hâlinin devam etmesini bir yandan da vuslatın gerçekleşmesini ve bir daha hiç ayrılmamayı temenni etmektedir.

Fūrkat eyyāmında bārî yāri görsem gāh gāh

Şol gönül eglencesi dildarı görsem gāh gāh (G. 122/1)

Ayrılık günlerinde bari arada bir sevgiliyi görme talebinde bulunan şair, şu gönül eğlencesi sevgiliyi zaman zaman görebilmeyi ummaktadır.



Dolayısıyla şair, sevgiliye kavuşma özlemini buram buram hasret kokan sözleriyle ortaya koymaktadır.

Yanuma gel şefkât ile kıoma beni fûrkât ile

Qorqaram bu hasret ile sen d'ölürsin ben d'ölürin (G. 116/3)

Âşık, yanına şefkat ile gelmesini, ayrılık hâli ile bırakmamasını sevgilisinden istemekte, bu hasret ile onun de kendisinin de ölmesinden kaygı duyduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla sevgilisinin tercihini ayrılıktan yana değil, vuslattan yana kullanmasını bekleyen âşık, ayrılıkla baş başa koymaması için ona seslenmekte, aksi takdirde bu hasret nedeniyle her ikisinin de ölebileceği endişesini dile getirmektedir.

### 2.13. Âşığın Vuslat ve Mükâfat İçin Ayrılığa Katlanması

Âşık, bir ödül için, daha da ötesi sevgiliye kavuşmak için ayrılık derdine katlanmakta, sabır ve sebatla bu dertten kurtulup sonunda vuslata nail olacağı anı beklemektedir. Dolayısıyla bu çekilen çileler boşuna değildir, zira işin sonunda kavuşmak ve mutluluğa ermek vardır.

Firâk içre helâk oldum vişâle tâ ki irişsem

Doynca görmege kıomaz gözüm yaşı olur nâşî (G. 145/3)

Şair, vuslata erebilmek için ayrılık içerisinde helâk olduğunu söylemekte, gözünden akan yaşın sevgiliyi doynucaya kadar görmeye bırakmadığını ifade etmektedir. Buna göre âşığın çok fazla akan gözyaşı dahi sevgiliyi görmesine, bir nevi vuslatın gerçekleşmesine engel teşkil etmektedir.

Naqd-i 'ömri harc idem dirdüm metâ'-ı vaşluña

Ey dirîgâ araya düşürdi hicrân ayrılık (G. 63/7)

"Ömür nakdini/sermayesini vuslat metayı için sarf edeyim derdim. Eyvah/ne yazık ki ayrılık, araya hicran düşürdü." diyen şair, ömür sermayesinin sevgiliye vuslata ermeden tükendiğini ve araya ayrılığın girdiğini duygu yüklü ifadelerle dile getirmektedir.

Firâka döymeyen yârin unudur

Bugün çün görmeyen yarın unudur (Mrc. 61)

Ayrılığa dayanmayanın yârinin unutacağını, bugün görmeyenin yarın unutacağını söyleyen şair, vuslat için ayrılığa katlanmak ve sevgiliyi gözden ırak tutmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Beyitte "Gözden ırak olan gönülden de ırak olur." atasözüne de atıf yapan şair, sevgiliyi hem

gözden hem de gönülden ırak tutmamanın ve ayrılığa tahammül etmenin önemine dikkat çekmektedir.

Dūzağ-ı sūzân-ı hicrân içre yan bir niçe gün

Ey özine cennetü'l-me'vâda me'vâ isteyen (G. 111/2)

Meva Cennetinde bir sığınak, güvenli bir barınak isteyen kişiye ve kendisine hitapla şair, bu arzusunun karşılığı olarak ayrılık ateşinin cehennemi içerisinde nice bir gün (günlerce) yanması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bir mükâfata/ödüle erişmek için önce onu hak etmek, şartlarını yerine getirmek, hâsılı ona layık olabilmek gerekmektedir.

Bihamdillâh şafâ bulduk cemâli Ka'besin gördük

Usûlî gerçi fūrkatde yedük zağmın muğaylânun (G. 75/5)

Tecrit sanatına başvurarak kendine hitapta bulunan Usûlî, "Ayrılıkta zahmetin deve dikenini yesek bile Allah'a hamdolsun ki safa bulduk ve sevgilinin Kâbe'ye benzeyen yüzünü gördük." demekle, ayrılığın meşakkatine katlanmakla birlikte sonunda vuslata nail olduğuna işaret etmektedir.

Gönül kûyına varmazsa gözüm yüzini görmezse

Baňa bir merhem irmezse meded gamdan helâk oldum (G. 83/8)

Şair, sevgilinin bulunduğu yere (kûya) varmayı, yüzünü görmeyi ve kendisine bir merhemin ermesini arzulamakta, aksi takdirde gamdan helâk olacağını vurgulayarak yardım istemektedir. Dolayısıyla şair, amacının vuslat ve mükâfat olduğunu, bunu elde edememesi hâlinde büsbütün beter bir duruma düşeceğini bu beyitte de dile getirmektedir.

#### **2.14. Ayrılık Sonrası Yaşanan Vuslatın Âşıktaki Etkisi**

Sevgiliye bir türlü kavuşamayan âşık, bir yolunu bulup kavuşsa bile bu olağanüstü durumun heyecanı ile kendinden geçebilmektedir (Çeltik, 2010: 136). Dolayısıyla âşık için sevgiliye kavuşmak olağanüstü bir durum olup, bunun âşık üzerindeki etkisi çok derin olmaktadır.

Gūşe-i hicrânda ölmüş yatar idük derd ile

Şoĥbetinde rûĥa irişdük ne ĥořça cân olur (G. 23/2)

Dert ile ayrılık köşesinde ölmüş yatar hâlde bulunurken sevgilinin sohbetinde ruha/cana eriştiklerini ve hoş bir şekilde can olduğunu, diriliğe

ulaştıklarını söyleyen şair, sevgiliden ayrılığın ve çekilen derdin sonucunda onun sohbetiyle hoşluk ve hoşnutluğa erişmenin verdiği huzuru dile getirmektedir.

### 2.15. Hakk'tan Ayrı Kalmamak İçin Verilen Uğraş

Bir mutasavvıf olmasının da etkisiyle Usûlî, ayrılık veya vuslattan söz ettiği şiirlerinde bazen ilâhî sevgiliye de doğrudan yer vermiştir. Özellikle elest meclisinde kulun ilâhî cemale âşık olması ve dünya gurbetine gönderilerek ayrılığa maruz kalması onun tarafından da ele alınmıştır. İlâhî cemal ve vahdet âleminden uzaklaşmak durumunda kalan kul/âşık, bu uzaklığı aşmak ve yakınlaşmak için uğraşmalıdır. Zira insandan beklenen budur.

Âdem imiş hâmil-i sırr-ı Hudâ

Bilmeyen bunu kalur Hâkdan cüdâ (Mrc. 45)

Allah'ın sırrının taşıyıcısının Âdem olduğunu, bunu bilmeyenin Hakk'tan ayrı kaldığını söyleyen şair, ilâhî sırrı taşıyan insanoğlunun kıymetini bilmeyen, sahip olduğu özelliklerin farkına varmayan kişinin Yaratan'dan ayrı düşeceğini vurgulamaktadır. Zira Allah Teâlâ insanı marifeti elde etmeye yatkın bir varlık olarak yaratmıştır. Kendini/nefsini ve Rabbini bilme potansiyeline sahip olan bu varlığın kendi yaratılış gerçeğinin farkına varamaması demek Yaratıcıyı da hakkıyla tanımadığı anlamına gelmektedir. Bu eksiklik ile de O'na yaklaşmak şöyle dursun, O'ndan uzak olmak, ayrı düşmek kaçınılmazdır.

Hablü'l-mefîn-i Hâkku bulup nahnu aķrebi

Duyduķ Uşûlî şanma Hudâdan cüdâlaruz (G. 45/9)

Mahlasını da anarak kendisine hitapla şair, "Hakk'ın sağlam ipini bulup, biz yakınız sözünü duyduk. Allah'tan ayrı olduğumuzu sanma." diye telkinde bulunmakta, Kaf Suresi 16. ayetten kısmi iktibasta bulunarak "Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğu" ifadesini gündeme getirmektedir. Bunun farkında olan âşıkların, Allah'tan ayrı oldukları yanılığına kapılmaması yönünde muhatabı uyarmaktadır. Dolayısıyla şair bu beyitte vahdet-i vücûd düşüncesine işarette bulunarak kulun Rabbinden hiç de uzak olmadığını vurgulamaktadır. Zira her ne kadar insanoğlu vahdet âleminden ayrı düşmüş olsa da özünde ilâhî birliğe

erme kabiliyeti bulunmakta, buna sahip bir varlık olarak yaratıldığı görülmektedir.

### 2.16. Yârden Ayrı Düşülen Yer Olarak Gurbet

İnsanoğlu için başta bu dünya asli vatandan ve ilâhî sevgiliden ayrı kalındığı için bir gurbettir. Bunun yanı sıra insanın doğup büyüdüğü yerden ayrılarak gittiği başka bir yer, dostlarının yanında olmadığı bir mekân da onun için gurbettir. Şairin aşağıdaki beyitlerin ilkinde gurbet ile dünyayı, ikincisinde de ise dünyaya ait bir mekânı kastettiği anlaşılmaktadır.

Diyâr-ı ğurbete düşdüm bu yâd illerde yârüm yok  
Beni ğam hâksâr itdi meded bir ğam-güsârum yok (66/1)  
Doyunca gördüm fûrkatı hâlüm yatlu derdüm kıtı  
Çekmezüz biz bu miñneti gel ğurbete gidelüm gel (79/8)

Gurbetin yaşandığı bir diyara düştüğünü, bu yabancı illerde yârenden mahrum kaldığını söyleyen şair, kendisini ğamın yerle bir ettiğini ve teselli veren birinin olmadığını hüznün dolu ifadelerle dile getirmektedir. İkinci beyitte ise ayrılığı doyasıya yaşadığını, hâlinin kötü derdinin pek çetin olduğunu vurgulayan şair "Biz bu sıkıntıyı çekmeyiz, gel ğurbete gidelim, gel." demek suretiyle muhatabını ğurbete gitmeye davet etmektedir.

### Sonuç

Usûlî'nin ayrılıkla ilgili şiirleri bağlamında yapılan bu çalışmada, şairin hem ayrılığa dair çeşitli kelimelere yer verdiği hem de ayrılık konusunu gayet lirik bir anlatımla birçok şiirinde işlediği tespit edilmiştir. Ayrıca ayrılıkla ilgili kelimeler/ifadeler tablolar hâlinde verilerek şairin kelime seçimi somut bir şekilde gösterilmiştir.

16. yüzyılda yaşamış klasik ve aynı zamanda mutasavvıf bir şair olan Usûlî'nin, ayrılığı klasik şiirin ölçütleri doğrultusunda usulünce ele aldığı, gayet duygusal bir şekilde meseleye yaklaştığı görülmüş, böylelikle şairin bu konudaki duygu ve düşünceleri ortaya konulmuştur. Mutasavvıf olmasının da etkisiyle şairin, elest meclisinde ilâhî cemali görüp sevdalandıktan sonra kısmetine dünya ğurbeti düşen ve ayrılığa maruz kalan insanoğlunun bu acınası durumuna atıf yaptığı olmuştur.

Usûlî'nin seçtiği rediflerden bazılarının doğrudan ayrılık konusuna yönelik olduğu hayli dikkat çekmiştir. Nitekim şairin, Divan'ındaki "Gazeller" başlığında sırasıyla "ayrıldum meded" (G. 16), "ayrılık" (G. 63), "gelmedi" (G. 152) redifli şiirlerinde doğrudan ve etkileyici bir şekilde ayrılık konusunu işlediği görülmüştür. Bunun yanı sıra "meded gamdan helâk oldum" (G. 83) ile "görsem gâh gâh" redifli gazelleri de yoğun olarak ayrılığa hasredilmiştir. Dolayısıyla Divan'da geçen bu birkaç şiir bağlamında dahi şairin ayrılığa olan yaklaşımının incelenmeye değer olduğu bu sayede teyit edilmiştir.

Ayrılık, şairin bizatihi yaşadığı bir durum olmasından ötürü gerek diğer şairler gerekse Usûlî tarafından çokça söz konusu edilmiştir. Yakıcı hasreti, gamı ve kederi içerisinde barındıran ayrılık, böylece aşkın türlü türlü görüntülerinin âşıқта yansımaları bulduğu bir durum olarak dinamizm kazanmıştır. Örneğin Usûlî, canandan ayrıldığı için bugün can acısını bildiğini söyleyerek yardım talebinde bulunurken (G. 16/1) ayrılığın o iliklere işleyen yakıcı yönüne vurgu yapmıştır. Ayrılık gamının kendisini kuşattığını ve buna insanın asla dayanamayacağını (G. 83/1) söylerken de insanın bu muazzam derde dayanamayıp yok oluvereceğine dikkat çekmiştir. Daha da ötesi ayrılık, âşığın dünyasını zindan eden, hayatını alt üst eden, dirlik ve düzenini bozan bir bela olarak görülmüştür. Üstelik şair, ayrılığın gönül huzurunu bozduğunu ve dünyasını kararttığını (G. 63/1), gönül ehli için ayrılığın yakıcı bir ateş olduğunu (G. 63/2) vurgulamış, böylece ayrılığın tahrip edici yönüne dikkat çekmiştir. Öte yandan şairin daha ziyade sevgiliden ayrılığa yoğunlaştığı, vatandan ayrılık veya gurbetle ilgili ifadelerle nadiren yer verdiği görülmüştür.

Sonuç olarak ayrılık, vuslata giden bir yol, âşığın aşması gereken yüce bir dağ, sevgiliye yakın olmak için kaldırılması icap eden bir engel olarak Usûlî tarafından çarpıcı tasvirlerle anlatılmıştır. Bu duyguyu yaşayan şairin hâlden hâle girdiği, hüznün envaiçeşit renklerine büründüğü örnek şiirleri eşliğinde müşahede edilmiştir.

### Kaynakça

- Akyüz, Kenan vd. *Fuzûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Çeltik, Hşalil. "Âşığın Trajik İkilemi: Vuslat ve Ayrılık". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 5/3 (2010), 135-145. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1424> (Erişim 16 Temmuz 2023).
- Derdiyok, İbrahim Çetin. "Ayrılık Şairi Fuzuli'nin Gazellerinde Fırak ve Firkat". *Ayrılık Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 221-244. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- İsen, Mustafa. *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İsen, Mustafa. *Usûlî Divanı*. İstanbul: Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kaya, Bayram Ali. "Usûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/213-214.
- Sungurhan, Aysun. "Leylâ ile Mecnûn'da Ayrılığın Hâlleri". *Ayrılık Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 171-220. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Bitlis Türkülerinde Aşk, Ayrılık ve Sosyal Hayat". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 6/2 (2017), 315-332. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/393421> (Erişim 13 Haziran 2023).
- Tavukçu, Orhan Kemal. "Eski Edebiyatta Ayrılık". *Ayrılık Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 117-170. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 238-263

## **Emevîler Dönemi İslâm Toplumunda Hıristiyan Şairlerin Konum ve Tutumlarına Dair Bazı Tespitler**

**Mücahit Yüksel**

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,  
İslâm Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of  
Theology, Department of Islamic History  
Konya, Türkiye  
mucahityuksel@erbakan.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-2958-7813

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Temmuz / July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Ekim / October 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 238-263.

**Atıf / Cite as:** Yüksel, Mücahit. "Emevîler Dönemi İslâm Toplumunda Hıristiyan Şairlerin Konum ve Tutumlarına Dair Bazı Tespitler [Some Results on the Positions and Attitudes of Christian Poets in the Islamic Society in the Umayyad Period]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 238-263.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1329857>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **Some Results on the Positions and Attitudes of Christian Poets in the Islamic Society in the Umayyad Period**

### **Abstract**

Non-Muslims are generally categorized into three classes in terms of their relations with the Muslim administration: Non-Muslims who are citizens of a state with which Muslims are at war, Non-Muslims who are citizens of another state but are in the Islamic society for a while through security, Non-Muslims who live as citizens of a Muslim state and are called dhimmis. It is possible to summarize the principle that emerged regarding relations with non-Muslims in the direction of the practices during the period of the Prophet Mohammad and the Rashidun Caliphs as the greatness of Islam and world peace. Accordingly, the method to be followed by a Muslim administration in social relations should be to carry out activities aimed at ensuring peace and tranquility in the world in a balanced manner, without compromising the dignity of Islam. As a matter of fact, although the Prophet Mohammad paid attention to the freedom of Christians in the field of worship, he did not tolerate their activities that were contrary to Islamic principles and aimed at disrupting the social order. The Rashidun Caliphs also closely adhered to the practices of the Prophet Mohammad. The Umayyad period was a breaking point in terms of relations with the dhimmis. Because the Umayyad administration, which had great problems in terms of legitimacy and social support in the process that developed after the caliphate struggle against 'Alī b. Abī Ṭālib, chose to benefit from Christian elements as support against the opposition. However, it is necessary to exclude 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, who was sensitive about Islamic principles. In general, during the Umayyad period, non-Muslims living in the status of dhimmis in the Islamic society showed an important presence in the field of literature as well as in many areas of life. The poets of the Umayyad period originally belonged to Arab tribes. Among these, it is seen that Christian-Arab poets were especially more active in the field of politics and worked as propaganda officers of the Umayyad dynasty. The poetry of the Umayyad period was predominantly about factional politics based on kinship. In this context, political poetry expresses the conflicts between the poets of the groups opposed to the Umayyad dynasty and their rivals. The Umayyads needed and watched over the propaganda of Christian poets who praised them for their system of oppression. Therefore, the Umayyad caliphs greatly valued and favored



the poets in order to incline the opposing groups towards them and sometimes to make them respond on their behalf. Christian poets did not always sing poetry for political purposes. Because greed for profit and position was also one of the reasons for writing poetry. A third group of Christian poets wrote poems only to express their feelings. The theme of their poems was usually alcohol. Although there were Christian poets from different tribes during the Umayyad period, it is noteworthy that the Banū Taghlib tribe was at the forefront in this regard. Because the majority of Christian poets belong to this tribe. Other prominent poets belonging to the Benî Tağlib tribe are A'shā Taghlibī and Shem'al al-Taghlibī. Additionally, among the Christian poets belonging to other tribes of the Umayyad period, there are names such as Abū Zubayd al-Ṭāī, Ebū Qābūs, Hunayn al-Hīrī, Al-Qāsim b al-Tavīl al-'Ibādī and Jawwās b. Ka'tal. There were also poets during the Umayyad period whose Christianity is doubtful. The leading poets of these group are Mūsā b. Jābir, Qutāmī, Kā'b b. Cu'ayl, Nābighat Banī Shaybān, Al-'Ajjāj b. Ru'ba, Udayl b. al-Farh and Hudbah b. al-Khashram al-'Udhri. However, the prevailing opinion is that these poets were generally Christians before but later became Muslims. As a result, it is possible to summarize the Christian poets of the Umayyad period in three groups in terms of their aims: Those who propagandize the Umayyad dynasty by writing politically themed poems for their benefit, those who sing poetry to gain the satisfaction of the Umayyad dynasty in order to gain personal benefits, and those who sing poetry only for literary pleasure to express their feelings.

**Keywords:** Islamic History, Umayyads, Poet, Poetry, Christian.

## Emevîler Dönemi İslâm Toplumunda Hıristiyan Şairlerin Konum ve Tutumlarına Dair Bazı Tespitler\*

### Öz

Gayr-i müslimler, Müslüman yönetimle ilişkileri bağlamında genel olarak üç sınıfa ayrılmaktadırlar: Müslümanların savaş durumunda olduğu bir devletin vatandaşı durumundaki gayr-i müslimler, başka bir devletin vatandaşı olmakla birlikte, emân yoluyla bir süreliğine İslâm toplumunda bulunan gayr-i müslimler, Müslüman bir devletin vatandaşı olarak yaşayan ve zimmî olarak adlandırılan gayr-i müslimler. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki uygulamalar istikametinde gayr-i müslimlerle ilişkiler hususunda ortaya çıkan ilkeyi, İslâm'ın yüceliği ve dünya barışı şeklinde özetlemek mümkündür. Buna göre Müslüman bir yönetimin toplumsal ilişkilerde takip edeceği yöntem, İslâm'ın saygınlığından ödün vermemekle, dünyada barış ve huzurun sağlanmasına yönelik faaliyetleri dengeli şekilde yürütmek olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, ibadet alanında Hıristiyanların özgürlüğüne dikkat etmekle birlikte onların, İslâmî ilkelere aykırı ve sosyal düzeni bozmaya yönelik faaliyetler yürütmelerine tolerans göstermemiştir. Hulefâ-yi Râşidîn de Hz. Peygamber'in uygulamalarına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Emevîler dönemi, zimmîlerle ilişkiler anlamında bir kırılma noktası olmuştur. Zira Hz. Ali'ye karşı giriştiği hilafet mücadelesinin ardından gelişen süreçte meşruiyet ve toplumsal destek noktasında büyük sorun yaşayan Emevî idaresi, muhalefet karşısında destek sadedinde Hıristiyan unsurlardan da istifade etme yoluna gitmiştir. Ancak İslâmî ilkelerde hassasiyet gösteren Ömer b. Abdülazîz'i bundan hariç tutmak gerekmektedir. Genel itibarıyla Emevîler döneminde İslâm toplumunda zimmî statüsünde yaşayan gayr-i müslimler hayatın birçok alanında olduğu gibi edebiyat alanında da önemli bir varlık göstermişlerdir. Emevîler dönemi şairleri, orijin olarak Arap kabilelerine mensupturlar. Bunlar arasında özellikle

---

\* Bu çalışma Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken'in danışmanlığında 11 Şubat 2016 tarihinde tamamladığımız "Emevîler Döneminde Hıristiyanlar" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Emevîler Döneminde Hıristiyanlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye, 2016). / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Christians In The Umayyad Period", supervised by Professor Ismail Hakkı Atçeken (Christians in the Umayyad Period, Necmettin Erbakan University, Konya, Turkey, 2016).

Hıristiyan-Arap şairlerin siyaset alanında daha etkin oldukları ve Emevî hanedanının propaganda görevlisi gibi çalıştıkları görülmektedir. Emevî dönemi şiiri ağırlıklı olarak, asabiyete dayalı hizip siyaseti üzerine olmuştur. Bu bağlamda siyasî şiir, Emevî hanedanı aleyhtarı olan grupların şairleri ile rakipleri arasındaki çekişmeleri ifade etmektedir. Emevîler, baskı sistemi yürüttüklerinden dolayı kendilerini öven Hıristiyan şairlerin propagandalarına ihtiyaç duymuşlar ve onları gözetmişlerdir. Dolayısıyla Emevî halifeleri, muhalif kesimleri kendilerine meylettirmek ve bazen de kendi adlarına onlara cevap verdirtmek için şairlere aşırı değer vermişler ve ikramda bulunmuşlardır. Hıristiyan şairler her zaman siyasî amaçlı şiir söylememekteydi. Zira menfaat ve makam hırsı da şiir söyleme gerekçelerinden biriydi. Hıristiyan şairlerden üçüncü bir grup ise sadece duygularını ifade etmek amacıyla şiir söylemiştir. Onların şiirlerinin teması genellikle içki olmuştur. Emevîler döneminde farklı kabilelere mensup Hıristiyan şairler bulunmakla birlikte Benî Tağlib kabilesinin bu hususta ön planda olduğu dikkat çekmektedir. Zira Hıristiyan şairlerin çoğunluğu bu kabileye mensuptur. Benî Tağlib kabilesinin ve Emevîler'in en meşhur şairi Ahtal'dır. Ahtal, Emevîlerin resmî devlet şairidir. Benî Tağlib kabilesine mensup önde gelen diğer şairler ise A'sâ Tağlibî ve Şem'al et-Tağlibî'dir. Ayrıca Emevîler döneminin diğer kabilelere mensup Hıristiyan şairleri arasında; Ebû Zübeyd et-Taî, Ebû Kâbûs, Huneyn el-Hîrî, Ebû Kâbûs, el-Kâsım b. et-Tavîl el-İbâdî ve Cevvâs b. Ka'tal gibi isimler de bulunmaktadır. Emevîler dönemindeki Hıristiyan olup olmadığı konusunda tereddüt edilen şairler de bulunmaktadır. Bu şairlerin önde gelenleri ise; Mûsâ b. Câbir, Kutâmî, Kâ'b b. Cuayl, Nâbiğa Benî Şeybân, Accâc b. Ru'be, Üdeyl b. el-Ferh ve Hüdbe b. el-Haşram'dır. Ancak bu şairlerin genellikle önceleri Hıristiyan iken sonradan Müslüman oldukları kanaati ağır basmaktadır. Sonuç itibariyle; Emevîler dönemindeki Hıristiyan şairleri, maksatları bakımından üç grupta özetlemek mümkündür: Emevî hanedanının menfaatleri doğrultusunda siyasî temalı şiirler söyleyerek onların propagandasını yapanlar, şahsî menfaatler elde etmek amacıyla Emevî hanedanının hoşnutluğunu elde etmek için şiir söyleyenler, edebî zevk olarak yalnızca hislerini ifade etmek gayesiyle şiir söyleyenler.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Emevîler, Şair, Şiir, Hıristiyan.

## Giriş

Gayr-i müslimler, Müslüman yönetimle ilişkileri bağlamında genel olarak üç sınıfa ayrılmaktadırlar:

- Müslümanların savaş hâlinde olduğu bir devletin vatandaşı durumundaki gayr-i müslimler.
- Başka bir devletin vatandaşı olmakla birlikte, emân yoluyla bir süreliğine İslâm toplumunda bulunan gayr-i müslimler.
- Müslüman bir devletin vatandaşı olarak yaşayan ve zimmî olarak adlandırılan gayr-i müslimler (Yaman, 2015: 21).

Hız. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki uygulamalar istikametinde gayr-i müslimlerle ilişkiler hususunda ortaya çıkan ilkeyi, İslâm'ın yüceliği ve dünya barışı şeklinde özetlemek mümkündür. Buna göre Müslüman bir yönetimin toplumsal ilişkilerde takip edeceği yöntem, İslâm'ın saygınlığından ödün vermemek şartıyla dünyada barış ve huzurun sağlanmasına yönelik faaliyetleri dengeli şekilde yürütmek olmalıdır (Yaman, 2015: 19). Nitekim Hız. Peygamber, ibadet alanında Hıristiyanların özgürlüğüne dikkat etmekle birlikte onların, İslâmî ilkelere aykırı ve toplumsal düzeni bozmaya yönelik faaliyetlerini hoşgörülle karşılamamıştır (Kapar, 2019: 76). Hulefâ-yi Râşidîn de Hız. Peygamber'in uygulamalarına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.

Emevîler dönemi ise zimmîlerle ilişkiler anlamında değişimin yaşanmaya başladığı dönem olmuştur. Zira Hız. Ali'ye karşı giriştiği hilafet mücadelesi ve ardından gelişen süreçte yaşanan Kerbelâ ve Harre gibi üzücü olaylar sebebiyle meşruiyet ve toplumsal destek noktasında büyük sorun yaşayan Emevî idaresi, muhalefet karşısında destek sadedinde Hıristiyan unsurlardan da istifade etme yoluna gitmiştir. Bu noktada girişte takdim ettiğimiz İslâm'ın zimmîler konusundaki ilkelerine kimi zaman aykırı tavırlar da ortaya koymuşlardır. Bu dönemde İslâm toplumunda zimmî statüsünde yaşayan gayr-i müslimler hayatın birçok alanında olduğu gibi edebiyat alanında da önemli bir varlık göstermişlerdir.

Şiir, Araplar arasında daima değer görmüştür. Nesirle birlikte şiir, câhiliye devrinden itibaren Arap edebiyatının en önemli unsurlarından biri olduğu gibi, siyasî ve sosyal hayatta da etkin rol oynamıştır. Zira

sosyal hayatta bir bakıma dönemin medyası niteliğindeki şairler, toplum nezdindeki önemli konumları sebebiyle yöneticiler tarafından daima ilgi görmüşlerdir.

Şiir, önceki dönemlerde olduğu gibi Emevîler döneminde de değer görmüş ve edebiyat çalışmalarıyla sınırlı kalmayan şairler, siyaset sahnesine girmişler ve kimi zaman âdeta Emevî hanedanının bir propaganda elemanı olarak da şiirlerini söylemişlerdir. Emevîler dönemi şairleri, orijin olarak Arap kabilelerine mensupturlar. Gayr-i Arap unsurun tıp alanındaki hâkimiyetinin aksine şiir alanında Arap şairlerin etkinliği dikkat çekmektedir. Nitekim Arapların şiirdeki kabiliyeti bilinen bir husustur. Fakat özellikle Hıristiyan-Arap şairlerin siyaset alanında daha etkin oldukları ve Emevî hanedanının propaganda görevlisi gibi çalıştıkları görülmektedir.

Emevîler döneminde medih ve hiciv alanında birçok şair yetişmiştir. Nusayb b. Rebâh (ö. 108/726), Kutâmî (ö. 101/719-720), Kâ'b b. Ma'dân (ö. 102/720) ve Ziyâd el-A'cem (ö. 100/718) gibi isimlerin başı çektiği çoğu şair, ileri gelen devlet erkânı için yazdıkları methiyeler neticesinde önemli miktarda bahşiş ve ödüller almıştır. Hiciv şiiri de kimi zaman tarafları savaşa kadar götüren kabile asabiyetinden ilham almıştır. İbn Müferriğ (ö. 69/688), Hakem b. Abdel (ö. [?]) ve Sâbit Kutne (ö. 110/728) gibi isimler ise dönemin ünlü hiciv şairleri arasında yer almaktadır. Arap edebiyatının en büyük şairleri olarak görülen Ahtal (ö. 90/709), Ferezdak (ö. 114/732) ve Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728) üçlüsü de Emevîler döneminde medih ve hiciv türünün her ikisinde temayüz etmiştir (Yiğit, 1999: 11/96).

Emevî dönemi şiiri ağırlıklı olarak, asabiyete dayalı hizip siyaseti üzerine olmuştur. Bu bağlamda siyasî şiir, Emevî hanedanı aleyhtarı olan grupların şairleri ile rakipleri arasındaki çekişmeleri ifade etmektedir (Ferrûh, 1981: 1/360). Emevîler, baskı sistemi yürüttüklerinden dolayı kendilerini öven Hıristiyan şairlerin propagandalarına ihtiyaç duymuşlar ve onları gözetmişlerdir (Emin, 2012: 183-184). Dolayısıyla Emevî halifeleri, muhalif kesimleri kendilerine meylettirmek ve bazen de kendi adlarına onlara cevap verdirtmek için şairlere aşırı değer vermişler ve ikramda bulunmuşlardır. Hatta bu sebeple şaire bağışta bulunma işi için *kat-ı lisan* (dil kesme) tabiri kullanılmıştır (Zeydân, 1973: 1/732). Bir Emevî

tarafтары olan Hamdî Şâhîn, savunma gayretiyle de olsa bu gerçeği şu sözleriyle itiraf etmektedir:

“Emevî yönetimi, dili keskin olan şairlerin çoğunu kendi etrafında toplamayı başardı ve onları kendi amaçları doğrultusunda kullandı. Onlara cömertçe bağışta bulunmuşlardı. Onlara Beytûlmâlden bağışta bulunmalarının haram olmadığını düşünüyorlardı; çünkü onlar yöneticinin otoritesinin sağlamlaşması için uğraşıyorlar, Hâricîlerle mücadele etmeye ve devletin konumunu yükseltmeye çalışıyorlardı.” (Şâhîn, 2001: 457).

Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki Hıristiyan şairler her zaman siyasî amaçlı şiir söylememekteydi. Zira menfaat ve makam hırsı da şiir söyleme gerekçelerinden biriydi. Ahtal da bir Hıristiyan olmasına rağmen, inancını paylaşmadığı Emevî halifeleri için kimi zaman menfaat amaçlı methiyeler düzen şairler arasındadır (Ferrûh, 1981: 1/364). Nitekim o hem kabilesi Benî Tağlib'in, Emevî hanedanının yanında yer alma siyasetine uygun olarak hareket etmiş hem de halifelerden bağışlar alabilmek için şiirler söylemiştir.

Hıristiyan şairlerden üçüncü bir grup ise sadece duygularını ifade etmek amacıyla şiir söylemiştir (Ferrûh, 1981: 1/371). Onların şiirlerinin teması genellikle içki olmuştur (Ferrûh, 1981: 1/368).

Emevîler döneminde farklı kabilelere mensup Hıristiyan şairler bulunmakla birlikte Benî Tağlib kabilesinin bu hususta ön planda olduğu dikkat çekmektedir. Zira Hıristiyan şairlerin ekseriyeti bu kabileye mensup kişilerden oluşmaktadır. Bu noktada Hıristiyan şairleri, kabilelerine göre tasnif etmenin konuyu daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz.

### **1. Benî Tağlib Kabilesine Mensup Şairler**

Benî Tağlib kabilesi, Hz. Ömer (ö. 23/644) dönemindeki fetih hareketleri kapsamında İslâm devletinin hâkimiyetine girmiş (Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Demirci, 2013: 347-361) ve ilerleyen zamanlarda İslâm toplumunda cereyan eden bazı mücadelelerde rol oynamıştır. Emevîler döneminde şairler denilince akla ilk olarak Benî Tağlib kabilesi gelir. Zira bu kabile, Emevî hanedanıyla arasını hep iyi tutmuş (İbnü'l-Esîr, 1987: 4/95) ve rakipleriyle olan mücadelelerinde onları her zaman

desteklemiştir (Şeyho, 1924: 175-176). Dolayısıyla Benî Tağlib, Emevîler döneminde şiir alanında etkili bir Hıristiyan kabilesi olmuştur. Şüphesiz bu kabilenin tanınan simalarının başında Ahtal gelmektedir. Ahtal, sergilediği tavırlar ve icra ettiği şiirlerle âdeta bir sembol haline gelmiş hem kabilesinin hem de Emevîler döneminde Velîd b. Abdülmelik (ö. 96/715) zamanına kadarki siyasî mücadelelerin önde gelen ismi olmuştur.

### 1.1. Ahtal

Adı Gıyâs b. Gavs, künyesi ise “Ebû Mâlik”tir (Endelüsî, t.y.: 1/44; Hûfî, 1975: 493; İbn Kuteybe, 1958: 1/483; İsfehânî, 2008: 8/201; Nüveyrî, 1423: 3/76; Suyûtî, t.y.: 2/422). Ziriklî onun tam adını, Gıyâs b. Gavs b. es-Salt b. Târîka İbn Amr (Ziriklî, 2002: 5/123) şeklinde zikrederken Âmidî ise soyunu İbn Ganm’a kadar götürmektedir (Âmidî, 1991: 24). Genelde kullanılan ve meşhur olan lakabı Ahtal’dır (Hûfî, 1975: 493; İsfehânî, 2008: 1/44). Dikkat çeken kaba ve küstah tavırlarından dolayı, “sefih” anlamına gelen bu isimle anılmaya başlamıştır (Şeyho, 1924: 171). Bu lakabı ona takan kişi ise Kâ’b b. Cuayl’dır (ö. 55/675) (Cumahî, t.y.: 462; 2001: 149; İsfehânî, 2008: 8/204). Başka bir lakabı da “kısa kuyruklu eşek” anlamına gelen “Devbel”dir. Bu lakabı ise Cerîr takmıştır (Bağdâdî, 1996: 1/461). Doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Ancak tercih edilen görüşe göre yaklaşık olarak 19/640 yılında doğmuştur (Bâbetî, 1998: 14; Hûfî, 1975: 493). Irak’ta Hîre bölgesinde doğmuş ve Hıristiyan olarak yetişmiştir (Brockelman, t.y.: 1/204; Ziriklî, 2002: 5/123). İslâm’dan önce Irak’a yerleşen Benî Tağlib kabilesine mensuptur (İbn Abdürabbih, 1404: 3/311; İbn Kuteybe, 1958: 1/483; İsfehânî, 2008: 8/201).

Şiir konusunda çok yetenekli olan Ahtal, Emevîler döneminde Şam’da meşhur olmuştur. Cerîr ve Ferezdak ile birlikte o dönemin kabul görmüş meşhur şairlerindendir (Câhiz, 1424: 7/437). Mesleme b. Abdülmelik (ö. 121/739) onun hakkında şöyle demiştir : ‘Haklarında soru sormayacağın üç kişi vardır ki Arabı da onlarla bilirim: Ahtal, Ferezdak ve Cerîr. Ahtal ise bunların en başında gelir.’ (İbn Kuteybe, 1958: 1/483). (Ahtal’ın hayatı ve yaşadığı toplumdaki konumu hakkında detaylı bilgi için bk. Ayyıldız, 2017; Tuna, 2020; Ürün, 1997).

Ahtal, Emevîlerin resmî devlet şairidir. Yirmi beş yıl boyunca şiirlerinde Emevî halifelerini methetmiş ve onların propagandalarını yapmıştır

(Hitti, 2011: 2/109; Hûfî, 1975: 492). Bu sebeple, Hıristiyan olmasına rağmen Ümeyyeoğulları tarafından büyük kabul görmüştür. Buna karşılık Emevî yönetiminin muhalifi olan Mekke ve Medineli önde gelen Müslümanlar ise kendilerine yönelttiği hicivlerinden ve alaylarından dolayı ondan nefret etmişlerdir (Brockelman, t.y.: 1/204-205). Emevî yönetimi tarafından o derece iltifat görmüştür ki rahat bir şekilde saray şairi sıfatıyla, boynundaki haç ile dahi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) yanına girebilmiştir (Hitti, 2011: 2/109). Şiirinin konusu genellikle medih, hiciv, tasvir, içki ve aşktır. Medih konulu şiirleri genellikle Emevî hanedanının mensupları içindir (Hûfî, 1975: 499). Zira onun methettiği kişiler, genel itibarıyla Emevî aristokrasiden zengin ve güçlü kimselerdir. Bunlar arasında, halifelerin, valilerin, emirlerin ve halk tarafından saygı gören kimselerin sayısı oldukça fazladır. Fakat bu kişiler arasında en dikkat çeken kesim, Emevî hanedanlığına mensup halife ve emirlerdir (Ayyıldız, 2017: 942). İkrime b. Cerîr (ö. [?]) onun hakkında şöyle demiştir:

“Babama, ‘En iyi şair kimdir?’ diye sordum. O da, ‘Câhiliye döneminde mi yoksa İslâm döneminde mi?’ diye sordu. Ben, ‘Câhiliye’de kim?’ diye sorunca, ‘Züheyr’ dedi. ‘Peki, İslâm döneminde kimdir?’ diye sordum. ‘Ferezdak’ dedi. Ben, ‘Peki ya Ahtal?’ diye sorunca, ‘Ahtal’ın en iyi yaptığı şey kralları övmek ve şaraptan bahsetmektir’ dedi. Ben bu kez, ‘Peki ya sen?’ diye sordum. O da, ‘Ben şiiri boğazladım’ demiştir.” (İbn Kuteybe, 1958: 1/138-139).

Bu rivayet, ahlâkî hassasiyeti olan bir kişinin gözünden önemli bir değerlendirmeyi ihtiva etmektedir. Nitekim buradaki tanıklıktan anlaşıldığı üzere Ahtal, şiir söyleme noktasında kabiliyetli bir şair olmakla birlikte onurlu ve ahlâkî tavır sergileme noktasında sıkıntılı bir yaşam sürmüştür. Yezîd b. Muâviye (ö. 64/683), babasına düşman olmaları ve Hz. Ali’ye (ö. 40/661) olduğu gibi oğullarına da yardım etmeleri sebebiyle ensârdan intikam almak istediği zaman Kâ'b b. Cuayl'i, onları hicvetmekle görevlendirmiş, fakat ondan olumlu bir yanıt alamamıştır. Kâ'b, Hz. Peygamber'e kucak açan bir topluluğu asla hicvedemeyeceğini söylemiştir. Fakat bu teklifi kabul eden Ahtal, ensârı hicvetmiş ve onları çok kızdırmıştır. Ardından Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684), Muâviye b. Ebû



Süfyân'ın yanına gelerek Ahtal'ı şikâyet edip cezalandırmasını istediği zaman Muâviye bunu kabul etmiş ancak oğlu Yezîd'in araya girmesi sonucu ceza uygulamamıştır (İbn Abdürabbih, 1404: 6/170-171; İbn Kuteybe, 1958: 1/483-484; Müberred, 1997: 1/144; Zeyyât, t.y.: 161). (Konunun tartışması ve geniş analizi için bk. Tuna, 2020: 36-44). Ahtal'ın, ensârı hicvetmek için yazdığı şiir şu şekildedir:

وخذوا مساحيكم بنى التجار  
أولاد كل مقبح آكار  
واللؤم تحت عمائم الأنصار

خلوا المكارم لستم من أهلها  
إن الفوارس يعلمون ظهوركم  
ذهبت قريش بالمكارم و العلا

“Ayrılın şereften, zira değilsiniz siz onun ehlinden / Alın siz Neccâroğulları'nın baltalarını / Kuşkusuz tanur süvariler sizin sırtlarınızı / Çiftçidir çocukları bütün çirkinlerin / Şerefin tamamını beraberinde götürdü Kureyş / Adilikler ise sarıklarının altındadır ensârın.” (İbn Abdürabbih, 1404: 6/170-171; İbn Kuteybe, 1958: 1/483-484; İsfehânî, 2008: 15/75).

Ahtal, Muâviye b. Yezîd'den (ö. 64/684) sonra Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ile Şam halkının desteğini alan Mervân b. Hakem arasındaki hilafet mücadelesinde, kabilesi Tağlib ile birlikte aynı tavrı benimseyerek Emevî hanedanının yanında yer almış, Abdullah b. Zübeyr ile ona destek veren Kaysilere karşı savaşmış ve bu savaşları anlatan kasideler söylemiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: 4/95, 99-103; Müberred, 1997: 2/74-75; Şeyho, 1924: 175-176). Onlardan birisi de şu kasidedir:

مُنِينًا بِنُوكٍ مِنْهُمْ وَفُجُورٍ  
كَأَلَابٍ بَدَتْ أُنْيَابُهَا لِهَرِيرٍ  
فَمَا رَجَعُوا مِنْ دُودِهَا بِبَعِيرٍ

فَإِنْ تَسْأَلُونَا بِالْحَرِيشِ فَإِنَّا  
عَدَاةٌ تَحَامَتْنَا الْحَرِيشُ كَأَمَّا  
وَجَاؤُوا بِجَمْعِ نَاصِرٍ أَمْ هُنْتُمْ

“Eğer sorarsanız bize Harîşlileri / Başımıza geldi onların ahmaklık ve sefihlikleri / Bizi kuşattıkları bir sabah Harîşliler / Yemek artıklarına hırlayan köpekler gibiydiler / Ümmü Heysem'e yardım etmek için bir grupta geldiler / Fakat bir deveyi dahi geri götüremediler.” (İbnü'l-Esîr, 1987: 4/95).

Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) da onu hep yakınında tutmuş ve ona ikramda bulunmuştur. Öyle ki üzerinde ipek elbiselerle, boynundaki altın haçla ve ağzında şarap lekesiyle halifelerin yanına izinsiz girebilecek kadar müsamaha görmüştür (Hasan, 1987: 2/226-227; İsfehânî, 2008: 8/214; Zeyyât, t.y.: 162). Abdülmelik b. Mervân onun hakkında: ‘Her kavmin bir şairi vardır, Ümeyyeoğulları'nın şairi ise Ahtal'dır.’ demiştir (Bâbetî, 1998:

14). Ancak Ahtal'ın konumu Velîd b. Abdülmelik zamanında zayıflamıştır ve o, Ahtal'a babası kadar ilgi göstermemiştir (Sezgin, 1991: 2(3)/8). Velîd b. Abdülmelik'in de şairlere iltifat eden bir halife olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman kanaatimizce onun bu tutumunun, ilkesel değil, Ahtal'ın belki de kişiliğine duyduğu bir hoşnutsuzluğun yansımasıdır.

Ahtal gerçekten ahlâkî anlamda sıkıntılı bir şairdir. Dili bozuk, kötü niyetli ve içki bağımlısıdır (Zeyyât, t.y.: 161). Hatta insanlara sövmek, hicvetmek ve namuslu kadınlara iftira atmak gibi sebeplerle Dımaşk kilisesinde hapis hayatı yaşadığı da olmuştur (İsfehânî, 2008: 8/221-222). Şu olay da onun ahlâkî hakkında bilgi veren önemli bir anekdottur:

“Ahtal, bir seferinde Benî Tağlib'in Kûfe'deki lideri Saîd b. Beyân'ın evine misafir oldu. Şişman ve tek gözlü birisi olan Saîd, Ahtal'a ikramda bulundu. Onun nikâhında Berre bint Ebû Hâni adında güzel bir kadın vardı. Servis sırasında Ahtal, Berre'nin güzelliği ile Saîd'in çirkinliğine bakarak böyle çirkin bir adama katlanması sebebiyle kadını takdir etti. Sohbet sırasında Saîd Ahtal'a, 'Sen halifeye çokça arkadaşlık eden birisisin. Onun bize bakışı nasıldır, bir kusurumuz var mıdır?' diye sordu. Bu soruya Ahtal ise: 'Tek kusur sensin, başkaca bir kusur yoktur.' diye cevap verdi. Bunun üzerine Saîd onu kovdu.” (İbn Abdürabbih, 1404: 6/232; İbn Kuteybe, 1958: 1/485-486).

Kabilesinden çoğu gibi Hıristiyan olan (Brockelman, t.y.: 1/204) Ahtal, tercih edilen görüşe göre Ya'kûbiye mezhebinden idi (Şeyho, 1924: 171). Dinini hiç değiştirmemiş ve Ya'kûbi Hıristiyan olarak ölmüştür (Hûfî, 1975: 498). Bir rivayete göre; Abdülmelik kendisini bir ara İslâm'a çağırduğunda, eğer içkiyi kendisine helal görürse ve oruç tutmasını istemezse Müslüman olabileceğini söylemiş, o da eğer Müslüman olur da bunları yapmazsa boynunu vuracağını söylemiştir (İbn Asâkir, 1995: 48/112-113; Nüveyrî, 1423: 21/117-119; Safedî, 2000: 11/46-47). Ahtal, Velîd b. Abdülmelik zamanında, (Hûfî, 1975: 493; Şeyho, 1924: 177) 90/709 senesinde, (Câhiz, 1424: 7/437; Zeyyât, t.y.: 162) yetmiş yaşında iken ölmüştür (Zeyyât, t.y.: 162).

### 1.2. A'sâ Tağlibî

Asıl adı, Rebîa b. Yahyâ b. Muâviye b. Cuşm b. Bekr b. Hubeyb b. Amr b. Tağlib'tir (Hamevî, 1993: 3/1302; Ziriklî, 2002: 3/17). Ebû Amr eş-

Şeybânî, onun adının Rebîa olduğunu söylerken İbn Hubeyb ise Nu'mân b. Yahyâ olduğunu söylemektedir. Eġânî'de nesebi, Nizâr'a kadar zikredilmektedir (İsfehânî, 2008: 11/189). Suyûtî de onun adının Nu'mân b. Negrân olduğunu söylemektedir (Suyûtî, t.y.: 2/457). Taġlib kabilesindeki A'sâ lakaplı iki kişiyi ayırt etmek için, çok meşhur olanı A'sâ Taġlibî, adı Amr b. el-Eyhem olan diğeri ise A'sâ Benî Taġlib olarak tanınmıştır (Bâbetî, 1998: 34). A'sâ, Mevsil/Musul civarında doğmuştur (Zirikî, 2002: 3/17). Kuzey Irak bölgesindeki Cezîre Hıristiyanlarındandır (Ferrûh, 1981: 1/629). Ancak hayatı Şam bölgesinde geçmiştir (İsfehânî, 2008: 11/189). Çöl ile şehir arasında devamlı olarak gidip gelmiştir (Brockelman, t.y.: 1/238).

Velîd b. Abdülmelik ona iyi davranmış ve bağışta bulunmuştur. Zamanın önemli şahıslarına methiyeler söylemiştir (İsfehânî, 2008: 11/190; Zirikî, 2002: 3/17). Velîd'in alışkanlığıyla Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) de gelerek methiyeler söylemek istemiş, ancak ondan bir şey alamamıştır (Bâbetî, 1998: 34; İsfehânî, 2008: 11/190). Ömer b. Abdülaziz ona, 'Beytülmâl'de şairler için bir hak görmüyorum, şayet olsaydı bile senin için yine olmazdı. Çünkü sen bir Hıristiyan'sın.' demiştir (İsfehânî, 2008: 11/189, 190). Şiirinde övgü, yergi, kahramanlık ve içki gibi temalar işlemiştir (Ferrûh, 1981: 1/630). 92/710 senesinde (Hamevî, 1993: 3/1302; Zirikî, 2002, s. 3/17) Hıristiyan olarak ölmüştür (Bâbetî, 1998: 34; İsfehânî, 2008: 11/189).

### 1.3. Şem'al et-Taġlibî

Emevîler döneminin ortalarında yani 1./7. yüzyıl sonları ile 2./8. yüzyıl başlarında Abdülmelik b. Mervân ile iki oğlu Velîd b. Abdülmelik ve Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) zamanlarında yaşamıştır. Benî Taġlib'in reisidir. Güçlü, hoş görünlü, fasih ve şiiri zarif bir kişiliktir. Yarımadanın Şam sınırında yaşayan kabilesi Taġlib gibi köklü bir Hıristiyan'dır. Taġlib'in reisi olarak Şam'ın başkentine sürekli gitmiş ve halifelerin huzuruna çıkmıştır (Şeyho, 1924: 118-119).

Kaynaklar, Abdülmelik b. Mervân ile onun arasında geçen bir olaydan bahsetmektedir. Buna göre Abdülmelik kendisine Müslüman olmasını teklif etmiş, o da baskıyla değil ancak isteyerek Müslüman olabileceğini söylemiş ve teklifi kabul etmemiştir. Bunun üzerine

baldırından bir parça kesilerek kızartılmış ve kendisine yedirtilmiştir. Bu olayla ilgili olarak A'şâ Tağlibî de şöyle bir şiir söylemiştir:

أمن حذّة بالفخذ منك تباشرت  
و إن أمير المؤمنين و جرحه  
عدائي، فلا عار عليك ولا وزر  
لكالدهر، لا عار بما فعل الدهر!

“Düşmanların baldırındaki bir et parçasından dolayı mı seviniyor / Hâlbuki senin için bir ayıp yoktur bunda / Zaman gibidir müminlerin emiri ve onun açtığı yara / Yoktur zamanın yaptığından dolayı bir ayıplama.”(İsfehâni, 2008: 11/190; Safedî, 2000: 27/88).

Aynı olay Müberred tarafından biraz farklı şekilde anlatılmaktadır. Buna göre Şem'al et-Tağlibî, Abdülmelik'in hoşuna gitmeyen bir şeyler söylemiş ve Abdülmelik de ona demir bir çubuk fırlatmıştır. Bu çubuk onun ayağından bir et parçasını koparmıştır. Ardından Şem'al de şu şiiri söylemiştir:

أمن جذبه بالرجل مني تباشرت  
فإن أمير المؤمنين وسيفه  
عدائي، فلا عيب علي ولا سخر  
لكالدهر، لا عار بما فعل الدهر!

“Düşmanlarım ayağımdaki bir parçadan dolayı mı sevindi /Hâlbuki bundan dolayı ne bir ayıplama ne de bir alay vardır benim için /Kuşkusuz ki zaman gibidir müminlerin emiri ve onun kılıcı / Ve ayıplama yoktur zamanın yaptığından dolayı.”(Müberred, 1997: 3/117).

Rivayetler tahlil edildiğinde, Müberred'in rivayetinin metin ve muhteva açısından daha tutarlı olduğu görülmektedir. Çünkü birinci rivayetteki kısmi belirsizliklere karşın Müberred'in rivayetindeki netlik göze çarpmaktadır. Ayrıca birinci rivayetın muhtevası da sorunlu gözükmemektedir. Nitekim her ne kadar Emevî halifelerinin bazı Hıristiyanları İslâm'a davet ettikleri vaki olsa da kabul etmediler diye onlara eziyet ettikleri vaki değildir. Ahtal'a karşı sergilenen tavırda bu açıkça görülmektedir. Ayrıca insan vücudundan bir et parçasını yine kendisine yedirtmek gibi bir tutum sergilemeleri de makul değildir.

Netice itibariyle bu olayın, Şem'al'in yaptığı bir yanlışlık sonucunda Abdülmelik'in sinirlenmesiyle kasıtsız bir şekilde yaralanmaya sebebiyet veren bir kaza olarak görülmesi ve şiiri söyleyenin de A'şâ Tağlibî değil, Şem'al'in bizzat kendisi olması ihtimali gerçeğe daha uygundur.

## 2. Tay' Kabilesine Mensup Şairler

Tarihçiler Tay' kabilesinin ilk yerleşim yerinin Yemen olduğunu, sonra Ezd kabilesinin ardından onların da Hicâz'a doğru gittiklerini, Benî Esed'e komşu olan Semîr ve Fîd bölgelerine yerleştiklerini, ardından da Bilâd-ı Esed'in iki dağı olan Ece' ve Sülmâ dağlarını ele geçirdiklerini nakletmektedirler (Ali, 2001: 8/41; Kehhâle, 1997: 2/689). Onlar, İslâm'ın zuhuru esnasında da bu bölgelerde yaşamışlardır; ancak Irak, Bilâd-ı Şam ve Arap Yarımadası'nın bazı bölgelerine dağılmış boyları da olmuştur. İslâm öncesi dönemden itibaren Arapların en meşhur kabilelerindenidir. Cömertliğiyle meşhur Hâtim et-Taî de bu kabiledendir (Ali, 2001: 7/219). Emevîler döneminde bu kabileye mensup şairler de göze çarpmaktadır.

### 2.1. Ebû Zübeyd et-Taî

Asıl adı, Harmele b. el-Münzir b. Ma'dîkerib'dir (Ferrûh, 1981: 1/295; Hamevî, 1993: 3/1167; İsfehânî, 2008: 12/86). Ebû Zübeyd, İslâm'a yetişmiş, ama Müslüman olmamış bir şairdir (Safedî, 2000: 11/258). Hz. Ömer zamanında, dinî gerekçelerle değil de Araplık duygusunun motivasyonu ile hareket ederek Köprü/Cisr savaşında Müslümanlarla birlikte savaşmıştır (Nüveyrî, 1423: 19/184). Safedî'nin ifadesine göre Hz. Ömer, sadakatinden dolayı onu kavmine amil olarak atamış ve ondan başka hiçbir Hıristiyan'a görev vermemiştir (Safedî, 2000: 11/258). Ancak bu bilgi yanlış gözükmektedir. Çünkü bilindiği üzere Hz. Ömer, Hıristiyanlara devlet kademesinde görev vermeme konusunda hassas bir tutuma sahiptir. Kanaatimizce Safedî'nin düştüğü yanlışın temelinde Ebû Zübeyd'in, Kûfe valiliği yapan Velîd b. Ukbe b. Ebi Muayt'a (ö. 61/680) (İbn Kesîr, 1997: 10/409; İbn Kuteybe, 1958: 1/301; Safedî, 2000: 11/258) arkadaşlık yapmasının etkisi bulunmaktadır. Velîd b. Ukbe'nin yanında çokça bulunması ve ona arkadaşlık etmesinin böyle bir zanna sebep olabileceği kanaatindeyiz.

Ebû Zübeyd, kralların yanına çokça gider ve onların yaşantıları hakkında bilgi sahibi olurdu (Cumahî, t.y.: 180; Hamevî, 1993: 3/1167-1168; İsfehânî, 2008: 12/86). Hıristiyan olarak yaşamış ve Hıristiyan olarak ölmüştür (İsfehânî, 2008, s. 12/86). Hz. Osman da Ebû Zübeyd'in bilgisine ve şiirine itibar etmiş ve onu yakınında tutmuştur. Bir gün Hz. Osman'ın yanında ensâr ve muhâcir de bulunduğu sırada Ebû Zübeyd gelmiştir.

Ardından Arapların kahramanlıklarından ve şiirlerinden konuşmaya başlamışlar, bu sırada Hz. Osman, Ebû Zübeyd'e iltifatta bulunmuş ve şiirlerinden söylemesini istemiştir (İbn Asâkir, 1995: 12/321). Uzun ömürlü bir şair olan Ebû Zübeyd, Muâviye dönemine kadar yaşamıştır (Ferrûh, 1981: 1/403; Safedî, 2000: 11/258). Bir Hıristiyan olan Ebû Zübeyd'in, Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki mücadelede Hz. Ali'ye en azından sempati duyduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, Safedî'nin zikrettiğine göre şehit edilmesinin ardından Hz. Ali için ağıt yakmıştır (Safedî, 2000: 11/258).

## 2.2. Markus et-Taî

İsmi Abdurrahman'dır (Zebîdî, 1306: 4/163). Hıristiyanlarda iki isim kullanma geleneği var idi. Bu isimlerinden birisi Hıristiyan olduklarına delalet ederken diğeri ile de toplum içinde tanınmaktaydılar. Hakkında çok fazla malumat bulunmayan Markus için Luis Şeyho, şiirlerinde Hz. Ali ile Hâricîler arasındaki mücadelelerden, Harûriyye savaşlarından bahsettiği bilgisini vermektedir (Şeyho, 1924: 136).

## 3. Benî Hâris b. Ka'b Kabilesine Mensup Şairler

Kahtânî Mezhic kabilesine mensup bir boydur. Negrân bölgesinde ikâmet etmekteydiler. Onlardan önce bölgede Cürhümlüler oturmaktaydı. Hz. Peygamber, Hâlid b. Velîd'i (ö. 21/642) onların üzerine göndermiş ve İslâm'a üç kez davet etmesini, kabul etmezlerse onlarla savaşmasını istemiştir. Onlar da Müslüman olmuşlardır. Ancak onlar arasında Yeğûs putuna tapanlar, Hıristiyan olanlar ve Yahudi olanlar da bulunmaktaydı (Kehhâle, 1997: 1/231). Emevîler döneminde bu kabileye mensup olan Hıristiyan şairler ise şu isimlerdir:

### 3.1. Huneyn el-Hîrî

Huneyn b. Belve' el-Hîrî'nin nesebi hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bazıları onun, İbâdîlerden olduğunu söylerken bazıları da Haris b. Ka'boğullarından olduğunu nakletmiştir. Üçüncü bir grup ise onun, Cedîs ve Tasm kabilelerinden kalarak Hars b. Kâ'b oğullarının yanına yerleşmiş ve böylece onlardan sayılmış bir kavme mensup olduğunu ifade etmiştir. Künyesi, "Ebû Kâ'b"dır. Müzik alanında yetenekli bir şairdir. Hîre'de oturmakta ve Şam'a develer kiralamaktaydı. Kaynaklarda Hıristiyan olduğu rivayet edilmektedir (İsfehânî, 2008: 2/223; Nüveyrî,

1423: 4/293-294). Bir gün Hişâm b. Abdülmelik, hac dönüşü Kûfe'nin girişine gelince Huneyn, yanında ud ile müzisyeni ve üzerinde de kalensüvesi (üzerine sarık sarılarak giyilen külah) olduğu halde onun karşısına dikilmiştir. Hişâm onun kim olduğunu öğrendikten sonra emir vermiş ve deveyle onları da götürterek ikramda bulunmuştur. Ona iki yüz, müzisyene de yüz dinar vermiştir. Huneyn el-Hîrî 107 yaşında ölmüştür (İsfehânî, 2008: 2/223-224, 230).

### **3.2. Ebû Kâbûs**

Ebû Kâbûs el-Hîrî el-İbâdî'nin ismi Amr b. Süleyman'dır. Ancak kendisine Amr b. Süleyman de denilmektedir. Hıristiyandır ve Beni'l-Hâris b. Ka'b kabilesindedir (Merzubânî, 1982: 218-219).

## **4. Diğer Kabilelere Mensup Şairler**

### **4.1. el-Kâsım b. et-Tavîl el-İbâdî**

Bu şair hakkında fazla bilgiye rastlayamadık. Sadece Carl Brockelmann'ın eserinde, onun II. Velîd'in (Velîd b. Yezîd) içki arkadaşı olduğuna dair bir bilgi mevcuttur (Brockelman, t.y.: 1/125).

### **4.2. Cevvâs b. Ka'tal**

Adı, Cevvâs b. Ka'tal b. Süveyd b. el-Hâris b. Hısn b. Adî el-Kelbî'dir (Âmidî, 1991: 92). Lakabı Ka'tal'dir. Çok konuştuğu için babası Sabit'e, Tay' kabilesinden bir şair tarafından bu lakap verilmiştir. Mercirâhit savaşıdan biraz sonra ölmüştür (Bâbetî, 1998: 87).

## **5. Dini Hakkında İhtilaf Edilen Şairler**

Hakkında bilgi verdiğimiz bu şairlerin yanı sıra, bazı kaynaklarda Hıristiyan olduğu zikredilmekle birlikte, Müslüman oldukları kanaati ağır basan şairler de bulunmaktadır.

### **5.1. Mûsâ b. Câbir**

Adı, Mûsâ b. Câbir b. Erkam b. Seleme b. Ubeyd el-Hanefi el-Yemâmî,(Bâbetî, 1998: 480; Merzubânî, 1982: 376), lakabı ise "Uzeyrik el-Yemame"dir. Ancak "İbn Leyla" diye tanınmaktadır. Leyla ise annesidir (Merzubânî, 1982: 376; Sezgin, 1991: 2(2)/94). Yemâme halkından Benî Hanife'ye mensup şairlerdendir (Şeyho, 1924: 113).

Câhiliye döneminde yaşamış, sonra Hıristiyan olmuş, ardından da Müslüman olmuştur (Bâbetî, 1998: 480). Bazı sözlerinden, onun Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonu ile Emevîler döneminin başlarında yaşadığı

anlaşılmaktadır (Şeyho, 1924: 115). O, Hâlid b. Velîd'in, Heddâr köyü ve Ubâz vadisinde Müseylimetülkezzâb (ö. 12/633) ile yaptığı harbi kastederek şöyle bir şiir söylemiştir:

فلا يغرنك فيما مضى  
جخيف قريش وإكثارها  
غداة علا عرضنا خالد  
وسالت أباض وهدارها

“Geçmişte yaşanan olaylardaki Kureyş’in korkutuculuğu ve sayısının çokluğu seni aldatmasın. / Hâlid sabah vakti toprağımıza geldi ve Ubâz ile Heddâr’ı kana buladı.” (Hamevî, 1977: 5/394).

## 5.2. Kutâmî

İsmi Umeyr b. Şüeym’dir (Ebu’l-Haccâc, 1992: 226; Nüveyrî, 1423: 3/74). İsminin, Amr b. Şüeym b. Amr olduğunu söyleyen müellifler de bulunmaktadır (Cumahî, t.y.: 534; Suyûtî, t.y.: 2/422). Ancak kabul edilen görüşe göre adı Umeyr’dir (Merzubânî, 1982: 244). Âmidî ve Merzubânî onun soyunu, Amr b. Ganm b. Tağlib’e kadar götürür (Âmidî, 1991: 218; Merzubânî, 1982: 244). “Kutâmî” onun lakabıdır (Merzubânî, 1982: 244). Kutâmî’den başka, ikinci bir lakabı da “Sarî’ul-Ğavânî”dir (Bağdâdî, 1996: 2/371). Künyeleri ise, “Ebû Saîd” ve “Ebû Ganm”dır (Merzubânî, 1982: 244). Ahtal’ın kız kardeşi tarafından yeğenidir (Bağdâdî, 1996: 2/371; Huart, t.y.: 65; Şeyho, 1924: 192). Irak’taki Benî Tağlib Hıristiyanlarından ve Cuşm b. Bekiroğullarına mensuptur (Zirikî, 2002: 5/88). Hıristiyan olarak kalmamış ve sonradan Müslüman olmuştur (Bağdâdî, 1996: 2/371; İsfehânî, 2008: 24/13). Luis Şeyho, onun Müslüman olduğunu kabul etmeyip bu yöndeki bilgilerin İbn Asâkir’den (ö. 571/1176) alındığını, onun da belki Kutâmî’nin câhiliye döneminde yaşamayıp İslâmî dönemde yaşamasından dolayı hataya düştüğünü söylemiştir. İslâm’a ve Müslümanlara yönelik şiirlerindeki övgüyü de kibarlık olarak izah etmeye çalışmıştır (Şeyho, 1924: 192-193). Ancak Luis Şeyho’nun bu ifadeleri delillerle desteklenmemiş olup, muhtemelen kendisinin rahip olmasından kaynaklanan sübjektif yargılardır.

Kutâmî Emevî halifeleriyle Ahtal gibi ilişki kurmamıştır. Sadece şiiri Abdümelik b. Mervân’a ulaşmış, o da şiirinin kalitesini övmüştür (Şeyho, 1924: 193). Velîd b. Abdümelik zamanında ise onu övmek için Dımaşk’a gelmiş ancak kendisine, onun cimri olduğu ve şairlere bir şey vermediği söylenmiştir. Bu olayın Ömer b. Abdülaziz zamanında olduğu da



söylenmiştir (Brockelman, t.y.: 1/236; İsfehânî, 2008: 24/14). Kanaatimizce söz konusu halifenin Ömer b. Abdülaziz olma olasılığı daha yüksektir. Zira Velîd b. Abdümelik her ne kadar Ahtal'a karşı mesafeli davransa da diğer şairlere iltifat eden bir halifedir. Buna karşılık Ömer b. Abdülaziz ise adalet ve sorumluluk bilincine sahip bir halife olarak halkın hakkını bu tarz uygunsuz yerlere harcamamak konusunda hassastır. Kutâmî'nin, halifeler dışında övdüğü kişiler de bulunmaktadır. Tâbiînden Züfer b. Hâris el-Kilâbî (ö. 75/695) bunlardan birisidir. Nitekim Kays b. Aylân kabilesi ile Tağlib kabilesi arasında cereyan eden bir savaşta Züfer onu esir olarak almıştır. Kays kabilesi onu öldürmek isteyince buna engel olmuş, hatta ona ikramda bulunarak yüz deve verip kabilesine geri göndermiştir. Bunun üzerine onun için şu şiiri söylemiştir:

أأكفر بعد ردّ الموت عني      وبعد عطائك المائة الرّثاعا

“Nankörlük mü edeyim sana / Beni ölümden kurtarıdıktan ve otlayan yüz deve verdikten sonra zatıma!?” (İbn Kuteybe, 1958: 1/723).

Kutâmî'nin Züfer b. Hâris'e yönelik övgüsünü vefa duygusunun bir yansıması olarak değerlendirmek mümkünse de halifelere yönelik övgüleri, -onlarla çok içli dışlı olmayıp siyasî anlamda kendilerine belirgin bir destek vermese de- menfaat kapsamında eleştiriyi hak etmektedir.

### 5.3. Kâ'b b. Cuayl

Adı, Ka'b b. Cu'ayl b. Kümeyr'dir (Bağdâdî, 1996: 3/49). Merzubânî, onun nesebini Ganm b. Tağlib b. Vâil'e kadar götürmektedir (Merzubânî, 1982: 344). Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde yaşamıştır (Şeyho, 1924: 203-204). Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ve Şam halkının şairidir. Zira hem Şam halkının ölülerine ağıt yakmakta hem de Hz. Ali'yi zemmetmekteydi (Merzubânî, 1982: 344). Yergileri sayesinde sarayda kendisine sağlam bir yer edinmiş ve Yezîd b. Muâviye'nin himayesini elde etmiştir (Huart, t.y.: 60).

Kâ'b b. Cuayl, Hıristiyan olarak kalmamış, sonradan Müslüman olmuştur (Bağdâdî, 1996: 3/49; Merzubânî, 1982: 344). Luis Şeyho Kutâmî hakkındaki düşüncesinde olduğu gibi onun Müslüman olduğunu da kabul etmemektedir (Şeyho, 1924: 204). Nitekim Luis Şeyho'nun, fanatik bir rahip olmasından kaynaklanan tavrını burada da görmekteyiz. Zira Kâ'b b. Cuayl'in Müslüman olduğuna delalet eden rivayetler

bulunmaktadır. Yezîd b. Muâviye'nin, ensarı hicvetmesi isteği karşısında takındığı tavra işaret eden rivayet bunlardan biridir (Ferrûh, 1981: 1/503; İbn Kuteybe, 1958: 2/649-650; Müberred, 1997: 1/144). Yezîd, ensârı hicvetme isteğini Ahtal'dan önce ona iletmiş zaman o, 'Beni imandan sonra küfre mi çevireceksin.' demiştir (Câhiz, 1423: 1/72-73). Emevî hanedanını sadece şiiiriyle desteklemekle kalmamış, bu uğurda bizzat mücadele de yapmıştır. Zira onun, Sıffin olayında kavmiyle birlikte Hz. Ali'ye karşı Muâviye'nin yanında savaştığı bilgisi kaynaklarda zikredilmektedir (İbn Abdürabbih, 1404: 5/47; Merzubânî, 1982: 344). Aşağıdaki recezi de bu süreçte Sıffin olayından bir gün önce söylemiştir:

أصبحت الأمة في أمر عجب والمملك مجموع غدا لمن غلب  
فقلت قولا صادقا غير كذب: إن غدا تملك أعلام العرب!

"Garip bir duruma düştü ümmet, / Yarın mülk galip gelene geçecek, / Yalan olmayan bir söz söylüyorum ki, / Yarın Arabın önemli şahsiyetleri ölecek." (Dîneverî, 1888: 192; Nüveyrî, 1423: 20/121).

#### 5.4. Nâbiğa Benî Şeybân

İsmi, Abdullah b. el-Muhârik'dır ve soyu Nizâr'a kadar uzanmaktadır (Ferrûh, 1981: 1/685; İsfehânî, 2008: 7/81). Abdülmelik b. Mervân, Velîd b. Abdülmelik ve Velîd b. Yezîd (ö. 126/744) zamanlarında yaşamış ve onlara methiyeler söylemiştir (Ferrûh, 1981: 1/685). Şam'da, Emevî halifelerini ziyaret ederek methiyeler söylemekte ve onlardan ikramlar almaktaydı. Abdülmelik, kardeşi Abdülaziz b. Mervân'ı (ö. 86/705) hal' edip yerine oğlunu atamak isteyince Nâbiğa onu övmüştür. Bu haber Abdülaziz'e ulaştınca onun hakkında: "Hıristiyan'ın oğlu, sıkıntılı ve tehlikeli bir şekilde araya girmiştir." demiştir (İsfehânî, 2008: 7/81, 82; Safedî, 2000: 17/226-227).

Hişâm başa geçince onu da övmek için yanına gitmiş ancak Hişâm, daha önce söylediği bir sözü hatırlatarak, "'Hişâm, Velîd ve senin yok olmanı isteyen herkes sana feda olsun' diyen sen değil miydin?" diyerek onu kovmuş ve yanına hiçbir zaman almamıştır (Huart, t.y.: 65; İsfehânî, 2008: 7/83). Velîd b. Yezîd zamanında da ona methiyeler söylemiş ve ondan ikramlar almıştır (İsfehânî, 2008: 7/83). Görüldüğü üzere Nâbiğa, her başa geçen halifeye yaranma gayretinde olan ve böylece ikram peşinde koşan bir şair olarak dikkat çekmektedir.

Abdullah el-Muhârîk'ın Hıristiyan olduğu söylenmiştir (İsfehânî, 2008: 7/81; Safedî, 2000: 17/226). Zira şiirinde, İncil, rahipler ve Hıristiyanların yemin ettiği diğer şeylerle yemin ettiği görülmektedir (Huart, t.y.: 64; İsfehânî, 2008: 7/81). Ancak, divanındaki şiirlerinde Müslümanlığına delalet eden ifadeler de bulunmaktadır. Buradan da onun sonradan Müslüman olduğu bilgisi çıkarılabilir (Brockelman, t.y.: 1/235-236). Ömer Ferrûh, onun divanından, Müslüman olduğunun anlaşıldığını söyleyerek Hıristiyan iken sonradan Müslüman olmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Şiirinin teması ise genellikle; methiye, gazel, şarap, hikmet ve hicivdir (Ferrûh, 1981: 1/686, 687).

### 5.5. Accâc b. Ru'be

İsmi, Abdullah b. Ru'be b. Hanife'dir ve Temîmoğullarındandır. Künyesi, "Ebu's-Şa'sâ"dır (İbn Kuteybe, 1958: 2/591; Şeyho, 1924: 228). Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler dönemlerinde Basra ve civarındaki çöllerde yaşamıştır. Yezîd b. Muâviye, Bişr b. Mervân b. el-Hakem (ö. 75/694) ve Süleyman b. Abdülmelik (ö. 99/717) ile tanışmıştır. Onların Irak valisi Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) ve Basra valisi Ömer b. Ubeydullah b. Ma'mer (ö. [?]) için methiyeler söylemiştir (Şeyho, 1924: 228). Şiirlerinin muhtevası, Emevî aleyhtarlarına karşı yapılan savaşlara katıldığı izlenimi vermektedir (Şeyho, 1924: 229). Meşhur kasidesinin başlangıcı, onun hem Hıristiyan hem de Müslüman olduğu izlenimi vermektedir. Doğrusu ise önceleri Hıristiyan iken sonradan Müslüman olduğudur. Bu kasidesinin başlangıcında söylediği, "Şeber'i veren Allah'a hamd olsun" ifadesindeki "Şeber" hem "hayır ve iyilikler" hem de "İncil" anlamına gelmektedir (Şeyho, 1924: 230). Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ile de görüşmüş ve ondan hadis dinlemiştir (Ferrûh, 1981: 1/570; İbn Kuteybe, 1958: 2/591). Velîd b. Abdülmelik zamanına kadar yaşamış ve onun zamanında yaklaşık 91/709 yılında ölmüştür (Şeyho, 1924: 229).

### 5.6. Üdeyl b. el-Ferh

Adı, Üdeyl b. el-Ferh b. Ma'n b. el-Esved b. Amr b. Avf b. Rebîa b. Câbir b. Sa'lebe b. Su'ma b. el-Hâris'dir ve soyu Nizâr'a dayanmaktadır (İbn Kuteybe, 1958: 1/413; İsfehânî, 2008: 22/228). Lakabı ise "el-Abbâb"dır (Bağdâdî, 1996: 5/191; İbn Kuteybe, 1958: 1/413). Abbâb, köpeğinin adıdır (Bağdâdî, 1996: 5/191). Bir şiirinde Haccâc'ı hicvetmiş, o da peşine

düşünce Rûm Meliki Kayser'in yanına kaçmıştır. Haccâc, kendisine teslim etmesi için tehdit edince Kayser onu Haccâc'a göndermiştir. Bu sefer de onu öven bir şiir söylemiştir ve Haccâc onu affetmiştir (İbn Kuteybe, 1958: 1/413-414; Müberred, 1997: 2/75).

### 5.7. Hüdbe b. el-Haşram

İsmi, Hüdbe b. Haşram b. Kürz b. Ebû Hayye b. el-Kâhin olup, (Ezdî, 1991: 547; Merzubânî, 1982: 483) Benî Uzre kabilesine mensuptur (Ezdî, 1991: 547). Künyesi ise "Ebû Süleyman"dır (Merzubânî, 1982: 483). Bir görüşe göre, bir kuş ismi olan "Hüdbe" ile adlandırıldığı, başka bir görüşe göre de "Elbisenin saçağı" anlamında bu ismi aldığı söylenmiştir. Babasının adı Haşram'dır. Haşram ise, "Arı sürüsü ve Arı beyi" anlamına gelmektedir. Benî Âmir kabilesinin önde gelenlerindedir. Hüdbe, cesareti, kahramanlığı, sabrı ve mürûeti (insaniyeti) ile tanınırdı (Şeyho, 1924: 96). Hicâz çölünün fasih şairlerindedir (İsfehânî, 2008: 21/179).

Eniştesi Ziyade'nin, kız kardeşine bir recez söylemesi üzerine aralarında bir gerginlik başlamış ve bu sürecin sonunda onu öldürmesi üzerine kendisi de kısas olarak öldürülmüştür (İbn Kuteybe, 1958: 2/691-695; İsfehânî, 2008: 21/180-190; Merzubânî, 1982: 483). (Ziyade ile aralarında geçen olayın detayı ve söyledikleri şiirler için bk. Tuzcu, 2010; 135-136). İslâm'da kısas yoluyla öldürülen ilk kişidir (Ezdî, 1991: 547; İsfehânî, 2008: 21/191). Şiirlerinin çoğunu, kısas öncesi yaşadığı hapis hayatındayken söylemiştir (İsfehânî, 2008: 21/191).

Luis Şeyho onun, Hıristiyan Kuzâa kabilesinden olduğunu ve dedelerinin "Kâhin" diye isimlendirilmesinin de sihirbaz kastıyla değil de papaz olmaları sebebiyle olabileceğini söylemektedir (Şeyho, 1924: 96). Fakat kısıstan önce iki rekât namaz kılması (İsfehânî, 2008: 21/179) ve Hz. Âişe'ye haber göndererek kendisi için istiğfarda bulunmasını talep etmesi, onun da eğer öldürülürse bunu yapacağını söylemesi, (İsfehânî, 2008: 21/192) Hüdbe'nin Müslüman olduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Şiir, Arap toplumunda her zaman revaç bulmuş bir edebiyat alanıdır. Araplar, yaşadıkları her dönemde benimsedikleri dünya görüşleri etrafında şekillenen şiirler söylemeye özen göstermişlerdir. Bu

bağlamda Câhiliye Dönemi şiiri genellikle içki, putperestlik ve tevhîd konularını ihtiva etmekteydi.

İslâm davetiyle birlikte şiir yine önceki değerinden bir şey kaybetmemekle birlikte muhtevasında önemli değişiklikler görülmüştür. Zira Müslümanlar, şiirlerinde İslâm dininin ilkelerini her zaman ön planda tutma gayretinde olmuşlardır.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde şiir, İslâm'ın genel ilkeleri ekseninde tevhîd, âhiret ve ahlâkî bilinç temalarını ele alırken özellikle Hz. Osman'ın katledilmesiyle başlayan fitne ortamında, ortaya çıkan farklı hiziplerin siyasî hedefleri doğrultusunda propaganda aracı olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Bu sürecin sonunda İslâm toplumunun çoğunluğunun muhalefetine rağmen idareyi ele geçiren Emevî hanedanıyla birlikte şiir alanında da yeni durumlar görülmeye başlamıştır. Zira toplumsal destek ve meşruiyet sıkıntısı yaşayan Emevî idaresi, önceki dönemde gösterilen İslâmî hassasiyetlerden tavizler vermeye başlamış ve kendisine destek bulma kaygısıyla Hıristiyan şairleri de propaganda elemanı olarak kullanmıştır.

Emevîler dönemindeki Hıristiyan şairleri, maksatları bakımından üç grupta özetlemek mümkündür:

- Emevî hanedanının menfaatleri doğrultusunda siyasî temalı şiirler söyleyerek onların propagandasını yapanlar.
- Şahsî menfaatler elde etmek amacıyla Emevî hanedanının hoşnutluğunu elde etmek için şiir söyleyenler.
- Edebî zevk olarak yalnızca hislerini ifade etmek gayesiyle şiir söyleyenler.

Bu anlamda bakıldığı zaman Emevîler döneminde özellikle Hıristiyan şairlerin, büyük bir müsamaha gördükleri ve gerek Emevî aleyhtarı olan kesimleri hicvetmek gerek menfaat elde etmek ve gerekse İslâm'ın tasvip etmediği içki vb. gayr-i İslâmî unsurları övmek sadedinde şiirler icra ettikleri gözlenmektedir.

Bir genellemenin içerisinde haksızlık yapmaktan kaçınmak için bazı istisnai durumları da burada zikretmek gerekmektedir. Nitekim genel yapı yukarıda zikredildiği şekilde olmakla birlikte Emevîlerle hoş

geçinme gayretinde olmayan ve bir şair olarak sadece şiiriyle ilgilenen Ebû Zübeyd et-Taî gibi şairlerin haklarını teslim etmek gerekmektedir.

Emevî halifelerinin şiir ve şairlerle ilgilenme gerekçelerini, içinde yetiştikleri kültürün yansıması olarak edebî bir zevk ile açıklamak doğru olmakla birlikte eksik olacaktır. Zira dönemin medyası mesabesinde olan şiir ve şairlere gösterilen ilginin sebepleri arasında toplumsal algı yönetimini de ihmal etmemek gerekmektedir. Yine hakkını teslim etmek sadedinde diğer halifelerden ayrı olarak Ömer b. Abdülazîz'in İslâmî ilkelere gösterdiği hassasiyeti de belirtmek gerekmektedir.

### Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihu'l- 'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Âmidî, Hasan b. Bişr. *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fî esmâi's-şuarâ ve kunâhum ve elkâbuhum ve ensâbuhum ve ba'zu şî'rihim*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Ayyıldız, Esat. "el-Ahtal'ın Emevîlere Methiyeleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 57/2 (2017), 936-960.
- Bâbetî, Azize Fevval. *Mu'cemu's-şuarâi'l-muhadramîn ve'l-Ümeviyyîn*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hızâbetü'l-edebe ve lübbü libâbu lisâni'l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1996.
- Brockelman, Carl. *Tarihu'l-edebe'l-Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mearif, 5. Basım, t.y.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1423.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *Kitabü'l-Hayevân*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-şuarâ*. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, t.y.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu's-şuarâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Abdurrahman. "Tağlib Kabilesi'nin İslâm Devleti Egemenliği Altına Alınma Süreci". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/13 (2013), 347-361.
- Dîneverî, Ebû Hanife. *el-Ahbâru't-tvâl*. Leiden: Brill Yayınevi, 1888.
- Ebu'l-Haccâc, Yûsuf b. Süleyman. *Şerhu hamâset-i Ebî Temmâm*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1992.

- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
- Endelüsî, Ebû Ubeydullah. *Semtu'l-âli fî şerhi emâlî el-kâlî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Ezdî, Muhammed b. el-Hasan. *el-İştikâk*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Ferrûh, Ömer. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-üdebâ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993.
- Hasan, Hasan. İbrahim. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş. 8 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1987.
- Hitti, Philip. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Huart, Clement. *Arap ve İslâm Edebiyatı*. çev. Cemal Sezgin. İstanbul: Tisa Matbaacılık, t.y.
- Hûfî, Ahmed. *Edebü's-siyase fi'l-asri'l-Ümevî*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1975.
- İbn Abdürabbih, Şihâbüddin. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. el-Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-suarâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l- Maârif, 1958.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İsfehânî, Ebu'l-Ferec. *Kitabu'l-Eğânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Kapar, Mehmet Ali. "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayr-i müslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliliği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 48 (2019), 57-82.
- Kehhâle, Ömer. *Mu'cemu kabâilî'l-Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse*. 5 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 1997.
- Merzubânî, Ebû Ubeydullah. *Mu'cemu's-suarâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.

- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikiyyu'l-Kavmiyye, 1423.
- Safedî, Ebu's-Safâ. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sezgin, Fuat. *Tarihu't-turâsi'l-arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 4 Cilt. Riyâd: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-Muzhir*. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, t.y.
- Şâhîn, Hamdî. *ed-Devletu'l-Ümeviyye el-müfterâ aleyhâ*. Kahire: Dâru'l-Kâhire li'l-Kitab, 2001.
- Şeyho, Luvîs. *Şuarâu'n-Nasrâniyye ba'de'l-İslâm Şuarâu'd-Devleti'l-Ümeviyye*. Beyrut: Matbaa-yı Kâtulîkiyye, 1924.
- Tuna, Sedat. "Hristiyan Şair el-Ahtal Tarafından Ensar'ın Hicvedilmesi". *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi*, 3/1 (2020), 23-46.
- Tuzcu, Kemal. "Hudbe B. el-Haşrem el-'Uzrî". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 50/1 (2010), 133-144.
- Ürün, Ahmet Kâzım. "Fuhûlu'-ş-Şu'arâ (el-Ahtal, Cerir, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id". *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, 11 (1997), 53-73.
- Yaman, Ahmet. "İslâm'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayri Müslimler Birlikte Yaşamanın Hukukî Çerçevesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 40 (2015), 9-36.
- Yiğit, İsmail. "Emevîler". TDV İslâm Ansiklopedisi. 11/87-104. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1306.
- Zeydân, Corci. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Meğâmiz. 2 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1973.
- Zeyyât, Ahmet Hasan. *Tarihu'l-edebi'l-arabî*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, t.y.
- Zirikî, Muhammed Hayruddin. *el-A'lâm*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 21: 264-288

## Eyyubi İlim, Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı'nın Türk Din Mûsikîsi Uygulamaları

**Mustafa Asım Akkuş**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Mûsikîsi Devlet  
Konservatuvarı, Türk Din Mûsikîsi Anasanat Dalı

Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music State  
Conservatory, Department of Turkish Music, Turkish Religious Music Main Art  
Branch, Ankara, Türkiye  
mustafaasimakkus@aybu.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5327-6017

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Eylül / September 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 16 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page: 264-288.**

**Atıf / Cite as:** Akkuş, Mustafa Asım. "Eyyubi İlim, Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı'nın Türk Din Mûsikîsi Uygulamaları [Turkish Religious Music Practices in Eyyubi Science, Research, Dissemination and Assistance Foundation]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 264-288.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1359774>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **Turkish Religious Music Practices in Eyyubi Science, Research, Dissemination and Assistance Foundation**

### **Abstract**

Qadiriyya, known as one of the first and largest sects of the Islamic world, was founded by Abdülkadir Geylânî (d. 561/1166) and showed its influence in continents such as Europe and Africa, especially Asia. Qadirism, which is divided into many branches, forms the basis of Farukiyya, which is the subject of our research, in terms of lineage, starting from Abdülkâdir Geylani. After Qadirism, Naqshbandism is the most widespread Sufi movement in the Islamic world. The sect founded by Bahaeddin Naqshband (d. 791/1389) also appears as another sect with which Farukiyya has a connection in terms of the sheikh lineage. Naqshbandiyya, which has continued its activities in many continents, especially in Central Asia, is divided into branches in Anatolia: Ahrârîs, Qāsânîs, Urmâwîs, Murâdîs, Juryânîs, Khalidîs and Mujaddidîs. Of these, Mujaddidîyya founded by Imam Rabbânî in India in the 17th century. Naqshbandi order came to Anatolia in the 18th century. It was reached through the caliphs of Muhammed Masum (d. 1079/1668), the son of Imam-i Rabbânî (d. 1034/1624) in the 11th century. This branch is also important as it is the branch to which Farukiyya is affiliated. Abdullah Fârûkî, who is the only Mujaddidî sheikh in Anatolia with the permission he received from Abdülhalil Müceddidî (d. 1401/1981), appears as the founder of Farukism. Abdullah Fârûkî was also affiliated with Alaaddin-i Fersâfî (d. 1385/1966) and took lessons from him. Subsequently, he founded the Farukiyya path, which is based on Qâdirî-Nakşibendî-Mujaddidi. For this reason, Farukiyya appears as a sect that includes the practices of the Qadiri, Naqshbandi and Mujaddidi sects. This study started with the establishment and historical process of Farukiyya, and then Turkish religious music practices were included. In addition, the study briefly included the formation and historical process of the Qadiri, Naqshbandi and Mujaddidi sects. In addition, the study also included the sheikh lineage of Farukiyya, and the activities of the Ayyubid Foundation, which contributed to the recognition of Farukiyya. The Farukiyya sect, which we researched because of its use of Turkish religious music forms, appears as a sect whose relationship with music has been determined as a result of archive scans, interviews and observations. This study aims to determine the practices of Farukiyya, a sect founded in Ankara, in terms of Turkish religious music. In this context, a religious order was attended and it was observed that Turkish religious

music forms were performed. The forms performed in the dhikr arrangements and the composed hymns belonging to the lodge were identified. Interviews were conducted regarding the dhikr organization of the sect. It has been observed that in Farukiyya, the dhikr organization was initially held on Thursdays, but later on it was held on Friday evenings due to work and continues to be held. It was observed that before the dhikr, conversations were held about tafsir, fiqh, hadith and Sufism. It has been stated that the books of Sufis such as Imam Rabbânî and Abdülkadir Geylani, among the sheikh masters in their lineage, were also read. Following the conversation, it was stated by the members of the foundation that the night prayer was performed before the dhikr arrangement, that istighfar was asked three times after the fard of the night prayer, and that "lailahe illallah" was recited 10 times as a tasbihat. It was stated by the members of the foundation that since dhikr is accepted as worship in Farukiyya, it is believed that there should be no musical instruments at the time of dhikr. For this reason, it has been observed that instrumental instruments are not present at the time of dhikr. With the help of the works identified and the sound recordings obtained as a result of the research, the original compositions sung in the sect were notated for the first time, and it was aimed to add new works to the repertoire of Turkish religious music. Recitation of the Holy Quran, forgiveness, salavat, imamet, tasbihât, kaside, hymns, breaths and elegies are performed in the sect, and especially the salavat in the Huseynî maqam is recited with a special composition, unlike other sects. However, it was observed that there were minor changes in the composition of the basmala performed in many sects, and these changes were detected and noted. In addition, the 12 identified hymn forms were also notated.

**Keywords:** Turkish Religious Music, Tekke Music, Fârûkiyye, Dhikr, Sufism

### Eyyubi İlim, Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı'nın Türk Din Mûsikîsi Uygulamaları

#### Öz

İslâm dünyasının ilk ve en büyük tarikatlarından birisi olarak bilinen Kâdirîlik, Abdülkâdir Geylânî (öl. 561/1166) tarafından kurulmuş ve başta Asya olmak üzere Avrupa, Afrika gibi kıtalarda da etkisini göstermiştir. Birçok kola ayrılan Kâdirîlik, araştırmamızın konusu olan Fârûkiyye'nin silsile açısından Abdülkâdir Geylânî'den itibaren temelini oluşturmaktadır. Kâdirîlik'ten sonra İslam dünyasının en yaygın tasavvufî hareketi olarak karşımıza Nakşibendîlik

çıkılmaktadır. Bahâeddin Nakşibend (öl. 791/1389) tarafından kurulan tarikat aynı zamanda Fârûkiyye'nin şeyh silsilesi bakımından bağlantı kurduğu diğer bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Orta Asya başta olmak üzere birçok kıtada faaliyetlerini sürdürmüş olan Nakşibendîlik, Anadolu'da da Ahrârîler, Kâsânîler, Urmevîler, Murâdîler, Cüryânîler, Hâlidîler ve Müceddidîler olmak üzere olmak üzere kollara ayrılmaktadır. Bunlardan Müceddidîye XVII. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkmış ve İmam Rabbânî tarafından kurulmuştur. Nakşibendîlik, Anadolu'ya XVIII. yüzyılda İmâm-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) oğlu Muhammed Masum'un (öl. 1079/1668) halifeleri vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu kol Fârûkiyye'nin bağlı olduğu kol olması açısından ayrıca önem arz etmektedir. Abdülhalil Müceddidî'den (öl. 1401/1981) aldığı icâzetle Anadolu'daki tek Müceddidî şeyh olma özelliğini taşıyan Abdullah Fârûkî, Fârûkîliğin kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Abdullah Fârûkî Ayrıca Alaaddin-i Fersâfî'ye (öl. 1385/1966) de intisâb edip ondan da ders almıştır. Akabinde Kâdirî-Nakşibendî-Müceddidî temelli olan Fârûkiyye yolunu kurmuştur. Bu sebeple Fârûkiyye, Kâdirî, Nakşibendî ve Müceddidî tarikatlarının uygulamalarını da içerisinde barındıran bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmaya Fârûkiyye'nin kuruluşu ve tarihsel sürecine değinilerek başlanmış, akabinde Türk din mûsikîsi uygulamalarına yer verilmiştir. Çalışmada ilâveten Kâdirî, Nakşibendî ve Müceddidî tarikatlarının oluşumu ve tarihsel sürecine de kısaca yer verilmiştir. Bununla birlikte çalışma, Farûkiyye'nin şeyh silsilesini de içerisinde ihtivâ etmiş, devamında Fârûkiyye'nin tanınmasına katkıda bulunan Eyyubî Vakfının faaliyetlerinden de bahsedilmiştir. Türk din mûsikîsi formlarını kullanması sebebiyle araştırmasını yaptığımız Fârûkiyye tarikatı, yapılan arşiv taramaları, mülâkâtlar ve gözlemler neticesinde mûsikî ile ilişkisi saptanmış bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Ankara'da kurulmuş bir tarikat olan Fârûkiyye'nin bu çalışma ile Türk din mûsikîsi açısından uygulamalarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda tarikata gidilmiş, Türk din mûsikîsi formlarının icrâ edildiği gözlemlenmiştir. Zikir tertiplerinde icrâ edilen formlar ve tekkeye ait besteli ilâhiler tespit edilmiştir. Tarikatın zikir tertibi ile ilgili mülâkâtlar yapılmıştır. Fârûkiyye'de zikir tertibinin önceleri perşembe günleri yapılmakta olduğu daha sonraları iş nedeniyle cuma akşamı yapıldığı ve yapılmaya devam ettiği görülmüştür. Zikirden önce tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvuf konuları hakkında sohbetler yapıldığı gözlemlenmiştir. Silsilelerindeki şeyh efendilerden İmam Rabbânî ve Abdülkadir Geylani gibi mutasavvıfların da kitaplarının

okunduğu belirtilmiştir. Sohbetin akabinde zikir tertibinden önce yatsı namazı kılındığı yatsı namazının farzından sonra üç defa istiğfar getirilip istiğfardan sonra 10 defa “lâilâhe illallah” tesbihat olarak çekildiği vakıf üyeleri tarafından belirtilmiştir. Fârûkiyye’de zikir ibadet olarak kabul edildiği için zikir anında saz aletleri olmaması gerektiğine inanıldığı vakıf üyeleri tarafından ifade edilmiştir. Bu sebeple saz aletlerinin zikir anında bulunmadığı gözlemlenmiştir. Tespit edilen eserler ve araştırmalar neticesinde elde edilen ses kayıtları vesilesiyle tarîkatta okunan özgün besteler ilk defa notaya alınmış ve bununla Türk din mûsikîsi repertuarına yeni eserler eklenmesi hedeflenmiştir. Kur’ân-ı Kerim Tilâveti, istiğfar, salâvât, imâmet, tesbihât, kaside, ilâhi, nefes ve mersiyeleler tarîkatta icrâ edilmekte ve bilhassa hüseyinî makamındaki salâvât diğer tarikatlardan farklı olarak husûsî bestesiyle okunmaktadır. Bununla birlikte birçok tarikatta da icrâ edilen besmelenin bestesinde küçük değişiklikler olduğu görülmüş ve bu değişiklikler tespit edilerek notaya alınmıştır. Bununla birlikte tespit edilen 12 ilâhi formunda beste de notaya alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Din Mûsikîsi, Tekke Mûsikîsi, Fârûkiyye, Zikir, Tasavvuf

## Giriş

Hz. Peygamber döneminden sonra bilhassa Emevî ve Abbâsî döneminde İslâm geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu genişleme beraberinde zenginliği ve refâhı da getirmiş ve halkın bir kesiminin dünya menfaatleri üzerinde bir hayat yaşamasına neden olmuştur. İslâm’ın sadelik ve doğallık anlayışının farkında olan zevat ise münzevî bir hayat yaşama gayesiyle dergâhlar kurmaya başlamış ve bu dergâhlar vesilesiyle tasavvufun ilk temelleri atılmaya başlanmıştır.<sup>1</sup>

İslâm dünyasının ilk ve en yaygın tarikatlarından birisi olarak bilinen Kâdirîlik, Abdülkâdir Geylânî (öl. 561/1166) tarafından kurulmuştur. Kâdirîlik, başta Asya olmak üzere Avrupa, Afrika, kıtalarda etkisini göstermiştir. Birçok kola ayrılan Kâdirîlik, araştırmamızın konusu olan Fârûkiyye’nin de temelini oluşturmaktadır. Anadolu’da da etkinlik gösteren Kâdirîlik, başta İstanbul olmak üzere tüm Anadolu’ya

---

<sup>1</sup> Mahir İz, *Tasavvuf* (İstanbul: Med Yayınları, 1981), 27.

yayılmıştır. Eşrefiyye, Enveriyye, Müştâkiyye, Rûmiyye, Resmîyye, Hâlisiyye gibi kolları ile Anadolu'da faaliyet göstermiştir.<sup>2</sup>

Kâdirîlik'ten sonra İslam dünyasının en yaygın tasavvufî hareketi<sup>3</sup> olarak bilinen Nakşibendîlik aynı zamanda Fârûkiyye'nin şeyh silsilesi bakımından bağlantı kurduğu bir tarîkat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bahâeddin Nakşibend (öl. 791/1389) tarafından kurulan XII. yüzyılda Hâcegân tarikatının devamı niteliğinde olan tarîkat Hâcegân kelimesiyle de anılagelmiş ve birbirinin yerine kullanılmış ve ikisinde de Nakşibendîliğin tümü kastedilmiştir.<sup>4</sup> Orta Asya başta olmak üzere birçok kıtada faaliyetlerini sürdürmüş olan Nakşibendilik, Anadolu'da da etkili olmuştur. Örneğin Anadolu'da ilk tekke olarak Bedreddin Mahmud Çelebi tarafından yaptırılan Amasya tekkesi faaliyet göstermiştir.<sup>5</sup> Anadolu'da birçok kola da ayrılmış olan Nakşibendîler Ahrârîler, Kâsânîler, Urmevîler, Murâdîler, Cüryânîler, Hâlidîler ve Müceddidîler olmak üzere olmak üzere kollarına ayrılmaktadır.<sup>6</sup>

Nakşibendîliğin kollarından Hâlidîyye, Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin (öl. 1242/1827) takipçilerinden oluşur. Irak'ta ortaya çıkan bu tarîkat daha sonra Anadolu'ya da yayılmıştır.<sup>7</sup> Müceddidîyye ise XVII. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkmış ve İmam Rabbânî tarafından kurulmuştur.<sup>8</sup> Nakşibendîlik, Anadolu'ya XVIII. yüzyılda İmâm-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) oğlu Muhammed Masum'un (öl. 1079/1668)

---

<sup>2</sup> Adalet Çakır, "Kâdiriyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 172-190.

<sup>3</sup> Necdet Tosun - Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/342

<sup>4</sup> Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 32.

<sup>5</sup> Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 628.

<sup>6</sup> Tosun, "Nakşibendiyye", 628-658.

<sup>7</sup> Çakır, "Kâdiriyye", 652-658.

<sup>8</sup> Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik* (İstanbul: Sûf Yayınları, 2004), 27; Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/194

halifeleri vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu iki kol Fârûkiyye'nin bağlı olduğu kollar olması açısından önem arz etmektedir.<sup>9</sup>

Kâdirî, Nakşibendî ve Müceddidîliği içerisinde barındıran Fârûkîliğin kurucusu Abdullah Faruk Müceddidî (öl. 1356/1936), Siirt'te dünyaya gelmiştir. İsmi Abdullah Çetin, Fârûkî ise soyadıdır. Fârûkî soyadı, soylarının Hz. Ömer'e dayanmasından dolayı konulmuştur.<sup>10</sup> İlk ve ortaöğrenimin Bitlis'te tamamlayan Fârûkî, akabinde Muş ve Malatya'da ikâmet etmiştir. Küçük yaşlardan itibaren tasavvufa ilgi duymuş ve 1960 senesinden itibaren kendisini İslam'ı anlatmaya adanmıştır. Alaaddin Fersâfî'ye intisâb edip ondan ders alan Abdullah Fârûkî, efendisi tarafından 1968'de Nakşibendiyye'nin Hâlidîye koluna halife olarak görevlendirilmiştir. Aynı zamanda Abdülhalil Müceddidî Efendiden de aldığı icâzetle Anadolu'daki tek Müceddidî şeyh olma özelliğini de taşımaktadır.<sup>11</sup> Akabinde Kâdirî-Nakşibendî- Müceddidî temelli olan Fârûkiyye yolunu kurmuştur.<sup>12</sup> 1982 yılında Malatya'dan Ankara'ya hicret eden Abdullah Efendi, Ankara'nın Altındağ ilçesine bağlı Solfasol semtinde irşad faaliyetlerine dergâhında devam etmiştir. 11 Aralık 1999 tarihinde Ramazan ayının üçüncü günü vefat etmiştir. Cenazesi Hacı Bayram Camii'nde kılınmış ve Solfasol mezarlığına defnedilmiştir.<sup>13</sup>

Fârûkiyye tarikatının şeyh silsilesi ise şu isimlerden oluşmaktadır. Kâdirî silsilesinde Hz. Ali (öl. 40/661), Hz. Hasan (öl. 48/669), Hz. Hüseyin (öl. 60/680), Zeyne'l Âbidin (öl. 94/713), Muhammed Bâkır (öl. 114/733), Câfer-i Sâdık (öl. 148/765), Musa Kâzım (öl. 183/799), Ali Rıza (öl. 203/818), Muhammed Takî (öl. 225/840), Ali Nakî (öl. 254/868) , Hasan Askerî (öl. 260/874), Muhammed Mehdî (öl.?), Veysel Karanî (öl. 37/657), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Habîbu'l- Acemî (öl. 130/747-48?), Davud-u Tâî (öl. 164/781), Marûf-u Kerhî (öl. 200/815-816) ,Sırrı Sakatî (öl. 252/867), Cüneyd-i Bağdadî (öl. 297/909), Ebûbekr-i Şiblî (öl. 334/946), Abdülvâhid

<sup>9</sup> Çakır, "Kâdirîyye", 652-658.

<sup>10</sup> Hüseyin Altundal, *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2022), 5.

<sup>11</sup> Altundal, *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı*, 7.

<sup>12</sup> Altundal, *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı*, 7.

<sup>13</sup> Altundal, *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı*, 5-8.

Temimî (öl.?), Ebu'l- Ferec Yûsuf et- Tarsûsî (öl.?) , Ali Kureyşiyu'l-Hakkârî (öl.?), Ebû Saîdî'l- Mubâreki'l-Mahzûmî (öl.?), Abdülkâdir Geylânî (öl. 561/1166), Hz. Hızır (öl.?), Lâdikli Hacı Ahmed Hüdâî (öl. 1388/1969), Râbiatu'l Adeviyye (öl. 185/801) bulunmaktadır. Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolundaki silsilede Hz. Ebûbekir (öl. 13/634), Selmân-ı Fârisî (öl. 367/656?), Kâsım b. Muhammed (öl. 107/725?), Câfer-i Sâdık (öl. 148/765) , Bâyezid-i Bistâmî (öl. 234/848?), Ebu'l-Hasan Harekânî (öl. 425/1033), Ali Farmedî (öl. 477/1084), Yusuf Hemedânî (öl. 535/1140), Abdülhalık Gücdüvânî (öl. 574/1179), Ârif-i Rivgerî (öl. 634/1236-37), Mahmud İnciri'l Fağnevî (öl. 715/1315/16), Muhammed Baba Semmâsı (öl. 654/1257), Ali Aziz Ramitânî (öl. 714/1315) Seyyid Emir Külal (öl. 772/1370), Muhammed Bahâuddin Üveysiyu'l Buhârî (öl. 791/1389), Alaadin-i Attâr (öl. 802/1400), Yâkub-u Çerhi Hisârî (öl. 851/1447), Ubeydullah Ahrâr (öl. 895/1490), Muhammed Zâhid (öl.?), Derviş Muhammed (öl. 970/1562), Hâcegi Emkenegi (öl. 1010/1602), Muhammed Bâki Billah (öl. 1012/1603), Müceddidî Elf-i Sâni Ahmed Fârûk-i Serhendî (öl.?), Urvetü'l Vüskâ Muhammed Masum (öl. 1079/1668), Şeyh Seyfeddin (öl. 1098/1696), Seyyid Muhammed Bedvânî (öl. 1135/1723), Habîbullah Şeyh Şemseddin (öl. 1195/1781), Şah Abdullah Dehlevî (öl. 1239/1824), Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (öl. 1242/1827), Osman-ı Sirâcüddîn (öl.?), Şah Bahâuddîn (öl. 1317/1899), Şeyh Muhammed Hazin (öl.?), Şah Muhammed Ali Hüsâmeddin (öl. 1357/1939), Alaaddin-i Fersâfi (öl. 1385/1966), Abdullah Fârûk el- Müceddidî (öl. 1419/1999) bulunmaktadır. Müceddidiyye silsilesinde ise Huccetullah Muhammed Nakşibend (öl. 1115/1703), Şeyh Ubeydullah (öl. 1300/1883), Şeyh Muhammed Pârisa (öl. 822/1419), Şeyh Muhammed Resâ (öl. 1112/1700), Şeyh Abdullah (öl. 1240/1824), Şeyh Kutbu'l Aktâb Fadlu'l Ahmed Masumî (öl.?), Şeyh Fadlu'l Ehad (öl.?), Şeyh Fadlu'l Kuddüs (öl.?), Şeyh Fadlu'l Ganî (öl.?), Şeyh Fadlu'l Bûs (öl.?), Şeyh Nuvaz (öl.?), Şeyh Abdülhalil Müceddidî (öl. 1401/1981) bulunmaktadır. Bu silsilelerin tamamına Abdullah Fârûkî el-Müceddidî (öl. 1419/1999) tarafından yazılmış olan *Evrâd-ı Şerîfe-i Fârûkiyye'* den ulaşılmıştır.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Abdullah Çetin Faruki, *Evrâd-ı Şerîfe-i Fârûkiyye* (Ankara: Farukiye Vakfı Yayınları, 2010), 87-90.



Günümüzde Abdullah Fârûkî el-Müceddidî'nin üç halifesi tarafından devam ettirilen Fârûkî tarîkatı, Selahattin Taşdemir başkanlığında Eyyubi İlim Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı, Muzaffer Yalçın'ın başkanlığında Fârûkiye İlim Araştırma Yayma ve Yardımlaşma Vakfı ve Ahmet Ergin Güccan başkanlığında Fârûkî Derneği isimleriyle hizmetlerine devam etmektedir.<sup>15</sup>

Eyyubi İlim Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı Başkanı Selahattin Taşdemir, Abdullah Fârûkî ile 1986 yılında tanışmıştır. Abdullah Efendi'nin vefâtından sonra Selahattin Taşdemir tarafından Eyyubi kolu kurulmuştur. Eyyubi ismi şeyh efendisinin kendisine "Eyyub" demesiyle ortaya çıkmıştır. Eyyubi Derneği 2007 de kurulmuş daha sonra 2017 yılından itibaren Eyyubi İlim, Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı olarak hizmetlerine devam etmektedir.<sup>16</sup>

Bu çalışmada Eyyubi Vakfı'ndaki yapılan gözlemler ve vakfın başkanı Selahattin Taşdemir ile yapılan mülâkâtlar neticesinde Fârûkî tarikatının aktif olarak vakıf bünyesinde hizmetlerine devam ettiği görülmüştür. Yapılan bu araştırmada Fârûkîliğin dinî mûsikî faaliyetleri Eyyubi Vakfı'ndaki uygulamalar üzerinden değerlendirilmiştir.

### 1. Fârûkiyye'de Âdab ve Erkân

Abdullah Efendi tarafından belirlenen üç temel esas tarikatın ana iskeletini oluşturmaktadır. Bunlar, tevhîdin ikâme edilmesi, sünnet-i seniyyeye ittibâ ve ehl-i beyt sevgisini yaşamaktır. Sünnet-i seniyyeyi yaşamak, bir nefis tezkiyesi olarak kabul edilmektedir.<sup>17</sup>

Fârûkiyye'de intisab da belirli bir süreç içinde gerçekleşir. Tarîkata intisab etmek isteyen kişiye, talebinde kararlı olup olmadığı sorulur. Akabinde her zaman olmasa da kişiden istihâre yapması istenir. Kişi, mürşidin yani şeyh efendinin huzurunda diz üstü oturur ve onun elini tutar. Şeyh efendi dervişe kelime-i tevhid getirtir. Derviş verilen görevleri yapacağına ve sadık olacağına dair şeyh efendiye söz verir. Vermiş olduğu bu söz ile dervişliği kabul edilmiş olur.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Selahattin Taşdemir, Kişisel Görüşme, 05 Ağustos 2023.

<sup>16</sup> Taşdemir, Kişisel Görüşme. 05 Ağustos 2023.

<sup>17</sup> Altundal, *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı*, 14.

<sup>18</sup> Altundal, *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı*, 21.

Derviş, biatı kabul olunduktan sonra belirli kaidelere uymalıdır. Derviş edebe riâyet eder. Şeyh efendiye teslim olur. Sadık olur. Tarîkatın sırlarını korur. Hizmet ehli olur. Cömert olmalıdır. Emanete hıyanet etmemelidir. Öfkelenmemelidir. Başkalarının ayıp ve kusurlarını örtmelidir. Feraset sahibi, zeki ve ayık olmalıdır.<sup>19</sup>

Fârûkiyye'de erkân da ayrıca önem arz etmektedir. Derviş kılık kıyafetine dikkat ederek en az haftada bir kere sohbet ve zikre katılır ve bu konuda devamlılık gösterir. Tekkede yapılan sohbetlerde ilim sahibi ve hafızlara yer verilir ve onlara öncelik tanınır. Nefsi terbiye etmede tasavvufi eğitimin vazgeçilmez olduğu kabul edilir. Farz ibadetlerin üzerinde titizlike durulur. Günlük derslerin düzgünce yapılması hususunda gerekli uyarılar yapılmaktadır. Sünnet-i seniyyeden fedakârlık yapılmayacağı da ayrıca vurgulanmıştır. Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanması gerektiği de bir düstur olarak kabul edilmiştir.<sup>20</sup>

## 2. Zikir Tertibi ve Mûsikî Uygulamaları

Fârûkiyye'de zikir tertibi, perşembe günleri yapılmaktaydı. Daha sonraları iş nedeniyle cuma akşamı yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Zikirden önce sohbet yapılır. Tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvuf konuları hakkında sohbetler yapılır. Silsilelerindeki şeyh efendilerden İmam Rabbânî ve Abdülkadir Geylani gibi mutasavvıfların kitapları okunur.<sup>21</sup>

Sohbetin akabinde zikir tertibinden önce yatsı namazı kılınır. Yatsı namazının farzından sonra üç defa istiğfar getirilir. İstiğfardan sonra 10 defa lâilâhe illallah tesbihat olarak çekilir. Sonuncu da ise "lâilâhe illallâhu vahdehû lâ şerike lehu'l-mülkü ve lehu'l-hamdu yuhyî ve yumît ve hüve hayyun lâ yemût bi yedike'l-hayr inneke alâ külli şey'in kadîr" dedikten sonra eller aşağıya doğru çevrilerek "Allahümme ecirna mine'n-nar" yedi defa, sonra eller kaldırılarak yedi defa "Allahümme edhilna'l-cenneh" denilir. Sekizinci de "Allahümme edhilna'l cennete maa'l-ebrar ya azîzu ya gaffâr yâ kerîm yâ settâr yâ rabbe'l alemîn" denilir.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Yakup Yüksel, "Târikat-ı Fârûkiyye", *Özlenen Rehber Dergisi* 33 (2005).

<sup>20</sup> Altundal, *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı*, 23.

<sup>21</sup> Taşdemir, *Kişisel Görüşme*. 05 Ağustos 2023.

<sup>22</sup> Taşdemir, *Kişisel Görüşme*. 05 Ağustos 2023.

Şeyh efendi, sohbet ve namazdan sonra zikir düzenine göre oturulmasını ister. Zikir ibadet olarak kabul edildiği için zikir anında saz aletleri olmaması gerektiğine inanılır. Bu sebeple saz aletleri zikir anında bulunmamaktadır. Siyah pantolon Kâdirî tarikatını, beyaz gömlekler Nakşibendîliği, yeşil takke de Veysîliği temsil eder. Beyaz sarık ise peygamberimizin sünnetidir.<sup>23</sup>

Zikre âyet-i kerîme ve istiğfar ile başlanır. Âyet-i kerîme o günün gündemine göre değişir. Akabinde üç tane hadis okunur. Sonra zikre başlanır. Herkesin içinden yirmi beş defa tövbe istiğfar<sup>24</sup> getirmesi istenir. Şeyh efendi “estağfirullah el-azîm el-kerîm er-rahîm ellezi lâilâhe illâ hû el-hayye'l-kayyum ve etûbu ileyh” der. Genellikle bu istiğfar uşşak ve hüseyni makamlarında irticâlen okunur. Ardından peygamberimizin ruhuna bir Fâtîha ve üç İhlâs okunur. Akabinde râbîta<sup>25</sup> yapılır. Râbîta-i mevt takribi beş dakika sürer. Ardından postnişin şehâdet getirir ve râbîtayı bitirir. Akabinde besmele ve istiğfar kendine mahsus bestesiyle okunur.<sup>26</sup>

## BESMELE

Kaynak Kişi:Hüsamettin Taşdemir  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş



Şekil 1: Besmele

<sup>23</sup> Taşdemir, Kişisel Görüşme. 05 Ağustos 2023.

<sup>24</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, Kuşeyrî Risâlesi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 239-251.

<sup>25</sup> Bu konuda bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 289.

<sup>26</sup> Taşdemir, Kişisel Görüşme. 05 Ağustos 2023.

## İSTİĞFAR

Makam: Uşşak

Kaynak Kişi: Hüsamettin Taşdemir

Derleyen: Mustafa Asım Akkuş



Şekil 2: İstiğfar

Zikir anında okunan ilahilere salât ü selam mahiyeti içeren güfteler ile başlanır. Hicaz makamında bir ilâhi olan bu eserin notası aşağıda gösterildiği şekildedir.

## YÂ NEBİ SELÂM ALEYKE

Makam: Hicaz

Kaynak Kişi: Hüsamettin Taşdemir

Derleyen: Mustafa Asım Akkuş

Yâ Re sul al lah se lâm a ley k Yâ Ha bi bal lah se lâm a ley  
k Ya Re sul al lah se lâm a ley k Yâ Ha bi bal lah se lâm a ley  
k Ya Ne bi al lah se lâm a ley k sa lâ va tul lah a ley k  
Yâ Ne bi al lah se lâm a ley k sa lâ va tul lah a ley k

Şekil 3: Hicaz İlahi (Ya Nabi Selam Aleyke)

İlahi repertuarı zikrin yapıldığı günün konusuna göre belirlenir. Örneğin aşure günü okunan eserler ile ramazan ayındaki eserler aynı olmaz. İlahilerin okunmasından sonra kuûd zikri sona erer.

Kıyâm zikrine başlarken Âl-i İmrân Sûresi 191. ayet okunur. Eğer namazın hemen akabinde zikir yapıyorsa Nisâ Sûresi 103. ayet okunur. Bu ayetler yukarıda okunan besmele ve istiğfara uyumlu bir makamda yani uşşak ve hüseyini makamlarında okunur.

Zikre başlarken kilo ve boyların yakın olduğu kişilere göre dizilim yapılır. Bu tertip ve düzene görsel açıdan da önem verildiğini gösterir. Şeyh efendi meydanın ortasına geçer ve “efdali’z-zikir fa’lem ennehu lailâhe illallah” der. “Kelime-i Tevhid” zikri yapılır. Notası aşağıda gösterildiği şekildedir.<sup>27</sup>

### KELİME-İ TEVHİD

Makam:Hüseyni

Kaynak Kişi:Hüsamettin Taşdemir  
Derleyen:Mustafa Asım Akkuş

Lâ i lâ he il lal lah Lâ i lâ he il lâl lah

Lâ i lâ he il lal lah Lâ i lâ he il lal lah

Şekil 4: Kelime-i Tevhid

Bu arada şeyh efendi zikrin temposunu hızlandırır. Akabinde “kalbî” denilir. Zikir melodisiz hançere kullanılarak devam eder. Kalbî zikir devam ederken mesela güftesi Cahide Sultan’a bestesi Doğan Ergin’e ait hicaz ilâhi “Her kelamın âlâsı lâilâhe illallah” güftesi ve bestesi meçhul hüseyni ilâhi “Severim ben seni candan içeru” gibi ilahiler okunur. Bu tür ilahiler zikir-beste uyumu açısından uygun olduğundan tercih edilir. İlahilerin arasında bazen de kaside okunur. Bununla birlikte güfteye tevhid konusu işlenen şiirlerden bestelenmiş eserler de okunur. Şeyh efendi “lâilâhe illallah muhammedü’r-rasûlullah” der ve duraklanır. Akabinde Allah zikri başlar ve kalbî olarak aynı zikre devam edilir. Aynı anda zâkirân tarafından ilahiler okunur. Akabinde Allah Allah zikri devam eder. Ardından Hû esması yapılır. Sabit kalınır ve sadece başlar hareket eder. Güftesi Abdülkadir Geylani’ye ait bestesi meçhul “Havar Geylani” ve güftesi ve bestesi meçhul segâh ilâhi “Ben bu aşka düş oldum” gibi eserler okunur. Bu zikirler esnasında ilahiler, hem Hû lafzına hem de zikir darplarına uygun olduğundan tercih edilir. Hû esması esnasında

<sup>27</sup> Taşdemir, Kişisel Görüşme. 05 Ağustos 2023.

semâzenler de semâ yapmaya başlarlar. Şeyh efendi Hay esmâsını işaret ettikten sonra Hay esmâsına geçiş yapılır. Hay esmâsından sonra da Hak esmâsına geçiş yapılır. Hak esmâsında yavaş yavaş tempo düşerken bu sırada şeyh efendinin komutuyla “ente'l- bâkî (hâdî) ente'l-hak leyse'l-hâdî illâ hû” denilir ve bu üç defa söylenir. Bestesi aşağıda gösterildiği şekildedir.<sup>28</sup>

**TESBÎHAT**

Makam:Uşşak Kaynak Kişi:Hüsamettin Taşdemir  
Derleyen:Mustafa Asım Akkuş



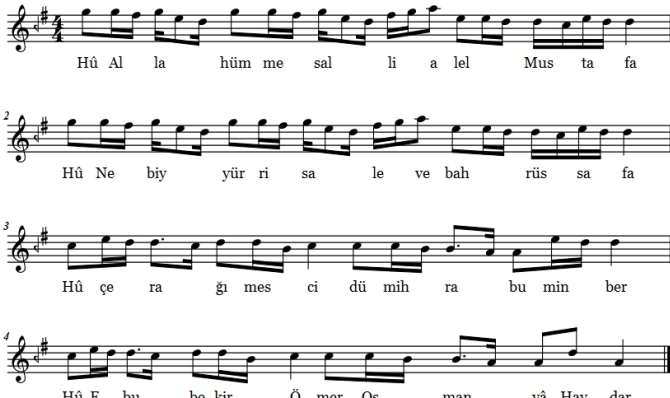
El tel bâ kî en tel ha k ley sel hâ di il lâ hû  
(hâ di)

Şekil 5: Tesbihat

Tesbihattan sonra herkes elini kalbinin üzerine götürür ve bestesi Fârûkiyye'ye ait hüseyni salâvât okunur. Notası aşağıda gösterildiği şekildedir.

**SALÂVÂT**

Makam:Hüseyni Kaynak Kişi:Hüsamettin Taşdemir  
Derleyen:Mustafa Asım Akkuş



Hû Al la hüm me sal li a lel Mus ta fa  
Hû Ne biy yür ri sa le ve bah rüs sa fa  
Hû çe ra ği mes ci dü mih ra bu min ber  
Hû E bu be kir Ö mer Os man yâ Hay dar

Şekil 6: Hüseyni Salâvât

<sup>28</sup> Taşdemir, Kişisel Görüşme. 05 Ağustos 2023.

Ardından “es-salâtü ve’s- selâmu aleyke yâ rasulallah es-salâtü ve’s- selâmu aleyke ya habîballah es-salâtü ve’s-selâmü aleyke yâ seyyide’l- evvelîne ve’l-ahirin ve’l-hamdü lillâhi rabbi’l-âlemîn” denilir ve dua yapılarak bitirilir. Bazen zikirden sonra daha çok önemli günlerde (bayram, kandil gibi) ilahiler okunur. Zikirden sonra nadir de olsa meşk yapıldığı bilinmektedir.<sup>29</sup>

Fârûkiyye’de devran zikri her zaman yapılmaz. Büyük halka içerisinde devran zikri yapmakta mahir olan beş altı kişi yeni bir halka oluşturur. Büyük halka küçük halkaya uyar ve devran yapılır. Devran sırasında ilahiler okunmaya devam eder.<sup>30</sup>

### 2.1. Besteli okunan evrâdlar

Fârûkiyye’de sabah namazından sonra evrâd okuma geleneği vardır. Sabah namazından sonra işrâk vaktine kadar evrâdlar okunur. Abdullah Çetin Fârûkî’nin müellifi olduğu *Evrâd-ı Şerîfe-i Fârûkiyye’* de bütün evrâdlar mevcuttur. Bu çalışmada Fârûkiyye’ye mahsus besteli evrâdlar, Eyyübi Vakfı Başkanı Selahattin Taşdemir’in okumuş olduğu ses kaydından notaya alınmıştır. Veysel Karânî’ye ait olduğu ifâde edilen vird ve Allah’ın isimlerinden oluşan virdin notası aşağıda gösterildiği şekildedir.

**EVİRÂD (VEYSEL KARÂNÎ VİRDİ)**

Makam: Hicaz Kaynak Kişi: Hüsamettin Taşdemir  
Derleyen: Mustafa Asım Akkuş

İ lâ hi en te rab bi ve e nel ab du Ve en tel Ha li ku ve e nel mah lu ku

Ve en ter rez za ku ve e nel mer zu ku Ve en tel Ma li ku ve e nel mem lu ku

Şekil 7: Evrâd (Veysel Karânî Virdi)

<sup>29</sup> Taşdemir, Kişisel Görüşme. 05 Ağustos 2023.

<sup>30</sup> Taşdemir, Kişisel Görüşme. 05 Ağustos 2023.

### 3. Fârûkî İlahiler

Mülâkâtlar, gözlemler ve araştırmalar neticesinde Fârûkîliğe ait olduğu tespit edilen on iki beste vakıf üyelerinden Hüsametdin Taşdemir'in okuduğu ses kaydından istifâde edilerek "Mus 2" programında düzenlenmiş ve notaya alınmıştır. Çalışmada yer verilen ilahiler gibi melodisi birbirine çok benzeyen ilahiler notaya alınmamıştır. Notaya alınan eserler melodisi özgün olan besteler olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahilerin notaları aşağıda gösterildiği şekildedir.

EVRÂD (ESMÂÜ'L-HÜSNÂ)

Makam:Hicaz Kaynak Kişi:Hüsametdin Taşdemir  
Derleyen:Mustafa Asım Akkuş

Ya Ce mi lu Ya Al lah Ya Ga ri bu Ya Al lah Ecir na min en nar bi af vi ke Ya Rah man  
Ya Mu ci bu Ya Al lah Ya Ha bi bu Ya Al lah Ecir na min en nar bi af vi ke Ya Rah man

Şekil 8: Evrâd (Esmâü'l Hüsnâ)



KENDİN BİLMEYENE BİR SIR AÇILMAZ

Makam:Hüseyni  
Usül:Türk Aksağı

Güfte:Selahattin Eyyubi Taşdemir  
Beste:Selahattin Eyyubi Taşdemir  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş



Kendin bilmeyene bir sır açılmaz  
Layık olmayana cevher saçılmaz  
Öyle kolay kolay yardan geçilmez  
Mürîd ise mürşidini bilesin

Âlimler dünyada cevher taşıdır  
Arif gönlü bir mücessem yapıdır  
Mürşit gönlü Resulullah'a kapıdır  
Girmek ister isen kadrini düşün

Şekil 9: Hüseyni İlâhi (Kendin Bilmeyene Bir Sır Açılmaz)

SEFA GELDİN DOST BAĞININ BÜLBÜLÜ

Makam:Hüseyini  
Usül:Sofyan

Güfte:Selahattin Eyyubi Taşdemir  
Beste:Selahattin Eyyubi Taşdemir  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş

Se fa gel din dos ba ğı nın bül bü lü

Hoş gel din e fen dim ha ne si zin dir

Şen ol sun mec li sin gül lü ner gi zi

Hoş gel din e fen dim ha ne si zin dir

Şekil 10: Hüseyini İlahi (Sefa Geldin Dost Bağının Bülbülü)

BİZE DERVİŞLER GELDİ

Makam:Hüseyini  
Usül:Sofyan

Güfte:Selahattin Eyyubi Taşdemir  
Beste:Mustafa Yılmaz  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş

Bi ze der viş ler gel di aş kı ba ğ rı mı del di  
El le rin de tes bi hi ih ya e der geç mi şi

E vi miz nur la dol du bi ze Fa ru kim gel di  
Aşk la bi ter her i şi bi ze Fa ru kim gel di

Şekil 11: Hüseyini İlahi (Bize Dervişler Geldi)

BENİM YARIM GÜLE BENZER

Makam:Hüseyini  
Usül:Sofyan

Güfte:?  
Beste:Fatih Zirek  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş

Ge lin ey kardeş ler ge lin Be nim şa hım gü le ben zer  
Ko şun o nu ru na ko şun Per va ne yi na ra ben zer  
Hak aş kı na su sa dıy san şa hım çöl de su ya ben zer

Ha ya ti na na zar e din Ah la kı Re su le ben zer  
Ni ce yüz bin ha ta et sen şef ka ti um ma na ben zer  
Kok la ma ya e hil i sen kar da a çan gü le ben zer

Şekil 12: Hüseyini İlahi (Benim Yarım Güle Benzer)

EY CÜMLE İHVANA BAKAN

Makam:Hüseyini  
Usül:Sofyan

Güfte:?  
Beste:Mustafa Ejder  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş

Ey cüm le ih va na ba kan  
U lu yez dan rah me ti ne

Kal dır hi ca bı a ra dan Her şe yi ver miş  
Ol Re su lul lah hür me ti ne Si re ti ne su

ya ra dan hay ra nın o la yım şa hım  
re ti ne Hay ra nın o la yım şa hım

Şekil 13: Hüseyini İlahi (Ey Cümle İhvana Bakan)

BAKIR KAPTAN YENMEZ TAAM

Makam:Hüseyni  
Usül:Sofyan

Güfte:Selahattin Eyyubi Taşdemir  
Beste:Selahattin Eyyubi Taşdemir  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş

Ba kır kap tan yen mez ta am  
Eh lul la hm soh be ti ne

Ka lay la nıp sil mek is ter  
Hak ra zı dır her i şi ne

Her ki şi an lar mı hal den  
E fen di min şu gön lü ne

Le dün il mi bil mek is ter Her ki şi an lar  
Bu fa kir ler gir mek is ter E fen di min şu

mı hal den Le dün il mi bil mek is ter  
gön lü ne Bu fa kir ler gir mak is ter

Şekil 14: Hüseyni İlahi (Bakır Kaptan Yenmez Taam)

DERVİŞLERİN MAKSUDU

Makam:Hicaz  
Usûl:Sofyan

Güfte:?  
Beste:Mustafa Yılmaz  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş

Lev hi mah fuz ka lem de Lâ i lâ he il lal lah  
Der viş le rin mak su du Lâ i lâ he il lal lah  
Mec nun Ley la çö lün de Lâ i lâ he il lal lah

İ ki ci han a lem de Lâ i lâ he il lal lah  
A şık la rın mat lu bu Lâ i lâ he il lal lah  
Ke rem As lı i lin de Lâ i lâ he il lal lah

Lâ i lâ he il lal lah Mu ham me den Re su lul lah  
Lâ i lâ he il lal lah Mu ham me den Re su lul lah

Şekil 15: Hicaz İlahi (Dervişlerin Maksudu)

BEN BİR DELİ RÜZGAR

Makam:Hicaz  
Usûl:Sofyan

Güfte:?  
Beste:Fatih Zirek  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş

Ben bir de li rüz gar sen naz lı çi çek her sa bah bu sem le  
Kal bi me gel e şı ğin de dur de sem el vur ma dan ka pı

yok la rım se ni ger çek ka dar rü ya düş ka dar ger çek  
la rım vur de sem çö zen gel mez aş ka da ir sır de sem

bir a nın i çin de sak la rım se ni bir a nın i çin de  
çö züp gel gön lüm de sakl la rım se ni çö züp gel gön lüm de

sak la rım se ni  
sak la rım se ni

Şekil 16: Hicaz İlahi (Ben Bir Deli Rüzgâr)

**GÜLİZARDAN EN NADİDE**

Makam: Uşşak  
Usül: Sofyan

Güfte: Ömer Koçer  
Beste: Emre Tanırgan  
Notaya Alan: Mustafa Asım Akkuş

Gü li zar da en na di de  
Pey gam be rin tüt sü süy le  
He le ba kın Fa ru ki me  
Tev hid de yip Hak söy le yen  
seç miş o nu Rab bim bi ze  
gül le re bak Şa hı ma bak  
na zar e der şu â le me  
an la ya na din le ye ne

Şekil 17: Uşşak İlahi (Gülizardan En Nadide)

**SEMADA MELEKLER**

Makam: Uşşak  
Usül: Sofyan

Güfte: ?  
Beste: Ömer Koçer  
Notaya Alan: Mustafa Asım Akkuş

Se ma da me lek ler ge zer du rur lar so nun da bir zi kir  
Yü ce Rab bim so rar on lar ne ya par on lar sa na ham du  
Rab bim sor rar gör müş ler mi ki be ni gör müş ler mi cen ne  
eh li bu lur lar Gi dip Rab bin hu zu ru na va rır lar  
se na e der ler Sen den cen net i â la yı di ler ler  
ti ce hen ne mi Gör se ler di ne o lur du hal le ri  
der ler ya rab se ni zik re der bun lar  
on lar na rı ce hen nem den kor kar lar  
Rab bim bi li yor du en i yi si ni

Şekil 18: Uşşak İlahi (Semada Melekler)

HASRETİNE DAYANAMAM

Makam:Uşşak  
Usül:Sofyan

Güfte:?  
Beste:Alaaddin Gürses  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş



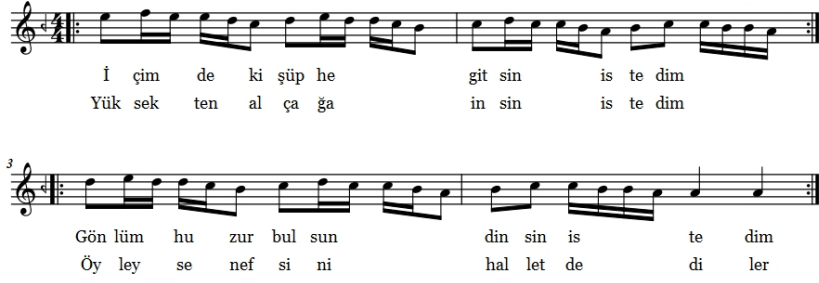
Gö ren ler se ni an la tır gör me yen le ri ağ la tır  
Ev lat la rın dert se ver di bir hu çe kip de dö ner di  
Da ya na mam da ya na mam ay rı lı ğa da ya na mam  
o gü ze lim a nı la rı hep si se ni ha tır la tır  
ya na so ba ya ku ca ğın a çık da zi kir e der din  
sen siz bu can ne ye ya rar has re ti ne da ya na mam

Şekil 19: Uşşak İlahi (Hasretine Dayanamam)

İÇİMDEKİ ŞÜPHE GİTSİN İSTEDİM

Makam:Uşşak  
Usül:Sofyan

Güfte:Ahmet Uyar  
Beste:Ahmet Uyar  
Notaya Alan:Mustafa Asım Akkuş



İ çim de ki şüp he git sin is te dim  
Yük sek ten al ça ğa in sin is te dim  
Gön lüm hu zur bul sun din sin is te dim  
Öy ley se nef si ni hal let de di ler

İçimdeki şüphe gitsin istedim  
Gönlüm huzur bulsun istedim  
Yüksekten alçağa insin istedim  
Öyleyse nefisini hallet dediler

Farukim önünde duranlar oldu  
Gözlerden yaşını silenler oldu  
Kalbinden kibri sökenler oldu  
Burda zikir ile Nurlan dediler

Şekil 20: Uşşak İlahi (İçimdeki Şüphe Gitsin İstedim)

## Sonuç

Fârûkîlik, dergahlarında mûsikîye yer vermesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapılan bu çalışma neticesinde Fârûkîliğin Türk din mûsikîsi ile ilişkisinin olduğu yapılan araştırma, gözlem ve mülâkâtlar neticesinde ortaya konulmuştur. Zikirlerinde Kur'ân-ı Kerim tilâveti,

istiğfar, salâvât, tesbihât, kaside ve evrâdı melodili şekilde icrâ etmeleri mûsikîye önem vermeleri açısından önemlidir. Bununla birlikte zikir usûlünün içerisinde birçok ilahiyi icra etmeleri ve birçoğunun kendilerine ait besteler olması da özgünlük açısından önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgün bestelerin olması, Türk din mûsikîsi repertuvarına eser kazandırma açısından da önemli bir hizmet olduğunu göstermektedir.

Eyyubi İlim Araştırma, Yayma ve Yardımlaşma Vakfı Başkanı Selahattin Taşdemir ve vakfın üyelerinden oğlu Hüsametdin Taşdemir ile yapılan mülâkâtlar ve icrâ ses kayıtları neticesinde istiğfar, tesbihat, evrâd, salâvât ve on iki özgün ilahi tespit edilmiştir. Bunlar ilk defa bu çalışma neticesinde notaya alınmıştır. Bu vesileyle zikir tertibinin notaya alınması icrâyı kolaylaştırmıştır. Tespit edilen ilahiler hüseyini, hicaz ve uşşak makamlarından oluşmaktadır.

Fârûkîliğin zikir anında güfte-zikir-usûl ilişkisine de önem verdiği görülmüştür. Esmâ bölümlerinde güftenin ve ritmin o esmâya uyumlu olması için repertuar önceden belirlenmektedir. Bununla birlikte zikrin mûsikî uygulamalarında başından sonuna kadar makamsal uyuma dikkat edilmesi vakıf üyelerinin mûsikî konusunda bilgisinin olduğunu göstermektedir.

Fârûkîliği diğer tarikatlardan ayıran bir özelliği de saz aletlerine yer vermemesidir. Bu sebeple yapılan icrâlarda herhangi bir sazdan ses alınamaması icrâyı zorlaştırmakta ve zikir anındaki senkronizasyonda aksaklıklar meydana getirmektedir. Örneğin bazı tekkeler telli ya da üfleli sazları kullanmazken vurmali çalgılara yer vermektedir. Bu da zikrin senkronunun sağlanmasına katkı sağlamaktadır. Fakat Fârûkîlik'te herhangi bir saz icrâsına rastlanmamaktadır.

### **Kaynakça**

Algar, Hamid. "İmâm-ı Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/194-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2000 (kırmızı yazılı yer kaldırılıp yerine erişim tarihi ve web sayfası verilmeli bakınız isnad sistemi ansiklopedi-web).

Altundal, Hüseyin. *Abdullah Çetin Faruki'nin Hayatı ve Faruki Tarikatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2022.



- Çakır, Adalet. "Kâdiriyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed.? 172-190. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Faruki, Abdullah Çetin. *Evrâd-ı Şerîfe-i Fârûkiyye*. Ankara: Farukiye Vakfı Yayınları, 2010.
- İz, Mahir. *Tasavvuf*. İstanbul: Med Yayınları, 1981.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Şimşek, Halil İbrahim. *Osmanlı'da Müceddidilik*. İstanbul: Sûf Yayınları, 2004.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Tosun, Necdet. "Nakşibendiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan, 611-692. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tosun, Necdet - Algar, Hamid. "Nakşibendiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2006
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Yüksel, Yakup. "Târikat-ı Fârûkiyye". *Özlenen Rehber Dergisi* 33 (2005), 3-4.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 289-310

## Dindarlık ve Sekülerliğin Cinsiyetlendirilmesi Sorunsalı

**Harun TUNÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Dr., Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Sociology of Religion  
Amasya, Türkiye  
harun.tunc@amasya.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-2268-9756

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Ağustos/ August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 289-310.

**Atıf / Cite as:** Tunç, Harun. “Dindarlık ve Sekülerliğin Cinsiyetlendirilmesi Sorunsalı [The Problem of Gendering of Religiosity and Secularity]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 289-310.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1348100>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## The Problem of Gendering of Religiosity and Secularity

### Abstract

Throughout history, the social construction of femininity and masculinity has been different. Women are “emotional, passive, inactive, etc.” while male is identified with being “logical, active, etc.” is identified with being. Of these two different identifications, the first side corresponds to the field of religiosity and the second side corresponds to the field of secularism. Therefore, religious, moral and cultural factors have been greater in the construction of femininity than in the construction of masculinity. As such, assumptions have been made that women are or could be more "religious" because of their “emotional” nature, while assumptions have been made that men are or could be more “secular” because of their mentality. In this context, while the discourse of "female religiosity" dominated the literature, the discourse of “female secularization” remained weak. So much so that, although modernization and secularization are mostly discussed in terms of women and their bodies, the discourse of “female religiosity (women are more religious than men)” is dominant. Secularization research and discussions mostly describe the religiosity and secularism aspects of society with findings obtained through various variables without analyzing gender. However, it is understood from the direct and indirect studies on the relationship between secularization and gender that the discussion styles of secularization and gender relationship can be evaluated in two categories. The first can be expressed as “gender-oriented modernization and secularization” discussions, and the second can be expressed as “gender-oriented modernization and secularization” discussions. While how women or men are positioned is not usually discussed in discussions focused on modernization and secularization, the aim has been to talk about whether the traditional understanding of gender, shaped by religion, has weakened and whether views outside the heteronormative sexuality order compatible with binary gender have increased. It is thought that it will be important to look at the concepts of modernization, secularization and religion from a gender perspective. In this context, when we look at the modernization and secularization debates from a gender perspective, we see that the manifestations of Turkish modernization on behalf of women and men are mostly examined. In this study, from the perspective of critical gender research, it is claimed that the fields of religiosity and secularism are gendered rather than a natural reality, and an attempt is made to substantiate the claim. According to the study, the concept of patriarchy plays an important role in the different

association of religiosity and secularism with men and women. Coding religiosity as feminine and secularism as masculine stems from the patriarchal view. This necessitates the reconsideration of modernization and secularization theories in terms of gender. This gendering of the fields of religiosity and secularity is an important factor in legitimizing a kind of gender discrimination. Today, the “secularized language of religion” is generally secularized in favor of men, and when it comes to women, the “patriarchal and traditional language of religion” is mostly wanted to be maintained. This requires rethinking whether secularization theories have a sexist aspect or not. Of course, the similarities and differences between women’s modernization and secularization or men’s modernization and secularization can continue to be identified by researching. However, this necessitates not neglecting to examine whether there are patriarchal sexist aspects in the determinations on the level of “gender, religiosity and secularity” to date. Since those who interpret religion in the traditional historical line are generally men with patriarchal thoughts who monopolize religion, it can be said that while religion or religiosity is used as a braking mechanism for women, it does not generally serve a similar function for men, and is sometimes even used as a “walking stick” in secularization processes. But today, “educated, combative, religious women with a high zest for life” criticize them, expose the mechanism that works against them, and put the pieces in place by examining the distortions. Therefore, the concepts of religiosity and secularism need to continue to be examined again and again from the perspective of men and women, by getting rid of the prejudice of considering men as “naturally secular” and women as “naturally religious”.

**Keywords:** Sociology of religion, Religiosity, Secularity, Sex, Gender.

## Dindarlık ve Sekülerliğin Cinsiyetlendirilmesi Sorunsalı\*

### Öz

Tarih boyunca kadınlığın ve erkekliğin toplumsal olarak inşa edilişi farklı olmuştur. Kadın “duygusal, pasif, hareketsiz vs.” olmak ile özdeşleştirilmişken erkek “mantıksal, aktif, hareketli vs.” olmak ile özdeşleştirilmiştir. Bu iki farklı özdeşleşmeden birinci taraf dindarlık alanına ikinci taraf ise sekülerlik alanına denk gelmektedir. Dolayısıyla dinî, ahlaki ve kültürel faktörler, erkekliğin inşasına nazaran kadınlığın inşasında daha fazla olmuştur. Hal böyle olunca kadınların “duygusal” dolayısıyla da daha “dindar” olduğuna veya olabileceğine dair varsayımlar üretilirken erkeğin akılsal dolayısıyla daha “seküler” olduğuna veya olabileceğine dair varsayımlar üretilmiştir. Bu bağlamda literatürde “kadın dindarlığı” söylemi hâkim olmuşken “kadın sekülerleşmesi” söylemi zayıf kalmıştır. O kadar ki modernleşme ve sekülerleşme daha çok kadın ve bedeni üzerinden tartışılmasına rağmen “kadın dindarlığı (kadınlar erkeklerden daha dindardır)” söylemi hâkimdir. Sekülerleşme araştırmaları ve tartışmaları çoğunlukla toplumsal cinsiyete dair analizler yapmaksızın çeşitli değişkenler üzerinden elde edilen bulgularla toplumun dindarlık ve sekülerlik yönünü betimler. Fakat yine de sekülerleşme ve toplumsal cinsiyet ilişkisine dair eldeki doğrudan ve dolaylı incelemelerden öyle anlaşılmaktadır ki sekülerleşme ve toplumsal cinsiyet ilişkisinin tartışma biçimleri iki kategoride değerlendirilebilir. Birincisi, “modernleşme ve sekülerleşme odaklı toplumsal cinsiyet” tartışmaları, ikincisi ise “toplumsal cinsiyet odaklı modernleşme ve sekülerleşme” tartışmaları şeklinde ifade edilebilir. Modernleşme ve sekülerleşme odaklı tartışmalarda kadınların veya erkeklerin nasıl konumlan(dırıl)dığı çoğunlukla söz konusu edilmezken amaç, dinle yoğrulmuş geleneksel toplumsal cinsiyet anlayışının zayıflayıp zayıflamadığını ve ikili cinsiyetle uyumlu heteronormatif cinsellik

---

\* Bu makale, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. M. Ali KİRMAN danışmanlığında tamamlanan “Türk Toplumunda Sekülerleşme ve Toplumsal Cinsiyet: Beden Odaklı Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerine Bir Araştırma” (2021) başlıklı doktora tezinin bir bölümünden, tekrar gözden geçirmek, güncellemeler yapmak ve konu bağlamında genişletmeler yapmak suretiyle üretilmiştir. This article was produced from the doctoral thesis titled “Secularization And Gender In Turkish Society: A Research On Daily Life Practices Focused On Body” (2021), which was completed under the supervision of Associate Proffesor M. Ali KİRMAN at Çukurova University Social Sciences Institute.

düzeni dışındaki görünümünün artıp artmadığını söz konusu etmek olmuştur. Toplumsal cinsiyet odağından da modernleşme, sekülerleşme ve din kavramlarına bakmanın önemli olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede, toplumsal cinsiyet odağından modernleşme ve sekülerleşme tartışmalarına bakıldığında daha çok Türk modernleşmesinin kadınlar ve erkekler adına tezahürleri irdelendiği görülür. Bu çalışmada eleştirel toplumsal cinsiyet araştırmacılığı perspektifinden bakılmak suretiyle dindarlık ve sekülerlik alanlarının doğal bir gerçeklikten ziyade toplumsal olarak cinsiyetlendirildiği iddia edilmekte ve iddianın temellendirilmesi yapılmaya çalışılmaktadır. Çalışmaya göre dindarlık ve sekülerliğin kadın ve erkek cinsiyetiyle farklı ilişkilenebilmesinde ataerki kavramı önemli bir rol oynamaktadır. Dindarlığı dışil/kadınsı sekülerliği eril/erkeksi olarak kodlamak, ataerki bakıştan kaynaklanmaktadır. Bu da modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin toplumsal cinsiyet açısından yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Dindarlık ve sekülerlik alanlarının bu şekilde cinsiyetlendirilmesi bir tür cinsiyet ayrımcılığının meşrulaşmasında önemli bir faktör olmaktadır. Bugün “sekülerleşen din dili” genellikle erkekler lehine sekülerleşmekte, kadınlar söz konusu olduğunda “ataerki ve geleneksel din dili” çoğunlukla devam ettirilmek istenmektedir. Bu da sekülerleşme teorilerinin cinsiyetçi yönünün olup olmadığı noktasında tekrar tekrar düşünülmesini gerektirmektedir. Elbette kadın modernleşmesi ve sekülerleşmesi ya da erkek modernleşmesi ve sekülerleşmesi arasındaki benzerlikler, farklılıklar araştırılarak tespit edilmeye devam edilebilir. Ancak bu, bugüne kadar ki “cinsiyet, dindarlık ve sekülerlik” düzlemindeki tespitlerde ataerki cinsiyetçi yönlerin olup olmadığını irdelemeyi ihmal etmemeyi zorunlu kılmaktadır. Geleneksel tarihsel çizgide dini yorumlayanlar, genellikle dini tekelinde tutan ataerki düşünceye sahip erkekler olduğu için din veya dindarlık kadın için adeta bir fren mekanizması olarak kullanılırken erkek açısından genellikle buna benzer bir görev görmediği gibi kimi zaman sekülerleşme süreçlerinde bir “baston” olarak bile kullanıldığı söylenebilir. Fakat bugün artık “eğitimli, mücadeleci, yaşama sevinci yüksek dindar kadınlar” bunları eleştirmekte, kendi aleyhine çalışan mekanizmayı ifşa etmekte, çarpıklıkları irdeleyerek taşları yerine oturtmaktadır. Dolayısıyla erkekleri “doğal seküler”, kadınları “doğal dindar” olarak kabul etme önyargısından sıyrılmak suretiyle dindarlık ve sekülerlik kavramlarının erkekler ve kadınlar açısından tekrar tekrar irdelenmeye devam edilmesi gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din sosyolojisi, Dindarlık, Sekülerlik, Cinsiyet, Toplumsal cinsiyet.

## Giriş

Eleştirel toplumsal cinsiyet araştırmacılığı odağından bakılmak suretiyle bu çalışmada “modernleşme, sekülerleşme ve din gibi kavramlar bağlamında kadın ve erkek nasıl konumlan(dırıl)maktadır?” sorusuna cevap aranmaktadır. Bilindiği üzere Türk toplumu da dahil olmak üzere, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin okunuşu veya bu süreçlere karşı muhafazakâr ateşli itirazlar kadın ve bedeni üzerinden olmuşken literatürde ise genellikle “kadın dindarlığı” söylemi hâkim olmuştur. “Kadın sekülerliği” diye bir söylem hemen hemen hiç gelişmemiştir. Hatta ne zaman kadının rol, kimlik gibi konularda bireysel veya toplumsal bazı değişimleri gündeme gelse bu sefer de “kadın sekülerleşmesi” gibi bir söylem yerine “kadın dindarlığının sekülerleşmesi” gibi bir söylem tercih edilmeye meyledilmektedir. Esasında literatürde “erkek sekülerleşmesi” diye bir söylem de bulunmamaktadır. Ama bu söylemin eksikliği kadınlarla ilgili durumda olduğu gibi (yani kadın sekülerleşmesi gibi bir söylemin eksikliği gibi) bir durum değil. Erkek doğal olarak seküler görüldüğünden veya sekülerlik erkekliğin özünde bir şey olarak algılandığından “zaten seküler” olana tekrar seküler demeye gerek kalmamaktadır. Oysa kadının dindarlığı (kadınların daha dindar olduğu) söylemi de gerçekten doğal ve özsel bir durum ise onun için de tekrar bir söylem üretmeye gerek bulunmamalıydı! Fakat kadın olunca “zaten dindar” olana tekrar tekrar “kadın dindarlığı” gibi bir söylem üretilebilmektedir. Gerçekte “kadın dindardır, erkek sekülerdir” gibi keskin bir ayırım yapılamayacak olsa da dindarlık kadına, sekülerlik erkeğe yakıştırılmaktadır. Bu da dindarlık ve sekülerliğin cinsiyetler odağından konuşulduğunda konunun ataerki tarafından ne kadar manipüle edilip edilmediğini işaret etmektedir.

### 1. Ataerki Sistem, Cinsiyetlendirme ve Cinsiyetçilik

Dünya hayatı ve içerdiği eşyalar ve de tasarımı erkek egemen bir tasarımdır. Genellikle eril olana hizmet eder. Müzik aletlerinden ofis mobilyalarına, elektrikli aletlerden pisuarlara, bilgisayar oyunlarından inşaat malzemelerine, bisikletten araba tasarımlarına, ayakkabıdan elbiselere kadar hemen her şeyde bunu bir parça görmek mümkündür (Endler, 2022).

Etrafımıza baktığımızda hemen her şeyin cinsiyetlendirildiğini fark ederiz. Kavramların, olguların, renklerin, mesleklerin, mekanların,

gündelik hayatın içinde karşılaştığımız hemen her şeyin. Elbette bir şeyin cinsiyetli olması henüz kendi başına bir problem değildir. Bu cinsiyetlilik cinsiyetçi bir hal aldığıında, eşitsizlik ve ayrımcılık doğurmaya başladığında bir problem olmaya başlar. Hiyerarşik hale gelmiş bir cinsiyetlilik problemlili hale gelir. Kadın ve erkek arasındaki cinsiyet ilişkilerine bakıldığında ataerki tarafından bir cinsiyetlendirme ile başlayan, hiyerarşik bir formda cinsiyetçiliğe dönüşen bir sürecin gözlerimiz önünde cereyan ettiğini söylemek artık malumun ilamından başka bir şey değildir.

Tarihte, asıl/arız, tam/eksik, norm/sapma, etken/edilgen, aktif/pasif, akıl/duygu, fetheden/fethedilen, güç/süs gibi ayrımların birinci tarafı hep eril olana atfedilmişken ikinci tarafı dişil kabul edilmiştir. Sonuçta da erkeksi olan, toplum, kültür ve medeniyet nezdinde hep daha değerli olmuş; kadınsı olan, değerden yoksun kalmıştır. Ya da en azından erkeksi olan kadar değer görmemiştir. Bu, cinsel organlara yüklenen anlamdan başlayıp hayatın her alanında ve zaman diliminde kendini gösteren bir durum olmuştur.<sup>1</sup>

Erkeğin tamamlanması için ekstra bir şey gerekli görülmez. Kadın süs ile takı toka ile tamamlanması gereken bir varlık olarak görülür. Aslında bu, iktidar ve güç uğruna bir tamamlanma değildir. Bu, ataerkinin doyumuna hizmet edecek biçimde tasarlanmış bir tamamlanmadır. Zira erkeklik erkek için süse ihtiyaç duymamıştır hatta süse rağbet eden erkeğe de “süs erkek adamı bozar” mantalitesiyle “zillate düşmüş” şeklinde yaklaşmıştır. Erkek, kadınsı bir şey yaptığıında yerilmiş, ikaz edilmiş ve bu erkeğin tekrar eril özüne dönmesi beklenmiştir. Fakat kadın erkeksi bir şey yaptığıında övülmüş hatta buna apaçık teşvik edilmiştir. “Erkek gibi kadın” ifadesi hep bir olumlama, “karı gibi adam” ifadesi hep bir olumsuzlama içermiştir. Mesela bugün dahi toplumsal cinsiyet odağıındaki tartışmalar, feminist çalışmalar, kadın araştırmaları gibi alanlarla ilgilenmek bile ataerki yapı tarafından değersiz görülür. Bu alanlardaki ciddi birikim görmezden gelinerek veya kalitesi tartışma konusu yapılarak hafifsenir. Bir de bu alanlarda çalışmaya ve çabalamaya çalışan erkekleri hesaba kattığımızda burada söylenen şeyin vahameti

---

<sup>1</sup> Sözelimi, toplumsal kültürel hayatta, eril cinsel organ, her şeyi kesmekle, delmekle, çizmekle, zafer ile, ne yaparsa yapsın tertemiz kalmakla imlenir; dişil cinsel organ, kesilmekle, çizilmekle, delinmekle, mağlubiyet ve kirlenme ihtimaliyle imlenir.



daha da artar.

Kadının veya kadınsı olanın değeri erkekte veya erkeksi olanda olduğu gibi varoluşsal değildir, olsa olsa eril yapıya ne kadar katkı sunduğu, o yapıyı ne kadar ideal düzeyde yansıttığı ile ilgili olmuştur. Sözelimi, “Kemalizm’in çağdaş kadınları”, “Ülkücülerin Asenaları”, solcu grupların devrimci kadınları”, “İslamcılarının dindar kadınları” veya “dindarların muhafazakâr kadınları”, eril yapının ve imajının temsilcileri, uzantıları olarak konumlan(dırıl)mışlardır (Can, 2023, 234). Ne zaman ki kadın böyle bir yapı karşısında varoluşsal bir mücadele vermeye kalkışmış olsa baskılanma, tecrit, susturulma gibi süreçlere maruz kalmıştır.

Ün salmış pek çok düşünür, kadınları “yönlendirilmeye muhtaç”, “sadakat öğrenmeleri gerekenler”, “ahlaki olarak düşük” şeklinde anlamış veya tanımlamıştır. En umulmadık alan denilebilecek sanat alanında bile, toplumsal hayatın akışında, kadın genellikle bir tür uyumsuzluğu temsil eden, “yanlış” olan ile özdeşleştirilen, toplumsal hayatın “öteki” konumundadır (Kahraman, 2017).

## 2. Dindarlık, Sekülerlik ve Cinsiyet: Literatür Ne Diyor?

“Dindarlık ve cinsiyet” üzerine yapılmış pek çok sosyolojik ve psikolojik araştırmaya rastlanabilmektedir. Dindarlık ve cinsiyet ilişkisini irdeleyen saha çalışmaları dikkate alındığında geniş bir çalışma alanının oluştuğu görülmektedir.

Sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarda, özellikle de din sosyolojisi ve din psikolojisi gibi alt birimlerde, “kadın dindarlığı” diye kendine özel yönleriyle inşa edilmiş bir konu bulunur. Bu, giderek artık bir algı ve kanaat oluşturma niteliği de kazanmıştır. Zira her “kadın dindarlığı” denildiğinde zımnen “kadınlar daha dindardır” algısı ve kanaati ile birleşmektedir. Böylece “kadınlar daha dindardır” şeklinde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Fakat bu sabitlenmiş bir gerçekliği ifade etmemektedir. Elbette kimi çalışmalarla kısmen de olsa kadınların daha dindar olduğu ortaya konulmuştur. Fakat bu söylem kimi çalışmalarda doğrulanmış olsa bile kesin bir sonuç veya keskin genelleme içermemektedir.

Uluslararası bir araştırmacının raporuna göre dünyada yaklaşık olarak kadınların %83,4’ü erkeklerin ise %79,9’u kendisini bir inanç grubuyla eşleştirmektedir. Bir inanç grubuna bağlı olmak bakımından 192

ülkenin 61'inde, kadınların erkeklerden daha yüksek düzeyde bağlı oldukları tespit edilmektedir. Fakat geri kalan 131 ülkede kabaca eşit düzeylerde bir bağlılık kendini göstermektedir (Pew Research Center, 2016, 6-8). Hristiyan kadınlar ile erkekler arasında belirgin bir dindarlık farkının olduğu, kadınların daha dindar oldukları ancak Müslüman kadınlar ve erkekler açısından bakıldığında belirgin ve anlamlı bir farklılığın olmadığı tespit edilmektedir (Pew Research Center, 2016, 12-14). Hiçbir yerde erkeklerin kadınlardan daha dindar olduğu tespit edilmiyor mu? sorusunun cevabı merak edildiğinde araştırmada bununla ilgili de bir verinin olduğu görülmektedir. Sadece İsrail ve Mozambik'te erkeklerin kadınlardan daha fazla dini önemsedikleri anlaşılmaktadır (Pew Research Center, 2016, 11).

"Kadınlar erkeklerden daha dindardır" sonucuna da "erkekler kadınlardan daha dindardır" sonucuna da ulaşan çalışmalar bulunmaktadır. Fakat "aralarında anlamlı bir farklılık olmadığı" sonucuna ulaşan çalışma sayısı daha fazladır. Bilimsel çalışmalar bu konuda bir genelleme yapılmasına izin vermese de "toplumsal kabuller" ve "gündelik hayattan edinilen izlenimler" kadınların daha dindar olduğu yönündedir (Yapıcı, 2016).

Yapıcı (2016), hem bu konu bağlamındaki literatürü hem de bizzat bu bağlamda yaptığı kendi çalışmalarını göz önünde bulundurarak bazı yönlerden kadınların bazı yönlerden erkeklerin dindar olabileceğini not düşmekte fakat kadınların kısmen erkeklerden daha "maneviyatçı" ve "daha dindar olmaya meyilli" olduğunu belirtmeden de geçmemektedir. Yapıcı'nın "Türk toplumunda kadın dindarlığının ataerkil toplumsal cinsiyet kalıplarından beslenmekte olduğu" şeklindeki tespiti bu çalışma açısından ayrı bir önem arz etmektedir.

"Kadınlar daha dindardır" söyleminin batıdan yaygınlaşmaya başladığı söylenebilir. Geçmişte gerçekten bu söylemi doğrulayacak sosyokültürel bir zeminin olduğu da söylenebilir. Ancak Türk toplumunda bu konular dile getirildiği günden beri konuya temkinli yaklaşıldığını da belirtmek gerekmektedir (Çelik - Şahin, 2009). Fakat Batı'da da "kadınlar daha dindardır" söyleminin geçerliliğini yitirmeye başladığını ortaya koyan çalışmalar artık bulunmaktadır.

19. ve 20. yy. boyunca kiliselerde kadınlar sayıca üstün gözükseler bile özellikle 1960'lı yılların cinsel devrimiyle birlikte kadınların erkeklerden daha yüksek oranda kiliselerden ayrıldığına dair bulgular

ortaya çıkmıştır. Geleneksel toplumsal cinsiyet algı, tutum ve davranışlarıyla takıntılı ahlaki otoritelere karşı kadınlar kendisine biçilen rolleri ve konumları terk etmeye başlamıştır. Kendisiyle özdeşleştirilen “dinî ve ahlâkî bekçilik” rolüne itaatsizlik ederek karşı çıkmıştır. Bu anlamda Hristiyan kadının bu değişimini sonucu geleneksel Hristiyanlığın da bittiği düşünülmüştür (Woodhead, 2017, 502).

Dindarlık kavramı ekseninden cinsiyet veya toplumsal cinsiyete bakan çalışmalar genellikle kimin daha dindar olduğunu söylemekte ve yine genellikle konu “kadın dindarlığı” söylemini vurgulamaktadır. Sekülerleşme araştırmaları ve tartışmaları ise çoğunlukla toplumsal cinsiyete dair analizler yapmaksızın çeşitli değişkenler üzerinden elde edilen bulgularla toplumun dindarlık ve sekülerlik yönünü betimler. Modernleşme ve sekülerleşme odaklı tartışmalarda kadınların veya erkeklerin nasıl konumlan(dırıl)dığı çoğunlukla söz konusu edilmezken amaç, dinle yoğrulmuş geleneksel toplumsal cinsiyet anlayışının zayıflayıp zayıflamadığını ve ikili cinsiyetle uyumlu heteronormatif cinsellik düzeni dışındaki görünümünün artıp artmadığını söz konusu edilmektedir (Kirman, 2005; Ertit, 2015). Oysa eleştirel toplumsal cinsiyet araştırmacılığı noktasından dindarlık, sekülerlik, modernlik gibi kavramların cinsiyet ile olan ilişkisine bakan çalışmalar genellikle ihmal edilmiştir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kavramı odağından modernleşme, sekülerleşme ve din kavramlarına bakmak önem arz etmektedir.

Az da olsa yapılmış olan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal cinsiyet odağından modernleşme, sekülerleşme, dindarlık, muhafazakârlık gibi kavramların kadınlar ve erkekler adına tezahürleri irdelendiği görülür. Türkiye açısından düşünüldüğünde Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti modernleşme hattında kadınların ve erkeklerin nasıl konumlan(dırıl)dığı veya Türk modernleşmesinin erkekler ve kadınlar açısından ne anlama geldiği irdelenmiştir. Bu çerçevedeki baş yapıtlardan birine sahip olan Sancar (2014), Türk modernleşmesinin cinsiyetçi boyutlarının erkeklere “devlet kurma” kadınlara “aile kurma” gibi bir tecrübe yaşattığını tespit etmiştir.

Kirman’ın (2005), Türk toplumunun toplumsal cinsiyet farklılığı üzerinden vücut bulan ataerkil yapısı içinde elde ettiği şu tespitler bu noktada önemli bir yere sahiptir: Kadınlar dinî yaşantı noktasında

erkekler için daha dindâr, evlilik ve aile hayatı gibi tutumlarda ise erkekler kadınlara göre daha muhafazakâr ve tutucudur. Kirman, “sekülerleşme kavramının kadınlara göre erkeklerle daha ilişkili olduğu” tespitinde de bulunarak toplumsal cinsiyet merkezli modernleşme, sekülerleşme, dindârlık tartışmalarına daha açık parmak basmıştır.

Eleştirel toplumsal cinsiyet araştırmaları odağından sekülerleşme kavramını irdeleyen Woodhead (2017), sekülerleşme teorilerinin “seküler erkek, sekülerleşen erkek” üzerinden geliştirildiğini söyler. Geliştirilen sekülerleşme teorilerinin sanayileşmeyle birlikte erkeklerin Hristiyanlık’tan uzaklaşma sebebini daha iyi açıklarken kadınların oldukça farklı olan modernleşme deneyimlerini göz ardı ettiğini ileri sürer.

Woodhead, sekülerleşme tariflerinin erkeklerin dinden uzaklaşmasını açıklamaktan fazlasını yapmadığının altını çizer. Çünkü kutsal kubbenin barınağını terk eden işçi, kadın değil, bir erkektir. Kadınlar açısından sanayileşme; parça başı iş, düşük ücretli ev içi istihdam ve/veya eve hapsedilme ve dış dünyadan soyutlanmak gibi çok farklı şekillerde yaşanmıştır. Böylelikle kadınlar, geleneği modern bağlama taşıyan güzel bir ev ortamı sunmak şartıyla erkek kesiminin “demir kafes” tecrübesini hafifleten şehir köylüleri olarak kalmaya devam etmiştir (Woodhead, 2017, 504).

Burada akla gelen sorulardan biri de daha dindâr veya daha seküler olmanın biyoloji ile bir alakasının olup olmadığı sorusudur. Bu konuda deneysel veri de sağlayan bir araştırmaya göre (Das, 2018), fizyolojinin ve hormonların da dindârlık ve sekülerlik üzerinde etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamdaki verilerden biri vücutlarında testosteron ve dehidroepiandrosteron (DHEA) gibi daha yüksek seviyede seks hormonu olan erkeklerin daha zayıf dinî bağları olduğunu tespit etmektedir. Kan ve tükürük örneklerinde testosteron ve DHEA düzeylerinin daha yüksek olduğu erkeklerde, aynı cinsiyet hormonlarının daha düşük seviyelerinde olanlara göre daha zayıf dinî bağlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür çalışmalar toplumsal kültürel anlamda kadınların daha dindâr olduğunu söyleyen çalışmalara göre çok zayıftır. Fakat gerçekten böyle bir gerçeklik varsa bunun da göz önünde bulundurulması gerekir.

### 3. Din Kadını Erkeğe, Erkek Dini Kadına Emanet Eder!

İster Batı'da ister Türk toplumunda olsun, modernleşme ve sekülerleşme noktasındaki en sert eleştirilerin erkeklerce kadınlar üzerinden yapılması dinin ve ahlakın kadın emanetinde kalması gerektiği algısının dışavurumudur. Erkekler edindikleri kültürel sermaye ile kendilerine "helal" olanın kadınlara "haram" olduğunu öğrenir. Toplumda "erkeğin elinin kiri, kadının yüzünün karası" şeklinde ifadeler oluşmuş olması bir tesadüf değildir.

İslam açısından üstünlüğün takva ile mümkün olabileceği net bir şekilde bilinmektedir. Fakat bu retorikten gündelik hayatın içine gelindiğinde Müslüman erkeklik kendi takvasını Müslüman kadını kısıtlayarak gerçekleştirir. Müslüman erkeklik modernite etkisi ile iktidar peşine düşerken kadını koruma adına eve hapsetme ve onun üzerinde direnç geliştirme yoluna gitmiştir. Bu savunma mekanizmasından henüz çıkılabilmemiş de gözükmemektedir. Zaman içinde Müslüman kadın nispeten güçlendikçe Müslüman erkeklik de iktidarını bir şekilde devam ettirmeye çalışmıştır. Hal böyle olunca yaşanan sekülerleşmeden duyulan fikirsiz rahatsızlık dindar kadının gerektiği kadar Müslümanca yaşamayışına bağlanmıştır (Topçu - Meriç, 11 Mart 2018). Erkeklerin değişim dönüşümü o kadar tartışılmazken kadınlarınki "görünür" ve dolayısıyla iz sürmeye, akabinde tartışmaya daha açık görülmektedir. "İslam'ın kızları!" diye seslenmek hiç ihmal edilmezken "İslam'ın oğulları!" diye seslenmek pas geçilmektedir (Karaca, 30 Temmuz 2021). Kadının bedeni, sesi, giyimi, mahremiyeti, kamusal alandaki varlığı din ve dindarlık eksenindeki tartışmaların odak noktası olurken aynı başlıklarda erkeklerin dindarlığını tartışan hemen hemen yok gibidir. Örneğin sigara içen bir erkekle ilgili değerlendirme yapılırken dindarlık faktörü denkleme nadiren dahil edilirken sigara içen kişi başörtülü bir kadınsa tartışma doğrudan, edep, ahlak gibi kavramlar eksenine kaymaktadır (Işık, 2023, 52). Hatta Afrika'daki veya Arap coğrafyasındaki veyahut Uzakdoğu'daki Müslüman kadınların sigara içmesinin bir tür "zâniye" olmak ile eşdeğer kabul edildiğine dair tutum ve davranışların olduğu ifade edilmektedir (Baycar, 2019, 249).

Modernite rüzgarına hazırlıksız yakalanan İslâmî kültür ve toplumlar, önlerine çıkan sorunları ele alırken kadınlarla ilgili olanları görmezden gelmeyi yeğlemişlerdir (Aktaş, 2022). Kadının değişimini veya

gelişimini bir tür “bozulma” ve “dağılma” görerek geleneksel ailenin, dinin, toplumun yegâne ayakta tutucusu olarak kalmasını istemişlerdir. Dinî ve muhafazakâr çevrelerde kadının değişimi söz konusu olduğunda bu değişim daha ateşli itirazlara muhatap olmuştur.

“Kültürel inanç sistemleri, duyguyu belirli yapısal ve kültürel koşullardan ziyade kadınların doğal varoluş durumuna bağlamıştır” (Erickson - Cottingham, 2014, 369). Erkeklerin tekelinde bulunan dinî yapı ve kurumlar kadınlara daima bir “safılık”, “uysallık”, “itaatkârlık”, “bağlılık”, “adanmışlık” vb. idealler yakıştırmıştır. Sadece bu gerçeklik bile “cinsiyet ve dindarlık” denildiğinde hemen akla kadın gelmesinin doğal bir durum mu yoksa toplumsal bir algı mı olduğu noktasında yeniden düşünmeyi hatırlatmaktadır. En az erkek kadar maddi bir varlık olan kadına, tarih boyunca annelik kutsaması ile perçinlenmek suretiyle sürekli bir “melek olmalısın, melek kalmalısın” telkin edilmiştir. Ayrıca kadının erkekten daha dindar olduğu velev ki doğal bir durum olsa bile bunun “kadın ahlakın bekçisidir” şekline dönüşmesi gerçeği tarafından geçerliliğinin yeterince zedelendiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Dinî kurumlar kadını “aile” ve “annelik” sınırları içinde tutmak ve aileyi koruma görevini genellikle kadınlara vermek istemek suretiyle bir hitap gerçekleştirmektedir. Erkeklik için gerekli olan daha eşitlikçi ve iyi bir babalık, kocalık için tavsiyelerde daha az bulunmaktadır. Dinî kurumların hem eğitim-öğretim kademelerinde hem de diğer hizmetlerinde karar vericiler ve yöneticiler erkekler iken bu hizmetten yararlananlar ağırlıklı olarak kadınlar olmaktadır. Ayrıca genel anlamda Türk toplumunda dinî eğitime katılanlar ağırlıklı olarak kız çocukları ve kadınlardan oluşmaktadır. Örneğin Kur’an kurslarında 2018-2019 eğitim-öğretim yılı döneminde 226.181 erkek eğitim görmüşken 962.667 kadın yani erkeklerin 4,2 katı kadın eğitim görmüştür. İmam-Hatip Ortaokulu, İmam-Hatip Lisesi, İmam-Hatip Açık Öğretimi ve İlahiyat fakültelerinde kız öğrenci sayıları açık ara farkla önde gözükmektedir (Sancar, 2020). Fakat lisansüstü eğitime gelindiğinde bu fark erkekler lehine açılmaya başlamaktadır.

Böylece ataerkil formlara sahip dinî yapılar kadınları erkeklere emanet ederken erkekler de din ve ahlakı kadınlara emanet eder. Birinci emanet edişte “ataerki ile din” arasında iş birliği söz konusu iken (ki burada İslam dini açısından nüzul yılları baz alındığında, o günün koşullarında, kadını korumak adına ataerki ile iş birliğine gitmesinde

kadın adına güçlendirici bir etki olduğu da varsayılabilir) ikinci emanet edişte “ataerki ile modernite” arasında bir iş birliği söz konusudur (ki buradaki iş birliğinde artık bir “kurnazlık” olduğu varsayılabilir).

“Din kadını erkeğe, erkek dini kadına emanet eder!” ifadesini dünyanın çeşitli yerlerinde karşılaşılabilecek şu tür örnekler üzerinden de somutlaştırabiliriz: kendisi de tüketime, değişime veya kapitalizme entegre olmuş erkeğin kadın söz konusu olduğunda “fitne edebiyatı” yapmaya başlaması gibi. Genellikle erkeklerin tekelinde olduğu bilinen ekonomi ve siyaset gibi alanlarda modern ve kapitalist olmayı bir bakıma gerekli gören erkeğin, kadına gelindiğinde, aile sınırları içinde resmedilmiş geleneksel rolleri yüceltmeye başlaması gibi. Aile gibi toplumsal kurumların yozlaştığı veya bozulduğu her dile getirildiğinde - aile sadece kadından oluşuyormuşçasına- meselenin bir şekilde kadına bağlanması gibi. Mesela plajda geleneksel setr-i avret ölçülerine aslında hiç de uymayan erkeğin eşini veya kızını mayonun tesettürlü olanına zorlaması gibi. Masajın kadın eline yakışacağını, masaj yaptırılacaksa asıl olarak kadına yaptırılması gerektiğini söyleyen erkeğin kadının karşı cinse masaj yaptırma ihtimali bir tarafa bizzat masaj yaptırmasına sıcak bakmaması gibi. Çocuğunu kamusal alanda emzirdi diye kadının göğüslerinin görünme ihtimaline kafayı takan erkeğin ortalık yerdeki pisuarlara veya herhangi bir yere işediğinde pipisinin görünme ihtimalini hesaba katmaması gibi. Bekâretin tamamen bedene indirgenerek sorumluluğun sadece kadına yüklenmesi örneğinde olduğu gibi ki evlilik öncesi karşı cinsle birlikte olmaya pek de hevesli erkeğin evlenmeye karar verince “bekâreti bozulmamış” olanı aramaya başlaması şeklinde bir paradoks yaratması. Kadını ataerkinin doyumuna hizmet etmesi için tümüyle cinsel bir objeye dönüştüren erkeğin diğer yandan “erkeklerin bir nefsi varsa kadınların dokuz nefsi var” diyerek kadının cinselliğini bastırması. Erkeğin her türlü evlilik dışı arayışının bir hak, bir çapkınlık sayılması, “erkektir yapar” diye geçiştirilmesi ama kadının benzer arayışlarının yerin dibine batırılması. Toplumda erkeklerce kadınları denetimde tutmak ve kolayca yönetmek adına kadınlara dile getirilen “ben sana güveniyorum ama dışarıdakilere güvenmiyorum” söylemi de bununla birebir ilişkilidir.

Böyle bir durum riyakâr bir erkeklik kültürü de yaratmaktadır. Özellikle kadınlar üzerinden yapılan ahlak tanımlamalarının içeriğinde

bunu görmek kolay olmaktadır. “Başörtülü kızların kılık kıyafeti üzerinden geliştirilen eleştirilere odaklanılırken ahlaki yaşayış yönünden eylem ve söylemde daha tutarsız olan erkeklik gözden kaçmış olmaktadır ya da zaten gözden kaçırılması istenmektedir (Barbarosoğlu, 07 Ağustos 2015). Dindar kadınlara yönelik geliştirilmiş olunan “başörtüsünü kazandık ama tesettürü kaybettik” şeklindeki söylemin din ile yoğrulmuş cinsiyetçilik ve ataerki ile ilişkisi apaçık ortadadır (Tunç, 2022, 118).

Erkeğin dini kadına emanet edişinde genellikle zımnî bir koşul da vardır aslında. Emaneti üstlenen kadının bu emaneti genellikle ailede saklaması gerekir. Bu emanetiyle kamuda genellikle erkeklerin tekelinde bulunan yerlere taşıyarak koruması da pek makbul görülmez. Mesela bu söylenenler bir kısım dindar kadının camiyle kurmak istediği ilişki ve bu ilişkiye ataerkiyle dünyanın verdiği tepkiler üzerinden okunabilir. Camilerin askerî bir usule sahip olması, erkeklerin tekelinde süregelmeye, eril olana hizmet edip kadınların ihtiyaçlarını karşılamaması, kadınlara caminin kuytu yerleri ayrılırken erkeklerin en iç açıcı bölümleri kendine ayırması, kadınlar, eşit paylaşımcı cami talepleriyle geldiğinde de yeteri derecede kabul görmemesi ve bu konudaki daha pek çok detay sunulabilir.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> İslam’da mescit ve cami gibi yerlerin kullanımında kadınları engelleyen herhangi bir argüman olmamasına rağmen ve Peygamber döneminde görece erkeklerle eşit paylaşımına sahip olmalarına rağmen bu tür yerlerin giderek erkeklerin tekeline geçmesi bunun en bariz örneklerindedir. Bugün bu mekânların düzenlenmesinde kadınların aleyhine olmak suretiyle belirgin bir cinsiyetçi ayrımcılığın ortaya çıktığı görülmektedir. Mimarî veya sanatsal açıdan İslam dünyasındaki en meşhur camilerin dahi genellikle eril dünya sistemine hitap ettiği bilinmektedir. Bazı camilerde hala kadınların taharet ihtiyacını karşılayacağı veya abdest alacağı yerler bile bulunmamaktadır. Teravih namazı için veya başka zamanlarda birtakım ibadetler için camiye giden kadınlar için caminin kuytu yerleri ayrılmaktadır. Camilerin en “iç açıcı” bölümleri erkeklere ayrılmaktadır. Bu eril dünya karşısına dindar kadınlar daha eşitlikçi cami talepleriyle geldiğinde ise en hafif tabirle kınanmaya başlanmaktadır. Bunun örneklerini “Kadınlar Camilerde” platformundaki kadınların deneyimlerinde ve tespitlerinde görmek mümkündür. Bu platform 2017’den bu yana kadınların camilerdeki konumunu iyileştirmeye çalışan bir kısım dindar kadının temsil ettiği bir oluşumdur (Tunç, 2022, 205). Diğer taraftan yakın zamanda KADEM, “Camiler Hepimizin” başlıklı bir proje üzerinde çalışmıştır. 2021 yılında başlatıp 2023 itibarıyla de projenin saha sonuç çalışmasını yapmıştır. İlahiyat, sosyoloji, sanat tarihi, mimarlık gibi farklı disiplinlerden akademisyenler, alanında uzman isimler ve sivil toplum temsilcileri katıldı. Bu proje çalıştayda kadınların camilerde yaşadığı fiziksel sorunlar,



Esasında duygusal biri olmak ile mantıksal biri olmak arasında bir derece farkı olmaz. Tıpkı güzel olmak ile yakışıklı olmak arasında olmayacağı gibi. Hiyerarşik düşünülme ya da hiyerarşik bir hale büründükten sonra doğurduğu sonuçlar bu denli kadın aleyhine olmasa bu bir problem olarak görülmeyebilirdi. Fakat hal böyle olunca bunları konuşmak bir gereklilik değil bir zorunluluk gibi durmaktadır.

Modernite kültüründe duygusal olmak, mantıklı olmak karşısında statüsü veya değeri daha düşük bir şey olmuştur. Burada duygusallık, “olgunlaşmamışlık” ile akılsallık ise “olgunlaşmışlık” ile; dindarlık duygusallık ile, sekülerlik akılsallık ile özdeşleşmektedir. Böylece modernleşmeyle birlikte dindarlığın da sekülerlik karşısında statüsü düşük olmuştur. Dindarlığın “geri”, modernlik ve sekülerliğin “ileri” ile anılması tesadüf değildir.

Modernite ile dindarlığın ve ahlak bekciliğinin kadına, sekülerliğin erkeğe atfedilmesinin belirginleşmesi şöyle açıklanabilir: Anlaşılan o ki geleneksel kökleri devam eden dinî bir toplumda modernlik ve sekülerlik karşısında, dindarlık demek “uysallık, güçsüzlük, çaresizlik” demektir. Dindarlık karşısında, modernlik ve sekülerlik, “güçlülük, hareketlilik, ilerlilik, çözümlülük” demektir. Çerçeveyi biraz daha genişlettiğimizde,

---

fırsat eşitliğini ihlal eden uygulamalar, kadınları ve çocukları camiden uzaklaştıran zihinsel kodlar başta olmak üzere pek çok sorun ve bunlara ilişkin çözüm önerileri masaya yatırıldı. Sonuç raporunda kabaca şunlar bulunmaktadır: Kadınların camilerde yaşadığı sorunlar dinî değil, sosyolojik temellidir. Bu sorunların çözümü için de zihinsel bir dönüşüm gerekmektedir. Cami görevlilerinden başlayarak toplumun tümüne yayılan eğitim ve farkındalık faaliyetlerine ihtiyaç vardır. Camilerin kadınlara ayrılan bölümlerdeki temizlik ve güvenlik sorunu yaygın olarak gözlemlenmiş, camilerin bu anlamda daha sıkı denetlenmesi, kurumlar arası iş birliğinin yapılması önerilmiştir. Kadınların sosyal ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, çocuklarıyla vakit geçirebilmesi için, cami içlerinde uygun bölümlerin tahsis edilmesi önemlidir. Camilerin yapım sürecinde kadınların hem ekonomik hem de fiilen yer alması, söz sahibi olması gerekmektedir. Camiler sadece namaz kılmak için kullanılan mekânlar olmaktan çıkarılmalı; dinlenmek, sohbet etmek, eğitim almak gibi ihtiyaçların da giderildiği “yaşayan mekân” statüsü kazanmalıdır. Camilerin gençler ve çocuklar için yaşam alanı ve cazibe merkezi olabilmesi için projeler geliştirilmelidir. Dolayısıyla bu proje çalıştay ile KADEM, “bir kişiyi bile camiden uzaklaştırmaya hakkımız yok” şiarıyla eşitlikçi ve sosyal cami taleplerinin altını çizdi (KADEM, 2023).

geleneksel toplumda ideal olan “sükûnet”, hastalıklı olan “hareketlilik” ve değişim iken modernleşmeyle birlikte ideal olan hareketlilik, hastalıklı olan sükûnet olmaya başlamıştır. Sükûnet dolayısıyla da dindarlık kadın ile özdeşleştirildiğinde, hareketlilik dolayısıyla da modernlik erkek ile özdeşleştirildiğinde taşlar yerine oturur. Modernleşmeyle birlikte kadınların neden hem “erkeksileşerek” hem de “erkeklerle rağmen” gibi bir paradoksla modernleşme sürecine müdahil oldukları da bütün çıplaklığıyla ortaya çıkar.

#### **4. Erkekler Daha Hak Sahibiysen Kadınlar Daha Eşitlikçi**

Neden en çok dua edenler hep kadınlardır? Bu soru, Andrei Tarkovsky'e ait 1983 yapımlı “Nostalghia” filminin hemen başlarında bir mabet sahnesinde geçen bir repliktir. Kadın gerçekten daha dindar olduğu için mi en çok o dua eder? Fark etmez, ya da beddua? Yoksa buna en çok o mu ihtiyaç duyar? Ya da dünyanın daha olumlu yönde değişmesini en çok isteyen o olduğu için mi?

Kadın, ihtiyacı doğrultusunda değişim ve dönüşüm yaratmak istemektedir. Erkeğe nazaran daha çok dua eder ya da beddua. Erkekler daha özgür iken kadınlar özgürlükçü, özgür olmak ister, özgürlüğün savunucusudur [Özgür isminin sürekli erkeklerle verilmiş olması bir tesadüf değildir]. Erkekler daha seküler yaşayabilirken kadınlar daha sekülerleşmeci. Erkekler daha hak sahibi iken kadınlar daha eşitlikçi. Yani eşitlik savunucusu.

Türk toplumunda toplumsal cinsiyet ve hayat tarzları odaklı yapılan bir araştırmaya göre kadınların bireysel özgürlükler bağlamında erkeklere göre daha özgürlükçü olduğu tespit edilmektedir. Kırsalda yaşayan kadınlar kırsaldaki erkeklere, orta yaş kadınlar orta yaş erkeklere, bekâr kadınlar bekâr erkeklere kıyasla kadının rolü, farklı kimliklere açık olma gibi konularda daha özgürlükçüdür. Bu fark üniversite mezunlarında çok daha belirgince ortaya çıkmakta, üniversite mezunu kadınlar en özgürlükçü küme olmaktadır (Konda, 2019, 161). Bir başka araştırmaya göre de yine toplumsal cinsiyet ve hayat tarzı noktasında kadınlar erkeklerden daha eşitlikçi bir algıya sahip gözükmektedir. Eğitim düzeyi arttıkça kadınlarda eşitlikçi yaklaşım da artmaktadır. Bu bağlamda genç kadınlarda yaşlılara kıyasla daha eşitlikçi bir algı bulunmaktadır. Ancak erkekler arasında yaş faktörü çoğunlukla bir toplumsal cinsiyet algısı farklılaşması yaratmamaktadır (O'Neil - Çakıroğlu, 2020, 61).

Daha güncel bir araştırmaya göre -başörtüyü takan kadın olmasına

karşılık- “kadınlar başlarını örtmeli” fikrine en çok karşı çıkan da kadın olmaktadır (Nişancı, 2023, 62). Kadınlar daha çok laiklik taraftarıdır. Örneğin “Anayasadaki hiçbir madde Kur’an ile çelişmemelidir” ifadesine kadınlar erkeklere göre daha az katılmakta, “devletin dinî bir kimliği olması gerektiği” fikrine kadınlar erkeklere göre daha fazla karşı çıkmakta, “laik bir ülkede dinin rahatlıkla yaşanabileceği” fikrini kadınlar erkeklere göre daha fazla onaylamaktadır (Nişancı, 2023, 72). Kadınlar erkeklere göre seküler ideolojilere ve kimliklere daha yakın durmaktadır. Erkekler geleneksel kimlik kategorilerine daha yakın dururken, Atatürkçü, laik, hümanist, sosyalist, feminist, Lgbt+ hakları aktivisti gibi daha seküler ideoloji veya kimlik kategorilerini kadınlar erkeklere göre daha fazla benimsemektedir (Nişancı, 2023, 89-93). Evlilik öncesi flört, nikahsız birliktelik, kadınların Cuma namazı kılabilmesi, kadınların siyasette daha aktif olması gerektiği, kadınların iş hayatına katılması, karma eğitim gibi konuları kadınların erkeklere göre daha fazla desteklediği ama “evin reisinin erkek olması gerektiği” şeklindeki daha geleneksel rolleri erkeklerin daha çok desteklediği tespit edilmektedir (Nişancı, 2023, 117-119).

Muhafazakâr dindar çevrelerde son dönemlerde gençlere bakıldığında hem yaşama sevinci hem yaşamda çabalama gayreti açısından kadın grubunun erkek grubuna fark attığına dair tespitler bulunmaktadır. Sayar, muhafazakâr kesimde kadınların erkeklerin önünde olduğunu kadınların sahici olmayı daha iyi başarabildiğini ifade etmektedir (Sayar, 28 Ağustos 2015). Kılıçarslan, muhafazakâr genç kızların erkeklere nazaran yaşamda daha enerjik ve çalışkan olmayı başarabildiklerini, dahası, hayatı tanıma, farklılıklara saygı ve duyarlılık geliştirme, dünyayı çok daha geniş bir pencereden anlama ve anlamlandırma konusunda kızların önde olduğunu eklemektedir. Hayata aktif katılım kızların yine erkekleri geçtiğinin altını çizmektedir. “Dünyayı kurtarmaktan bahseden” erkeklerin aksine kızların bizatihi dünyayı kurtarma sektöründe faaliyet gösterdiğine dikkat çekmektedir (Kılıçarslan, 19 Temmuz 2015).

## Sonuç

Anlaşılan bilimsel araştırmalar keskin bir şekilde “kadınlar daha dindardır” demeyi mümkün kılmadığı halde böyle bir kanaatin oluşmasında ataerkil yapının etkisinin izlerini sürmek mümkün gözükmemektedir. Ataerki, dinle yoğrulmuş ataerki de olsa modern/seküler de olsa ataerki yine ataerkilliğini oynamaktadır. Kadınların tüketimi, bedenleri, kıyafetleri bu kadar konuşuluyorken şimdiye kadar “kadın dindarlığı” gibi bir söyleme karşılık “kadın sekülerliği” gibi bir söylemin gelişmemiş olması da şaşırtıcı olmamaktadır. Bugün “sekülerleşen din dili” genellikle erkekler lehine sekülerleşmekte, kadınlar söz konusu olduğunda “ataerki ve geleneksel din dili” çoğunlukla devam ettirilmek istenmektedir. Bu da sekülerleşme teorilerinin cinsiyetli/çi yönünün olup olmadığı noktasında tekrar tekrar düşünülmesini gerektirmektedir. Elbette kadın modernleşmesi ve sekülerleşmesi ya da erkek modernleşmesi ve sekülerleşmesi arasındaki benzerlikler, farklılıklar araştırılarak tespit edilmeye devam edilmelidir. Ancak bu, bugüne kadar ki “cinsiyet, dindarlık ve sekülerlik” düzlemindeki tespitlerde ataerki cinsiyetçi yönlerin olup olmadığını irdelemeyi de gerektirmektedir.

Geleneksel tarihsel çizgide dini yorumlayanlar, dini tekelinde tutanlar genellikle ataerki düşünceye sahip erkekler olduğu için din veya dindarlık kadın için adeta bir fren mekanizması olarak kullanılırken erkek açısından genellikle buna benzer bir görev görmediği gibi kimi zaman sekülerleşme süreçlerinde bir “baston” olarak bile kullanıldığı söylenebilir. Fakat bugün artık “eğitilmiş, mücadeleci, yaşama sevinci yüksek dindar kadınlar” bunları eleştirmekte, kendi aleyhine çalışan mekanizmayı ifşa etmekte, çarpıklıkları irdeleyerek taşları yerine oturtmaktadır. Hz. Peygamberin kadınları erkeklere emanet edişi günün koşullarında kadını koruyucu ve kollayıcı masumane bir tavır olarak değerlendirilebilir. Kadın aleyhine işleyen sosyolojik iklimi sert bir toplumda kadın açısından bir reçete, erkek açısından bir uyarı niteliği taşıyan bir tavır olarak görülebilir. Fakat dindar kadın, erkeklerin bu emanet edişi bugünün sosyolojisinde işine gelir gibi kullanmasına itiraz etmekte ve bunun bir denetimde tutma aracına dönüştürülmesinin ve dini kadının emanetine vermenin bir dayanağı olarak telakki etmenin bugünün teorisinde ve pratiğinde yerinin olmadığını ifade ederek yeniden yorumlanması gerektiğini belirtmektedir.

Sonuç itibarıyla dindarlık ve sekülerlik alanlarının bu şekilde

cinsiyetlendirilmesi bir tür cinsiyet ayrımcılığının meşrulaşmasında önemli bir faktör olmaktadır. Kadın adeta “zorunlu iffetli” konumunda görülürken erkek her türlü sekülerliği arzulayabilen olarak konumlan(dırıl)maktadır. Oysa İslâmî dünyada iffetin sadece kadını kapsamadığı da bilinmektedir ki hiç bilinmese “Züleyha-Yusuf” örneğinden bilinmektedir. İslam dininin temel kaynaklarında kadın için ayrı erkek için ayrı dindar olma veya ahlaklı olma anlayışı ya da “kadın erkekten daha dindar olmalıdır” gibi keskin öğretiler de bulunmamaktadır. Dolayısıyla erkeklerin “doğal sekülerler”miş kadınların da “doğal dindarlar”mış veya “zorunlu dindarlar”mış gibi bir algılamadan soyutlanarak dindarlığın veya sekülerleşmenin veyahut de-sekülerleşmenin erkekler ve kadınlar açısından tekrar tekrar irdelenmesi gerekmektedir. Zaten kız çocuklarının da “dışa dönük”, “özgür”, “güçlü” şekilde yetiştirildikçe kadının dindar, erkeğin seküler olduğu algısının yerinde duramayacağı da şimdiden kendini belli etmektedir. Elbette eşitsizliklerin takasına, kadını etkin kılalım derken erkeğin en azından “toksik” olmayan etkinliğini kırmaya, “toksik erkekliğin” üstüne gidelim derken pozitif erkekliği zedelemeye gerek bulunmamaktadır. Hatta “pozitif, zarif ve aynı zamanda etkin” bir erkekliği güçlendirmeye devam da etmek gerekmektedir.

### Kaynakça

- Aktaş, Cihan. “Toplumsal Cinsiyet Tedirginliği”. *Nihayet Dergisi* 94 (2022).
- Barbarosoğlu, Fatma. “Neşeli değil, kederli dindar kızların hikayesi (1)”. *Yeni Şafak Gazetesi* (07 Ağustos 2015).
- Baycar, Abdulmuttalip. *Türkiye’deki Yabancı Uyrıklı Öğrencilerin Dini-Kültürel Etkileşimi (SAÜ Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.
- Can, Betül. “Kolektif Narsisizmin Cinsiyet Üzerindeki İzdüşümü: ‘Üstün Erkeklik’”. *Erkek Olmak: İslam, Sabiteler ve Değişen Roller*. ed. Fatma Asiye Şenat. 211-246. İstanbul: İz Yayınları, 2023.
- Çelik, Celaleddin - Şahin, İlkay. “Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (2009), 141-166.
- Das, Aniruddha. “Are Men’s Religious Ties Hormonally Regulated?” *Adaptive Human Behavior and Physiology* 4 (2018), 306-320.
- Endler, Rebecca. *Eşyaların Patriyarkası: Dünya Neden Kadınlara Uymaz?* çev.

- Çiğdem Canan Dikmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Erickson, Rebecca - Cottingham, Marci. "Families and Emotions". *Handbook of the Sociology of Emotions*. ed. J. E. Stets, J. H. Turner. II/359-383. New York, London: Springer Publishing, 2014.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient Yayınları, 2015.
- Işık, Zehra. "Kadın Dindarlığının Farklı Tezahürleri". *Nihayet Dergisi* 102 (2023), 50-56.
- KADEM. *Camiler Hepimizin* (25 Nisan 2023). <https://kadem.org.tr/camiler-hepimizin-projesinin-calistayi/>
- Kahraman, Nazan. "Atilla İlhan'ın Kadınlarla İmtihanı". *Turnalar Dergisi* 19/66 (2017), 11-16.
- Karaca, Nihal Bengisu. "Başörtüsünü Bırakmak: Sekülerleşme mi Din Yorgunluğu mu?" *Habertürk Gazetesi* (30 Temmuz 2021).
- Kılıçarslan, İsmail. "Neşeli dindar kızlar, mutsuz İslamcı delikanlılar". *Yeni Şafak Gazetesi* (19 Temmuz 2015).
- Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Yayınları, 2005.
- Konda. *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Raporu: Hayat Tarzları 2018 Araştırması*. İstanbul: Konda Araştırma ve Danışmanlık Yayınları, 2019.
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2023.
- O'Neil, Mary Lou - Çakıroğlu, Aslı. *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Algısı Araştırması 2020*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi Yayınları, 2020.
- Pew Research Center. *The Gender Gap in Religion Around the World* (22 Mart 2016). <https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/22/the-gender-gap-in-religion-around-the-world/>
- Sancar, Serpil. *Din Hizmetlerine Erişmede Toplumsal Cinsiyet Eşitliği: Haritalama ve İzleme Çalışması: 2018-2020 Güncellemesi*. Ankara: CEİD Yayınları, 2020.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Sayar, Kemal. "Artık erkek de muktedir değil". *Al Jazeera Türk Gazetesi* (28 Ağustos 2015).
- Topçu, Emel - Meriç, Nevin. "Erkeğin Dindarlığı Elden Gidiyor". *Star Gazetesi, Pazar Eki* (11 Mart 2018).

Tunç, Harun. *Sekülerleşme, Toplumsal Cinsiyet ve Beden*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2022.

Woodhead, Linda. "Toplumsal Cinsiyet ve Sekülerleşme Teorisi". çev. Harun Tunç. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 501-509.

Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016), 131-161.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 311-340

## İbn-i Hazm'a Göre Ehl-i Re'y ve Günümüze Yansımaları

**Mustafa KESKİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Dr., Akdeniz University Faculty of Theology  
Antalya, Türkiye  
mustafakeskin39@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-3549-9345

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Ağustos/ August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 6 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page:** 311-340.

**Atıf / Cite as:** Keskin, Mustafa. "İbn-i Hazm'a Göre Ehl-i Re'y ve Günümüze Yansımaları [Ahl al-Ra'y According to Ibn Hazm and Its Repercussions on Present]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 311-340.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1352110>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## **Ahl al-Ra'y According to Ibn Hazm and Its Repercussions on Present**

### **Abstract**

The differences of opinion and political conflicts that emerged among Muslims after the death of the Prophet, which started primarily on the issue of imāmah and included different issues in the historical process, brought with it theological separation and sectarianism. With the emergence of theological factions and sects, a large-scale competitive environment emerged among Muslims. The factions and sects that emerged as a result of these divergences have constantly occupied the agenda of Islamic society in terms of the methods they follow and the main sources they use in order to be closer to religion. Since the first period, the efforts of political factions to link their intellectual activities with religion have been considered as a natural situation. Each political movement searched for religious sources and endeavoured to find evidence from the Qur'an and Sunnah to legitimise their positions. The concepts of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadīth, which started to be used from the Sahāba period and developed and systematised in the following periods, are two basic concepts that cause divisions among Muslims. Both concepts have been used since the early periods of Islam until today. However, the followers of Ahl al-Ra'y, also known as the Iraqi Kufa school, who resorted to rational jurisprudence and qiyas in matters that did not have a definite ruling in the Qur'an and Sunnah, were constantly subjected to criticism from the followers of Ahl al-Hadīth, who defended the idea that all religious rulings were present in the letter of the texts. Abū Hanīfa, who is regarded as the greatest representative of Ahl al-Ra'y, has been at the centre of these criticisms due to the fact that he resorted to rā'i and qiyas on the one hand, and on the other hand because he was seen as a member of the Murji'ah. Ibn Hazm, who was the most important representative of the Zāhirī understanding in his time, was on the side of Ahl al-Hadīth in terms of thought. In line with the Zāhirī understanding he represented, he criticised both Abu Hanīfa and other opponents who did not think like him in a harsh manner. The two-century period starting from the beginning of the second century of Hijri and continuing until the beginning of the fourth century is a period in which mujtahid imams were trained, their own methods of ijtihad were developed and the science of fiqh was edited. The jurisprudential divergence that emerged as "Medina-Kūfa" schools or "Hejazites-Iraqites" began to be known as Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadīth from the second Hijri century onwards, and this schooling continued throughout history. Almost all of the sects and factions that emerged in the history of Islamic thought are based on either Ahl al-Ra'y or Ahl al-Hadith in terms of religious thought. The Zāhirist, traditionalist, modernist, Salafist communities and intellectual currents that have emerged today, as in the past, are also consciously or

unconsciously fed by these two mentalities. When the works of the scholars representing the Zāhirī understanding of the theory of faith reached the present day and were published, they had a significant impact on the traditionalist, radical and Salafist movements that propagated the return to the Sunnah, especially in the Arab world. Thus, many Muslims have been evaluated based on their deeds and political preferences and have been subjected to takfir. So much so that a kind of Khārijite fanaticism began to re-emerge among Muslims. When the sects and factions that emerged in the history of Islamic thought are re-evaluated in terms of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith and how these two understandings are reflected in them is determined, it would be understood how important these two basic approaches are in understanding Islam and that these two thought structures have veins extending to all sects and factions. The understanding of the faith of Muslim groups directly affects the perspectives of Muslims towards each other and others and the worldviews of religious groups since the early years of Islam, as in the past and today. For this reason, a good understanding of these two mindsets and a correct presentation of the theories of faith would contribute to the understanding and comprehension of the tragic situation in which Muslims find themselves and to put forward new solutions. Therefore, it is thought that it is important to analyse Ibn Hazm's thought structure and the understanding he opposed in order to comprehend the differences of opinion and the causes of conflict between Muslims in the past and today. For this reason, our study focuses on Ibn Hazm's view of "Ahl al-Ra'y" and its reflections on the present day.

**Keywords:** History of Sects, Ahl al-Hadith, Ahl al-Ra'y, Ahl al-Sunnah, Ibn Hazm.

## **İbn-i Hazm'a Göre Ehl-i Re'y ve Günümüze Yansımaları**

## Öz

Hız Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan, öncelikle imâmet konusunda başlayan ve tarihi süreç içerisinde farklı konuları da içeren fikir ayrılıkları ve siyasî çatışmalar, beraberinde itikadî açıdan ayrışmayı ve fırkalaşmayı getirmiştir. İtikadî fırkaların ve mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte Müslümanlar arasında geniş çaplı rekabet ortamı meydana gelmiştir. Bu ayrışmalar sonucunda ortaya çıkan mezhep ve fırkaların gerek izledikleri yöntem gerekse dine daha yakın olmak maksadıyla kullandıkları asıl kaynaklar bakımından, İslâm toplumunun gündemini sürekli meşgul etmiştir. Zira, ilk dönemden itibaren siyasî fırkaların kendi düşünce faaliyetlerini dinle irtibatlandırma çabaları doğal bir durum olarak değerlendirilmiştir. Her bir siyasî akım dinî kaynak arayışına girerek kendi konularını meşru kılmak için Kur'an ve sünnetten delil bulma gayretinde olmuşlardır. Sahâbe döneminden itibaren kullanılmaya başlayan ve sonraki dönemlerde gelişerek sistemleşen ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramları da Müslümanlar arasında ayrışmaya neden olan temel iki kavramdır. Her iki kavram da İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren günümüze gelinceye kadar kullanılagelen kavramlardır. Ancak Kur'an ve sünnette kesin bir hükmü bulunmayan meselelerde, aklî içtihad ve kıyasa başvuran ve Irak Kûfe ekolü olarak da bilinen ehl-i re'y taraftarları, bütün dinî hükümlerin nasların zâhirinde mevcut olduğu fikrini savunan ehl-i hadîs taraftarlarının eleştirilerine sürekli maruz kalmıştır. Ehl-i re'y'in en büyük temsilcisi kabul edilen Ebû Hanîfe, bir taraftan re'ye ve kıyasa başvurmuş olması yönüyle, diğer taraftan da Mürchie'den görülmesi nedeniyle bu eleştirilerin merkezinde olmuştur. Yaşadığı dönemde Zâhirî anlayışın en önemli temsilcisi olan İbn Hazm ise düşünce itibarıyla ehl-i hadîs tarafında yer almıştır. Temsil ettiği Zâhirî anlayış doğrultusunda gerek Ebû Hanîfe'yi gerekse kendileri gibi düşünmeyen diğer muhalifleri sert bir üslupla tenkide tabi tutmuştur. Hicrî ikinci asrın başından başlayarak dördüncü asrın başlarına kadar devam eden iki asırlık dönem, müctehid imamların yetiştiği, kendilerine ait ictihad metotlarının geliştiği ve fıkıh ilminin tedvin edildiği bir dönemdir. "Medine-Kûfe" ekolleri veya "Hicâzlular- Iraklılar" şeklinde ortaya çıkan fikhî ayrışma, II. hicri asırdan itibaren ehl-i re'y ve ehl-i hadîs olarak anılmaya başlanmış ve bu ekolleşme tarih boyunca devam etmiştir. İslâm düşüncesi tarihinde ortaya çıkan mezhep ve fırkaların hemen hepsi dinî düşünce bakımından ya ehl-i re'y ya da ehl-i hadîs anlayışına dayanmaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde ortaya çıkan zâhirci, gelenekçi, modernist, selefî cemaat ve fikir akımları da aynı şekilde bilinçli ya da bilinçsiz olarak bu iki zihniyetten beslenmektedirler. Zâhirî anlayışı temsil eden âlimlerin, iman nazariyesini konu alan eserlerinin günümüze kadar ulaşip yayımlanmasıyla birlikte özellikle Arap dünyasında sünnete dönme propagandası yapan gelenekçi,

radikal ve selefi hareketler üzerinde önemli etkisi olmuştur. Müslüman pek çok kimse böylece amellerine ve siyasi tercihlerine bakılarak değerlendirilmiş ve tekfir edilme yoluna gidilmiştir. Öyle ki Müslümanlar arasında bir çeşit Hâricî fanatizmi yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır.

İslâm düşüncesi tarihinde ortaya çıkan mezhep ve fırkalar ehl-i re'y ve ehl-i hadîs taraftarlığı bakımından yeniden değerlendirilmek suretiyle bu iki anlayışın kendilerine nasıl yansıdığı tespit edildiğinde bu iki temel yaklaşımın İslâm'ı anlamada ne kadar önemli olduğu ve bu iki düşünce yapısının bütüm mezhep ve fırkalara uzanan damarlarının bulunduğu anlaşılacaktır. Müslüman grupların iman anlayışı, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların birbirlerine ve başkalarına karşı bakış açılarını ve dinî grupların dünya görüşlerini doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle bu iki zihin yapısının iyi anlaşılması ve iman nazariyesinin doğru bir şekilde ortaya konulması, Müslümanların içinde buldukları trajik durumu anlayıp kavramaları ve yeni çözümler ortaya koymaları konusunda katkı sağlayacağını umuyoruz. Dolayısıyla Müslümanlar arasında geçmişte ve günümüzde yaşanan fikir ayrılıklarını ve çatışma nedenlerini anlayabilmek için İbn Hazm'ın düşünce yapısı ile muhalif durduğu anlayışın iyi tahlil edilmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda İbn Hazm'ın "ehl-i re'y"e bakışı ve günümüze yansımaları konu edinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Ehl-i Hadîs, Ehl-i Re'y, Ehl-i Sünnet, İbn Hazm.

## Giriş

Re'y kavramı Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemden itibaren kullanılagelen bir kavramdır. Bu kavram daha sonra Emevîler döneminde Irak'ta ortaya çıkan Kûfe ekolünü ifade etmek için kullanılan bir isim haline gelmiştir. Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise Kûfe ekolü, "ehl-i re'y" olarak anılmaya başlanmıştır. Genel olarak, akli kullanarak fikir üretme metodunu benimseyenler için kullanılan ehl-i re'y tabiri bu dönemde Ebû Hanîfe'yi ve onun öğrencisi konumunda bulunan diğer Kûfeli fakihleri ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>1</sup> Ehl-i re'yin fikirleri, özellikle bu ekolün karşısında duran, hadisleri mümkün olduğunca yoruma ve kıyasa başvurmadan uygulamaya çalışan ehl-i hadîs tarafından Kur'an ve sünnete uygun olmadığı düşüncesiyle reddedilmiştir. Her iki ekol, karşılıklı olarak birbirlerinin eleştirilerine ve suçlamalarına sürekli maruz kalmıştır.

Sahâbîler zamanından itibaren kullanılmaya başlanan ehlü'l-hadîs, sâhibü'l-hadîs ve ashâbü'l-hadîs tabirleri ise genel olarak ilk zamanlarda hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan kimseleri kastetmek için kullanılmıştır. Daha sonraları "işlediği amelleri hadislerde belirtilen esaslara uygun olarak yapmaya çalışan kimse" anlamını kazanan ehl-i hadîs terimi; "hadisleri yorumlamaksızın ve kıyasa başvurmaksızın anlayıp yerine getirmek, akli ve edebî ilimlerin yerine nakli ilimlerle meşgul olmak" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

Hicrî ikinci asrın başından başlayarak dördüncü asrın başlarına kadar devam eden iki asırlık dönem, müctehid imamların yetiştiği, kendilerine ait ictihad metodlarının geliştiği ve fıkıh ilminin tedvin edildiği bir dönemdir. "Medine-Kûfe" ekolleri veya "Hicâzlılar- Iraklılar" şeklinde ortaya çıkan fikhî ayrışma II. hicri asırdan itibaren ehl-i re'y ve ehl-i hadîs şeklinde telaffuz edilmeye başlanmış ve bu ekolleşme tarih boyunca devam etmiştir.<sup>3</sup>

Yaşadığı dönemde Zâhirî düşüncenin en önemli temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 456/1063), kendi fikirlerini İslâm dininin aslî kaynaklarıyla ve aslî delilleriyle örtüştüğünü ortaya koyma gayretinde olmuş ve itikadî tercihlerinin Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olduğunu, dolayısıyla Ehl-i

---

<sup>1</sup> M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/523.

<sup>2</sup> Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507.

<sup>3</sup> Salim Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/508.

Sünnet'in Zâhirîler olduğunu ileri sürmüştür.<sup>4</sup> Ehl-i Sünnet'i, "ehlu'l-hak" olarak gören İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'in dışında kalanları ise "ehlu'l-bid'a" şeklinde adlandırmaktadır. İbn Hazm'a göre Ehl-i Sünnet kavramının içine girenler şunlardır:

"Öncelikle sahabe ve onların yolunu takip eden tâbiûnun büyükleri, daha sonra ehl-i hadîsten olanlarla birlikte asırlar boyu geçmişten günümüze gelen ve ehl-i hadîsin yolundan giden fakihler, ayrıca bunların dışında dünyanın neresinde olursa olsun onları takip eden kimselerdir."<sup>5</sup>

İbn Hazm'a göre bu tanımın dışında kalanlar "ehlu'l-bid'a" kabul edilmektedir ve onun bu tanımlamasında "ehl-i rey" bulunmamaktadır.

### **1. İbn Hazm: (ö. 456/1064)**

İbn Hazm'ın isim ve şeceresi kaynaklarda, "Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm b. Gâlib b. Sâlih b. Halef b. Ma'dan b. Süfyân b. Yezîd" olarak bilinmektedir. Künyesi Ebû Muhammed olup eserlerinde genel olarak bu künyeyi kullanmıştır. Fakat "İbn Hazm" ismiyle meşhur olmuştur. Ayrıca yaşadığı ülkeye nispetle el-Endelüsî, doğup büyüdüğü ve yetiştiği şehre nispetle el-Kurtubî ve etnik kökenine nispetle de el-Fârisî nispesiyle anılmaktadır.<sup>6</sup> "Fakih, hadisçi, usulcü, tarihçi, edebiyatçı ve şair" gibi pek çok yönlü bir âlim olan İbn Hazm, Zâhiriyye mezhebinin de en büyük temsilcisidir.<sup>7</sup> Çağdaşı Sâid b. Ahmed el-Endelüsî'ye (ö. 462/1068) yazdığı bir mektupta, Kurtuba'ya bağlı "Rabaz-ı Minyeti'l-Muğîre"de 7 Kasım 994 tarihinde doğduğunu belirtmiştir.<sup>8</sup> Vefat tarihi 456/1064 olarak kayıtlara geçen İbn Hazm'ın 72 yaşında vefat ettiği anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> Galip Türcan, "İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 82.

<sup>5</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/77.

<sup>6</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 1/44.

<sup>7</sup> H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/39.

<sup>8</sup> Apaydın, "İbn Hazm", 20/39; Mehmet Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri* (İstanbul: Lale Kitabevi, 2005), 72; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, nşr. İzzet el-Attar Hüseyini (Kahire: Mektebetü Neşrû's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1995), 396.

<sup>9</sup> Dalkılıç, *İslam Mezhepleri*, 72; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), 12/237.

Nesebi hakkında bilgi veren kaynakların büyük çoğunluğuna göre İbn Hazm, aslen Farslıdır.<sup>10</sup> Fakat İbn Hazm'ın çağdaşı olan Sâid el-Endelüsî ve İbn Hayyân gibi bazı tabakat yazarları onun Farslı oluşuna şüphe ile yaklaşmışlardır. İbn Hazm'ın İslâm'da ortaya çıkan bid'atların ve sapkın fırkaların Farslar'dan kaynaklandığı<sup>11</sup> yönünde ifadeleri bulunmaktadır. Bazı yazarlar bu durumdan hareketle İbn Hazm'ın Farslı olmadığını söylemektedirler. Dozy ve Peres gibi birçok İspanyol tarihçisi ise Sâid el-Endelüsî ile İbn Hayyân'ın bu konudaki şüpheli yaklaşımlarından da destek alarak İbn Hazm'ın aslen Farslı olmayıp İspanyol asıllı olduğunu iddia etmişlerdir. Bazı yazarlar ise İbn Hazm'ın annesinin İspanyol olduğunu ileri sürmüştür.<sup>12</sup> İhsan Abbas da İbn Hazm'ın bir şiirine atıfta bulunarak; "O, kendisinin Fars asıllı olduğunu açıklamıştır" <sup>13</sup> diyerek bu duruma açıklık getirmiştir.<sup>14</sup>

İbn Hazm, Endülüs'te siyasi açıdan önemli bir yere sahip bulunan varlıklı ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Ahmed b. Saîd, Âmirî devletinin kurucusu İbn Ebû Âmir ( el-Mansûr) ile oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'in vezirliğini yapmıştır. İbn Hazm'ın annesi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ebu Bekir adında kendisinden bir yaş büyük bir kardeşi vardır. İki kardeş, çocukluk zamanlarını vezir olan babalarının Kurtuba'daki sarayında maddi açıdan bolluk içinde geçirmiş ve aynı zamanda başarılı bir eğitim hayatları olmuştur.<sup>15</sup> El-Humeydî ve el-Merâkeşî de İbn Hazm'ın babasının Emevî idaresinin ileri gelenlerinden biri olması nedeniyle oldukça iyi bir terbiye ve eğitim aldığını ifade etmektedirler.<sup>16</sup>

---

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Fettûh Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî târîhi ulemâi Endelüs*, nşr. İbrahim el-Enyârî (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 1989), 308; İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 415.

<sup>11</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1320), 2/115.

<sup>12</sup> Apaydın, "İbn Hazm", 20/39; Şahabettin Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 177.

<sup>13</sup> İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'-Endelüsî* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1985), 1/303-304.

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 1/45.

<sup>15</sup> Apaydın, "İbn Hazm", 20/40; Ergüven, "İbn Hazm", 178; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 1/47.

<sup>16</sup> Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 491; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid Merâkeşî, *el-Mu'cib fî ahbari'l-mağrib telhîsi*, nşr. Muhammed Said el-Uryân-Muhammed el-Arabî (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1963), 76.

İbn Hazm, doğduğu yer olan Kurtuba'nın yanı sıra Endülüs'ün Elmeriye (Almeria), Şâtibe, Balensiye (Valensiya) ve İsbîliye (Sevilla) gibi şehirlerinde hem ilim tahsil etmiş, hem de öğrenci yetiştirmiştir. Yaşadığı dönemde herhangi bir ilim dalında ihtisaslaşma olmadığından fıkıh, hadis, edebiyat, şiir ve tarih gibi pek çok alanda ilim tahsil etmiştir.<sup>17</sup> Aklî ve naklî ilimlerin hemen hepsini tahsil eden İbn Hazm, tahsil ettiği bu ilimlerde yüksek derecelere ulaşmıştır.<sup>18</sup> İbn Hazm'ın ilim tahsili hakkında İhsan Abbas; "Çağındaki bilgi çeşitlerinin tümünü kuşattığı için İbn Hazm'ın çok yönlü olan kültürünün sınırlarını belirlemek oldukça zordur" ifadesini kullanmaktadır.<sup>19</sup>

Endülüs medeniyetinin önemli şahsiyetlerinden ve büyük düşünürlerinden olan İbn Hazm, aynı zamanda güçlü bir cedelci olarak bilinmektedir. İslâmî ilimlerin yanı sıra felsefe, mantık ve tıp gibi pek çok alanda kendisini yetiştirmiş seçkin bir âlimdir. Bütün bunların dışında iyi bir eleştirmen, edebiyatçı ve şair olarak da şöhret olmuştur. Ebû Mervan b. Hayyan (ö.469/1076), İbn Hazm'ın edebiyat, felsefe, mantık, cedel, fıkıh, hadis ve soybilim gibi ilimlerde büyük bir birikime sahip olduğunu ve bu ilim dallarının hepsinde çok sayıda eser telif ettiğini söylemektedir.<sup>20</sup> İbn Hazm'ın takriben 80.000 varak civarında 400 cilt telif eserinin olduğu,<sup>21</sup> böyle bir başarının Taberî hariç hiç kimseye nasip olmadığı söylenmektedir. Endülüs halkı içerisinde en geniş bilgiye sahip olarak bilinen İbn Hazm'ın İslâmî ilimleri en çok tahsil eden bir âlim olduğu ifade edilmektedir.<sup>22</sup>

Pek çok bilim dalında gerek matbu, gerek yazma ve gerekse risâleler halinde bulunan eserlerinden "*el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, el-Muhallâ, Tavku'l-hamâme, el-Usûl ve'l-Furû', el-Mufâdale beyne's-sahâbe*" adlı eserler onun eserlerinin sadece bir kaçıdır.<sup>23</sup> Çalışmamızın muhtevasını açacağından eserleriyle ilgili burada fazla malumat verme ihtiyacı duymadık.

---

<sup>17</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 49.

<sup>18</sup> Ergüven, "İbn Hazm", 178-179.

<sup>19</sup> Abbas, *Târîhu'l-edebi'-Endelüsü*, 1/314.

<sup>20</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1654.

<sup>21</sup> İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 2/605.

<sup>22</sup> Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 18/187.

<sup>23</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 1/66-71.



## 2. Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs

Ehl-i re'yin kimler olduğunu, fikirlerini ve düşünce yapısını tanıyabilmek için bu kavramın ehl-i hadîs kavramıyla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında, bugünkü anlamda belli bir dinî ve toplumsal yapıyı ifade edecek şekilde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i bid'at ayrışması olmadığı gibi Ehl-i Sünnet ifadesi de kullanılmıyordu.<sup>24</sup> Ancak re'y kavramı ve ehl-i hadîs ifadeleri, sahâbe döneminden itibaren kullanılan ifadelerdir. Daha sonra ehli- re'y kavramının da kullanılmaya başlamasıyla birlikte ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ayrışması ve tartışmaları ortaya çıkmaya başlamıştır.

Sözlükte “şahsî görüş, düşünce ve kanaat” anlamını ifade eden “re'y” kelimesi;<sup>25</sup> görüş, düşünce, kıyas ve nasla düzenlenmemiş şer'î-amelî bir konuda ortaya konan kanaat anlamlarında kullanılan bir terimdir.<sup>26</sup> İslâm düşüncesinde, sorunlara çözüm üretme, hakikat ve hadiselerin analiz edilmesi, Kur'an ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanması hususunda aklı (re'y), bireyin ve toplumun maslahatının yanında, dinin gayelerini (makâsıd) de esas alan bu yorum biçimine günümüzde “akılcı din yorumu” da denilmektedir.<sup>27</sup>

Genel olarak “re'y taraftarı kimse veya kimseler” için kullanılmakta olan ehl-i re'y ifadesi, II. (VIII.) yüzyıla gelindiğinde; Irak'ta sahâbe ve tâbiîn zamanında ortaya çıkan, Irak veya Kûfe ekolü olarak da anılan, Kur'an ve sünneti esas alan dinî bilginin re'y ve ictihad yoluyla güçlendirilme gayretlerine ve fikhî çalışmalara verilen özel bir isim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu faaliyetin Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin gayretiyle sistemleşip ekolleşmiş haline re'y ehli medodu, bu metodu benimseyenlere

---

<sup>24</sup> Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 84; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, ts.), 166.

<sup>25</sup> Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/520.

<sup>26</sup> H. Yunus Apaydın, “Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37.

<sup>27</sup> Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 19.

ise ehl-i re'y denilmiştir.<sup>28</sup> Fıkıh literatüründe bu kavram, “müctehidin, hakkında açık bir nas bulunmayan fikhî bir konuda belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsî görüş” anlamında kullanılmaktadır.<sup>29</sup>

Irak'ın fethedilmesinin ardından kurulan Kûfe şehri, Emevîler döneminde Medine dışında ikinci bir ilim merkezi haline gelmiştir. Hulefâ-i Râşidîn zamanında (632-661), İslâm topraklarının genişlemesi sonucunda sahâbîler, gerek İslâm dinini tebliğ etmek, gerek eğitim ve öğretim faaliyeti yürütmek ve gerekse cihad etmek maksatlarıyla farklı coğrafyalara gitmişlerdir. Sahâbîler, gitmiş oldukları bu bölgelerde özellikle ilmî bakımdan ciddi faaliyetler ve önemli başarılar ortaya koymuşlardır.<sup>30</sup> Bu maksatlarla görevlendirilenlerden birisi Abdullah b. Mes'ûd'dur (ö. 32/652-653). Hz. Ömer onu bölgedeki eğitim ve öğretim faaliyetlerini organize etmek üzere Kûfe'ye görevlendirmiştir. Kûfe'de uzun süre ilmî çalışmaların başında bulunan İbn Mes'ûd, fıkıhta Kûfe ekolünün oluşmasında da ciddi katkı sağlamıştır. Bu nedenle onun ehl-i re'y ekolünün asıl kurucusu olduğu da söylenmektedir.<sup>31</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Selmân-ı Fârisî, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ammâr b. Yâsir ve Huzeyfe b. Yemân başta olmak üzere seçkin diğer bazı sahâbîler de Kûfe'de bulunmuşlar ve bölgede yaşanan ilmî gelişmelere önemli katkılar sağlamışlardır. Kûfe ehl-i re'y ekolünün oluşmasında, İbn Mes'ûd'la birlikte Hz. Ömer ve Hz. Ali de etkin bir rol üstlenmiştir. Hz. Ali halife olduğu zaman kendisi Kûfe'de kalmış ve Kûfe hilâfet merkezi olmuştur. Bu durum Kûfe'yi daha önemli hale getirmiştir.<sup>32</sup>

Kûfe ekolünün tâbiîn neslindeki temsilcisi olarak İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) görülmektedir. Bu ekolün oluşmasında merkezî bir rol üstlenen İbrâhim en-Nehaî, İbn Mes'ûd'un etrafında oluşan fikhî çalışmaları kendi fikir ve faaliyetleriyle birlikte talebesi Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738) aracılığıyla Ebû Hanîfe'ye intikal ettirmiş ve onun metod ve

---

<sup>28</sup> Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1401), 45-46; Mustafa Keskin, “Osmanlı Âlimi Ahmed el-Mar'aşî'ye Göre İnsan Fiillerinde İhtiyarın Etkisi ve Allame Beyzâvî'yi Eleştirisi”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 134/264 (2023), 109.

<sup>29</sup> Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/520.

<sup>30</sup> Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/520-521.

<sup>31</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/117.

<sup>32</sup> Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/520-521.

düşünceleri, Hanefî mezhebinin düşünce yapısına kaynaklık etmiştir.<sup>33</sup> Daha çok ehl-i re'y olarak adlandırılan Kûfe ekolünün fikhî düşüncesinin sistemleşmesinde en büyük pay sahibi ise Hanefî mezhebinin önderi İmâm Azam Ebû Hanîfe'dir. Bundan dolayıdır ki bu ekol, daha sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek Hanefî mezhebi olarak isimlendirilmiştir.<sup>34</sup>

Ehl-i re'yi ve temsil ettiği düşünceyi tam olarak kavrayabilmek için bu ekolün karşısında duran ve farklı bir metod benimseyen ehl-i hadîsi tanımak ve onun düşünce yapısını anlamak büyük ehemmiyet arz etmektedir. Ehl-i hadîs, İslâm'ın anlaşılmasında ağırlıklı olarak hadise önem veren Medine merkezli gelişen fıkıh ekolüdür. Bu ekol, II. (VIII.) yüzyıldan sonra ortaya çıkıp gelişmiştir. Sahâbîler zamanından itibaren hem ehlü'l-hadîs hem ashâbü'l-hadîs ve hem de sâhibü'l-hadîs tabirlerinin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu tabirlerle genel olarak hadis öğrenen ve öğreten kimseler, diğer bir ifade ile hadis ilmi ile meşgul olan kişiler kastedilmiştir. Zamanla "hadise göre amel etmeye çalışan kimse" anlamında da kullanılan ehlü'l-hadîs veya ashâbü'l-hadîs terimi; "hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek" olarak tarif edilmektedir. Bu ekolün en büyük savunucularından olan Ahmed b. Hanbel, sâhibü'l-hadîsi "hadisle amel eden kimse" şeklinde tanımlamıştır.<sup>35</sup>

Şehristânî (v. 548/1153), müctehid imamların "ashâb-ı hadîs" ve "ashâb-ı re'y" olmak üzere iki gruba ayrıldığını ve üçüncü grubun bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre hadis taraftarları (ashâbü'l-hadîs) Hicâzlılar olup, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali (v. 297/910) ve onların ashâbıdır. Ashâb-ı hadîsten olanlar; hükümleri naslara dayandırırılar, açıktan veya gizli olarak kıyasa başvurmazlar. Re'y taraftarlarına (ashâb-ı re'y) gelince onlar, Iraklılar'dır ve Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in ashâbıdır. Re'y ashâbı, çoğunlukla kıyas yöntemini kullanırlar.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Şükrü Özen, "Nehâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/538.

<sup>34</sup> Murat Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 46.

<sup>35</sup> Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", 10/507.

<sup>36</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, haz. Mehmet Dalkılıç, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 194.

İslâm toplumunda ortaya çıkan problemlerin çözümünde, Kur'an ve sünnette yeterli delil bulunmadığı durumlarda, kıyasa ve re'ye başvurmadan çekinmeyen ehl-i re'y ile Kur'an ve sünnetten ibaret olan nasların zahirlerinin açıklayıcı ve yeterli olduğunu savunan, kıyas ve re'yi delil kabul etmeyen ehl-i hadîs arasında yaşanan tartışmalar asırlarca sürmüştür. İki ekol arasında yaşanan kıyas ve re'y tartışmaları, özellikle ehl-i hadîs taraftarlarının ehl-i re'y tarafında olan âlimleri ehl-i bid'attan sayarak Ehl-i Sünnet'in dışında görme noktasına varmıştır.

Selefiyye olarak da isimlendirilen ehl-i hadîs taraftarları, Ehl-i Sünnet'i temsil eden tek fırkanın kendi fırkaları olduğunu iddia etmektedirler. Kurtuluşa eren topluluk (firka-i naciye) ve doğru yolun mensupları (ehl-i istikamet) gibi isimleri de kendilerine münasip görüp kullanmışlardır. Hadislere tabi olarak yaşadıklarını anlatmak için kullanılan "ehl-i eser" tabirini de bu maksatla kullanmışlardır. Ehl-i hadîsten ya da Selefiyye'den olmayan gerek Hanefîler ve Eş'arîler, gerek Şîîler ve tarikat mensubu sufiler ve gerekse diğer Müslüman fırkalara ve cemaatlere mensup olan kimseler, "ehl-i bid'at" kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu kimseler tebliğ ve davete muhtaçtırlar.<sup>37</sup>

Asırlar boyunca devam eden bu tartışmalar her iki tarafı da olumsuz olarak etkilemiştir. Bundan dolayı, ehl-i hadîs ile ehl-i re'yden belirli konularda uzlaşma ortamı bulan her iki ekol temsilcileri Ehl-i Sünnet çatısı altında bir araya gelebilmişlerdir. Ayrıca bu anlaşma zemini hadisleri muhafaza etme, öğrenim ve öğretimini gerçekleştirme noktasında ehl-i hadîsin lehine olmuş, onların hizmet etmelerini kolaylaştırmıştır.<sup>38</sup>

### 3. İbn-i Hazm'a Göre Ehl-i Re'y

İbn Hazm'ın ehl-i re'y hakkındaki fikirlerini tespit etmeden önce, onun genel düşünce yapısını veya usûlünü tespit etmekte fayda vardır. İbn Hazm, diğer mezhep imamlarının ya da müntesiplerinin aksine, mensubu bulunduğu Zâhirîlik mezhebinin düşüncesi doğrultusunda nasların zâhirini esas alan bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>39</sup> İbn Hazm, öncelikle fıkhîta ortaya koyduğu zâhirî düşünce tarzını, fıkıhla sınırlı tutmayıp söz sahibi olduğu diğer ilim dallarında da uygulamıştır. İbn Hazm, aynı zamanda bir dinler

<sup>37</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 57-58.

<sup>38</sup> Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", 10/507.

<sup>39</sup> Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 91.

tarihçisi ve mezhepler tarihçisi olması yönüyle objektif olması beklenirken bu zâhirî yaklaşımından dolayı onun objektifliği tartışılır olmuştur. Ancak İbn Hazm'ın zâhirîlik anlayışının herhangi bir mezhebe bağlı olma şeklinden ziyade tercih edilen yöntemle ilgili olduğu ifade edilmektedir. İbn Hazm'ın aklın çerçevesini kısıtlayan lafızcı yaklaşım yerine sadece Kur'an ve sünnete bağlı eleştirel ve akılcı düşünceyi temsil eden biri olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü Yahudi ve Hıristiyanları eleştirirken, onların kendi kutsal metinlerini aklın ilkeleri ve mantık kuralları çerçevesinde değerlendirip çelişkilerini ortaya koyan İbn Hazm'ın muhalif durumdaki Müslümanlara karşı delil olarak, akıl yerine daha çok kendi mezhebî fikirleri doğrultusunda Kur'an ve sünnetin yani nassın zâhirini kullandığı görülmektedir.<sup>40</sup>

İbn Hazm, sert mizaçlı ve keskin dilli biri olarak bilinmektedir. İbn Hazm'ın hemşehrisi, âlim ve zühd sahibi İbnu'l-Arif (ö. 536/1141) onu şöyle tarif etmektedir: "İbn Hazm'ın dili ile Haccac'ın kılıcı ikiz kardeş idi".<sup>41</sup> Zaman zaman kendisini muhasebe eden İbn Hazm, kendisinde bulunan bu durumu itiraf etmiştir.<sup>42</sup> Goldziher, onunla ilgili başka bir benzetme yaparak onun mutaassıp ve fanatik bir polemikçi olduğunu ifade etmiştir.<sup>43</sup> İslâm tabakatçısı İbn Hallikan ise İbn Hazm'ı, Ehl-i Kitab'a karşı sistemli bir polemik yazaran İslâm ilâhiyatçılarından öncüsü olarak tanımlamaktadır.<sup>44</sup>

İbn Hazm'ın özellikle mezhep imamlarına ve önde gelen İslâm âlimlerine karşı tavrı ve onlara yönelik sarfettiği ifade ve eleştirileri genel olarak hoş karşılanmamıştır. Çünkü o, muhaliflerini ve mezhep imamlarını eleştirirken zaman zaman nezaket sınırlarını da aşarak hakarate varacak şekilde ağır ve sert ifadeler kullanmıştır. Kendinden önceki âlimleri de eleştiren İbn Hazm, "Selefimizi severiz, ama bizim için gerçek onlardan daha değerli ve daha üstündür" diyerek söylediklerinin arkasında durmuş ve bu eleştirilerini dinin bir gereği olarak görmüştür. İbn Hazm'ı döneminin âlimlerinden farklı kılan en önemli husus da gerek eserlerinde gerekse ilmî

<sup>40</sup> Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 68-69.

<sup>41</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 18/199; Zekeriyâ Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkhî Âlimi: İbn Hazm", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 157.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 58; Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm", 70.

<sup>43</sup> Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I", çev. Cihat Tunç, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 54.

<sup>44</sup> Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II", çev. Cihat Tunç, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 252.

tartışma ve münazalarda sergilediği bu sert tutumu olmuştur. Hatta bu öyle bir hal almış ki, onunla ilgili; “muhaliflerinin sadece fikirlerini mi çürütüyor yoksa görüş sahibi muhaliflerini mi yaralıyor” şeklinde sorgulanır olmuştur.<sup>45</sup>

Zâhirî düşüncenin bir temsilcisi olarak kendisini ehl-i hadîs ekolünün içerisinde konumlandıran İbn Hazm, ehl-i re’y ekolüne muhalefet etmiş; diğer muhaliflerini olduğu gibi ehl-i re’y ekolünü de sert bir şekilde eleştirmiştir. İbn Hazm’ın ehl-i re’y hakkında ne düşündüğünü ve eleştirilerinin nedenini anlayabilmek için öncelikle onun Ehl-i Sünnet’i nasıl tanımladığı ve bu tanımlamaya kimleri dahil ettiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bunun ardından aynı şekilde, hemen hemen bütün ilim adamları ve ekoller tarafından ehl-i re’y’in en büyük temsilcisi olarak görülen Ebû Hanîfe hakkında ne düşündüğünün de tespit edilmesi önemlidir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin bazı görüşlerinden ötürü ilk Mürciiler arasında gösterilmek istenmesi nedeniyle İbn Hazm’ın Mürcie mezhebine karşı tutumunun da dikkate alınması önem arz etmektedir. Zira, İbn Hazm’ın tenkidine en çok maruz kalanlardan biri olan Ebû Hanîfe, Mürcie’den sayılması nedeniyle de ayrıca eleştirilerin hedefi olmuştur.

İbn Hazm, İslâm toplulukları arasında tarihi süreçte ortaya çıkan ve farklı fırkalara ayrılan mezheplerin tasnifini yapmakta ve mezhepleri Ehl-i Sünnet ve Ehl-i bid’at olarak iki gruba ayırmaktadır. Kendisini İslâm dininin bir mensubu olarak gören İbn Hazm, bütün grupların Ehl-i Sünnet, Mu’tezile, Mürcie, Şîa ve Hâricîler olmak üzere beş ana guba ayrıldığını ifade etmektedir. Ancak zamanla yeni başka fırkaların da oluşması nedeniyle İslâm tarihinde ortaya çıkan mezheplerin bunlarla sınırlı olmadığını da belirtmektedir.<sup>46</sup>

Mezheplerin ortaya çıkış sürecinde yaşanan fikir ayrılıklarını değerlendiren İbn Hazm, Ehl-i Sünnet içerisinde ortaya çıkan farklı fikirlerin, İslâm’ın temel prensipleri dışında kalan fetvalardan ve inanç hususlarından kaynaklandığını vurgulamaktadır. İbn Hazm Mu’tezile, Mürcie, Şîa ve Hâricîler’in ise dinin temel ilkeleri konusunda farklı fikirleri benimsemeleri nedeniyle Ehl-i Sünnet’ten ayrıldıklarını belirtmektedir.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 1/59-66.

<sup>46</sup> Dalkılıç, *İslam Mezhepleri*, 156-157; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 2/76.

<sup>47</sup> Dalkılıç, *İslam Mezhepleri*, 157-158; İbn Hazm, *el-Fasl*, 1320, 2/111-112.

Ehl-i Sünnet'i "ehlu'l-hak", Ehl-i Sünnet dışındakileri ise "ehlu'l-bid'a" diye niteleyen İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'ten olanları şöyle açıklamaktadır:

"Zikrettiğimiz Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hak'tır, onların dışındakiler ise Ehl-Bid'attır. Buna göre Ehl-i Sünnet, öncelikle sahabîlerdir, sahabenin yolunu tercih eden tâbiînin büyükleridir, sonra Ehl-i-Hadis ve günümüze kadar nesiller boyu onlara uyan fakihler, ayrıca yeryüzünün doğusunda ve batısındaki insanlardan onlara uyan kimselerdir. Allah onların tamamına merhamet eylesin".<sup>48</sup>

Ehl-i Sünnet'in kurumsal bir yapıya kavuşmasından itibaren Ehl-i Sünnet denildiğinde Selefiyye'nin yanı sıra Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye de bunun içinde yer alır. Halbuki İbn Hazm, yaptığı tanım ile Ehl-i Sünnet kavramını sadece "ehl-i hadîs"e tahsis etmiş bulunmaktadır. İbn Hazm'ın tanımında "ehl-i rey" bulunmadığı gibi İmam Mâtürîdî'den ve Mâtürîdî âlimlerden de hiç bahsedilmemektedir. Eş'arî ve taraftarlarını da Ehl-i Sünnet'ten ayrı bir grup olarak değerlendiren İbn Hazm, yaptığı tanımın dışında kalan bütün grupları "ehlu'l-bid'a" kabul etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin ehl-i re'yin en büyük temsilcisi olduğu hususunu hemen hemen bütün mezhepler ittifakla kabul etmektedirler. Fakat onun Mürcie'den olduğunu en ateşli şekilde savunanlar, genelde ehl-i hadîs taraftarları olmuştur. Gerek Ahmed b. Hanbel'in fikirlerinin derlendiği eserlerde gerekse daha sonraki Hanbelî akaid eserlerinde Mürciilik şiddetle reddedilirken Ebu Hanîfe de Mürcie'ye mensup olarak gösterilmekte ve eleştirilmektedir.<sup>49</sup>

İbn Hazm'ın yaptığı eleştiriler, sadece Ebû Hanîfe ile sınırlı kalmamış; sırasıyla İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel de aynı tenkidlerine maruz kalmıştır. Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'in İbn Hazm'ın tenkidine hedef olmasında, her iki müctehid tarafından kıyasla birlikte re'y ichtihadını genişleterek kullanmaları büyük rol oynamıştır. İmam Şâfiî, re'y ichtihadına daha az yer verdiği gerekçesiyle diğerlerine nisbetle daha az tenkide maruz kalmıştır.<sup>50</sup> Ancak burada şu husus dikkatlerden kaçmamaktadır: İbn Hazm'ın kendi ekolü ehl-i hadîsin önde gelen temsilcilerinden olan Ahmed b.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2017, 1/77.

<sup>49</sup> İbrahim Hakkı İnal, "Hanefî Literatüründe Ebû Hanife'nin Mürciiliği Problemi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 226.

<sup>50</sup> Güler, "İbn Hazm", 158.

Hanbel de diğerlerine nazaran daha hafif olmakla birlikte onun tenkidine maruz kalmıştır.

İbn Hazm'ın Ebû Hanîfe ve Hanefîler hakkında kullandığı ifadeler onun tenkidde kullandığı dil ve üslûbu göstermesi açısından önemlidir. O bir ifadesinde: "Bunlar, Ebû Hanîfe ve ashabının görüşleridir. Bu nevi görüşlerden salim olduğumuz için biz Allah'a hamdediyoruz"<sup>51</sup> demektedir. Ebû Hanîfe'yi Râfizî olmakla itham eden ve ona lânet okuyan başka bir ifadesi ise şu şekildedir:

"Hanefîler diyorlar ki, 'Bilal için kameti tek yapması gerektiğine dair emir ve talimat, Rasûlullah'tan (s.a) sonraki kimselerdendir'. Doğrusu bu görüş onları, Ebû Bekir ile Ömer'i İslâm dinini değiştirmekle itham eden Râfizîler'in durumuna düşürür. Bunu söyleyen kimseye Allah lânet etsin; hiçbir Müslüman bunu söyleyemez!"<sup>52</sup>

İbn Hazm'a göre, dinin kaynağı olarak bağlayıcı olması yönüyle Kur'an ve sünnet birbirine eşittir. Zira, Rasûlullah'n (s.a) sünneti de vahiy ürünüdür. Bu nedenle hadis ilmini tahsil etmek farz-ı kifâyedir. "*Zikri biz, evet biz indirdik. Onu muhafaza edecek olan elbette biziz*"<sup>53</sup> âyetinin buna delil oluşturduğunu ileri süren İbn Hazm, bu âyetteki "zikr" kelimesinin ister Kur'an isterse sünnet olsun şeriatı içine aldığı kanaatinde-dir.<sup>54</sup> İbn Hazm'a göre sahâbe sözleri delil olmadığı gibi fetvaları da hüccet değildir. Ona göre Kur'an ve sünnet dışında herhangi bir kişiyi taklit etmek caiz değildir. Onun bu konuda şöyle bir ifadesi olmuştur: "Şayet taklit caiz ise, zikrettiğimiz sahabe ve tabiîni taklit etmek, Ebu Hanife, Mâlik ve Şâfiî'yi taklitten evladır."<sup>55</sup>

Burhân ve hüccet olmaksızın haberin zâhîrinin dışına çıkılarak yapılan te'vili zan olarak niteleyen İbn Hazm'a göre<sup>56</sup> dil (lugat) de aynı din gibi tevkîfî (Allah'ın bildirmesiyle bilinebilir) olduğu için dinin doğru anlaşılması ancak nassın zâhîrine bağlı kalmak ve hükme kaynak olacak lafzın vazolunduğu lugat manasını dikkate almakla mümkündür. Bu temel

---

<sup>51</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü Dâri't-turâs, ts.), 1/147, 4/222.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/158.

<sup>53</sup> el-Hicr 15/9.

<sup>54</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Komisyon (Kahire: Matbaatü'l-Asıme, 1404), 1/95, 114.

<sup>55</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/168.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/129.



ilkeden uzaklaşarak mana ve maksadın nazarı itibara alınması ise re'y ile amel etmek demektir.<sup>57</sup>

İbn Hazm, Kur'an ve sünnetten sonra icmayı delil olarak kabul etmekle birlikte kıyası şer'î delil olarak kabul etmemektedir. İbn Hazm'a göre, edille-i şer'iyye hiyerarşisinde Kur'an, sünnet ve icmadan sonra kıyas değil, delil gelir. Ona göre kıyasla amel eden bir kimse Allah'ın emirlerine aykırı davranmış ve O'na müdahale etmiş olur. Bu yüzden dinde kıyasa başvurmak, istihsan ve re'yle hüküm belirtmek helal değildir.<sup>58</sup>

Fıkıh usulünde dar anlamıyla vahiy (nas) karşılığında kullanılan re'yin, nassa aykırı anlam içermeyen şahsi kanaat olduğu ifade edilmektedir. Bu manada kastedilen re'yin, Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından kullanıldığı örnekleri bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in, "Ben vahiy inmemiş hususlarda aranızda re'yimle hüküm veriyorum" ifadesi,<sup>59</sup> re'yin bu mânadaki kullanımının ilk örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber'den başka bir örnek, Bedir Gazvesi'nde yaşanmıştır. Bedir'de ordugâhın kurulacağı yerin Allah'ın emriyle mi yoksa re'y ile mi belirlendiğini soran sahâbîye Hz. Peygamber'in "re'y ile" şeklindeki cevabıdır.<sup>60</sup> Resûl-i Ekrem'in "hükümünü Kur'an ve sünnette bulamadığın hususlarda neye göre hüküm vereceksin" şeklindeki sorusuna "Kendi re'yimle icthad ederim" diyerek cevap veren Muâz b. Cebel'in takdirle karşılanmasıyla<sup>61</sup> ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'yin ve özellikle icthadın bir kavram haline dönüşmesinde önemli bir merhaleyi temsil etmektedir.<sup>62</sup>

Re'yin sahâbe döneminde kullanıldığı ve bir vâkıa olarak varlığı hemen hemen bütün ekoller tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Çünkü sahâbenin re'ye başvurduğu, birçok sahâbîden nakledilen, "Ben bunu re'yimle söylüyorum" gibi ifadelerle ve çeşitli uygulama örnekleriyle sabit

<sup>57</sup> Güler, "İbn Hazm", 160-161.

<sup>58</sup> Güler, "İbn Hazm", 161.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Akziye", 7.

<sup>60</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411), 3/167-168.

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Akziye", 11; Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh=Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ahkâm", 3.

<sup>62</sup> Apaydın, "Re'y", 35/37.

görülmektedir. Hatta Cüveynî sahâbenin, tâbînin ve daha sonra gelenlerin re'y ile amel etme konusunda icmâ ettiklerini ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Re'y konusundaki tartışma, Hz. Peygamber'in veya sahâbenin re'ye başvurmuş olmasından ziyade buradan hareketle re'yin, kıyas ve ictihada dayanak oluşturmasında yaşanmaktadır. Kendi metodolojilerinde re'ye hiçbir şekilde yer vermeyen Şîa, Zâhirîler ve bir kısım Mu'tezile, re'yin sahâbe döneminde varlığını kabul etmekle birlikte, sahâbenin re'ye başvurmasını farklı şekilde yorumlamışlardır. Bu ekol temsilcileri, Hz. Peygamber'in re'ye başvurduğunu ise kabul etmemektedirler.<sup>64</sup>

İbn Hazm'ın da aslında akla ve re'ye tamamen karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, diğer din mensuplarıyla tartışma ve eleştirilerinde akli ve nakli birlikte kullanmaya dayalı bir yöntem takip etmiştir. Yahudi ve Hıristiyanları eleştirirken onların kendi kutsal metinlerini aklın ilkeleri ve mantık kuralları çerçevesinde değerlendirip ona göre çelişkilerini ortaya koyan İbn Hazm'ın muhalif durumdaki Müslümanlara karşı akıl yerine daha çok kendi mezhebî fikirleri doğrultusunda Kur'an ve sünnetin yani nassın zâhirini kullandığı görülmektedir.<sup>65</sup> Resûlullah'ın din hususunda sadece Allah'tan geleni söylediğini ifade eden İbn Hazm, bununla birlikte O'nun dünya işlerinde re'ye başvurduğunu kabul etmektedir. İbn Hazm, re'yi sistematik biçimde fetva ve yargıda kullanılmak üzere ilk ortaya çıkaranların Kûfe'de Ebû Hanîfe, Basra'da Osman el-Bettî ve Medine'de Rebîatürre'y olduğunu ileri sürmüştür. Ancak onun bu iddiası daha önceki dönemlerde re'yin varlığını kabul etmediği anlamı taşımamaktadır.<sup>66</sup>

Mürcie, Mu'tezile, Şîa ve Hâricî fırkaları, Ehl-i Sünnet dışı fırkalar olarak gören İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve taraftarlarıyla İmam Eş'arî'yi iman tanımlamaları nedeniyle Mürcie fırkaları arasında saymak suretiyle de tenkid etmektedir.<sup>67</sup> İbn Hazm, Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den saymakla birlikte Ehl-i Sünnet'e en yakın olanların Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimseyenler olduğunu da şu sözlerle ifade etmektedir:

---

<sup>63</sup> Apaydın, "Re'y", 35/37.

<sup>64</sup> Apaydın, "Re'y", 35/37-38.

<sup>65</sup> Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm", 68-69.

<sup>66</sup> Apaydın, "Re'y", 35/39.

<sup>67</sup> Dalkılıç, *İslam Mezhepleri*, 159-160.

“Mürchie mezhebinden Ehl-i Sünnet’e en yakın olanlar, imanın dil ve kalp ile birlikte tasdik, amellerin ise sadece imanın şartları ve ferâizi olduğu görüşünde olan Ebû Hanîfe’nin mezhebini benimseyenlerdir. En uzak olanı ise Cehm b. Safvân, el-Eş’arî, Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî ve taraftarlarıdır”.<sup>68</sup>

Ebû Hanîfe, “imanın artıp eksilmeyeceği, ben inşallah müminim yerine, ben hakkıyla müminim demesinin gerektiği” yönündeki görüşleri sebebiyle başta İmam Buhârî olmak üzere Selef akîdesine mensup hadis âlimlerince şiddetle eleştirilmiş; bazan Cehmiyye’ye bazan da Mürchie’ye nisbet edilmiştir.<sup>69</sup> Ebû’l-Hasan el-Eş’arî de Ebû Hanîfe’yi Mürchie’nin dokuzuncu fırkasının kurucusu olarak göstermiştir.<sup>70</sup> Ebû Hanîfe, Hammad b. Süleyman’dan (ö. 120/737) sonra Mürchie’nin itikâdî ve fikhî görüşlerini sistemleştiren kişi ve Kûfe Mürchiesi’nin itikâdî ve fikhî konulardaki önderi olarak da görülmektedir.<sup>71</sup>

Ebû Hanîfe’nin Mürchie’den olduğunu iddia edenler bunlarla sınırlı kalmamıştır. Ancak Şehristânî, Ebû Hanîfe’nin “günah işlemenin mümine zarar vermediğini ve imanın yeterli olduğunu” ileri süren Mürchie’den sayılamayacağını belirtmiştir. Tam aksine Ebû Hanîfe’nin günah işleyen bir kimsenin Allah’ın azabından korkması gerektiğini savunması nedeniyle onun olsa olsa Ehl-i Sünnet Mürchiesi’nden olabileceğini ileri sürmüştür.<sup>72</sup>

İbn Hazm, Mürchie’yi bir mezhep haline getiren temel unsurun “iman” ve “küfür” konusundaki fikirlerinin olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu kavramlara yüklenen anlama bağlı olarak insanların mümin ya da kâfir olarak isimlendirilmesi ve onların va’îd konusunda benimsedikleri fikirler, Mürchie’yi diğer mezheplerden ayıran en önemli hususlardır. İbn Hazm bunun dışında kalan diğer fikir ayrılıklarını fazla dikkate almamaktadır.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1320, 2/111-112.

<sup>69</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/142.

<sup>70</sup> Ebû’l-Hasan Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 142.

<sup>71</sup> Sönmez Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 43; Sönmez Kutlu, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Mezhebî Arka Planı”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 130.

<sup>72</sup> Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 137; Yavuz, “Ebû Hanîfe”, 10/143.

<sup>73</sup> Dalkılıç, *İslam Mezhepleri*, 169.

Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Mürctie Mezhebi içinde değerlendiren İbn Hazm, kimlerin Mürctie'den olduğunu tespitini de şu şekilde yapmaktadır: "Bedenin herhangi bir uzvuyla işlenen fiillerin iman olduğunu, imanın ise iyiliklerle arttığını, kötülüklerle eksildiğini, günah işleyen bir mü'minin tekfir edilmesi gerektiğini, kalbiyle ve diliyle iman eden bir kişinin ebedî olarak cehennemde kalacağını söyleyen bir kimse kesinlikle Mürctie olamaz. Ancak bir kimse Mürctie'nin temel görüşlerini benimsedikten sonra, bunun dışındaki bütün konularda onlardan farklı düşünse bile bu durumda onun Mürctie oluşuna zarar gelmez".<sup>74</sup>

İbn Hazm, Zâhiriyye Mezhebinin en önemli temsilcilerinden biri olduğu için onun ehl-i re'y konusundaki düşüncesini anlamak için Zâhiriyye'nin ehl-i re'y hakkındaki tutumunun da bilinmesi önemlidir. Çünkü Zâhirîlik, esas itibariyle fikhî konuların çözümünde re'ye başvurma hususunda yaşanan ayrışmada re'y karşıtlığının ulaştığı zirvenin temsilcisi konumundadır. Zâhirîliği sistematik bir yapıya kavuşturan ve görüşlerinin sağlıklı biçimde günümüze ulaşmasını sağlayan kişi ise İbn Hazm'dır. İslâm hukuk tarihinde adını bir ilkeden alan tek yaklaşım Zâhirîliktir. Bu husus dikkate alınmadan Zâhirîliğin doğru bir şekilde anlaşılması ve sağlıklı bir zemine oturtulması mümkün değildir.<sup>75</sup>

Sahâbe döneminden itibaren re'y konusuna mesafeli duran kimseler olmakla birlikte bu konudaki en belirgin ayrışma tâbiîn döneminden itibaren ortaya çıkan ehl-i re'y ile ehl-i hadîs ayrışmasıdır. Re'y konusunda Ehl-i hadîsin ortaya koyduğu mesafeli tavır, Zâhirîlik akımıyla uç noktaya varmıştır. Bu bakımdan Zâhirîliği, ehl-i hadîsin katı ve aşırı bir türü veya aşırılığa giden bir devamı olarak değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Zâhirîlik eğilimi, hadislerin yaygın olarak toplandığı ve yazıya geçirildiği bir dönemde güçlü bir şekilde kendini göstermiştir. Bu durum, Zâhirî anlayış ile ehl-i hadîs anlayışı arasında güçlü bir bağın bulunduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>76</sup>

İslâm fıkıh ekollerinin ortaya çıkışı dikkate alındığında, ilk önce kurulan Hanefî mezhebinin ve onun ardından kurulan Mâlikî mezhebinin re'ye daha çok başvurduğu, daha sonra ortaya çıkan Şâfiî mezhebinin ise re'yin sahasını biraz daralttığı görülmektedir. Re'yin kullanıldığı alanı iyice

---

<sup>74</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1320, 2/113.

<sup>75</sup> H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 94.

<sup>76</sup> Apaydın, "Zâhiriyye", 94.

sınırlayan Ahmed b. Hanbel'in ardından Dâvûd ez-Zâhirî'nin ise re'yin kullanımını tamamen ortadan kaldırdığı söylenebilir. Ancak bu durum, ümmetin, re'ye başvurmayı bir yöntem olarak gören anlayıştan re'yi büsbütün dışlayan zâhirci bir anlayışa dönüştürmüş değildir.<sup>77</sup>

Zâhirîler'e göre her şey naslarda açıkça belirtilmiştir. Naslar bütün hadiselerin hükümlerini doğrudan ve açıkça içerdiği için hiçbir konuda kıyasa gerek yoktur. Kur'an ve sünnet naslarında emirler, yasaklar, ayrıca serbestlik ifadeleri vardır. Emredilen şeyler farzdır, yasaklanan şeyler haramdır, emre ve yasaklamaya konu edilmeyip serbestlik tanınan şeyler ise mubahtır. Böyle olunca her şeyin hükmü şâri' olan Allah ve peygamber tarafından doğrudan belirlenmiş olmaktadır.<sup>78</sup>

Zâhirî anlayışa göre hukukun kaynağı nasların zâhirî mânalarından ibarettir. Re'y, kıyas, ta'îl, istihsan ve istislâh kesinlikle hüccet olamaz. Zira bu kavramların kullanılması sırasında şahsî görüşler devreye girmektedir. Oysa Allah'ın dininde şahsî görüşe yer yoktur. Zâhirîler şahsî görüşün din dışı olduğu ve din koyucu olarak sadece Allah ve resulünü kabul etmeleri nedeniyle mezhep imamlarının otoritesini ve mezhepleri de tanımazlar. İbn Hazm da Zâhirîliğin bir mezhep niteliği taşımadığını ifade etme gayreti içindedir. İbn Hazm mezhebin kurucusu Dâvûd b. Ali ile genel olarak aynı görüştedir. Ehl-i zâhire nisbet edilen görüşlerle Hâricîler, ehl-i hadîs ve özellikle de Ahmed b. Hanbel'in görüşleri arasında genel olarak paralellik bulunduğu ifade edilmektedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de birçok konuda ehl-i zâhirin görüşünü benimsedikleri ve bu anlayışı yüceltikleri söylenmektedir.<sup>79</sup>

Zâhirîliğin sistematik bir yapıya kavuşması ilk defa Dâvûd b. Ali ile başlamakla birlikte Tâbiîn döneminde hatta sahâbîler arasında da bu anlayışa yakın duran kimselerin olduğu, Zâhirî düşüncenin köklerinin ise Hâricîlik hareketine ve ehl-i hadîse dayandırılabilceği düşünülmektedir. Konuşan bir kimsenin tam olarak neyi kastettiği düşünülmeden, sadece sözün zâhirine ve kelimelerin ifade ettiği sözlük anlamlarına tutunma eğiliminde, Hâricî izlerin görüldüğü ifade edilmektedir.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Apaydın, "Zâhiriyye", 94.

<sup>78</sup> Apaydın, "Zâhiriyye", 95.

<sup>79</sup> Apaydın, "Zâhiriyye", 96.

<sup>80</sup> Apaydın, "Zâhiriyye", 94.

Mâlikî fakihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile Şâtıbî, Endülüs Zâhirîliği'ni eleştirirken ehl-i zâhir ile Hâricîler'in tutumu arasında paralellik kurmuşlardır. Zâhirîler'i, "Hâricîler'in kardeşi" olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, Sıffin Savaşı esnasında Hâricîler'in "Hüküm ancak Allah'ındır" (el-En'âm 6/57) âyetine yaptıkları yorumu delil göstererek onların görüşlerini Hâricîler'den aldıklarını belirtmektedir.<sup>81</sup> Şâtıbî ise "şâriin maksadının ne olduğu üzerinde düşünmeden nasların zâhirine tâbi olmayı" Hâricîler'in özelliği olarak zikretmek suretiyle Zâhirîlik ile Hâricîlik arasında bir bağlantı olduğunu ima etmiştir.<sup>82</sup>

#### 4. Ehl-Re'y Karşıtlığının ve Zâhirî Düşüncenin Günümüze Yansımaları

Tarihte ortaya çıkan mezhep, fırka ve ekoller tarih boyunca aynı bölgede veya aynı isim altında varlıklarını ve etkilerini sürdürememişlerdir. İktidarların da etkisiyle bazı dönemler çok güçlü durumda olan ekoller, başka bir iktidar döneminde gücünü ve etkisini kaybetmiş hatta ortadan kaybolmuştur. Geçmişteki pek çok dinî-siyasî fırka ya da mezhebi günümüzde aynı isim ya da aynı düşünce altında görmek mümkün değildir. Ancak bütün bu dinî-siyasî oluşumların din anlayışını temsil eden, kendilerinden etkilenen ve zihin yapılarıyla örtüşen temsilcilerini güçlü ya da zayıf bir şekilde hemen hemen her dönem başka coğrafyalarda, farklı şahsiyeterde ve dinî-toplumsal yapılarda temsil edildiği görülmektedir. Zâhirî anlayış da kurucusu Davud b. Ali ile en güçlü temsilcisi İbn Hazm ve onların dönemi ile sınırlı kalmayıp, ortam bulduğu başka coğrafyalarda ve daha sonraki dönemlerde aynı ya da başka isimler altında temsiil edilmiş ve kendisine yayılma imkanı bulmuştur.

İslâm düşünce tarihinde birbirinden farklı olarak ortaya çıkan siyasî ve itikadî fırka, fikhî mezhep, felsefî ekol, tarikat ve cemaatin düşünce yapısı kategorize edildiğinde, bütün bu fırka ve ekollerin, "akılcı din yorumu", "bâtınî din yorumu" ve "zâhirî din yorumu" şeklindeki üç temel yorum biçiminin tezahürleri olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların her

---

<sup>81</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/188.

<sup>82</sup> Apaydın, "Zâhiriyye", 94; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, ts.), 3/390.

birinin örneklerine Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde sahabe arasında rastlamak mümkündür. Başlangıçta bireysel olarak ortaya çıkan bu dinî tutum ve yaklaşımlar, zamanla bireysel olmaktan çıkarak toplumsal düzeye yayılmıştır.<sup>83</sup> Bu anlayışların her birinin Endülüs'te İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Rüşd (520/1126) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (638/1240) gibi güçlü temsilcileri bulunmaktadır. Endülüs'te olduğu gibi daha sonraki dönemlerde de bu üç geleneğin kısa veya uzun vadeli yansımaları ve temsilcileri olmuştur.<sup>84</sup>

"Nasların lafızlarına bağlı kalarak hüküm çıkarmak, aklî veya batınî te'vilden uzak durmak" şeklinde ashâbu'l-hadis ile yakın anlamda kullanılan "Zâhirîlik" kavramı veya "Zâhirî İslâm yorumu" ile gelenekçilik arasında da sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Zâhirîlik, "mutlak gerçeğin veya ilâhî iradenin, nassın lafzında ya da geleneğin ve âsârın taşıyıcısı metnin lafzında bulunduğunu; kıyas ve re'y ile bâtinî ve aklî te'vilin batıl olduğunu" savunan topluluklar için kullanılmaktadır.<sup>85</sup>

"Zâhirî İslâm yorumu" ifadesi ya da tanımı, gerek Davud b. Ali ve İbn Hazm'ın şahsında gerekse Zahirî anlayışı benimsediği söylenenlerin şahsında, teknik açıdan bir mezhebi değil, bir yöntemi ve yaklaşım tarzını ifade etmektedir.<sup>86</sup> Fakat gelenekçilik (Eserci, Haşvî, Hadisçi ve Ehl-i Sünnet) manasında kullanıldığında ise bir zihniyete işaret etmektedir. Bu açıdan tarihte ve günümüzde bireysel ve toplumsal düzeyde ortaya çıkan Gelenekçi-Zâhirî ve Metinci-Lafızcı yaklaşımların tümünün bu tanımlamanın içine girdiği söylenebilir.<sup>87</sup>

"Gelenekçi-Zâhirî İslâm yorumu", Emevîler dönemi ile Abbasîler'in ilk asrında "Hadis Taraftarları" olarak; Endülüs Emevîleri'nin yıkılış sürecinde ise Zâhirîlik ismiyle tanınmıştır. Abbasîler'in son iki asrında Hanbelîler, Moğol İstilasası'nın ardından da Hanbelîlerin güçlü temsilcisi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından temsil edilmiştir. Osmanlı devletinin yıkılış ve çöküş sürecine gelindiğinde ise Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) fikirleri etrafında Vehhabîlik olarak ortaya çıkmıştır. Halifeliğin

<sup>83</sup> Kutlu, "Zihniyet Analizi", 19-20.

<sup>84</sup> Bk. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri", *İslâmiyât Dergisi* 4/4 (2001), 15-36.

<sup>85</sup> Kutlu, "Zihniyet Analizi", 21, 29.

<sup>86</sup> H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 49.

<sup>87</sup> Kutlu, "Zihniyet Analizi", 29.

kaldırılmasından sonra da siyasal bir ideoloji olarak Seleflik şeklinde tezahür etmiştir. İslâm dünyası açısından bu dönemler toplumsal olarak siyasî, iktisadî ve fikrî açıdan köklü değişimlerin olduğu, dış tehditlerin, işgallerin ve çeşitli buhranların yaşandığı dönemlerdir.<sup>88</sup>

Zâhirîlik akımı ilk defa Dâvûd b. Ali'nin yaşadığı Bağdat'ta yayılmaya başlamıştır. Ebû İshak eş-Şîrâzî kendi yaşadığı dönemde Bağdat'ta Zâhirîliğin ortadan kalktığını ve Şîraz'da küçük bir Zâhirî grubun olduğunu belirtmektedir.<sup>89</sup> Genel olarak marjinal bir anlayış olarak değerlendirilen Zâhirîlik düşüncesine sahip olan kişiler zaman zaman ortaya çıkmakla birlikte Zâhirîlik bir sistem olarak kalıcı olmamıştır. Zâhirîliğin en güçlü temsilcisi olan İbn Hazm'ın yazılarının etkisi bile sınırlı kalmıştır. XX. yüzyıldan itibaren Zâhirîliğin, özellikle İbn Hazm'ın kitaplarının âlimlerin ilgi alanına girmesi ve pek çok çağdaş müftünün bazı fetvalarında dört mezhebe aykırı olsa bile İbn Hazm'a atıfta bulunarak görüşlerini temellendirmesi ve benzeri gelişmeler ise modern dönemlerde fıkıh düşüncesinde yaşanan ciddi dönüşümün ve klasik dönem literatürünü bir "fikhî çözümler ambarı" olarak görmenin neticesi olarak ayrı bir bağlamda, özellikle Selefliliğin yaygınlaşması olgusuyla bağlantılı biçimde ele alınması gereken bir husustur.<sup>90</sup>

Zâhirî anlayışı temsil eden âlimlerin, iman nazariyesini konu alan eserlerinin günümüze kadar ulaşıp yayımlanmasıyla birlikte özellikle Arap dünyasında sünnete dönme propagandası yapan gelenekçi, radikal ve selefi hareketler üzerinde önemli etkisi olmuştur. Müslüman pek çok kimse böylece amellerine ve siyasi tercihlerine bakılarak değerlendirilmiş ve tekfir edilme yoluna gidilmiştir. Öyle ki Müslümanlar arasında bir çeşit Hâricî fanatizmi yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Kutlu, "Zihniyet Analizi", 29.

<sup>89</sup> Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1970), 95.

<sup>90</sup> Apaydın, "Zâhiriyye", 94.

<sup>91</sup> Kutlu, *Selefliğin Fikrî Arkapları*, 227.



### **Sonuç**

Fakih, muhaddis ve usulcü olmasının yanında dinler ve mezhepler tarihçisi olarak da bilinen İbn Hazm, aynı zamanda edip ve şair oluşuyla da kendisinden müstağni kalınamayacak çok yönlü, sıra dışı ve müstesna bir şahsiyettir. Aktif siyaset tecrübesine sahip olan İbn Hazm'ın yaşadığı ve yetiştiği Endülüs'ün İslâm kültür ve medeniyetinin inkişafında, İslâmî ilimlerin yayılmasında özel ve önemli bir yeri vardır.

Zâhirî düşüncenin bir temsilcisi olan İbn Hazm, kendisini ehl-i hadîs ekolünün içerisinde konumlandırmıştır. Sert mizaçlı ve keskin dilli biri olarak bilinen İbn Hazm, ehl-i re'y ekolüne muhalefet etmiş ve kendileri gibi düşünmeyen muhalifleri sert bir üslupla tenkide tabi tutmuştur. İbn Hazm'ın eleştirileri zaman zaman nezaket sınırlarını da aşarak hakarat derecesine varmıştır.

İbn Hazm'ın eleştirilerine en çok maruz kalanların başında ehl-i re'y'in en büyük temsilcisi kabul edilen Ebû Hanîfe gelmektedir. Ebû Hanîfe, temsil ettiği dinî anlayışın bir yansıması olarak İbn Hazm'ın sert eleştirilerine maruz kalmış ve Ehl-i Sünnet dışında değerlendirilmiştir. Hanefî mezhebi olarak adlandırılan fıkıh ekolünün temsilcisi olan Ebû Hanîfe bir taraftan da Mürciî olmakla itham edilmiştir.

Dinin doğru anlaşılmasının ancak nassın zâhirine bağlı kalmakla mümkün olacağını savunan Zâhirîlik, ortaya çıktığı şekliyle günümüze kadar ulaşamamış olsa da onların kendileri gibi düşünmeyenlere karşı

sergiledikleri aşırı ve dışlayıcı bakış açılarının temsilcileri, farklı zamanlarda olduğu gibi farklı isimler altında günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan mezhep ve fırkalar ehl-i re'y ve ehl-i hadîs taraftarlığı bakımından yeniden değerlendirilebilir ve böylece bu iki anlayışın mezhep ve fırkalara nasıl yansıdığı tespit edilebilir. Bu tespit sayesinde ise iki temel yaklaşımın İslâm'ı anlamada ne kadar önemli olduğu anlaşılacak ve bu iki düşünce yapısının bütün mezhep ve fırkalara uzanan damarları ortaya çıkacaktır.

Günümüzde ortaya çıkan zâhirci, gelenekçi, modernist ve selefi cemaat ve fikir akımları bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bu iki zihniyetten beslenmektedirler. Müslüman grupların iman anlayışı, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların birbirlerine ve başkalarına karşı bakış açılarını ve dinî grupların dünya görüşlerini doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle bu iki zihin yapısının iyi anlaşılması ve iman nazariyesinin doğru bir şekilde ortaya konulması, Müslümanların içinde buldukları trajik durumu anlayıp kavramaları ve yeni çözümler ortaya koymaları konusunda katkı sağlayacağını umuyoruz.

### **Kaynakça**

- Abbas, İhsan. *Târîhu'l-edebi'-Endelüsî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1985.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/39-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bezzâzî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1401.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dalkılıç, Mehmet. *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*. İstanbul: Lale Kitabevi, 2005.

- Ebû Dâvûd. *Sünenu Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ergüven, Şahabettin. "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 175-197.
- Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Goldziher, Ignaz. "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I". çev. Cihat Tunç. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 151-169.
- Goldziher, Ignaz. "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II". çev. Cihat Tunç. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 249-277.
- Güler, Zekeriya. "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkhî Âlimi: İbn Hazm". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 155-171.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fettûh. *Cezvetü'l-muktebis fî târihi ulemâi Endelüs*. nşr. İbrahim el-Enyârî. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 1989.
- İbn Beşkuvâl. *es-Sıla*. nşr. İzzet el-Attar Hüseyini. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Neşrû's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1995.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1320.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Hazm. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Komisyon. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Asime, 1404.
- İbn Hazm. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü Dâri't-turâs, ts.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Hanefî Literatüründe Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği Problemi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 225-231. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.

- Karadaş, Cağfer. "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 89-102.
- Keskin, Mustafa. "Osmanlı Âlimi Ahmed el-Mar'aşî'ye Göre İnsan Fiillerinde İhtiyarın Etkisi ve Allame Beyzâvî'yi Eleştirisi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 134/264 (2023), 107-128.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutlu, Sönmez. "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı". *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. 129-158. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri". *İslâmiyât Dergisi* 4/4 (2001), 15-36.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik'in Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, ts.
- Merâkeşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid. *el-Mu'cib fi ahbari'l-mağrib telhîsi*. nşr. Muhammed Said el-Uryân-Muhammed el-Arabî. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1963.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özen, Şükrü. "Nehâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sayar, Süleyman. "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 41-79.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, ts.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. haz. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Şimşek, Murat. "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 45-67.
- Şîrâzî, Ebû İshak eş-. *Tabakâtü'l-fukahâ*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1970.
- Tirmizî. *el-Câmi'u's-Sahîh=Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Türcan, Galip. "İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği". *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 81-95.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-üdebâ*. nşr. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 21: 341-384

## Japon Yeni Dini Hareketi Ōmoto'nun Mâbet Görevlileri, Ritüel Kavramları ve İbadetleri

**Yetkin KARAOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
Assist. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Divinity, Department of History of  
Religions

Ordu, Türkiye

yetkinkaraoglu@odu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5036-2590

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Eylül / September 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 11 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 341-384.

**Atıf / Cite as:** Karaoğlu, Yetkin. "Japon Yeni Dini Hareketi Ōmoto'nun Mâbet Görevlileri, Ritüel Kavramları ve İbadetleri [The Japanese New Religious Movement of Ōmoto's Shrine Officers, Ritual Concepts and Worship]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 341-384.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1359530>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## The Japanese New Religious Movement of Ōmoto's Shrine Officers, Ritual Concepts and Worship

### Abstract

Ōmoto is a Shinto-based Japanese New Religious Movement (NRM) that has made the most famous name for itself in Japanese Religious History. Initiated in the Meiji Period (1868-1912) in Japanese History, the movement came to the forefront in the Taishō (1912-1926) and Shōwa (1926-1989) periods by combining beliefs and worships with worldly-political thoughts. The movement, which became pacified with the Modern Period, entered a process of division with the influence of different tendencies within it. Today, they continue their activities as three separate religious groups. In Ōmoto, there are three temple officials in hierarchical order as kannushi, shinshoku and miko. They are responsible for the performance of collective worship at the shrine. Kannushi refers to the chief person in charge of the ritual in jincas. In Shinto shrines and Ōmoto, kannushi are not considered to be founders of a religion, but rather religious officials. In addition to presiding over rituals, they have a civilian life and may engage in other occupations and/or hobbies. They can marry and have children, in short, they can maintain their social life. In this sense, Ōmoto's co-founding leader Onisaburō presided over rituals and maintained a family and social life. Shinshoku is the general name given to the male officials who perform rituals in the jinja. This concept, which can also be used instead of kannushi, has sometimes led to confusion. This confusion has resulted from the name and mission changes in the historical process. Until the Edo Period, shinshoku was a comprehensive concept used for all the different names given to everyone involved in ritual activities according to their duties. In this context, with the Meiji Period, shinkan, the name of ritual officials in all the country's jinjas, was abolished and replaced by shinshoku. Miko, which also means holy woman, female shaman, shrine woman, etc., is the name given to single, widowed and married female ritual attendants in the Jinja. They perform purification rituals, play percussion and wind instruments, and chant poetry during rituals, as well as perform daily chores in the cincas. Mikos are mostly young girls and a minority of older women. There are several stages of worship in the Shrine and at home: harai, shinsen, norito and naorai. Harai marks the beginning of Ōmoto rituals, without which the next stage of the ritual cannot proceed. There are many ways of practicing harai. Harai is performed by a shinshoku dressed in ritual garb with a purification tool called

gohei. In Ōmoto, as in Shintoism, offerings are symbols of respect for the kami or spirit. Shinsen refers to the various foods and drinks offered to the kami. It generally includes plant products such as rice, grains, fruits and vegetables, as well as animals such as deer, pigs, rabbits, poultry and fish. In Shintoism, the norito recited during rituals is an essential element of religious practice. In Shintoism and Ōmoto, noritos are frequently used in regular annual, monthly, weekly and daily rituals; in rituals organized immediately after social events; and in the rites of passage of people. In Ōmoto, prayers in general are called norito. Specifically, there are four main prayers: kamigoto, amatsu norito, sosen-haishi and miyabi no kotoba. The first four of these have the same text as in Shintoism. Miyabi no kotoba is a prayer created by Onisaburō. It belongs to Ōmoto. Ōmoto is an ritual in which sake (a type of alcoholic Japanese drink) and other cooked and uncooked food offerings are eaten at the end of the ritual by all the people gathered for the ritual, both officials and non-officials. Eating the food offered at this event means sharing the same food and drink with the kami and gaining spiritual strength by feeding on their food. The ritual also aims to gain the power and protection of the kami. In Ōmoto, there are also prayers that take place at particular times. These are called Matsuri. Four are annual (taisai), one monthly (tsukinamisai), one weekly and two daily (asayu-sai). Annual worship in Ōmoto has a Shintoist basis, associated with the passing of the seasons and agricultural harvest times. It is celebrated in four periods, Setsubun Taisai, Miroku Taisai, Zusei Taisai and Ōmoto Kaiso Taisai, respectively. In Ōmoto, there is only one main ritual that is organized around a specific topic each week. Unlike other rituals, this ritual, which is new in terms of its introduction, is organized in such a way that both physical and online participation is encouraged, and the majority of participation in the ritual is encouraged online. In Ōmoto, there are two daily and regular rituals, one in the morning and one in the evening, one at the shrine collectively and one at home individually, called asayu-sai. The rituals performed at the shrine have a ceremonial atmosphere, involving purification, offering and prayer. As far as Ayabe and Kameoka are concerned, these rituals take place in the presence of the shrine's officials, as well as visitors from different parts of the country and the world who come to strengthen their spirituality. Generally, annual and monthly prayers are performed in the shrine, while weekly and daily prayers are performed in homes and workplaces. Our study is an inclusive research in terms of Ōmoto's worship in our country and in the world literature, and it is aimed to



contribute to the literature and new research.

**Keywords:** History of Religions, Shintoism, Ōmoto, Matsuri, Jinja.

## Japon Yeni Dini Hareketi Ōmoto'nun Mâbet Görevlileri, Ritüel Kavramları ve İbadetleri\*

### Öz

Ōmoto, Japon dini tarihi içerisinde adından en çok söz ettiren, Şinto temelli bir Japon Yeni Dini Hareketi (YDH)'dir. Japon tarihinde Meici Dönemi (1868-1912) itibarıyla başlatılan hareket inanç ve ibadetleriyle dünyevi-politik düşüncelerini birleştirerek Taişō (1912-1926) ve Şōva (1926-1989) dönemlerinde öne çıkmıştır. Modern Dönemle birlikte pasifize olan hareket, içerisinde farklı eğilimlerin etkisiyle bölünme sürecine girmiştir. Günümüzde üç ayrı dini grup olarak faaliyetlerini devam ettirmektedir. Ōmoto'da hiyerarşik sırasıyla kannuşi, şinşoku ve miko olarak üç mabet görevlisi bulunmaktadır. Bunlar, mabette topluca yapılan ibadetlerin gerçekleştirilmesinden sorumludur. Kannuşi, cinalardaki ritüelin yönetimini üstlenen baş sorumluyu ifade etmektedir. Şinto mabetlerinde ve Ōmoto'da kannuşi, bir dinin kurucusu değil, bilakis din görevlisi olarak düşünülmektedir. Onların, ritüel başkanlığı dışında sivil hayatları da bulunmakta ve başka bir iş ve/veya hobiyile meşgul olabilmektedirler. Evlenip çocuk sahibi olabilmekte, kısaca sosyal hayatlarını sürdürebilmektedirler. Bu anlamda Ōmoto'nun müşterek kurucu lideri Onisaburō ritüellere başkanlık etmiş, aile ve sosyal yaşantısını da sürdürmüştür. Şinşoku, cincada toplu haldeki ritüelleri yerine getiren erkek görevlilere verilen genel addır. Kannuşi yerine de kullanılabilen bu kavram zaman zaman kavram karışıklığına yol açmıştır. Bu karışıklık tarihi süreçteki isim ve misyon değişimlerinden kaynaklanmıştır. Şinşoku, Edo Dönemi'ne kadar ritüel faaliyetlerinde bulunan herkese görevleri itibarıyla verilen farklı isimlendirmelerin tümü için kullanılan kapsamlı bir kavram olmuştur. Bu

---

\* Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Kenan HAS danışmanlığında tamamlanan "Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto" başlıklı doktora tezinin "Ōmoto İbadetleri" başlıklı bölümünden türetilmiştir. This article was produced from the "Ōmoto Worship" section of the doctoral thesis titled "Japanese New Religious Movement: Ōmoto" which was carried out under the supervision of Prof. Dr. Kenan HAS at Erciyes University Social Sciences Institute.

çerçeve de Meici Dönemi'yle birlikte ülkenin tüm cinalarındaki ritüel görevlilerinin ismi olan şinkan kaldırılmış, yerine şinşoku getirilmiştir. Miko kutsal kadın, kadın şaman, mabet kadını gibi anlamlara da gelen, cinalardaki bekar, dul ve evli olan kadın ritüel görevlilerine verilen addır. Onlar, cincadaki arınma ritüellerini, vurmali ve üflemeli ritüel çalgılarının çalınmasını ve ritüel sırasında şiir okunmasının yanında cincadaki günlük işleri de gerçekleştirmektedir. Mikolar, çoğunlukla genç kızlardan ve azınlıkla yaşlı kadınlardan oluşmaktadır. Mabette ve evde ibadetin sırasıyla harai, şinsen, norito ve naorai olmak üzere bazı aşamaları bulunmaktadır. Harai, Ōmoto ritüellerinin başlangıcını oluşturmakta, bu uygulama gerçekleşmeden ritüelin diğer aşamasına geçilmemektedir. Harainin birçok uygulanma şekli bulunmaktadır. Harai, gohei, adli bir arınma aracıyla ritüel kıyafetini giymiş bir şinşoku tarafından gerçekleştirilmektedir. Şintoizm'de olduğu gibi Ōmoto'da da sunular kami veya ruha duyulan saygı sembolleridir. Şinsen, kamiye sunulan çeşitli yiyecek ve içecekler denilmektedir. Genel olarak piriç, tahıl, meyve ve sebzeler gibi bitki ürünlerinin yanında geyik, domuz, tavşan, kümes hayvanları ve balık gibi hayvanları da içermektedir. Şintoizm'de ritüeller esnasında okunan norito, dini uygulamalarda olmazsa olmaz bir unsurdur. Noritolar Şintoizm'de ve Ōmoto'da düzenli yıllık, aylık, haftalık ve günlük ritüellerde; toplumsal olayların hemen akabinde düzenlenen ritüellerde ve insanların geçiş törenlerinde sıklıkla kullanılmaktadır. Ōmoto'da da dualara genel olarak norito denmektedir. Özel olarak kamigoto, amatsu norito, sosen-haişi ve miyabi no kotoba olmak üzere dört temel dua bulunmaktadır. Bunlardan ilk dördü Şintoizm'dekilerle aynı metne sahiptir. Miyabi no kotoba ise Onisaburō tarafından oluşturulmuş bir duadır. Ōmoto'ya aittir. Ōmoto'da ritüel için toplanan görevli olan veya olmayan herkes tarafından, kamiye sunulan sake (bir tür alkollü Japon içeceği) ve diğer pişmiş-pişmemiş gıda sunularının ritüel sonunda yenmesi için düzenlenen bir etkinliktir. Bu etkinlikte sunulan yemekleri yemek, kamiyle aynı yiyecek ve içeceklerin paylaşılması, onların gıdalarından beslenerek manevi güç kazanılması anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte bu ritüelde kamilerin gücüne sahip olmak ve onların korumasını elde etmek de amaçlanmaktadır. Ōmoto'da belirli zamanlarda yapılan ibadetler de mevcuttur. Bunlara Matsuri denilmektedir. Bunların dördü yıllık (taisai), biri aylık (tsukinamisai), biri haftalık ve ikisi de günlük (asayu-sai) yapılmaktadır. Ōmoto'da yıllık ibadetler, mevsim geçişleri ve tarım hasat zamanlarıyla ilişkili Şintoist bir temele sahiptir. Sırasıyla

Setsubun Taisai, Miroku Taisai, Zusei Taisai ve Ōmoto Kaiso Taisai olarak dört dönemde kutlanmaktadır. Ōmoto'da her hafta düzenli olarak belirli bir konu etrafında düzenlenen sadece bir temel ritüel bulunmaktadır. Uygulanmaya başlanması açısından yeni olan bu ritüel, diğer ritüellerden farklı olarak hem fiziki hem de online katılım olacak şekilde düzenlenmektedir. Ritüele çoğunluk katılımın da online olarak sağlanması teşvik edilmektedir. Ōmoto'da günlük ve düzenli olarak gerçekleştirilen biri mabette toplu halde diğeri ise evde bireysel olarak sabah ve akşam olmak üzere iki ritüel bulunmakta, bunlara asayu-sai denmektedir. Mabette yapılan ritüeller törensel bir havada, arınma, sunu ve duayı içermektedir. Ayabe ve Kameoka düşünüldüğünde mabette çalışan görevlilerin yanısıra ülkenin ve dünyanın farklı bölgelerinden maneviyatlarını güçlendirmek amacıyla gelen ziyaretçiler eşliğinde bu ritüeller gerçekleşmektedir. Genellikle yıllık ve aylık olan ibadetler mabette, haftalık ve günlük ibadetler de ev ve işyerlerinde icra edilmektedir. Çalışmamız ülkemiz ve dünya literatüründe Ōmoto'nun ibadetleri açısından kapsayıcı nitelikte bir araştırma olup literatüre ve yeni araştırmalara katkı sağlanması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Şintoizm, Ōmoto, Matsuri, Cinca.

## Giriş

大本 (Ōmoto) "Asıl Köken, Büyük Kaynak", kurulduğu tarihten günümüze akademisyenler tarafından farklı yönleriyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Örneğin, Peter Clarke'e göre 1890'larda Kyoto yakınlarında zamanının küçük bir kırsal yerleşimi olan Ayabe'de ortaya çıkan ve 1915-1935 yılları arasında güçlenen yeni bir senkretik Şinto yeni dinidir.<sup>1</sup> Benjamin Dorman'a göre 1892-1918 yılları arasında Ayabe'de yaşayan köylü bir kadın olan 出口なお (Nao Deguchi) tarafından kurulan yeni bir dindir.<sup>2</sup> Stuart Picken'e göre ismi "Büyük Kaynak Öğretisi" anlamına gelen ve bir kami tarafından ele geçirilen Nao Deguchi tarafından kurulan

<sup>1</sup> Peter Clarke, "Omoto (Great Origin)", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter Clarke (New York: Routledge, 2005), 468.

<sup>2</sup> Benjamin Dorman, *Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), 47.

yeni bir dindir.<sup>3</sup> Nancy Stalker'e göre Kyoto'nun bir kasabası olan Ayabe'de Nao Deguçi tarafından kurulan, damadı 出口王仁三郎 (Onisaburō Deguçi) liderliğinde ulusal ve uluslararası ölçekte büyüyen Şinto temelli ve kurtuluş eksenli bir Japon YDH'sidir.<sup>4</sup> 永岡崇 Takashi Nagaoka'ya göre Ōmoto, 1892'de Nao Deguçi ile başlayan, Onisaburō Deguçi'nin rehberliğinde uluslararası bir eksendeki senkretizmiyle kurumsallaşan bir Japon YDH'sidir.<sup>5</sup> Tüm bu akademik tanımlamaların Ōmoto'da bir ifadesi bulunduğunu dikkate alarak hareketin tarafımızca kapsayıcı bir tanımlaması yapılabilmektedir. Buna göre Ōmoto, kuruluşundan günümüze kadar kurumsallaşma sürecini büyük oranda tamamlayan ve Şintoizm'in karakteristiğini yansıtan bir Japon YDH'sidir.

Dünya literatüründe Ōmoto hakkında Japonca kaynaklar dâhil edilerek yapılan ciddi ve kapsamlı akademik çalışmaların ilki, 徳重高値 (Takane Tokuşige) adlı araştırmacı tarafından 1964 ve 1967'de iki cilt biçiminde yayınlanan 大本七十年史 (Ōmoto Nanajunenşi) "Ōmoto'nun Yetmiş Yıllık Tarihi" adlı eserdir. Bu eserin önemi, hareket kaynakları kullanılarak Japonca kaleme alınan ilk akademik çalışma olmasından ileri gelmektedir. Günümüz Ōmoto araştırmacıları bu eseri temel alarak çalışmalarına başlamaktadır. Ancak bu eser, adından da anlaşılacağı üzere hareketin 1962'ye kadar olan yetmiş yıllık tarihi sürecini içerdiğinden hem sınırlı bir dönemi anlatmakta hem de hareketin ibadetlerine değinmemektedir. İkincisi, Thomas Peter Nadolski adlı araştırmacı tarafından 1975'te yapılan "The Socio-Political Background of The 1921 and 1935 Ōmoto Suppressions in Japan" (Japonya'da 1921 ve 1935 Ōmoto Baskılarının Sosyopolitik Arka Planı) adlı doktora tezidir. Bu tezin önemi, Takane Tokuşige'nin araştırmasından sonra hareketin belirli bir konusuna (din-devlet ilişkisi) odaklanan ilk çalışma olmasıdır. Ancak bu eser,

<sup>3</sup> Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Shinto* (Scarecrow Press, 2010), 231.

<sup>4</sup> Nancy K. Stalker, *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 16; Nancy Stalker, "Ōmoto", *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny - Franz Winter (Boston: Brill, 2018), 52.

<sup>5</sup> Takashi Nagaoka, "Reikon o Torae Sokoneru: Kami no Oekara Kangaeru Minshū Shūkyō Ōmoto", *Hitobungakuhō* 108 (2015), 144.

hareketi yalnızca 1921'de ve 1935'te hükümet tarafından kapatılmaya maruz kalındığı yıllardaki din-devlet ilişkileri açısından ele almakta, hareketin ibadetlerine yer vermemektedir. Üçüncüsü, Mami Miyata adlı araştırmacı tarafından 1988'te "Deguchi Nao: Modernization and New Religions" (Deguchi Nao: Modernleşme ve Yeni Dinler) adlı yüksek lisans tezidir. Bu tezin önemi Nao Deguchi<sup>6</sup> ekseninde hareketin kuruluş dönemini ayrıntılı ele alan ilk çalışma olmasıdır. Ancak bu çalışma, hareketi sadece kurucusu Nao Deguchi ve hayatı üzerinden ele almakta, hareketin ibadetlerinin neler olduğuna değinmemektedir. Dördüncüsü, Nancy Stalker adlı araştırmacı tarafından 2002'de sunulmuş olan doktora tezinin gözden geçirilerek 2008'de yayınlandığı "Prophet Motive: Deguchi Onisaburō, Omoto and the Rise of a New Religion in Imperial Japan" (Peygamber Motifi: Deguchi Onisaburō, Ōmoto ve İmparatorluk Japonya'sında Yeni Dinlerin Yükselişi) adlı eserdir. Bu eserin önemi ise hareketin ikinci lideri Onisaburō<sup>7</sup> ve faaliyetleri ekseninde Ōmoto'yu ele

<sup>6</sup> Ōmoto'nun ilk kurucusu olarak kabul edilen Nao Deguchi (1837–1918), Japonya'da genel tahıl kıtlığının sürdüğü 1837'de, kırsal kesimde yaşamlarını marangozlukla sağlayan ancak fakirlik içerisindeki bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Bir süre sonra geçim sıkıntısından dolayı evlatlık olarak verilmiştir. Marangozlukla uğraşan 出口雅五郎 (Masagoro Deguchi) ile 28 yaşındayken 1865'te evlendirilmiştir. Hayatının bu döneminde Deguchi'nin beş çocuğu dünyaya gelmiştir. Nao'nun kocası 1887'de felç geçirdikten üç yıl sonra ölmüş, bunun üzerine maddi ve manevi anlamda sıkıntılar yaşamıştır. Çocuklarından biri bedensel engelli doğan Nao'nun kocasının ölümünden sonraki süreçte diğer iki çocuğu psikolojik rahatsızlıklar geçirmiştir. Tüm bu sıkıntılı süreçlerden sonra 1892'ye gelindiğinde Nao, 55 yaşındayken kutsalla iletişime geçtiğini iddia etmiş, çevresindeki insanlara tüm dert ve sıkıntıların kami tarafından sona erdirileceğini söylemiştir. Nao'nun ifadesine göre, onun geçirmiş olduğu rahatsızlıklar ve yaşam zorlukları kutsalla iletişimde ve sonrasında öğretilerinin bu ekseninde gelişiminde etkili olmuştur. Nao, 6 Kasım 1918'de Ayabe'de ölmüştür. Bk. Carmen Blacker, "Millenarian Aspects of The New Religions Movements", *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. Donald H. Shively (New Jersey: Princeton University Press, 1971), 577-578; Nao Deguchi, *Omoto Shin'yu* (Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983), 4/ 25.07.1918.

<sup>7</sup> Ōmoto'nun ikinci ve müşterek kurucusu Onisaburō Deguchi, Kameoka'nın dört kilometre batısındaki küçük bir köy olan Anao'da 22 Ağustos 1871'de fakir bir köylü ailesinin ilk oğlu olarak doğmuştur. Orijinal adı Kisaburo Ueda'dır. Kisaburo'nun ailesi

olarak dönemin hükümetleriyle ve diğer dinlerle ilişkisini anlatmasıdır. Ancak bu çalışma hareketi, yalnızca Onisaburō eksenli din-devlet ilişkisi açısından ele almakta, hareketin ibadetlerine yer vermemektedir.

Ōmoto hakkında dünya literatüründe çalışmaların yanında ülkemizde yapılmış Türkçe çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalar bir ansiklopedi maddesi,<sup>8</sup> bir kitap bölümü<sup>9</sup> ve bir yüksek lisans tezinden<sup>10</sup> oluşmaktadır. Ancak bunlar, ikincil kaynaklardan yararlanılarak oluşturulan çalışmalardır. Son olarak ülkemizde Japonca birincil ve İngilizce ikincil kaynaklar dâhil edilerek oluşturulan “Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto” başlıklı bir doktora tezi<sup>11</sup> ve iki makale<sup>12</sup> mevcuttur. Bu tez ve iki makale dahilinde söz konusu bu çalışma üstte zikredilen çalışmalardaki (hareketin mabet görevlileri, ritüel kavramları ve ibadetlerine dair) eksikliklerin giderildiği kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışma olması açısından farklılık göstermektedir. Araştırmamız, Ōmoto'nun “Mabet Görevlileri”, “Ritüel Kavramları” ve “Ōmoto İbadetleri” olmak üzere üç ana bölüm ve çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır.

Şintoist YDH'lerde düzenli ve zamanı belirlenmiş ritüeller olduğu gibi şartların oluşumuna bağlı zamansız ritüeller de bulunmaktadır. Bu

---

tutucu Şintoist olarak bilinmektedir. Ailesinin bu durumu onun dinî-dünyevi görüşlerini şekillendirmiştir. Özellikle Kisaburo'nun anneannesi Uno, onun Şintoist eksenli eğitiminde etkili olmuştur. Onisaburō 1947'de Kameoka'da ölmüştür. Bk. Eizō Itō, *Shinshūkyō Sōshishaden: Ōmoto Deguchi Nao, Deguchi Onisaburō no Shōgai* (Tokyo: Kōdansha, 1984), 71; Stalker, *Prophet Motive*, 26; Takane Tokushige, *Ōmoto Nanajunenshi* (Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1967), 2/735-750.

<sup>8</sup> Mustafa Bıyık, “Ōmoto”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

<sup>9</sup> Halil İbrahim Şenavcu, “Japon Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 262-282.

<sup>10</sup> Enbiye Mahbube Dinler, *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>11</sup> Yetkin Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>12</sup> Yetkin Karaoğlu, “Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun Dinî-Fenomenolojik Tarihi”, *Journal* 23/1 (2023), 311-336; Yetkin Karaoğlu, “Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun İnançları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 655-683.

anlamda zamanı ve yeri belirli ritüeller kurumsallaşmayı, zamanı belirsiz ritüeller de hareketin zaman ve şartlara uyumunu sağlamaktadır. Ōmoto'da ritüeller 顯祭(kensai) "görünür ibadet" ve 輪祭 (yusai) "sunu ibadeti" olarak iki farklı biçimde sınıflandırılmıştır. Kensai, belirli zaman ve mekânda, belirli kıyafet ve araçlarla, belirli şekillerde yapılan ritüellere denilmektedir. Yusai ise herhangi bir zaman, mekân, kıyafet, araç, talimatlar olmaksızın sadece dua ile yapılan ritüellere denmektedir. Ōmoto'da sadece söz konusu iki tür ritüelden birini gerçekleştirmek yeterli olmayıp her ikisinin de yapılması istenmektedir.<sup>13</sup> Ōmoto'da ritüellerin neredeyse tamamını belirli bir zamanda, yerde, belirli aşamalarla yapılan Kensai ritüelleri oluşturmaktadır. Bu ritüeller, yapılış zamanına göre yıllık, aylık, haftalık ve günlük; yapılış yeri bakımından 神社 (cinca) "Şinto mabedi" ve 神棚 (kamidana) "ev mabedi" mekânlarında uygulananlar olarak ikiye ayrılmaktadırlar.

Cincada yapılan ritüeller Ōmoto'nun kutsal merkezleri olan 梅松苑 (Baişō-en) "Japon Kayısı Bahçesi" ve 天恩郷 (Ten'on-kyō) "Cennetin Lütuf Merkezi" veya ülke ve dünya çapındaki şube-mabetlerinde gerçekleştirilmektedir. Kamidanada yapılan ritüeller ise bireysel olarak evlerin buna uygun hazırlanan bir odası veya köşesinde gerçekleştirilebilmektedir. Ōmoto'da cinca ve kamidanada yapılabilecek ritüeller zamana ve yere göre sınıflandırılmıştır. Buna göre cincada ve/veya kamidanada yapılabilen ibadetler ve zamanları aşağıda tablo halinde gösterilmektedir:

	Ritüeller	Jinja	Kamidana
01	Setsubun Taisai	+	-
02	Miroku Taisai	+	-
03	Zuisei Taisai	+	-
04	Omoto Kaiso Taisai	+	-
05	Omoto no Tsukinamisai	+	+
06	Shingata Koronavirüsü Sōki Shūsoku Kigan no Norito	+	+
07	Omoto no Ūtamatsuri	+	-
08	Omoto no Mitamamatsuri	+	-
09	Asayu-sai	+	+

*Tablo 1: Ōmoto'da Ritüeller*

<sup>13</sup> Birgit Staemmler, *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions* (Berlin: LIT, 2009), 332; "Shidai Kouriyō" (11 Mayıs 2017).

Tablo 1’de görüldüğü üzere Ōmoto’da ritüellerin çoğu merkez veya şube cincalarında toplu halde ve belirli bir zaman diliminde yapılabilmektedir. Bu ise Ōmoto’nun ibadetlerin toplulukla yapılmasına verdiği önemi göstermektedir. 01, 02, 03 ve 04 nolu ritüeller Ōmoto’nun yıllık ibadetleri olup belirli bir zamanda düzenli olarak cincalarda yapılmaktadır. 05 nolu ritüel ise aylık bir uygulama olup her ay içerisinde bir kere, belirlenen farklı günlerde, cincada veya Kamidanada –toplulukla veya bireysel olarak- bir kere ve düzenli olarak yapılmaktadır. 06 nolu ritüel, Ōmoto için yeni bir ritüeldir. Haftalık olarak cincada yapılan ve müntesiplerin evden çevrimiçi katılabildikleri belirgi gün ve saatte yapılagelen bir ritüeldir. 07 ve 08 nolu ritüeller Ōmoto’da başlı başına merkezi birer ritüel olmayıp genellikle yıllık ritüeller içerisinde veya yıllık ritüellere yakın bir tarihte gerçekleştirilmektedir. 09 nolu ritüel ise günlük ritüellerdir; gündeğümü ve günbatımında günde iki kez yapılmaktadır.

### 1. Mabet Görevlileri

Şintoizm mabetlerine cinca denmekte olup burada çeşitli görevler üstlenmiş görevliler yer almaktadır. Bunlar ritüeli idare eden 神主 (kannuşi) “Şinto ritüel lideri”, arınma ritüelini gerçekleştiren ve sunuları sunağa takdim eden 神職 (şinşoku) “Şinto görevlisi” ve/veya “Şinto din adamı”, arınma ritüeli yapabilen, dans eden ve çalgıların çalınması işini yapan 巫女 veya 神子 (miko) “mabet kızları”dır. Şinto mabetlerinde olduğu gibi Ōmoto mabetlerinde de aynı isim ve vazifedeki görevliler yer alarak benzer kıyafet ve araçlarla mabetteki ritüelleri gerçekleştirmektedir. Bu kişiler üstlendikleri ritüel görevlerini, eğitimlerinin başarılı biçimde bitmesiyle ibadetlerde görev alabilmektedirler. Özellikle kannuşi, ritüelden sorumlu olan baş Şinşoku, yıllarca edinilen tecrübelerin sonucunda bu görevi yapabilmektedir. Bu anlamda Ōmoto’da kutsal olarak tanımlanan uzman din görevlileri bulunmamakta, Ōmoto üyesi olan ve yapmak istediği görevi konusunda nitelikli olan herkes bir ritüelin tamamı veya herhangi bir kısmında görev alabilmektedir.<sup>14</sup>

Şintoizm ve Ōmoto Cincalarında görevlilerinin benzer ve farklı yönleri bulunmaktadır. Bunlar ritüeldeki önemi itibarıyla sırasıyla kannuşi,

<sup>14</sup> Stalker, “Ōmoto”, 53.



şinşoku ve miko olarak üç kısımda incelenebilir.

### 1.1. Kannuşi

Kannuşi, cincalardaki ritüelin yönetimini üstlenen baş sorumluyu ifade etmektedir. Bu kişiye aynı zamanda 齋主 (saişu) “ritüel lideri” de denilmiştir. Şinto mabetlerinde ve Ōmoto'da kannuşi veya saişular bir dinin kurucusu değil, bilakis din görevlisi olarak düşünülmektedir. Onların, ritüel başkanlığı dışında sivil hayatları da bulunmakta ve başka bir iş ve/veya hobiyle meşgul olabilmektedirler. Evlenip çocuk sahibi olabilmekte, kısaca sosyal hayatlarını sürdürebilmektedirler.<sup>15</sup> Bu anlamda Ōmoto'nun müşterek kurucu lideri Onisaburō ritüellere başkanlık etmiş, aile ve sosyal yaşantısını da sürdürmüştür.<sup>16</sup>

Bu minvalde Onisaburō, ritüellerde Kannuşi olarak görev yapmıştır.<sup>17</sup> Fakat Ōmoto'da hareket liderinin ritüellere başkanlık etmesi uygulaması onunla ilk ve son olmuştur.<sup>18</sup> Her ne kadar Ōmoto'da dini liderlik Nao'nun soyundan sadece kadın olanlar tarafından devam ettirilse de günümüzde Ōmoto mabetlerinde ritüellerde kadın dini lideri bir kannuşi olarak görmek mümkün değildir. Ritüellere harekete mensup erkekler başkanlık edebilmektedir. Bu durum ise Şinto mabetlerinde kannuşinin erkeklerden oluştuğuna dair uygulamalara dayanmaktadır. Ōmoto'da kannuşilerin çoğunluğunu, eğitimleri ve tecrübelerinin bir sonucu olarak orta yaş ve üstü erkekler oluşturmaktadır. Genç kannuşiler olsa da ritüellere yaşlı kannuşilerin hemen ardında katılarak tecrübe elde etmektedirler. Kannuşinin giydiği ritüel kıyafeti 装束 (şözoku) “elbise”

---

<sup>15</sup> Ben-Ami Shillony, *The Emperors of Modern Japan* (Brill Press, 2008), 102-103; Michael Ashkenazi, *Matsuri: Festivals of a Japanese Town* (University of Hawaii Press, 1993), 2, 7, 33, 38-39, 117-119; Halil İbrahim Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 32; Sokyō Ono, *Kamilerin Yolu*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2004), 51-53.

<sup>16</sup> “Chosei-den'in Açılış Ritüelinde Norito Okuyan Onisaburo.”, Dijital Fotoğraf Arşivi, *Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito* (27 Ekim 1935).

<sup>17</sup> “Ōmoto no Matsuri”, 11 Mayıs 2017.

<sup>18</sup> “Saifuku Sugata no Onisaburō”, Dijital Fotoğraf Arşivi, *Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito* (Tarihsiz).

olarak adlandırılmaktadır. Bu kıyafet *kanmuri*, *kariginu*, *şaku* ve *asagutsu* olmak üzere dört temel unsurlardan oluşmaktadır.<sup>19</sup>

冠 (*kanmuri*), kannuşi veya saişunun başına taktığı, genellikle siyah renkli pürüzlü bir yüzeye sahip veya arkaya doğru bir uzantısı olan bir tür şapkadır. *kanmuri*'nin tarihi imparatorluk kökenlidir. Heian Dönemi'nden (794-1185) Meici Dönemi'ne (1868-1912) kadar saray üyeleri, aristokratlar ve imparatorla birlikte hanedana mensup yetişkin erkeklerin taktığı standart bir şapka olduğu ifade edilmiştir. Meici Dönemi'nden itibaren ülke genelindeki Cincalarda baş görevli olarak Kannuşi veya saişuların giydiği bir ritüel aracı haline dönüşmüştür. Ancak halen günümüzde, önemli günlerde imparator tarafından da giyilebilmektedir.<sup>20</sup>

狩衣 (*kariginu*), kannuşi veya saişunun giydiği tek parça elbiseye denmekte ve farklı renklerde giyilebilmektedir. Ōmoto mabetlerindeki ritüellerde bunun beyaz renklisi tercih edilmektedir. *Kariginu*'nun da tarihi imparatorluk kökenlidir; 平安時代 Heian Dönemi'nden itibaren hanedan mensupları ve toplumun üst kesimindeki insanlar tarafından av kıyafeti olarak giyilmiştir. Zamanla yaygınlaşıp günlük giyilen ve resmi olmayan bir elbise haline gelmiştir. Sonrasında resmiyet kazanmış, 江戸時代 Edo Dönemi'nde (1603-1868) Samuray ve hâkimler sınıfının giydiği bir elbise olarak kullanılmıştır. Günümüzde bu elbise kannuşi veya saişuların ritüelde giydikleri elbiseler olarak kabul edilmiştir. *Kariginu*'nun parçası olan ve alt kısmına giyilen 指貫 (*saşinuki*) adında beyaz etek türü bir altlık bulunmaktadır. Bu altlık, *kariginu* ve *asagutsu*'nun arasında kalan beyaz kısımdır.<sup>21</sup>

笏 (*şaku*), *kanmuri* ve *kariginu* giymiş bir kannuşi veya saişunun sağ eliyle veya iki eliyle tutmuş olduğu "ritüel lideri sembolü" olarak bilinen

<sup>19</sup> Toya Manabu, "Jinja Ni İkou! Jinja Kūkan o Yomitoku 12 Shōzoku", *Nippon.Com* (05 Eylül 2016); Samuel L. Leiter, *Historical Dictionary of Japanese Traditional Theatre* (Rowman & Littlefield, 2014), 74, 524.

<sup>20</sup> John K. Nelson, *A Year in the Life of a Shinto Shrine* (University of Washington Press, 2015), 92, 254; Leiter, *Historical Dictionary of Japanese Traditional Theatre*, 110, 159-160, 238.

<sup>21</sup> David Petersen, *An Invitation to Kagura: Hidden Gem of the Traditional Japanese Performing Arts* (David Petersen, 2007), 210; Picken, *Historical Dictionary of Shinto*, 154.

ahşap düz bir çubuktur. Japon tarihinde de yeri bulunan şaku, Heian Dönemi imparatorluk mahkemelerinde resmî tören sırasında hâkim tarafından kullanılmıştır. Zamanla Şinto ritüellerinde kullanılmış, kannuşî veya saişunun üzerinde bulunması elzem bir ritüel aracı haline gelmiştir. Şaku, bazı mabetlerde çift elle tutulmaktadır. Örneğin, 出雲大社 (İzumo Taişa) cincasında şaku ritüel sırasında her iki el ile tutulmaktadır. Ōmoto ritüellerinde bu uygulama sık görülmektedir. Bu durum Kuruluş Dönemi'nde (1892-1918) Ōmoto'nun İzumo Taişa'yla iletişimde olduğu dönemde oradan etkilenmiş olduğunu düşündürmektedir.<sup>22</sup>

Asagutsu (浅沓), kanmuri ve kariginu giymiş, sağ eline şaku almış bir kannuşî veya saişu'nun ayaklarına giydiği ahşap siyah takunyalardır. Şözokuyu tamamlayan bir unsur olarak görülmekte, diğer Şinto mabetlerinde olduğu gibi Ōmoto cincalarında da giyilmektedir.<sup>23</sup>

Şözoku giymiş bir kannuşinin cincada görevleri bulunmaktadır. Bu görevler diğer ritüel görevlilerinden farklıdır. Bunların başında cincadaki ritüellerin zamanında ve talimatlara uygun bir biçimde gerçekleşmesi gelmektedir. Bu anlamda onlar sadece ritüel sırasında değil, ritüel öncesindeki eğitim ve hazırlık faaliyetlerinde aktiftirler. Onların görevlerinin başında ritüeli yönetmek ve denetlemek gelmektedir. Buna göre yıllık ritüellerde ritüele göre görevleri değişebilmektedir. İlk olarak 節分大祭 (Setsubun Taisai) "Setsubun Büyük Ritüeli"nde ana sunağın önüne gelerek 神言 (kamigoto) "kami sözü", "kutsal söz" duasını okumakta ve kadın görevliler tarafından gerçekleştirilen arınma ritüelini denetlemekte ve ana sunağın önünde dini lider duayı okurken yarısında durakladığında yerine geçerek duayı çömlek kaplar doluncaya kadar devam ettirmektedir. İkinci olarak みろく大祭 (Miroku Taisai) "Kurtarıcı Ritüeli"nde dua okuyarak Miroku ritüelini ve bunun son alt ritüeli olan 万霊大祭 (Manrei

<sup>22</sup> Nelson, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, 43; Picken, *Historical Dictionary of Shinto*, 261, 154.

<sup>23</sup> Katori Yoshio, *Irasuto de Miru Nipponshi Hakubutsukan* (Kashiwashobō, 2008), 2/289; Sonka Hisomi, *Yūgi kara Geidō e: Nihon Chūsei Niokeru Geinō no Hen'yō* (Tamagawa Daigaku Shuppan-bu, 2002), 119, 124, 126.

Taisai) "Onbin Ruh Ritüeli"ni dua okuyarak gerçekleştirmektedir.<sup>24</sup> Üçüncü olarak 瑞生大祭 (Zuisei Taisai) "Yaşamın Kutlanması Ritüeli"nde bir alt ritüel olan 大本歌祭 (Ōmoto Utamatsuri) "Ōmoto Müzik Ritüeli"nde sunağın önünde ritüelin başında ve sonunda 八雲進化 (Yakumo Şinka) "Şiirin Gelişimi" okumakta, ritüelin başında ve sonundaki 舞姫 (maihime) "kadın dansçı"<sup>25</sup> arınma ritüellerini denetlemektedir. Dördüncü olarak 開祖大祭 (Ōmoto Kaiso Taisai) "Ōmoto Kurucu Ritüeli"nde ritüelin başında ve sonunda çeşitli dualar okumakta ve gerçekleştirilen sunu ritüelini denetlemektedir.<sup>26</sup>

## 1.2. Şinşoku

Şinşoku, cincada toplu haldeki ritüelleri yerine getiren erkek görevlilere verilen genel addır. Kannuşi yerine de kullanılabilen bu kavram zaman zaman kavram karışıklığına yol açmıştır. Bu karışıklık tarihi süreçteki isim ve misyon değişimlerinden kaynaklanmıştır. Şinşoku, Edo Dönemi'ne kadar ritüel faaliyetlerinde bulunan herkese görevleri itibariyle verilen farklı isimlendirmelerin tümü için kullanılan kapsamlı bir kavram olmuştur. Bu çerçevede Meici Dönemi'yle birlikte ülkenin tüm cincalarındaki ritüel görevlilerinin ismi olan şinkan kaldırılmış, yerine şinşoku getirilmiştir. Şinkan kavramı, çoğu cincada kullanımdan kalkmış, ancak kavramın çıkış noktası olan 伊勢神宮 (İse Cingū) "İse Büyük Mabedi"nde kullanımı devam etmiştir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Tokushige, *Ōmoto Nanajunenshi*, 2/3; Stalker, "Ōmoto", 63; "Ōmoto no Matsuri".

<sup>25</sup> Maihime, Miko olarak adlandırılan kadın kutsal kişilerin dans edenlerine verilen bir isimdir. Miko'dan farklı olarak bu kişilerin görevi mabette bazı ibadetlerde dans ritüellerini gerçekleştirmek çoğunda da ritüelin gerçekleşmesine yardımcı olmaktadır. Bk. Yoshio Yasumaru, *Deguchi Nao* (Tokyo: Asahi Shinbunsha, 1977), 83-84.

<sup>26</sup> "Reiwa 4nen (2022) Oomoto Setsubun Jinkata Ooharai Kessai Shinji", haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru, *Ayabe, Kyoto* (2022); "Ōmoto no Matsuri"; "Ōmoto Utamatsuri: 07/08/2020", haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru; "Ōmoto Kaiso Taisai: Oomoto Autumn Grand Festival in commemoration of the Foundress".

<sup>27</sup> Helen Hardacre, *Shinto: A History* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 461; Andrew Bernstein, *Modern Passings: Death Rites, Politics, and Social Change in Imperial Japan* (University of Hawaii Press, 2006), 100; Takao Nishimuta, "Kannushi",

Ancak her iki kavram da temelde cinca görevlisine işaret etse de cinca içerisindeki amaç ve misyonları farklılık arz etmektedir. Bu anlamda Şinşoku geniş bir anlama sahiptir. Kıyafet (biçim ve rengi) ve ritüel esnasındaki görevleri açısından şinkandan farklılık göstermektedir. Buna göre şinşoku kıyafetinin kannuşi kıyafetinden renk, başlık ve asa konusunda farklılığı bulunmaktadır:



Şekil 1: Şintoizm ve Ōmoto'da Şinşoku<sup>28</sup>

Şekil 1'de görüldüğü üzere iki farklı kıyafette şinşoku bulunmaktadır.<sup>29</sup> Şeklin sol tarafında bulunan şinşoku ritüel esnasında bu şekilde bembeyaz giyinmektedir. Şinşokuların günlük düzenli kıyafetleri ise sağdaki üstü beyaz, altı turkuaz renklidir. Soldaki şinşoku'nun kannuşi kıyafetlerinden tek farkı şapkasının farklı oluşudur. Onun dışındaki tüm kıyafeti biçim ve renkleriyle aynıdır. Şinşokular 烏帽子 (eboşi) denilen şapkayı takmaktadırlar. Eboşi, kanmuri gibi bir tarihi geçmişine bulunan bir tür pürüzlü-siyah şapkadır. Heian Dönemi mahkeme mensupları tarafından resmi olarak giyilmiştir. Sağdaki şinşoku ise genelde turkuaz veya beyaz bir tür etekten, üstleri de beyaz bir gömlekten oluşan bir kıyafete

*Encyclopedia of Shinto* (Erişim 11 Nisan 2022); Koremaru Sakamoto, "Shinshoku", *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 11 Nisan 2022).

<sup>28</sup> Manabu, "Shōzoku" (05 Eylül 2016).

<sup>29</sup> Manabu, "Shōzoku" (05 Eylül 2016).

sahiptir. Ritüel esnasında da görevi olan bu şinşoku, ritüel alanındaki düzeni sağlayan ve ritüel araçlarının kullanılması için onları alana getiren görevlileri ifade etmektedir.<sup>30</sup>

Şözoku giymiş bir şinşokunun, cincada görevleri bulunmaktadır. Bu görevler diğer ritüel görevlilerinden farklı ve kapsamlıdır. Görevlerinin başında cincadaki ritüelleri gerçekleştirmek ve gerçekleştirilmesine yardımcı olmak gelmektedir. Buna göre yıllık ritüellerde ritüelden ritüele görevleri değişebilmektedir. Örneğin Setsubun Taisai'de ilk olarak arınma ritüeli gerçekleştirecek olan mikoların arınma araçlarını ve dini liderin oturacağı tabureyi getirmektedir. Onlar, çömlek kapların ritüel alanına getirilmesi, koro halinde duaların okunması, çömlek kaplara dua kartlarının atılması, dolan çömlek kaplarının arınma getirmesi amacıyla nehre atılması için hazırlanması ve onlar tarafından nehre dualar eşliğinde atılması gibi görevleri gerçekleştirmektedirler.<sup>31</sup> İkinci olarak Miroku Taisai'de sunuların sunağa takdim edilmesi ve koro halinde dua okunmasıyla ritüel alanındaki iş ve talimatların yerine getirilmesini sağlamaktadırlar.<sup>32</sup> Üçüncü olarak Zusei Taisai'de bir alt ritüel olan Ōmoto Utamatsuri'de turkuaz veya gri bir tür etek giymiş şinşokular koro halinde şiir okumakta, ritüel geçişlerindeki boşluk zamanlarında oturulacak hasırları toplanması ve yeniden sermektedirler. Ayrıca onlar, mikolarla koro halinde şiir okumaktadırlar.<sup>33</sup>

### 1.3. Miko

Miko, "kutsal kadın", "kadın şaman", "mabet kadını" gibi anlamlara da gelen, cincalardaki bekar, dul ve evli olan kadın ritüel görevlilerine verilen addır. Onlar, cincadaki arınma ritüellerini, vurmali ve üflemeli ritüel çalgılarının çalınmasını ve ritüel sırasında şiir

<sup>30</sup> İnoue Nabutaka, "Eboshi", Ansiklopedi, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 11 Nisan 2022).

<sup>31</sup> "Reiwa 4nen (2022) Oomoto Setsubun", 05:00-05:36, 24:20-25:10, 28:10-1:29:00; "Daiichiji Wachigawa Hitokata Nagashi: 11 p.m. 3gatsu", haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru, *Wachigawa* (2022), 00:00-18:58; "Dainiji Wachigawa Hitokata Nagashi (2) 02:00 a.m. 4/2/2022", haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru, *Ayabe, Kyoto* (2022), 00:00-16:40.

<sup>32</sup> Tokushige, *Ōmoto Nanajunenshi*, 2/3; Stalker, "Ōmoto", 63; "Ōmoto no Matsuri".

<sup>33</sup> "Ōmoto Utamatsuri: 07/08/2020", 11:10-15:00, 21:09-22:48, 25:38-26:16, 35:30-1:17:25, 1:17:40-1:18:48.

okunmasının yanında cincadaki günlük işleri de gerçekleştirmektedir. Mikolar, çoğunlukla genç kızlardan ve azınlıkla yaşlı kadınlardan oluşmaktadır.<sup>34</sup> Miko, Şintoizm'de cincaya hizmetini adayan bekâr kızlara denilmekte, evlendikleri takdirde cincadaki görevleri son bulmaktadır. Ancak Japon YDH'lerde durum farklı olup evlenen bir miko görevine devam edebilmekte, cinca ve sosyal hayattaki yaşantısını birlikte sürdürebilmektedir.<sup>35</sup>

Mikonun ritüel sırasındaki işleri, tarihi ve fenomenolojik açıdan önemlidir. Miko, cincada kurumsal bir hale gelmeden önceki isimleriyle "kırsal şaman" anlamında 県神子 (agata miko), "katalpa (yayı) şamanı" anlamında 梓神子 (azusa miko) iki farklı şekilde gezici şamanlar olarak tanımlanmıştır. Meici Dönemi'ne kadar 習合神道 (Şūgō Şintō) "Senkretik Şinto"ya atfedilerek Şintoizm ve Japon Budizmi'yle ilişkilendirilmiştir. Mikoların eşleri birer Şinşoku olup her ikisi de kami için dans etme ritüelinden geçimlerini sağlamışlardır.<sup>36</sup> Bu dans biçimleri 神楽 (kagura), "kutsal müzik ve dans" ve/veya "kami müziği" olarak adlandırılmıştır. Kagura, temelde trans haline geçen şamanı ele geçiren ruh veya kamiyi sakinleştirmek ve teskin etmek olan "ruh teskini" 鎮魂 (çinkon) amacıyla yapılan uygulamalara dayanmaktadır.<sup>37</sup> Ritüel tamamlandığında kaminin mikoyu ele geçirdiğine ve kaminin orada kendisini gösterdiğine inanılmaktadır.<sup>38</sup> Ōmoto'da kaguranın yapılışı kurucu lider Nao Deguchi'nin 良の金神 (Uşitora no Koncin) "Kuzeydoğu Şanssızlık

---

<sup>34</sup> Picken, *Historical Dictionary of Shinto*, 193.

<sup>35</sup> Kimiko Horioka, "Miko" no Sonritsu ni Kansuru Shiteki Kenkyū: Minzoku-gaku to Rekishi-gaku kara no Kōsatsu (Kyoto: Bukkyo Daigaku, Doktora Tezi, 2018), 13, 33, 59; Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*, 32; Ono, *Kamilerin Yolu*, 51-53.

<sup>36</sup> Gerald Groemer, "Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period", *Asian Folklore Studies* 66/1/2 (2007), 28-29.

<sup>37</sup> Şintoizm'de özellikle bayramlardaki danslar ve amaçlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (Haziran 2016), 41-56.

<sup>38</sup> Irit Averbuch, "Shamanic Dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performance", *Asian Folklore Studies* 57/2 (1998), 293-329.

Tanrısı"yla<sup>39</sup> olan 神憑り (kamigakari) "kutsal sahiplik"<sup>40</sup> tecrübelerini temsil etmekte, ritüelde arınmayı gerçekleştirdiklerine inanılmaktadır. Kagura dansı yapan mikolara maihime (舞姫) denilmektedir.<sup>41</sup>

Miko'ların giydikleri ritüel kıyafetler, ritüelde giyilen ve günlük hizmetler için giyilen olmak üzere iki çeşittir. Bu kıyafetler günlük hizmetlerde bulunan (şekil 1'de sağdaki) şinşokuların kıyafetlerine benzemektedir:



Şekil 2: Cinca ve Ōmoto'da Miko<sup>42</sup>

Şekil 2'de görüldüğü üzere mikolar benzer iki kıyafete sahip olup 袴 (hakama) adı verilen kırmızı bir etekle beyaz bir 着物 (kimono)

<sup>39</sup> Uşitora no Koncin, Nao Deguchi ile iletişime geçtiğine ve ona sahip olduğuna inanılan erkek kamidir. Koncin (金神) "Tabiatın Koruyucu Kamisi" nitelemesiyle de bilinen, yıl veya dönemlere göre bulunduğu yere kötü şans ve uğursuzluk getirdiğine inanılan kamilerin adıdır. Uşitora (良) kuzeydoğu anlamına gelmekle birlikte "Kuzeydoğunun Koruyucu Kamisi" olarak da bilinmektedir. Bk. Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*, 331-332."

<sup>40</sup> Nao'nun ele geçirilme tecrübesi kamigakari, Nao'nun yaşadığı sosyodini çevrede oldukça sık görülen bir tecrübedir. Bu kavram "kutsal mülkiyet" ve "dışsal kaynaklı anormal davranış" anlamlarına gelmektedir. Kutsal bir ruh veya diğer ruhsal varlıkların insan vücuduna sahip olması, onu yönetebilmesi, yönlendirebilmesi veya ona ilham vermesi olarak bilinmektedir. Bk. Kazuhiko Komatsu, *Hyōrei Shinkō-ron* (Tokyo: Tentō to Gendaisha, 1982).

<sup>41</sup> Yasumaru, *Deguchi Nao*, 83-84.

<sup>42</sup> Manabu, "Shōzoku" (05 Eylül 2016).



giymektedirler.<sup>43</sup> Ritüelde giyilen kıyafet ise bu iki kıyafetin üstüne kırmızı ipli beyaz bir cekettir. Bu anlamda ritüel kıyafeti giymiş olan soldaki Mikodur. Sağdaki miko ise günlük cinca hizmetlerindeki kıyafetiyle görülmektedir.<sup>44</sup> Ōmoto'da mikolar tarafından gerçekleştirilen kagura danslarında 御幣 (gohei) ve 神楽鈴 (kagura suzu) olmak üzere iki ritüel aracı bulunmaktadır:



Şekil 3: Gohei ve Kagura Suzu<sup>45</sup>

Şekil 3'te görülen gohei ve kagura suzu, arınma ve çağırma nenseleri olup mikoların ritüel sırasında kullandıkları araçlardan ikisidir. Gohei genellikle şinşokuların kullandığı genel bir arınma aracı olduğundan konusu bir sonraki bölümde işlenmiştir. Kagura suzu, "kagura zili" anlamına gelen, sarı renkte on iki zilden oluşan ve çam ağacını andıran bir çağırma aracıdır. Resmi Şinto mitoloji geleneğinde dünya hükümdarlığının lideri olan 猿田毘古大神 (Sarutahiko Ōkami)'nin karısı 天宇受売命 (Ame Uzume no Mikoto), 天照大神 (Amaterasu Ōmikami)'nin diğer kamilerin taşkınlıklarından bıkip bir mağaraya saklandığı zaman onu oradan çıkaran bir dans gerçekleştirmiştir. Bu sebeple Ame Uzume no Mikoto, dans ritüellerinin koruyucu kamisi olarak bilinmektedir. Anlatı ise kagura dansı ve araçlarının kaynağı olarak kabul edilmektedir.

<sup>43</sup> Manabu, "Shōzoku" (05 Eylül 2016).

<sup>44</sup> Kōtarō Hayakawa, *Hayakawa Kōtarō Zenshū* (Tokyo: Miraisha, 1994), 1/117; Kyūzō Katō, *Nihon no Shamanizumu to Sono Shūhen* (Tokyo: Nippon Hōsō Shuppan Kyōkai, 1984), 364-368.

<sup>45</sup> Manabu, "Shōzoku" (05 Eylül 2016).

Ōmoto'da kagura dansının anlam ve önemi, resmi Şinto geleneğinin karşısında olup 須佐之男 (Susano wo)'nun 櫛名田比売 (Kuşinadahime) adlı dişi kamiyle evliliği, karısının anne-babası ile gerçekleşen diyalogu ve kötülüğü temsil eden bir yılanı öldürmesi neticesinde yeryüzünden kötülüğü silmesine dair bir anlatıya dayanmaktadır. Ōmoto'da da bu dans ritüeli Susano wo'nun kötülüğü yok ederek tekrar dünyanın hükümdarlığına geleceğini, bu sebeple de onun dünyaya ve ritüel alanına davet edilmesini içermektedir.<sup>46</sup>

Ōmoto'da mikolar ritüelde bir üflemler ve iki vurmali çalgıdan sorumludurlar. Bu enstrümanlar harekette kutsal kabul edilmekte, 大木風 (ōkifū) "Asıl Köken (Ōmoto) Rüzgarı, 八雲事 (Yakumo-koto) "Şiirin Gerçeği" ve 弓太鼓 (Yumi-taiko) "Yay Davulu" olarak adlandırılmaktadırlar:



Şekil 4: Okifū (sol), Yakumo-koto (orta) ve Yumi-taiko (sağ)<sup>47</sup>

Şekil 4'te görüldüğü üzere mikoların ritüelde kullandıkları araçlar, bir fülüt, bir tür iki telli çalgı ve üzerine yay sabitlenmiş bir tür davuldan oluşmaktadır. Bu enstrümanların hangi ritüelde, hangi süreyle kullanıldığı ritüele göre değişmektedir.<sup>48</sup>

Şözoku giymiş bir mikonun cincada görevleri bulunmaktadır. Bu görevler diğer ritüel görevlilerinden farklı ve daha kapsamlıdır. Bunların başında cincadaki kagura ritüelleri gerçekleştirmek, bu ve diğer ritüellerin

<sup>46</sup> Picken, *Historical Dictionary of Shinto*, 38; "The Kojiki: Volume I: Section XVIII.—The Eight-Forked Serpent", çev. Basil Hall Chamberlian (Erişim 05 Nisan 2022), 71-73.

<sup>47</sup> Manabu, "Shōzoku" (05 Eylül 2016).

<sup>48</sup> "Reiwa 4nen (2022) Oomoto Setsubun"; "Ōmoto Utamatsuri: 07/08/2020".

gerçekleştirilmesine yardımcı olmak gelmektedir. Buna göre yıllık ritüellerde ritüele göre görevleri değişebilmektedir. Setsubun Taisai'de mikolar çok sayıda ve üç grup olarak ritüel alanında mor renkli hakama giymiş olarak hazır bulunmaktadır. İlk olarak iki genç miko, maihime olarak gohei ve kagura suzu ile ana sunağın önüne gelmekte, onlar kendileriyle gelen iki yaşlı miko tarafından çalışan Yakumo-koto eşliğinde kagura dansını gerçekleştirmektedirler. Sonra hazır bulunan mikolar Şinşokularla birlikte çömlek kaplara inananların gönderdiği duaları okuyup atmaktadırlar. Sonra (Baişō-en yakınındaki) 和知川 (Vaçigava) Vaçi Nehri'ne bu dua metinlerini götürmekte ve orada yapılan duaya eşlik etmektedirler.<sup>49</sup> İkinci olarak Miroku Taisai'deki görevleri diğer yıllık ibadetlerdekilere benzer olup ayrıntılı olarak bilinmemektedir. Üçüncü olarak olarak Zusei Taisai'de bir alt ritüel olan Ōmoto Utamatsuri'de ritüelin başında yaşlı bir miko sunağın soluna oturarak ōkifū çalmakta ve bu esnada ikisi Yakumo-koto, ikisi Yumi-koto ve diğerleri okunacak şiirlere eşlik etmek üzere toplam altı miko sunağın sağ tarafındaki hazır olan yerlerine geçmektedirler. Sonra mikolar, kannuşu ve şinşokuların gelişi için Yakumo-koto çalmaktadırlar. Sonra şiir okumasına Yumi-kotoyla devam edilmekte ve şiir koro halinde söylenmektedir. Şiirin okunmasından sonra maihimeler alana gelmekte ve kagura danslarını yapmaktadırlar. Ardından, uzunca bir süre Yakumo-koto ve Yumi-koto çalınması eşliğinde koro halinde şiir okumaktadırlar. Daha sonra maihimeler alana gelerek tekrar kagura dansı yapmaktadırlar. Sonra ise Yumi-koto eşliğinde şiir okunmaktadır. Son olarak mikolar tarafından Yakumo-koto çalınarak ritüel görevlilerinin tümü alandan ayrılmaktadır.<sup>50</sup> Mikoların diğer yıllık ritüellerden olan Zusei Taisai ve Ōmoto Kaiso Taisai'deki görevleri diğer ritüellerdeki görevlerine benzer olup ayrıntılı olarak bilinmemektedir.

<sup>49</sup> "Reiwa 4nen (2022) Oomoto Setsubun", 6:10-23:27, 44:45-1:29:50; "Daiichiji Wachigawa Hitokata Nagashi: 11 p.m. 3gatsu", 03:00-18:58; "Dainiji Wachigawa Hitokata Nagashi (2) 02:00 a.m. 4/2/2022", 1:57-16:40.

<sup>50</sup> "Ōmoto Utamatsuri: 07/08/2020", 10:00-13:00, 13:15-15:00, 17:59-22:45, 26:21-33:33, 35:24-1:17:24, 1:19:09-1:26:30, 1:30:54-1:32:06, 1:35:02-1:36:24.

## 2. Ritüel Kavramları

Ōmoto'da tüm kensai ritüelleri sırasıyla 祓い (harai) "arınma", 神饌 (şinsen) "sunu", 祝詞 (norito) "dua", 直頼 (naorai) "doğrudan katılım" ve/veya "kefaret" olarak belirli temel alt uygulamalardan oluşmaktadır. Şintoizm'de olduğu gibi Ōmoto'da da ibadetler kamiye, ata ruhlarına ve diğer ruhlara yapılmaktadır. Hangi ritüelde hangi kami veya ruha nasıl ibadet edileceği yapılan ritüele göre değişmektedir. Ancak ritüel sırası aynı kalmaktadır.

### 2.1. Harai

Harai, Ōmoto ritüellerinin başlangıcını oluşturmakta, bu uygulama gerçekleşmeden ritüelin diğer aşamasına geçilmemektedir. Harainin birçok uygulanma şekli bulunmaktadır.<sup>51</sup> Bu durum ritüele göre değişebilmektedir. Harai, gohei, adlı bir arınma aracıyla ritüel kıyafetini giymiş bir şinşoku tarafından gerçekleştirilmektedir:



Şekil 5: Gohei'yi (Ōnusa veya Haraigusai) Tutan Bir Şinşoku.<sup>52</sup>

Şekil 5'te görüldüğü üzere gohei, 聖器物 (seikibutsu) "kutsal araçlar" adı verilen ve Şinto ritüellerinde kullanılan araçlardan biridir. Kumaş veya

<sup>51</sup> Hüsametdin Karataş, "Şintoizm'de Arınma Ayinleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 78 (Aralık 2019), 1-12.

<sup>52</sup> "Shinto Symbols (Continued)", *Contemporary Religions in Japan* 7/2 (1966), 89-142.

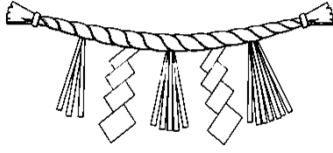
kâğıdın ahşap bir çubuğa bağlanmasından oluşmaktadır.<sup>53</sup> Heian Dönemi'nden sonra kâğıt, değerli bir eşya olarak kabul edilerek kamiye sunulmaya başlamış ve kumaşın yerini almıştır. Eski dönemlerde bunlara 御手座 (mitigura) "kutsal el sunuları" denilse de değişime uğrayarak günümüzdeki 大幣 (ōnusa) "büyük flama" veya 祓い供祭 (haraigusai) "arınma sunusu ve ibadeti" de denilen son haline ulaşmıştır. Şekil 5'te diz çökmüş Şinşokunun Harai ritüelini uygulaması görülmektedir. Buna göre harai, şinşokunun gohei adlı ucuna kumaş veya kâğıt takılmış bir tür flamayı sağdan sola sallamasıyla yapılmaktadır. Bu uygulamaya özel olarak 祓串 (haraeguşi) "(İse Mabedi'nde kullanılan) kutsal flama" adı verilmektedir.<sup>54</sup>

Gohei'nin günümüzdeki haline ve ritüellerdeki kullanımına nasıl ve ne şekilde dönüştüğü hakkında bir kesinlik bulunmamaktadır. Ancak kaminin bir sembolü olarak kullanıldığı belirgin olan gohei hakkında kutsal ile bağlantısını açıklayan iki görüş bulunmaktadır. Goheinin kökeniyle ilgili olan ilkinde göre gohei, kamiyi çağırmak için yapılan düzensiz bir uygulamadan geliştirilmiştir. Buna göre eski bir zamanda ağaçlarla çevrili kutsal kabul edilen yerlere ona ibadet etmek için kamiyi çağırma yeri olduğuna inanılmıştır. Buraların mabet yeri olduğuna inanan dönemin Japonları, kamiye geleceği mekânı bulabilmesi için ağaçlara ona rehberlik ettiğine inandıkları 四手 (şide) adı verilen kâğıt veya kumaş parçalarını bağlamışlardır (Şekil 6 ve 7). Ayrıca kâğıt parçalarına 幣 (nusa) da denilmiştir. Bu görüşe göre gohei'nin kökeni bu geleneksel inanıştan gelmektedir.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Karataş, "Şintoizm'de Arınma Ayinleri", 9-10.

<sup>54</sup> Kiyonori Konakamura vd., *Koji Ruien* (Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 1928), 1076; "Shinto Symbols (Continued)", 94.

<sup>55</sup> Kunio Yanagita, *Nihon no Matsuri* (Tōkyō: Kadokawa Shoten, 1956), 67-106; "Shinto Symbols (Continued)", 94.



Şekil 6: Şide (Beyaz Kâğıt veya Kumaş) Şekil 7: Gohei'nin Bağlandığı Bir Ağaç<sup>56</sup>

Goheinin bir kami olarak varlığını anlatan ikinci görüş, eski dönemlerin birinde 稻荷神社 (İnari Cinca)'sından suya düşürülen beyaz bir goheinin okyanus üzerinde yüzerken 白浜神社 (Şirahama Cinca)'sının (Şizouka şehrinde bir cinca) arkasındaki mağarada dinlenmeye geldiğini ve ardından cincanın yıllık ritüel gününden sonra okyanusa döndüğünü anlatmaktadır. Bu anlatı goheinin sadece bir araç değil, aynı zamanda ritüel sırasında bir kamiyi barındırdığına işaret etmekte, aynı şekilde ritüel sırasında sallandığında goheinin olduğu konuma geldiği anlatılmaktadır.<sup>57</sup>

Gohei, arınma ritüellerinde sıklıkla kullanılan bir araçtır. İnsan ve çevresi üzerinde olduğuna inandıkları kötü etkileri uzaklaştırmak için ibadet eden kişiye temas ettirilmektedir. Şimdiki veya gelecekteki kötülük veya kötü şans/talihten arınmanın bir aracı olarak da kullanılmaktadır. Dolayısıyla haraeguşi ritüelinde şinşoku/kannuşu, gohei ile kamiyi ritüel alanına davet etmekte, ona ibadet etmekte ve insanı kötülük veya manevi kirlerden arındırdığına inanılmaktadır.<sup>58</sup> Şintoizm'e göre kötülüğün "maddi kirlilik" 汚れ (kegare) ve "manevi kirlilik" 罪 (tsumi) olarak farklı kavramlar olduğu düşünülmemiştir. Farklı kelimelerle ifade edilse de kirlilik veya kötülük tek bir unsur olarak anlaşılmalı, her iki kavramla da ifade edilmiş, haraeguşi ritüeliyle tüm fiziksel, ruhsal veya manevi tüm kötülük ve kirliliklerin temizlendiğine inanılmıştır.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> "Shinto Symbols (Continued)", 89-142.

<sup>57</sup> Bk. Yanagita, *Nihon no Matsuri*, 85-87.

<sup>58</sup> "Shinto Symbols (Continued)", 89.

<sup>59</sup> "Shinto Symbols (Continued)", 96.

Goheinin kâğıttan olmasının tercihi, döneminde değerli kabul edilmesinden ileri gelmiştir. Eski dönemlerde kumaş değerli bir eşyadır. Bu anlamda insanların bir şeyin telafisi veya karşılığı olarak birbirlerine verdiği bir nesnedir. O dönemlerde yaygın olarak kullanılan kenevir kumaşı da maddi-manevi kirlerden temizlenmek isteyen insanın verdiği bir fidiye veya karşılık olarak kamiye sunulmuştur. Bu anlatı, haraeguşi'de kullanılan goheinin hem kökenini hem de arınma ritüelindeki işlevini açıklaması bakımından önemlidir. Bu anlamda Şintoist düşüncede hem bir ritüel aracı (seikibutsu) hem de bir sunu nesnesi (mitegura) olarak gohei, Ōmoto'da arınma için kullanılmaktadır.<sup>60</sup>

Kâğıt, bir arınma aracı olarak Setsubun Taisai'de de kullanılmakta ve buna 人型大祓い (Hitogata Ōharai) "Bireysel Büyük Arınma" denmektedir. Bu ritüelde kullanılan yazılı dua kâğıtları 人型 (hitogata) "insan tipi", 型代 (katadai) "(eşya) tip fidiyesi" ve katadainin karşılığında verilen 大祓の証 (Ōharai no Şō) "Büyük Arınma Belgesi" olmak üzere iki türden oluşmaktadır (Şekil 8, 9 ve 10).<sup>61</sup>



Şekil 8: Hitogata, Şekil 9: Katadai ve Şekil 10: Ōharai no Şō<sup>62</sup>

Şekil 8 ve 9'da görüldüğü gibi hitogata ve katadai, insan biçiminde ve normal yazılı olarak 和紙 (vdaşi) adlı özel yapım bir kâğıda çizilmiş iki ayrı dua formudur. Vaşi, geleneksel bir Japon kâğıdı olup gampi adında bir ağacın iç kabuğundan, 三桎 (mitsumata) adında bir çalıdan veya 楮紙 (kōzogami) adı verilen çalılardan alınan liflerle yapılan bir kâğıt türüdür.

<sup>60</sup> "Shinto Symbols (Continued)", 97.

<sup>61</sup> "Ōmoto Setsubun Hitogataōharai", Ōmoto Kōshiki Nihongo Saito (blog), 11 Mayıs 2017.

<sup>62</sup> "Ōmoto Setsubun Hitogataōharai".

Kutsal kabul edilen bu kâğıt türü, Hitogata Ōharai'de kullanılmakta ve arınmaya yardımcı olduğuna inanılmaktadır.<sup>63</sup> Hitogata'ya kişi kendisi için veya iznini alarak akrabasının adına formu adı soyadı, yaşı ve adresi şeklinde doldurabilmektedir. Ōmoto'ya göre gündelik ve gelişigüzel kaba davranışlar, bilmeden insanı incitmekte, gökleri ve yeryüzünü kirletmekte, böylece sonucu insanlara felaket ve kötülük olarak yansıyan bir nevi tohumlara dönüşmektedir. Bu sebeple kişi, sağlık ve uzun bir ömür için hitogata'yı gerçekleştirmelidir.<sup>64</sup> Katadai dua formu, insan haricinde herhangi bir eşyanın (elbise, bisiklet, ev, araba) yanında şirketlerin kendilerine ait eşyalar (arazi, araba, gemi, uçak vb.) için kirlilik ve kötülüklerin onlara herhangi bir zarar vermemesi amacıyla kurum ve eşyaların adı yazılarak doldurulmaktadır. Hangi din, mezhep veya dini harekete üye olunursa olunsun kişiler doldurdıkları hitogata ve katadailerini Setsubun Taisai'den önce Ayabe'deki ana cincaya ulaştırmakta ve ulaşan dua formları da ritüel için hazır tutulmaktadır. Şekil 10'da görüldüğü üzere katadaiye özel olarak yazılıp Ōmoto'ya ulaştıktan sonra hareket tarafından kişiye Ōharai no Shō adında bir kâğıt verilmekte ve kişi arınma isteğini hangi eşyası için gerçekleştirmişse oraya bunu asmakta, böylece yıl boyunca o eşyanın kötülük ve olumsuzluklardan arındırıldığına inanılmaktadır.<sup>65</sup> Dolayısıyla Ōmoto tarafından tüm kötü ve olumsuz durumlardan kurtulmanın yolunun Setsubun'daki bu ritüel aracılığıyla kamiden arınma istenmesi olduğu ifade edilmiştir.<sup>66</sup>

## 2.2. Şinsen

Şintoizm'de olduğu gibi Ōmoto'da da sunular kami veya ruha duyulan saygı sembolleridir.<sup>67</sup> Genellikle dört amacı vardır. Birincisi, kamiye dua etmektedir. İkincisi, kamiyi insana verdiği nimetler için ödüllendirmek veya gelecekte elde edilmesi istenen şeyler için istekte

<sup>63</sup> Sukey Hughes, *Washi, the World of Japanese Paper* (Kodansha International, 1978), 49-50, 55.

<sup>64</sup> Nobutaka Inoue, *Japanese New Religions in The Age of Mass Media* (Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017), 117.

<sup>65</sup> "Ōmoto Setsubun Hitogataōharai".

<sup>66</sup> "Ōmoto Setsubun Hitogataōharai".

<sup>67</sup> Karataş, "Şintoizm'de Arınma Ayinleri", 9-10.



bulunmaktadır. Üçüncüsü, insan veya nesne üzerindeki kötülük veya kirliliği ortadan kaldırmak içindir. Dördüncüsü ise kötü bir davranışın kefaretni ödemek ve böylece kirlilikten kurtulmaktır.<sup>68</sup>

Şintoizm'de şinsen ve 幣帛 (heihaku) “Şinto kumaş (ip, kâğıt) sunusu” olmak üzere iki çeşit sunu çeşidi bulunmaktadır.<sup>69</sup> Şinsen, kamiye sunulan çeşitli yiyecek ve içeceklere denilmektedir. Genel olarak pirinç, tahıl, meyve ve sebzeler gibi bitki ürünlerinin yanında geyik, domuz, tavşan, kümes hayvanları ve balık gibi hayvanları da içermektedir.<sup>70</sup> Sunular pişmiş yemek, taze yiyecek veya her ikisi de olabilmektedir. Taze gıda şinsen olarak daha yaygın kullanılmaktadır.<sup>71</sup> Şinsenin de normal olarak şinsen ve kagami mochi (鏡餅) olarak genelde sunulan iki türü bulunmaktadır (Şekil 11):



Şekil 11: Şinsen (sol) ve Kagami Mochi (sağ)

Genel olarak şinsen sunusu ifade edildiği üzere taze meyve veya sebze gibi gıdalardan oluşmaktadır. kagami mochi, ise pirinç keki/pastasından oluşan bir sunudur (şekil 11'de sağ). Pastalar özel bir tür prinçten yapılmakta, üstten basık yuvarlak biçimine getirilerek biri küçük diğeri büyük olarak şekillendirilmekte, üzerine de bir portakal konulmaktadır. Pirinç keklerinden büyük olanın güneş, küçük olanın ise ayı temsil ettiğine dair bir inanç da bulunmaktadır. Ritüelden sonra bir

<sup>68</sup> “Shinto Symbols (Continued)”, 113-114.

<sup>69</sup> Hideo Azukizawa - Yoshitarō Takano, *Shinshoku Binran* (Tokyo: Kyoiku Kenkyukai, 1933), 13.

<sup>70</sup> Atsushi Terumoto, *Shinsen no Tsukuri-kata* (Tokyo: Usui Shoten, 1937), 4.

<sup>71</sup> *Shinto Dai Jiten* (Tokyo: Heibonsha, 1938), 4/274.

süre sunakta tutulan şinsen ve kagami mochi, kişiye sağlık getirmesi temenni edilerek katılımcılara yemeleri için küçük birer parça halinde dağıtılmaktadır.<sup>72</sup> Bu yemek etkinliğine naorai adı verilmektedir.<sup>73</sup>

Diğer sunu çeşidi olan heihaku veya 幣物 (heimotsu) “Şinto sunusu”, kamiye sunulan ip, kumaş, kağıt vb. eşyalara denmektedir. Bu sunular başlangıçta mitegura olarak adlandırılmıştır. Kumaş ve bileşenleri antik Japon toplumunda değerli bir nesne olduğu için ritüellerde kamiye ilk önce takdim edilen sunu haline gelmiş, zamanla değişerek de heihaku adını almıştır. Süreç içerisinde farklı nitelikteki sunular takdim edilse de kumaşın ritüeldeki önemi değişmemiştir. Bazı kaynaklar eski zamanlarda bu sunu biçimi içerisinde kağıt, para, mücevher, silah, çiftlik aletleri, deriler ve hayvanlar da bulunduğunu kaydetmişlerdir. Ōmoto'ta heihaku'nun haraeguşi ritüelinde kullanılan gohei de bu anlamda kami, ata ruları ve diğer ruhlara sunmak amacıyla kullanılmaktadır.<sup>74</sup>

### 2.3. Norito

Şintoizm'de ritüeller esnasında okunan norito, dini uygulamalarda olmazsa olmaz bir unsurdur. Noritonun kökeni ile ilgili iki teori bulunmaktadır. İlki noritonun şinsen sunu yemeklerini pişirmek amacıyla ateş yakmak için büyülü olduğuna inanılan kutsal sözlerden geldiğini söylemektedir. İkincisi ise Japon tarihinde mahkemelerde ve imparatorluk konutunda tekrar edilen 延喜式祝詞 (engişiki norito) “engişiki duası” ve sözlerinden geldiğini söylemektedir. Noritolar Şintoizm'de düzenli yıllık, aylık, haftalık ve günlük ritüellerde; toplumsal olayların hemen akabinde düzenlenen ritüellerde ve insanların geçiş törenlerinde sıklıkla kullanılmaktadır.<sup>75</sup>

Ōmoto'da da dualara genel olarak norito denmektedir. Özel olarak

<sup>72</sup> Yanagita, *Nihon no Matsuri*, 66. Bayramlarda sunulan ve yenilen kagami mochi için bk. Halil İbrahim Şenavcu, *Japon Dinî Bayramları* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 51.

<sup>73</sup> Sadasumi Mogi, “Naorai”, Ansiklopedi, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 05 Nisan 2022).

<sup>74</sup> Konakamura vd., *Koji Ruiien*, 1061-1085; Kentarō Suzuki, “Heihaku”, Ansiklopedi, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 04 Nisan 2022).

<sup>75</sup> Masafumi Motosawa, “Norito”, Ansiklopedi, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 08 Nisan 2022).

kamigoto,<sup>76</sup> 天津祝詞 (amatsu norito) “cennet ritüeli duası”<sup>77</sup> 祖先拝詞 (sosen-haişi) “atalara şükran duası”<sup>78</sup> ve 感謝祈願詞 veya 雅の言葉 (miyabi no kotoba) “Şükran-Yakarış Duası”<sup>79</sup> olmak üzere dört temel dua bulunmaktadır. Bunlardan ilk dördü Şintoizm'dekilerle aynı metne sahiptir. Miyabi no kotoba ise Onisaburō tarafından oluşturulmuş bir duadır. Ōmoto'ya aittir. Bunlara ek olarak farklı bir dua metni bulunmamaktadır. Ancak noritolardan sonra okunan ve Onisaburō tarafından oluşturulan çok sayıda şiir bulunmaktadır.

Kamigoto, Setsubun Taisai adlı yıllık ritüelde defaatle okunmaktadır. Ōmoto'da arınma açısından büyük bir öneme sahiptir. Uzun bir metin olan Kamigoto iki kısımdır. Bu dua metninde mitolojik betimlemelerle 高天原 (Takamagahara) “Yüksek Cennet Ovası”nda bulunan kamilerin tasvirinden, yeryüzüne düşen kamilerden ve kirliliğin varlığından bahsedilmekte, bu kamilerin bu durumlarından nasıl çıkacakları gibi konulardan bahsetmektedir.<sup>80</sup>

Amatsu norito, genellikle Zusei Taisai adlı yıllık ritüelden sonra 13 Ağustos'ta düzenlenen bir alt ritüelde okunmaktadır.<sup>81</sup> Sosen-haişi, “atalara ibadet sözleri” anlamına gelmektedir. Bu dua, Ōmoto'nun tsukinamisai, mitama matsuri ve günlük sorei-sama ritüellerinde okunmaktadır.<sup>82</sup> Miyabi no kotoba, Zusei Taisai ve Ōmoto Kaiso Taisai yıllık ritüellerinde okunmaktadır. Bu dua 感謝 (kaşa) “şükür” ve 祈願 (kigan) “dua” olarak iki uzun bölümden oluşmaktadır. Kaşa bölümünde kamilerin, ruhların yanında dünya, güneş, dağ ve denizleriyle yeryüzünün yaratıldığından, onların her birine ruh verildiğinden ve sekiz milyon gök varlığının (kamilerin) yaratıldığından söz edilmektedir.<sup>83</sup>

Ōmoto'da norito, kensaiden ayrı düşünülmemiştir. Onisaburō'ya

<sup>76</sup> Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 60/böl. 14.

<sup>77</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 14.

<sup>78</sup> Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 60/böl. 16.

<sup>79</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 16.

<sup>80</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 14.

<sup>81</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 14.

<sup>82</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 16.

<sup>83</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 16.

göre kensai ne kadar önemliyse yusai de o kadar önemlidir ve birlikte uygulanmalıdır. Buna göre sadece Ōmoto Şin'yu<sup>84</sup> ve Reikai Monogatari<sup>85</sup> öğrenilerek kamiyle iletişime geçilmemektedir. Bununla birlikte noritolar öğrenilip okunduğunda kişi kamiyle konuşmakta ve onunla yaşamaktadır. Kamiye dua edildiğinde istekleri duymakta ve kişinin huzurlu bir hal almasını sağlamaktadır. Dolayısıyla norito, Ōmoto'nun önemli ritüel şartlarından biri durumundadır. Norito, kirlilikten (kegare) arınmaya yardımcıdır. Bu anlamda kişi, noritoları okuduğunda kir ve kötülüklerden arınarak temiz olma durumuna ulaşmaktadır.<sup>86</sup>

#### 2.4. Naorai

Naorai, Şintoizm ritüellerinde gerçekleştirilen son sıradaki uygulamadır. Günümüzde kannuşi, şinşoku ve mikolarla birlikte diğer tüm katılımcıların da dâhil olarak kamiye sunulmuş olan gıdaların tüketildiği, dans, tiyatro gösterileri, sumo güreşi, okçuluk gibi çeşitli sporların sergilendiği bir ritüel haline gelmiştir. Ōmoto'da ritüel için toplanan görevli olan veya olmayan herkes tarafından, kamiye sunulan sake (bir tür alkollü Japon içeceği) ve diğer pişmiş-pişmemiş gıda sunularının (şinsen ve kagami-moçi) ritüel sonunda yenmesi için düzenlenen bir etkinliktir. Naorai, bazı cinalarda tercihen kendisinden önceki ritüellerle ilişkilendirilmeyip bir dini ritüel olarak görülme de ritüellerin asıl unsurlarından biridir. Bu etkinlikte sunulan yemekleri

<sup>84</sup> Ōmoto Şin'yu (Ōmoto'nun Kutsal Vahyi), Nao'nun *Uşitora no Koncin* ve isimleri farklı diğer kamiler aracılığıyla evrenin yüce tanrısı Ōmotosume Ōmikami'den aldığı inanılan kutsal sözlerin düzenlenerek yazıya aktarıldığı Ōmoto'nun ilk kutsal metnidir. Yasuaki Deguchi, *Daichi no Haha* (Kameoka: Aizen Shuppan, 1994), 10/78; Karaoğlu, "Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun İnançları", 670.

<sup>85</sup> *Reikai Monogatari* (Ruhsal Dünya Hikâyeleri – Maneviyat Anlatıları), Onisa-burō'nun koruyucu ruhu -Susano wo'nun formu- 水の御霊 (Mizu no Mitama)'nın isteğiyle 靈界 (Reikai) "kutsal/ruhsal dünya"dan ruhların Onisaburō'yu ele geçirerek orada yaşandığına inanılan olayları (*monogatari*) onun dilinden anlattıkları kutsal metnin adıdır. Yasumaru, *Deguchi Nao*, 232; Onisaburō Deguchi, "Deguchi Onisaburō Chosakushū", *Ningen Onisaburō*, ed. Murakami Shigeyoshi (Tokyo: Yomiuri Shinbunsha, 1971), 1/249.

<sup>86</sup> Kazuya Hara, *Asian Approaches to Human Communication*, "Aspects of Shinto in Japanese Communication", *Intercultural Communication Studies* 12/4 (2003), 91.

yemek, kamiyle aynı yiyecek ve içeceklerin paylaşılması, onların gıdalarından beslenerek manevi güç kazanılması anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte bu ritüelde kamilerin gücüne sahip olmak ve onların korumasını elde etmek de amaçlanmaktadır. Sunular tüketilirken ritüel, kami ve çeşitli konular hakkında konuşulmakta, etkinlik bir nevi bayram atmosferinde gerçekleşmektedir.

Naorainin ritüel esnasında yapılan bir hata veya kötülükten dolayı kişinin kendisini affettirmek, kötülükleri gidermek ve onlardan arınmak için düzenlenen bir uygulama olarak ortaya çıktığı belirtilmiştir.<sup>87</sup> Buna göre ritüelde hatası bulunan bir kişi kamiden özür dilemek amacıyla ilk olarak ritüelde sunulanları yemek ve/veya içmek, ikinci olarak sunağın önüne oturup ritüelleri (harai, şinsen, norito) yapmak ve üçüncü olarak ritüelin sonundaki kefaret toplantısına katılması gerekmektedir. Etnolog Şinobu Orikuçi,<sup>88</sup> naorai ritüelinin arınma kamisi olan 直日神 (Naobi no Kami)'ye atıfla yapıldığını ve arınmayı onun gerçekleştirdiği görüşünü ileri sürmektedir. Bu yaklaşım Ōmoto için bir tezat teşkil etmemekte, Setsubun Taisai'nin üçüncü arınma bölümü olan Seoritsuhime ritüeli de benzer bir anlama ve değere sahip olmaktadır.<sup>89</sup> Ayrıca bu kami, Ōmoto kaynaklarında da geçmekte, Amaterasu Ōkami ile aynı seviyede zikredilerek arınma kamisi olarak önemine vurgu yapılmaktadır.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> "Ōmoto no Tsukinamisai", 11 Mayıs 2017.

<sup>88</sup> 折口信夫 (Şinobu Orikuçi) 1887-1953 yılları arasında yaşamış, Şintoizm ve Japon folklor ve edebiyatı bilginidir. Otuz yaşındayken 膏沃万葉集 (Kōyaku Man'yōshū) adlı mitolojik şiir çalışmasını tamamlamıştır. 1920'li yıllarda 国学院短期大学 (Kokugakuin Üniversitesi)'ne daimî öğretim görevlisi olarak atanmış, sonra profesör olmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Orikuçi, Kokugakuin Üniversitesi'nde Şintoizm'e giriş dersleri vermiştir. Gözlemlerini bir din olarak Şintoizm'in anlamına, özellikle de antik çağdaki doğasını tespit edip ilişkilendirerek bir Şinto teorisinin temellerini atmıştır. Orikuçi tarafından ortaya atılan 客 (marebito) "kamilerin ziyareti" ve 常世 (tokoyo) "sonsuz dünya" kavramlarını akademiye kazandırmıştır. Bk. Hirofumi Tsushiro, "Orikuchi Shinobu", Ansiklopedi, *Encyclopedia of Shinto* (Erişim 10 Nisan 2022).

<sup>89</sup> Bk. Setsubun Taisai.

<sup>90</sup> Akira İkeda, *Ōmoto Shiryō Shūsei* (Tokyo: San'ichi Shobō, 1982), 3/384.

Reikai Monogatari'de çeşitli yerlerde Naoraiden bahsedilmekte, 竜宮姫様 (Ryūgū Hime-sama) "Ejderha Kalesi Prensesi"nin verdiği ziyafetlere atıfla söz edilmektedir. Ōmoto'da kamilerin yaşadığı tek yerin 沓島 (Meşima) ve 冠島 (Oşima) adalarındaki tepeler olduğuna, Ryūgū Kalesi'ne yalnızca Oşima'daki tepeden girildiğine inanılmaktadır.<sup>91</sup> Ryūgū Kalesi'nde yaşayan Ryūgū Hime-sama, kaleye davet ettiği misafirlerine ziyafet vermekte bu ziyafete de Naorai denmektedir. Reikai Monogatari'de söz konusu ziyafette, sake içilmesi, kamilerin birbirine dans etmesi, sekiz milyon kaminin katıldığı bir ziyafet, denizden çıkarılan yemeklerin getirildiği ziyafet, göksel bakire mikoların お神酒 (omiki-sake) "kutsal sake"nin sunumunu yapması ve sunulan içeceklerin içilmesi gibi fragmanlardan söz edilmektedir.<sup>92</sup>

Bu noktada Naobi no Kami ve Ryūgū Hime-sama arasındaki bağlantı ilginçtir. Ōmoto'da Ryūgū-hime, aynı Naobi no Kami gibi arınmayla ilişkilendirilmiştir. Nao, Meşima adasına çıktığında bir arınma ritüeli düzenleyerek Ryūgū Hime-sama için küçük bir cinca inşa etmiştir. Buna göre Ōmoto, Ryūgū Kalesi'ni Baişo-en'e, Ryūgū Kalesi'nde verilen ziyafeti de Baişo-en'de ritüel sonundaki naoraiye benzetmekte, böylece Ōmoto'daki naorainin mitolojik arka planını oluşturmaktadır.<sup>93</sup>

### 3. Ōmoto İbadetleri

Ōmoto'da yıllık ibadetler, mevsim geçişleri ve tarım hasat zamanlarıyla ilişkili Şintoist bir temele sahiptir. Sırasıyla Setsubun Taisai, Miroku Taisai, Zusei Taisai ve Ōmoto Kaiso Taisai olarak dört dönemde kutlanmaktadır. Bu ritüeller senelik özel hazırlık gerektiren ritüeller olduğundan Ōmoto'da 大祭 (Taisai) "büyük ritüel" olarak nitelendirilmektedirler.

<sup>91</sup> Nao Deguchi, *Ōmoto Shin'yu* (Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983), 5/ 04.07.1900.

<sup>92</sup> Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 1/böl. 43; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 2/böl. 10, 24, 41; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 12/böl. 2; Onisaburō Deguchi, *Reikai Monogatari* (Kameoka: Tenseisha, 1922), 19/böl. 5.

<sup>93</sup> Bk. Mami Miyata, *Deguchi Nao: Modernization and New Religions* (Vancouver: The University of British Columbia, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 164.

### 3.1. Yıllık İbadetleri

Setsubun Taisai, her yıl 3 Şubat'ta Ayabe'de gerçekleştirilen Ōmoto'nun yıllık ibadetlerinden biri ve en önemlisidir. Japon halk inanışında baharın gelişinin kutlandığı bu tarih aynı zamanda 国之常立神 (Kunitokotaçi) adlı kaminin Uşitora no Koncin olarak Nao'yla iletişime geçip ilk kutsal mesajları ilettiğine inanılan tarihtir. Bu anlamda Setsubun, Ōmoto'ya göre dünyaya baharı getiren Kunitokotaçi'nin geri dönüşü anlamına gelmektedir.<sup>94</sup> Setsubun, baharın gelişiyile kaminin gelişinin kutlanması olarak nitelendirilmektedir. Japonya'da Setsubun, geleneksel olarak baharın başlangıcından bir gün önce kutlanmakta ve bir önceki yılın kötülüklerini temizlemek ve -soya fasulyesini tören alanındaki kapıdan atarak- gelecek yıl için kötü ruhları uzaklaştırmak amacıyla üç aşamalı popüler bir arınma ritüelini içermektedir.<sup>95</sup> Bu törende Ōmoto lider ve üyeleri, tüm dünyadaki takipçilerini ve onların sevdiklerini temsil eden isim ve adreslerle yazılmış küçük dua kâğıtların (hitogata ve katadai) ana mabetteki toprak kavanozlara yerleştirildiği bütün gece süren büyük bir arınma ritüeli gerçekleştirmektedir. Buna göre gönüllü şinşoku ve kannuşiler, bu figürlerle bütün gece dua nöbeti düzenlemekte ve onları daha sonra mabedin yakınındaki Vaçi Nehri'ne meşalelerle taşıyan bir topluluk ile götürmektedir. Çömleklerden çıkarılan dua metinleri su yüzeyinde yüzmekte, böylece sonraki yıl için arınmanın gerçekleştiğine, gelecekteki talihsizlikler ve kötülüklerin önlendiğine inanılmaktadır.<sup>96</sup>

Miroku Taisai, her yıl 5 Mayıs'ta Ayabe ve Kameoka'da gerçekleştirilen ve Ōmoto'da Miroku olarak ilan edilen Onisaburō'nun doğumunun kutlandığı, bahar şenliği olarak da kutlanan yıllık bir ritüeldir. İlk Miroku Taisai, 3 Mart 1928'de Onisaburō 56 yaş ve 7 aydır yaşadığında gerçekleştirilmiştir. Bu sayının özelliği 5-6-7 sayılarının Miroku hecelerini temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak daha sonra Ōmoto tarafından ritüel tarihi değiştirilerek her 5 Mayıs'ta düzenlenmesi

---

<sup>94</sup> "Ōmoto no Matsuri".

<sup>95</sup> Şenavcu, *Japon Dinî Bayramları*, 56-59.

<sup>96</sup> Stalker, "Ōmoto", 63.

kararlaştırılmıştır. Günümüzde de bu tarihte gerçekleştirilmektedir.<sup>97</sup> Miroku ritüelinde Ōmoto üyeleri bu tarihte yeryüzüne bahar ile benzeştirilen 弥勒の世 (miroku no yo) “miroku dünyası”nı getiren kurtarıcıya takdimeler sunulmakta, bireysel iyilik ve erdemli davranışlara ulaşabilmek için kamiye dua etmektedirler.<sup>98</sup> Ōmoto'ya göre miroku, başta Japon kamilerini içermekle birlikte her din ve inancın tanrısı olduğu ve birinin diğerinden farkı olmadığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ritüelde miroku'ya dâhil olduğu ifade edilen miroku no yo kamilerine, onların yanında ata ruhlarına ve onbinlerce ruha da dualar edilmektedir.<sup>99</sup>

Zuisei Taisai, Şintoizm'de 夏祭り (Natsumatsuri) “yaz festivali” olarak karşılık bulmaktadır. Buna ek olarak Ōmoto'da bu ritüelle yaz mevsiminin gelişini temsil eden yıllık bir ibadet de gerçekleştirilmektedir. Bu gün, Ōmoto'da özel bir anlama sahip olup Miroku'nun gelişini, diğer bir ifadeyle kalıcı dünya barışını ifade etmektedir. Bu anlamda ritüel, Ōmoto üyeleri tarafından her yıl 6-7 Ağustos'ta Kameoka'da düzenlenmekte, hem ülkeler hem de dünyada barış ve uyumun gerçekleşmesi için dua edilmektedir.

Zuisei Taisai, ilk olarak Onisaburō'nun 第一次大本事件 (Daici Ōmoto Ciken) “İkinci Ōmoto Olayı”nda (1935) tutuklandıktan sonra sonra serbest bırakıldığı 7 Ağustos 1942'de gerçekleştirilmiştir. Ancak 2002'ye kadar 12 Temmuz'da gerçekleştirilen ritüel, sonra 7 Ağustos'ta gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu ritüelin anlamı Kunitokotaçi, Susano wo ve 豊組野尊 (Toyokumuno) dâhil kutsal dünyadan düşmüş olduğu kabul edilen birçok kaminin bir yansıması olarak onun da düşmüş bir kami olduğuna dair gelişen bir inançtan kaynaklanmıştır. Buna göre Onisaburō sürgün/hapisten kurtularak miroku dünyasını gerçekleştirecek kurtarıcı olduğunu ispat etmiş, kurtuluşun başlatıcısı olmuştur. Uygulanagelen bu ritüelde ayrıca onun misyonu ve çalışmaları anılarak fikirlerinin önemi vurgulanmaktadır.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> “Ōmoto no Matsuri”.

<sup>98</sup> Tokushige, *Ōmoto Nanajuneshi*, 2/3.

<sup>99</sup> Stalker, “Ōmoto”, 63.

<sup>100</sup> “Ōmoto no Matsuri”.



Ōmoto Kaiso Taisai, her Kasım'ın ilk pazar günü Ayabe'de gerçekleştirilen ritüeldir. Bu, Nao Deguçi'nin ölümünün yanında misyonu ve öğretilerinin anıldığı, kamiye şükranların sunulduğu ve ruhların kurucu tarafından korunması için dua edildiği yıllık bir ritüeldir. Şintoizm'deki 秋祭り (akimatsuri) "sonbahar festivali"ne denk gelen ritüelde 新穀感謝祭 (şinkoku kaņasai) "yeni mahsül şükran günü" etkinliği de düzenlenmektedir.<sup>101</sup> Ōmoto Kaiso Taisai, temel olarak Ōmoto Kaiso Taisai, お供えされる米俵 (osonae sareru komedavara) "pirinç balyalarının sunumu" ve 秋季祖霊大祭 (şūki sorei taisai) "sonbahar ata ruhları ritüeli" olarak üç karakteristik unsurdan oluşmaktadır. Bunlar ritüelin bölümleri olmayıp uygulamanın öne çıkan figürleridir.<sup>102</sup>

### 3.2. Haftalık İbadetler

Ōmoto'da her hafta düzenli olarak belirli bir konu etrafında düzenlenen sadece bir temel ritüel bulunmaktadır. Uygulanmaya başlanması açısından yeni olan bu ritüel, diğer ritüellerden farklı olarak hem fiziki hem de online katılım olacak şekilde düzenlenmektedir. Ritüele çoğunluk katılımın da online olarak sağlanması teşvik edilmektedir. Koronavirüsün (Covid-19) Japonya ve dünya çapında sonlanması için yapılan duayı içeren ritüel, Ōmoto tarafından 新型コロナウイルス終息オンライン一斉祈願 (şingata koronawirusu sōki şūsoku kigan no norito) "yeni tip Koronavirüs erkenden bitiş duası" olarak adlandırılmıştır.<sup>103</sup>

Bu ritüel, yeni tip koronavirüs, dünyada bir pandemi haline geldikten sonra haftalık olarak her Cumartesi günü Japonya saatine göre akşam 20.00'da yaklaşık bir saat süre ile gerçekleştirilmektedir. Bu ritüel, diğer zamanlı ritüellerden farklı olarak sadece arınma ve duadan oluşmakta, bunun içinde sunular ve çeşitli müzikler bulunmamaktadır.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> "Ōmoto no Matsuri".

<sup>102</sup> "Ōmoto no Matsuri".

<sup>103</sup> "Dai 73kai Shingata Koronawirusu Shūsoku Onrain İssei Kigan", haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru.

<sup>104</sup> "Dai 73kai Shingata Koronawirusu Shūsoku Onrain İssei Kigan", 1:42-2:04.

### 3.3. Günlük İbadetler

Ōmoto'da günlük ve düzenli olarak gerçekleştirilen biri mabette toplu halde diğeri ise evde bireysel olarak sabah ve akşam olmak üzere iki ritüel bulunmakta, bunlara 朝夕拝 (asayu-sai) "sabah-akşam ibadeti" denmektedir. Mabette yapılan ritüeller törensel bir havada, arınma, sunu ve duayı içermektedir. Ayabe ve Kameoka düşünüldüğünde mabette çalışan görevlilerin yanısıra ülkenin ve dünyanın farklı bölgelerinden maneviyatlarını güçlendirmek amacıyla gelen ziyaretçiler eşliğinde bu ritüeller gerçekleşmektedir. Sabah ritüelinden önce ziyaretçilerden erken kalkıp mabedi temizlemeleri istenmektedir; bu işlem, sembolik olup bunun kişinin kalbinin arınmasına yardımcı olduğu ifade edilmektedir. Ziyaretçiler, sabah ritüelinden sonra mabedin etrafını ve diğer mabet yapılarını gezmekte, kuruculara ve Ōmoto misyonerlerine adanmış küçük mabetlerde dua etmektedirler. Bu geziden sonra katılımcılara Ōmoto tarafından verilen kahvaltı edilmektedir. Akşam ise yemekten önce herhangi bir temizlik yapılmamakta, arınma, sunu ve dua olmak üzere standart bir Ōmoto ritüeli düzenlenmektedir. Ōmoto mabetlerindeki sunular evdeki kamidanadakilerden daha fazla çeşide sahiptir; mabetlerdeki pirinç, sebze, balık, sake, tuz ve su olarak standart sunuları oluşturmaktadırlar.<sup>105</sup>

Ancak evde yapılan ritüeller ise bireysel bir tarzda evin bir odası veya bir köşesinde gerçekleştirilmektedir.<sup>106</sup> Kamidana'da hem tsukinamisai hem de asayu-sai ritüelleri gerçekleştirebilmektedir. Buna göre sabah ve akşam olmak üzere evinde günlük ibadetini gerçekleştirecek bir Ōmoto üyesi ilk olarak sunağın hazırlaması, kamidana, çam dalları, mumlar ve şinseni sunakta hazır bulundurması gerekmektedir.<sup>107</sup> Bu hazırlık mabette olduğu gibi tören biçiminde değil

<sup>105</sup> Joel Amis, *The Japanese New Religion Oomoto: Reconciliation Of Nativist And Internationalist Trends* (Montreal: Montreal University, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 37-38.

<sup>106</sup> "Frequently Asked Questions About Oomoto" (Erişim 14 Ocak 2022); Mustafa Bıyık, "Yeni Dini Hareketler", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milel-Nihal Yayınları, 2019), 361.

<sup>107</sup> "Ōmoto no Tsukinamisai".

ard arda gerçekleşen kısımlardan oluşmaktadır. Şinsenlere yerleştirilen sunular evde bulunan sebze, meyve ve keklerden oluşabilmektedir. Kamidana olarak adlandırılan küçük mabet maketinin içine, eşyaların korunması amacıyla ōharai no Şō konulmakta, böylece mekânın kötülük ve kirlilikten arınmasının sağlandığına inanılmaktadır. Bu ritüelde 狼様 (Ōkami-sama) "Yüce Kami" veya 祖霊様 (Sorei-sama) "Ata Ruhları" ritüeli gerçekleştirilmektedir.

Ōkami-sama ritüelinde kişi, ilk önce sunularını takdim etmekte, oturur vaziyette 浅く礼 asakurei "hafifçe eğilme" yapmasının ardından iki kez 平伏 (heifuku) "derin eğilme" yapmakta, doğrulduğunda dört kez 柏手 (kaşivate) "el çırpma" yapmaktadır. Sunum böylece tamamlandıktan sonra duaya geçilmektedir. Bir kez heifuku yapıldıktan sonra amatsu norito adlı dua okunmaktadır. Dua bittiğinde dört kez kaşivate ve bir kez de heifuku yapılmasını takiben, eğer ritüel sabah ise kamigoto<sup>108</sup> akşam ise miyabi no kotoba<sup>109</sup> okunmaktadır. Sonra dört kez kaşivate yapılmakta, dizler ve karın birleşinceye kadar asakurei ve heifuku art arda yapılmakta, hemen akabinde bir şiir okunmaktadır. Daha sonra şiirden önceki gibi dört kez kaşivate, bir kez heifuku ve ardından asakurei gerçekleşmektedir.<sup>110</sup>

Sorei-sama ritüelinde kişi, ilk önce asakurei, sonra heifuku yaptıktan sonra iki kez kaşivate yapmaktadır. Sonra heifuku yapmasının ardından sosen-haişi duası okunmaktadır.<sup>111</sup> Dua bittikten sonra iki kez kaşivate, ardından asakurei gerçekleştirilerek ritüel sonlanmaktadır.<sup>112</sup>

### Sonuç

Japon YDH'si olarak mabet görevlileri, ritüel kavramları ve ibadetleriyle Ōmoto'nun, Japon düşüncesini ve dini anlayışını yansıtan karakteristik bir YDH olduğu tespit edilmiştir. Edo Dönemi sonlarından itibaren başlayıp Meici Dönemi'nde çeşitli alanlardaki reformlarla

<sup>108</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 14.

<sup>109</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 16.

<sup>110</sup> Omoto - Aizen'en, "Daily Home Worship", *Aizen'en* (Aizen'en).

<sup>111</sup> Deguchi, *Reikai Monogatari*, 1922, c. 60, böl. 16.

<sup>112</sup> Omoto - Aizen'en, "Daily Home Worship" (Aizen'en).

modernleşmeye başlayan Japon tarım toplumunun beklenti, ihtiyaç, dünya görüşü ve halk inancını yansıtan Ōmoto, kendisinden sonraki birçok dini hareketi hem inanç hem de kurumsallaşma açısından etkilemiştir. Ōmoto'nun araştırmamızla ortaya çıkan karakteristiği ve önemi bu çalışmayla açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda Ōmoto'nun mabet görevlileri, ritüel kavramları, yıllık ibadetleri incelenmiştir. Ōmoto'da ritüelleri yerine getirmek için yetki sırasına göre kannuşî, şinşoku ve miko olarak üç mabet görevlisi bulunduğu, ritüellerde harai (arınma), şinsen (sunu), norito (dua) ve naorai (kefare) adlarında çeşitli alt ritüeller de uygulandığı tespit edilmiştir. Ōmoto'da dört adet yıllık ibadet bulunduğu, bunları Setsubun Taisai, Miroku Taisai, Zusei Taisai ve Ōmoto Kaiso Taisai ritüellerinin oluşturduğu görülmüştür. Yine Ōmoto'da tsukinamisai adında bir aylık ritüel bulunduğu, şingata koronavirüsü sōki şūsoku kigan no norito adında bir haftalık ritüel uygulandığı ve burada Koronavirüs'ün bitişi için dua edildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte hareketin hem yerel hem de küresel gelişmelere inanç ve ritüel ekseninden çözümler ürettiği görülmüştür.

Ōmoto'da asayu-sai adında sabah ve akşam olarak bir günlük ibadet bulunduğu, bu ritüel sunu ve dua unsurlarını içerdiği görülmüştür. Ōmoto hareketi içinde Baişo-en ve Ten'on-kyo olarak iki kutsal merkez ve Oşima ve Meşima adaları bulunduğu ve zamanı belirlenmiş ve belirlenmemiş ibadetlerin buralarda yapıldığı tespit edilmiştir.

Son olarak, bu çalışmada mabet görevlileri, ritüel kavramları ve ibadetlerinin detaylı incelemesiyle Ōmoto hareketinin geleneksel Şinto inançlarıyla günümüz dünyasının ihtiyaçlarını harmanlayarak kendi itikadının nasıl yaşanır hale getirildiği daha iyi anlaşılmasına çalışılmıştır.

### **Kaynakça**

Amis, Joel. *The Japanese New Religion Oomoto: Reconciliation Of Nativist And Internationalist Trends*. Montreal: Montreal University, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Ashkenazi, Michael. *Matsuri: Festivals of a Japanese Town*. University of Hawaii Press, 1993.
- Averbuch, Irit. "Shamanic Dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performance". *Asian Folklore Studies* 57/2 (1998), 293-329.
- Azukizawa, Hideo - Takano, Yoshitarō. *Shinshoku Binran*. Tokyo: Kyoiku Kenkyukai, 1933.
- Bernstein, Andrew. *Modern Passings: Death Rites, Politics, and Social Change in Imperial Japan*. University of Hawaii Press, 2006.
- Bıyık, Mustafa. "Ōmoto". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 393-396. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Bıyık, Mustafa. "Yeni Dini Hareketler". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. İstanbul: Milet-Nihal Yayınları, 2019.
- Blacker, Carmen. "Millenarian Aspects of The New Religions Movements". *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. ed. Donald H. Shively. New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- "The Kojiki: Volume I: Section XVIII.—The Eight-Forked Serpent". çev. Basil Hall Chamberlian. Erişim 05 Nisan 2022. <https://sacred-texts.com/shi/kj/kj025.htm>
- Clarke, Peter. "Omoto (Great Origin)". *Encyclopedia of New Religious Movements*. ed. Peter Clarke. New York: Routledge, 2005.
- Deguchi, Nao. *Omoto Shin'yu*. 7 Cilt. Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983.
- Deguchi, Onisaburō. "Deguchi Onisaburō Chosakushū". *Ningen Onisaburō*. ed. Murakami Shigeyoshi. Tokyo: Yomiuri Shinbunsha, 1971.
- Deguchi, Onisaburō. *Reikai Monogatari*. 81 Cilt. Kameoka: Tenseisha, 1922.
- Deguchi, Yasuaki. *Daichi no Haha*. Kameoka: Aizen Shuppan, 1994.
- Dinler, Enbiye Mahbube. *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dorman, Benjamin. *Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.

- Groemer, Gerald. "Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period". *Asian Folklore Studies* 66/1/2 (2007), 27-53.
- Hara, Kazuya. *Asian Approaches to Human Communication*. "Aspects of Shinto in Japanese Communication". *Intercultural Communication Studies* 12/4 (2003), 81-103.
- Hardacre, Helen. *Shinto: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Hayakawa, Kōtarō. *Hayakawa Kōtarō Zenshū*. 2 Cilt. Tokyo: Miraisha, 1994.
- Hirofumi Tsushiro. "Orikuchi Shinobu". Ansiklopedi. *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 10 Nisan 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>
- Horioka, Kimiko. "Miko" no Sonritsu ni Kansuru Shiteki Kenkyū: Minzokugaku to Rekishi-gaku kara no Kōsatsu. Kyoto: Bukkyo Daigaku, Doktora Tezi, 2018.
- Hughes, Sukey. *Washi, the World of Japanese Paper*. Kodansha International, 1978.
- İkeda, Akira. *Ōmoto Shiryō Shūsei*. Tokyo: San'ichi Shobō, 1982.
- İnoe Nabutaka. "Eboshi". Ansiklopedi. *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 11 Nisan 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>
- İnoe, Nobutaka. *Japanese New Religions in The Age of Mass Media*. Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017.
- İtō, Eizō. *Shinshūkyō Sōshishaden: Ōmoto Deguchi Nao, Deguchi Onisaburō no Shōgai*. Tokyo: Kōdansha, 1984.
- Karaoğlu, Yetkin. *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karaoğlu, Yetkin. "Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun Dinî-Fenomenolojik Tarihi". *Journal* 23/1 (2023), 311-336.
- Karaoğlu, Yetkin. "Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun İnançları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 655-683. <https://doi.org/10.33420/marife.1188589>
- Karataş, Hüsamettin. "Şintoizm'de Arınma Ayinleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 78 (Aralık 2019), 1-12. <https://doi.org/10.29228/JASSS.40299>

- Katō, Kyūzō. *Nihon no Shamanizumu to Sono Shūhen*. Tokyo: Nippon Hōsō Shuppan Kyōkai, 1984.
- Katori Yoshio. *Irasuto de Miru Nipponshi Hakubutsukan*. 2 Cilt. Kashiwashobō, 2008.
- Kentarō Suzuki. "Heihaku". Ansiklopedi. *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 04 Nisan 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>
- Komatsu, Kazuhiko. *Hyōrei Shinkō-ron*. Tokyo: Tentō to Gendaisha, 1982.
- Konakamura, Kiyonori vd. *Koji Ruien*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 1928.
- Korematsu Sakamoto. "Shinshoku". *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 11 Nisan 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>
- Leiter, Samuel L. *Historical Dictionary of Japanese Traditional Theatre*. Rowman & Littlefield, 2014.
- Manabu, Toya. "Jinja Ni İkou! Jinja Kūkan o Yomitoku 12 Shōzoku". *nippon.com*. 05 Eylül 2016. Erişim 25 Mart 2022. <https://www.nippon.com/ja/views/b05212/>
- Masafumi Motosawa. "Norito". Ansiklopedi. *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 08 Nisan 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>
- Miyata, Mami. *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*. Vancouver: The University of British Columbia, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Nagaoka, Takashi. "Reikon o Torae Sokoneru: Kami no Oekara Kangaeru Minshū Shūkyō Ōmoto". *Hitobungakuhō* 108 (2015), 143-158. <https://doi.org/10.14989/204499>
- Nelson, John K. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. University of Washington Press, 2015.
- Omoto - Aizen'en. "Daily Home Worship". *Aizen'en*. Aizen'en. Erişim 07 Nisan 2022. <http://www.aizenen.info/en/cm/pr.html>
- Ono, Sokyō. *Kamilerin Yolu*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2004.
- Petersen, David. *An Invitation to Kagura: Hidden Gem of the Traditional Japanese Performing Arts*. David Petersen, 2007.
- Picken, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Shinto*. Scarecrow Press, 2010.
- Sadasumi Mogi. "Naorai". Ansiklopedi. *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 05 Nisan 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>

- Shillony, Ben-Ami. *The Emperors of Modern Japan*. Brill Press, 2008.
- Sonka Hisomi. *Yūgi kara Geidō e: Nihon Chūsei Niokeru Geinō no Hen'yō*. Tamagawa Daigaku Shuppan-bu, 2002.
- Staemmler, Birgit. *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*. Berlin: LIT, 2009.
- Stalker, Nancy. "Ōmoto". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 52-67. Boston: Brill, 2018.
- Stalker, Nancy K. *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Japon Dinî Bayramları*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (Haziran 2016), 41-56.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinleri". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: Milet & Nihal, 2019.
- Takao Nishimuta. "Kannushi". Ansiklopedi. *Encyclopedia of Shinto*. Erişim 11 Nisan 2022. <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp//eos/detail/>
- Terumoto, Atsushi. *Shinsen no Tsukuri-kata*. Tokyo: Usui Shoten, 1937.
- Tokushige, Takane. *Ōmoto Nanajunenshi*. 2 Cilt. Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1967.
- Yanagita, Kunio. *Nihon no Matsuri*. Tōkyō: Kadokawa Shoten, 1956.
- Yasumaru, Yoshio. *Deguchi Nao*. Tokyo: Asahi Shinbunsha, 1977.
- Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito. "Choseiden'in Açılış Ritüelinde Norito Okuyan Onisaburo." Dijital Fotoğraf Arşivi. 27 Ekim 1935. Erişim 11 Nisan 2022. <https://onidb.info/gview.php?ogc=0089>



- “Dai 73kai Shingata Koronawuirusu Shūsoku Onrain İssei Kigan”. haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru. Yayın Tarihi 02 Nisan 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=b0ng13Kdw2Y>
- “Daiichiji Wachigawa Hitokata Nagashi: 11 p.m. 3gatsu”. haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru. *Wachigawa*. Yayın Tarihi 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=ZSqEBY6x38Y>
- “Dainiji Wachigawa Hitokata Nagashi (2) 02:00 a.m. 4/2/2022”. haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru. *Ayabe, Kyoto*. Yayın Tarihi 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=pWsVNa2nrWE>
- “Frequently Asked Questions About Oomoto”. Erişim 14 Ocak 2022. <http://www.oomoto.or.jp/English/enFaq/indexfaq.html>
- “Omoto Kaiso Taisai: Oomoto Autumn Grand Festival in commemoration of the Foundress”. Yayın Tarihi 11 Ekim 2011. [https://www.youtube.com/watch?v=4N\\_JZO6UCRc](https://www.youtube.com/watch?v=4N_JZO6UCRc)
- “Ōmoto no Matsuri”, 11 Mayıs 2017. <https://oomoto.or.jp/wp/matsuri/>
- “Ōmoto no Tsukinamisai”, 11 Mayıs 2017. <https://oomoto.or.jp/wp/tsukinamisai/>
- Ōmoto Kōshiki Nihongo Saito. “Ōmoto Setsubun Hitogataōharai”, 11 Mayıs 2017. <https://oomoto.or.jp/wp/hitogata/>
- “Ōmoto Utamatsuri: 07/08/2020”. haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru. Yayın Tarihi 07 Ağustos 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=bvNzf2m1p3o>
- “Reiwa 4nen (2022) Oomoto Setsubun Jinkata Ooharai Kessai Shinji”. haz. Ōmoto Kōshiki Chan'neru. *Ayabe, Kyoto*. Yayın Tarihi 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=EJfjk\\_2NkJI](https://www.youtube.com/watch?v=EJfjk_2NkJI)
- Deguchi Onisaburō to Reikai Monogatari no Sōgō Kensaku Saito. “Saifuku Sugata no Onisaburō”. Dijital Fotoğraf Arşivi. Tarihsiz. Erişim 11 Nisan 2022. <https://onidb.info/gview.php?ogc=0030>
- “Shidai Kouriyō”. 11 Mayıs 2017. Erişim 15 Ocak 2022. <https://oomoto.or.jp/wp/shidaikouryou/>
- Shinto Dai Jiten*. Tokyo: Heibonsha, 1938.
- “Shinto Symbols (Continued)”. *Contemporary Religions in Japan* 7/2 (1966), 89-142.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 21: 385-423

## Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ)

**Ahmet KOÇ**

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., İstanbul University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Education  
İstanbul, Türkiye  
ahmetkoc@istanbul.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-6165-4401

**Muammer CENGİL**

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Psychology  
Çorum, Türkiye  
muammercengil@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-5449-5251

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 2 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 9 Ekim / October 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 385-423.

**Atıf / Cite as:** Koç, Ahmet – Cengil, Muammer. “Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ) [The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction in Children and Adolescents in the Family]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 385-423.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1336900>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amaiald>

## The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction in Children and Adolescents in the Family

### Abstract

This study aims to develop a scale to determine perceived spiritual satisfaction in children and adolescents within the family. With this scale, it seeks to contribute to the spiritual counseling and guidance services to be provided to families more efficiently and effectively. The research started with a literature review, and it was determined that no scale with proven validity and reliability was explicitly prepared to measure spiritual satisfaction in children and adolescents in the family. Starting from this point, the researchers created a question pool of 57 items, and a draft scale form was obtained by taking experts' opinions. The first implementation of the study was conducted in February 2023, and the second was conducted in April of the same year. The study group of the research consisted of children and adolescents between the ages of 9-18. The study group consists of a total of 1145 participants in the preliminary trial (n=96), first (n=605) and second applications (n=444). The Promax oblique rotation method was preferred in the Exploratory Factor Analysis (EFA) conducted with the data provided by the application; as a result of the factor analysis application removed 14 items with a loading value of less than 0.30, a negative value, and a value of less than 0.10 on different factors simultaneously from the draft form. Thus, as a result of the analysis of the first application of the research, it was determined that the factors distributed 43 items and an 8-factor structure was reached. The second application was carried out in the final stage with a separate sample group. According to the Confirmatory Factor Analysis (CFA) results, six more items were excluded from the scale, considering the above criteria. As a result of the analysis of the two applications, it was determined that the 37-item and 8-factor structure of the scale was perfectly compatible. The factors are named attachment to mother, attachment to father, devotion to family, respect for spiritual values, selfishness, responsibility, pessimism and optimism. To determine the distinctiveness of the items in the final version of the scale form, the total scores of the 444 participants who participated in the second application were ranked from highest to lowest. An independent groups t-test was conducted between the 27% upper and lower groups. As a result of the analysis, it is seen that there is a situation in favor of the upper group. This result shows that each item of the scale has a distinctive feature. As a result of EFA and CFA analyses, reliability analysis

was applied for the factors and scale that fit well. Reliability coefficients are 0.89 for the entire scale, 0.89 for the mother attachment factor, 0.83 for the father attachment factor, 0.76 for the family devotion factor, 0.91 for the respect for spiritual values factor, 0.74 for the selfishness factor, 0.81 for the responsibility for the factor, 0.72 for the pessimism factor and 0.78 for the optimism factor. These results reveal a high level of internal consistency among the items that bring the scale together; the scale consists of items with a strong relationship between them. The correlation analysis determined that the factors had a positive and significant relationship with each other. The scale consists of 37 items with a 5-point Likert-type rating feature to reveal the quality of spiritual satisfaction perceived by children and adolescents in the family and has an 8-factor structure. Eight items in the scale are written negatively, and in future studies, these items should be coded in reverse item format before analysis. The lowest score that can be obtained from this scale, which consists of 29 positive and eight negative items, is 37 and the highest score is 185. Therefore, getting 37 points on the scale indicates that the quality of spiritual satisfaction of the child and adolescent in the family is at the "I strongly disagree" level; it can be said that getting 185 points corresponds to the "I completely agree" level. As a result of all these analyses, it can be said that "The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction in Children and Adolescents in the Family" is a valid and reliable measurement tool that reveals the spiritual satisfaction perceived by children and adolescents.

**Keywords:** Psychology of Religion, Spiritual Counseling, Family, Children, Adolescent, Spiritual Satisfaction, Scale Development.

## Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ)

### Öz

Bu çalışmanın amacı, aile içerisinde çocuklarda ve ergenlerde algılanan manevi doyumunu belirlemek için bir ölçek geliştirmektir. Bu ölçekle, ailelerle yapılacak olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin daha verimli ve amacına uygun bir şekilde yürütülmesine katkı sunmak amaçlanmaktadır. Çünkü ailede çocuklarla ve ergenlerle yürütülen manevi danışmanlık hizmetinin sağlıklı olabilmesi için çocuk ve ergenler açısından ailede yaşanan problemin kaynağının ne olduğunun tespit edilebilmesi ve ona göre müdahale edilebilmesi önemlidir. Bu bakımdan ailede çocuklar ve ergenlerde algılanan manevi doyumunu ortaya

koyacak bir ölçek geliştirmeyi amaçlayan bu çalışmanın önemli olduğu söylenebilir. Ölçek çalışmasına literatür çalışması ile başlanmış, özellikle ailede çocuklarda ve ergenlerdeki manevi doyumu ölçmek için hazırlanmış, geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış herhangi bir ölçek bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu noktadan hareketle araştırmacılar tarafından 57 maddeden oluşan bir soru havuzu oluşturulmuş ve uzmanların görüşleri alınarak taslak ölçek formu elde edilmiştir. Çalışmanın birinci uygulaması 2023 yılı Şubat ayında, ikinci uygulaması ise aynı yılın Nisan ayında yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubunu, 9-18 yaş aralığındaki çocuklar ve ergenler oluşturmuştur. Çalışma grubu, ön deneme (n=96) ile birinci (n=605) ve ikinci uygulamalar ile birlikte (n=444) toplam 1145 katılımcıdan oluşmaktadır. Uygulamadan sağlanan verilerle yapılan Açıklayıcı Faktör Analizinde (AFA) Promax eğik döndürme yöntemi tercih edilmiştir. Faktör analizi uygulaması sonucunda, yük değeri 0,30'dan düşük olan, değeri negatif olan ve farklı faktörlerde aynı anda 0,10'dan daha az farkla değer alan 14 madde taslak formdan çıkarılmıştır. Böylece araştırmanın birinci uygulamasının analizi neticesinde 43 maddenin faktörlere uyumlu şekilde dağıldığı belirlenmiş ve 8 faktörlü bir yapıya ulaşılmıştır. Nihai aşamada ise ayrı bir örneklem grubuyla ikinci uygulama gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler ışığında yapılan faktör analizi sonuçları değerlendirilerek yük değeri 0,30'dan düşük olan, değeri negatif olan ve farklı faktörlerde aynı anda 0,10'dan daha az farkla değer alan altı madde tespit edilerek analiz dışı bırakılmıştır. Bu sebeple iki uygulamanın analizi neticesinde Doğrulayıcı Faktör Analizinin (DFA) sonuçlarına göre ölçeğin 37 maddeli ve 8 faktörlü yapısının mükemmel bir şekilde uyumlu olduğu belirlenmiştir. Faktörlere anneye bağlılık, babaya bağlılık, aileye bağlılık, manevi değerlere saygı, bencillik, sorumluluk, kötümserlik ve iyimserlik isimleri verilmiştir. Ölçek formunun son halinde yer alan maddelerin ayırt ediciliklerinin tespit edilmesi amacıyla ikinci uygulamaya katılan 444 katılımcının toplam puanları büyükten küçüğe sıralanmış ve %27 üst ve alt gruplar arasında bağımsız gruplar t testi yapılmıştır. Analiz sonucunda 37 maddenin her biri için alt ve üst grup madde ortalamaları incelendiğinde üst grup lehine bir durumun bulunduğu görülmektedir. Bu sonuç, ölçeğin her maddesinin ayırt edicilik özelliğinin bulunduğunu göstermektedir. AFA ve DFA analizleri neticesinde iyi uyum sağlayan faktörler ve ölçek için güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Güvenirlik katsayıları ölçeğin tamamı için 0,89, anneye bağlılık faktörü için 0,89, babaya bağlılık faktörü için 0,83, aileye bağlılık faktörü için 0,76, manevi değerlere

saygı faktörü için 0,91, bencillik faktörü için 0,74, sorumluluk faktörü için 0,81, kötümserlik faktörü için 0,72 ve iyimserlik faktörü için 0,78 olarak tespit edilmiş olup bu sonuçlar ölçeği bir araya getiren maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığın olduğunu, yani ölçeğin aralarında güçlü ilişki bulunan maddelerden meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Korelasyon analizinde faktörlerin birbirleriyle pozitif ve anlamlı ilişkiye sahip oldukları tespit edilmiştir. Ölçek, ailede çocukların ve ergenlerin algıladığı manevi doyumun niteliğini ortaya çıkarmak amacıyla 5'li Likert tipi derecelendirme özelliğindeki 37 maddeden oluşmakta olup, 8 faktörlü bir yapıya sahiptir. Ölçekteki sekiz madde olumsuz olarak yazılmış olup, gelecek araştırmalarda bu maddeler analiz öncesinde ters madde biçiminde kodlanmalıdır. 29 olumlu ve 8 olumsuz maddeden oluşan bu ölçekten alınabilecek en düşük puan 37 ve en yüksek puan ise 185'tir. Dolayısıyla ölçekten 37 puan alınmasının ailede çocuğun ve ergenin manevi doyumun niteliğinin "Hiç katılmıyorum" düzeyine; 185 puan alınmasının ise "Tamamen katılıyorum" düzeyine karşılık geldiği söylenebilir. Tüm bu analizlerin neticesinde "Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ)"nin çocuklar ve ergenler tarafından algılanan manevi doyumunu ortaya koyan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Manevi Danışmanlık, Aile, Çocuk, Ergen, Manevi Doyum, Ölçek Geliştirme.

## Giriş

Aile kurumu, bireyin içinde doğup büyüdüğü ve toplumsallaşmasının kazanıldığı ilk ve temel kurum olması açısından gerek birey gerekse toplum için son derece önemlidir. Bu yüzden anne-baba ve çocuklarla birlikte sağlıklı bir aile, toplumu ayakta tutan dinamiklerin başında gelmektedir. Aile kurumunun biyolojik, psikolojik, sosyal ve ekonomik olmak üzere dört temel işlevi vardır. Bu dört temel işlev bağlamında sağlıklı ailenin fonksiyonlarını şu şekilde sıralayabiliriz: Duyguların paylaşılması, duyguların anlaşılması, bireysel farklılıkların kabullenilmesi, ilgi ve sevgi duygularının gelişmiş olması, iş birliği, mizah, yaşamı devam ettirmek ve güvenlik için gerekli ihtiyaçların giderilmesi, problem çözme, kapsamlı bir felsefi düşünme becerisi, takdir

duygularının ifade edilmesi, etkili iletişim, kaliteli bir şekilde zaman geçirme, maneviyat ve zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkma becerisine sahip olma. Bu fonksiyonların birkaçının ya da tamamının yerine getirilemediği aileler ise sağlıklı aile olarak kabul edilebilir.

Bu çalışmanın amacı, aile içerisinde çocuklarda ve ergenlerde algılanan manevi doyumu belirlemek için bir ölçek geliştirmektir. Bu ölçekle ailelerle yapılacak olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin daha verimli ve amacına uygun bir şekilde yapılandırılmasına katkı sunmak amaçlanmaktadır. Ailelerdeki çocuk ve ergenlerle yürütülen manevi danışmanlık hizmetinin sağlıklı yürütülebilmesi için çocuk ve ergenler açısından da ailede yaşanan problemin kaynağının ne olduğunun tespit edilebilmesi ve ona göre müdahale edilmesi önemlidir. Danışman ancak bu şekilde bir özgürlük ve güven ortamı kurarak aile bireylerinin birbirlerine karşı da açık olmalarını sağlar.<sup>1</sup> Ülkemizde ailede çocuklar ve ergenlerde algılanan manevi doyum ile ilgili bir ölçek bulunmadığı için ölçeğimiz bu yönüyle önemli bir çalışmadır ve başta manevi temelli aile danışmanlığı sürecinde olmak üzere akademik ve psikolojik çalışmalarda/araştırmalarda önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Yapılan çalışmalar, bireyin kişiliğinin oluşumunda hem çocukluk döneminde hem de ergenlik döneminde ebeveyn tutumunun önemli olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>2</sup> Ebeveyn ve çocukların tutumları arasındaki benzerliklerin farklılıklardan fazla olması da bu durumun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Başarılı aile ilişkileri çocukların mutlu ve yapıcı bireyler olmasına hizmet ederken başarısız aile ilişkileri ise mutsuz ve başarısız bireyler olmalarına neden olmaktadır.<sup>4</sup> Hayatın olağan akışı içerisinde ölüm, ebeveyn boşanması vb. travmatik olaylar aile yapısında bozulmalara, bu ise bireyleşme sürecinde çocukların ve

---

<sup>1</sup> Zuhâl Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 373.

<sup>2</sup> R. L. Johnstone, *Religion in Society; A Sociology of Religion* (New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2004), 72.

<sup>3</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Sibel Karakaş – Rükzan Eski (Konya: Eğitim Kitabevi, 2009), 374-375.

<sup>4</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 134.



ergenlerin sorunlar yaşamasına neden olmaktadır. Bu sebeple güvene dayalı aile ilişkileri bireyin gelişimi açısından son derece önem arz etmektedir. Çocuk ilk olarak aile içerisinde toplumsallaşmaya başlar. Sağlıklı bir şekilde toplumsallaşarak öz kimliğini kazanamayan bireyler ise benlik gelişiminde duraksama ve yabancılaşma duygusu yaşayabilmektedir.<sup>5</sup> Kişinin ergenlik döneminde yaşayacağı olumsuz olaylar ömür boyu karar alma mekanizması üzerinde olumsuz bir etkiye neden olabilmektedir. Bu etkinin temelinde yaşanan olumsuz olayların ergen ile ebeveyn ilişkisi üzerinde oluşturabileceği olumsuzluktan kaynaklandığı söylenebilir.<sup>6</sup> Bu bağlamda ebeveyn ile çocuk ve ergen arasında yaşanan sorunların temelinde manevi ihtiyaçların bir veya birkaçının karşılanmamış olması yatabilir. Ailelerin bu manevi ihtiyaçlarını şu şekilde ifade edebiliriz: sevgi ihtiyacı, sadakat ihtiyacı, sabır ihtiyacı, şükür ihtiyacı, affetme/affedilme ihtiyacı, iyimserlik ihtiyacı, diğerkâmlık ihtiyacı, adalet ihtiyacı, ailede ölüm olgusuyla baş edebilme ihtiyacı, zorlu yaşam olaylarını anlamlandırma ihtiyacı ve yalnızlıkla baş edebilme ihtiyacı.<sup>7</sup> Ölçek maddeleri oluşturulurken de literatürde yer bulan bu ihtiyaçlar temel alınmıştır.

## 1. Yöntem

### 1.1. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek çalışmasına başlamadan önce literatür taraması yapılmış, çocuk anababa ilişki ölçeği,<sup>8</sup> ebeveyn-çocuk ilişkisi ölçekleri,<sup>9</sup> çocuklar için

---

<sup>5</sup> Gürsen Topses, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2006), 182.

<sup>6</sup> Diane N. Lye, "Adult Child-Parent Relationships", *Annual Review of Sociology* 22 (1996), 79-102.

<sup>7</sup> Sema Karagöz – Emine Gümüş Böke, *Aile ve Dini Rehberlik Merkezlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti*, Ed. Sevde Düzgüner – Ali Ayten (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 60-68.

<sup>8</sup> Ege Akgün – Binnur Yeşilyaprak, "Çocuk Anababa İlişki Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/24 (Aralık 2010) 44-53.

<sup>9</sup> Berna Aytaç vd., "Ebeveyn-Çocuk İlişkisi Ölçeği Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 25/3 (2018), 209-221; Didem Saygı, *Ebeveyn-Çocuk İlişkisi Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması ve Anne-Çocuk İlişkisinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (İstanbul Örnekleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Halil Uzun – Gülen Baran,

aile ilişkileri ölçeği,<sup>10</sup> anne-baba-çocuk iletişimi değerlendirme ölçeği,<sup>11</sup> şeklindeki önceki ölçek çalışmaları ile konu hakkında yapılmış bilimsel çalışmalar<sup>12</sup> incelenmiştir. Nitekim ölçek geliştirme çalışmaları halihazırdaki bir ölçeğin uyarlanması şeklinde olabileceği gibi özgün bir ölçeğin geliştirilmesi şeklinde de olabilir.<sup>13</sup> Literatür taramasının ardından mevcut ölçekler içerisinde özellikle ailede çocuklarda ve ergenlerdeki manevi doyumunu ölçmek için hazırlanmış, geçerliliği ve güvenilirliği kanıtlanmış herhangi bir ölçek bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda gerek akademik gerekse psikolojik çalışmalarda ailede çocuklarda ve ergenlerde algılanan manevi doyumun önemli bir ihtiyaç olduğu ve geliştirilecek yeni ölçeğin de bu boşluğu dolduracağı düşüncesinden hareketle “ailede çocuklarda ve ergenlerde algılanan manevi doyum ölçeği” başlıklı bir ölçek geliştirilmesinin uygun olacağına karar verilmiştir. Ölçek geliştirme prosedürü genel anlamda şu şekildedir: Aday ölçek formunun hazırlanması, uzman görüşlerine başvurularak kapsam geçerliğinin tespit edilmesi, kapsam geçerlik oranlarının ve indekslerinin belirlenmesi ve nihai formun oluşturulması.”<sup>14</sup> Taslak

---

“Çocuk Ebeveyn İlişki Ölçeğinin Okul Öncesi Dönemde Çocuğu Olan Babalar İçin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/3 (2015), 30-40.

<sup>10</sup> Selen Demirtaş-Zorbaz – Fidan Korkut-Owen, “Çocuklar İçin Aile İlişkileri Ölçeği'nin Geliştirilmesi”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013), 58-67.

<sup>11</sup> Nalan Arabacı – Esra Ömeroğlu, “Anne- Baba- Çocuk İletişimi Değerlendirme Aracı'nın (ABCİDA) Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/7, (2016), 1-21.

<sup>12</sup> Gülüşan Göcen, “Qualitatively Exploring the Relationship among Gratitude, Spirituality and Life Satisfaction in Turkish-Muslim Children”, *Spiritual Psychology and Counseling* 1/2 (2016), 189-208; Hayati Tetik, “Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi”, *Universal Journal of Theology* 5/2 (Aralık 2020), 135-171; Fatih Özkan, “Ailenin Dini Tutum ve Davranışlarının Çocuğun Dini Tutum ve Davranışlarına Etkisi: Diyarbakır Örneği”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 7 (Aralık 2018), 63-109.

<sup>13</sup> Fatma Yeşim Karakoç – Levent Dönmez, “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler”, *Tıp Eğitimi Dünyası* 13/40 (2014), 39-49.

<sup>14</sup> Halil Yurdugül, “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği İçin Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması”, *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi 1* (2005), 771.

formun belirlenmesinin ardından ise ön deneme ve uygulamalarla analiz aşaması yürütülür.<sup>15</sup>

Bu araştırmada, literatür taramasından sonra 57 sorudan oluşan bir soru havuzu araştırmacılar tarafından hazırlanmış ve ölçek geliştirme ve psikoloji alanında uzman dört bilim insanından maddeler hakkında “açıklık, gereklilik ve özgünlük” açısından görüşleri talep edilmiştir. Uzmanların görüşleri doğrultusunda çıkarılmasına gerek duyulan bir madde olmadığına karar verilmiş ancak on beş madde üzerinde düzeltmeler yapılmıştır. Ardından taslak formun ön deneme uygulaması yapılmıştır. Akabinde öneriler doğrultusunda düzenlemeler yapılan taslak formun uygulaması gerçekleştirilmiştir. Ön deneme aşamasında taslak form, ailelerdeki çocuklardan ve ergenlerden oluşan 96 kişilik bir gruba uygulanmıştır. Ön denemede elde edilen verilere yapılan analizlerde katılımcılar tarafından anlaşılmayan herhangi bir madde olmadığı belirlenmiş ve araştırmanın uygulama aşamasına geçilmiştir. Bu aşamada maddelerin katılımcı tarafından anlaşılıp anlaşılmadığını ortaya koyan form için ön deneme grubundan elde edilen verilere yönelik istatistiksel bir analiz değil içerik analizi yapılması tercih edilmiştir.

Araştırmanın birinci uygulaması 605 çocuk ve ergen ile yürütülmüştür. 57 maddeden meydana gelen form farklı demografik özelliklere sahip katılımcılara ulaştırılmıştır. Uygulamanın ardından uygulanan Açıklayıcı Faktör Analizinde (AFA) Promax eğik döndürme yöntemi tercih edilmiştir. Promax eğik döndürme yönteminin tercih edilme sebebi ise faktörlerin birbirleriyle ilişkili olduğu düşüncesidir. Çünkü faktörlerin birbiriyle ilişkili olması düşünüldüğünde Promax'in tercih edilmesi önerilmektedir.<sup>16</sup> Gerçekleştirilen faktör analizinin ardından, yük değerleri 0,30'dan düşük olan, değeri negatif olan ve değişik faktörlerde aynı anda değer alan 14 madde taslak formdan çıkarılmıştır. Bunun ardından birinci uygulamanın analizi neticesinde 43 maddenin faktörlere uyumlu şekilde dağıldığı belirlenmiş ve 8 faktörlü bir yapıya ulaşılmıştır.

---

<sup>15</sup> Adnan Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 25-64.

<sup>16</sup> Şener Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 476-477.

Son aşamada ise başka bir örneklem grubuyla ikinci uygulama yapılmıştır. Zira ölçek geliştirmede iyi modele ancak farklı örneklem gruplarıyla çalışılarak ve farklı faktör yapıları denenerek ulaşılabileceği ifade edilmektedir.<sup>17</sup> Bu aşamada taslak form, birinci uygulamadaki katılımcılardan farklı olan 444 kişilik bir gruba sunulmuştur. Elde edilen verilere yapılan faktör analizi sonucunda, yük değerleri 0,30'dan düşük olan, değeri negatif olan ve değişik faktörlerde aynı anda değer alan altı madde tespit edilerek analiz dışı bırakılmıştır. Çünkü "binişik maddelerin ayrı faktörlerde ortaya koydukları ilişki düzeyi aralığının 0,10'dan düşük olması halinde maddenin analizden çıkartılması" önerilmektedir.<sup>18</sup> Bu sebeple iki uygulamanın analizi sonucunda formun son halinde 37 maddeli ve 8 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Ardından veriler Doğrulayıcı Faktör Analizine (DFA) tabi tutulmuştur. Bulgular bölümünde detaylı biçimde anlatıldığı üzere DFA sonuçlarına göre ölçeğin 37 maddeli ve 8 faktörlü yapısının mükemmel bir uyum sağladığı görülmüştür.

## 1.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu, çalışmanın ön deneme ile birinci ve ikinci uygulamalarında yer alan 9-18 yaş aralığındaki toplam 1145 katılımcıdan oluşmaktadır. 6-10 yaş orta çocukluk (okul çağı), 11-13 yaş son çocukluk, 12-18 yaş ise ergenlik dönemi olarak ele alınmaktadır.<sup>19</sup> Araştırmamızı 9 yaş ile başlatmamızın nedeni bu yaş ve üzeri çocukların ölçek sorularını anlayabilecek ve sağlıklı bir şekilde cevaplayacak yeterliliğe sahip olma durumudur. Ön deneme için 96, AFA'nın yapıldığı birinci uygulama için 605, DFA'nın yapıldığı ikinci uygulama için ise 444 katılımcıdan elde edilen veriler kullanılmıştır. Her iki uygulamada da bu sayılardaki katılımcılarla çalışılmasının nedeni, taslak formdaki maddelerin yaklaşık olarak en az on katı örneklem grubunun amaçlanmasıdır. Bunun sebebi ölçeğin geliştirilmesi aşamasında ve sonrasında ortaya çıkabilecek hataların farkına varılabilmesi için belli sayıda kişiye uygulanması önem

---

<sup>17</sup> Duygu Güngör, "Psikolojide Ölçme Araçlarının Geliştirilmesi ve Uyarlanması Kılavuzu", *Türk Psikoloji Yazıları* 19/38 (2016), 108.

<sup>18</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 135.

<sup>19</sup> Gürsen Topses, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 50.

arz etmektedir. Bu sebeple katılımcı sayısının formda bulunan madde sayısının beş-on katı arasında olması önerilmektedir.<sup>20</sup> AFA ve DFA için verilerin elde edildiği katılımcıların demografik özellikleri Tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

Demografik Özellikler		AFA		DFA	
		N	%	N	%
Cinsiyet	Kız	357	59,0	245	55,1
	Erkek	248	41,0	199	44,9
Yaş	9-12 yaş arası	88	14,5	79	17,8
	13-15 yaş arası	209	34,6	179	40,3
	16-18 yaş arası	308	50,9	186	41,9
Öğrenim durumu	İlkokul	29	4,8	24	5,4
	Ortaokul	134	22,1	139	31,3
	Lise	442	73,1	281	63,3
Maddi durum	Düşük	46	7,6	30	6,7
	Orta	524	86,6	373	84,0
	Yüksek	35	5,8	41	9,3
Kardeş durumu	Ailenin tek çocuğuyum	26	4,3	36	8,1
	Bir kardeşim var	197	32,6	164	36,9
	İki kardeşim var	227	37,5	131	29,5
	Üç ve daha fazla kardeşim var	155	25,6	113	25,5
Aile yapısı	Anne-babamla yaşıyorum (Çekirdek Aile)	503	83,1	368	82,9
	Anne-babam ve aile büyükleriyle beraber yaşıyorum (Geniş Aile)	79	13,1	39	8,6

<sup>20</sup> Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 319; Robert F. Devellis, *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*, ed. Tarık Totan (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 157.

Anne ya da babanın birisiyle yaşıyorum (Anne-baba ayrı)	23	3,8	37	8,5
TOPLAM	605	%100	444	%100

Çalışma grubunun özelliklerine bakıldığında araştırmanın ailede çocuklarda ve ergenlerde manevi doyum durumunu ortaya koyabilecek bir katılımcı grubuyla gerçekleştirildiği görülmektedir. Zira kız ve erkek katılımcıların sayılarının birbirine yakın oranlarda olduğu, yaş gruplarının 13-18 arasında yoğunlaştığı, öğrenim durumu bakımından lise gruplarında katılımcı sayılarının artış gösterdiği, maddi durumların ise orta düzey olarak kabul edildiği belirlenmiştir. Bu özelliklerdeki çalışma grubunun ailelerdeki çocukların ve ergenlerin manevi doyum durumunu ortaya koyabilecek bir profili temsil ettiği söylenebilir. Katılımcıların demografik özelliklerine aile yapısı açısından bakıldığında, kardeşi olmayan katılımcının çok az olduğu, bir-iki-üç ve daha fazla kardeşi olma açısından katılımcı sayılarının dengeli bir dağılım gösterdiği ve katılımcıların büyük çoğunluğunun çekirdek aile olarak da ifade edilen anne-babasıyla beraber yaşamlarını devam ettirdikleri tespit edilmiştir. Bu özellikler, geliştirilen ölçeğin ailelerdeki çocukların ve ergenlerin görüşlerine göre çocuk ve ergenlerin ailede algıladıkları manevi doyumunu ortaya koymak amacıyla uygulanabileceğini ortaya koymaktadır. Ölçek geliştirmede uygulama aşamasında ölçeğin performansının güçlü olması için örneklemin hedef kitleyi temsil etmesi son derece önemlidir. Bu sebeple araştırmanın AFA aşamasında katılımcıların farklı demografik özellikleri bağlamında maksimum çeşitlilik örnekleme tercih edilmiş; DFA aşamasında ise bir önceki aşamada ortaya çıkan sonucun farklı bir katılımcı grubu üzerinde uyum gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla benzeşik örnekleme tercih edilmiştir. Bu dağılımlar incelendiğinde çalışmada maksimum çeşitliliğin sağlanabilmesi için örneklem grubunun farklı özellikler taşıyan demografik gruplardan seçilmesine özen gösterildiğini söyleyebiliriz.

### 1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın birinci uygulaması 2023 yılı Şubat ayında, ikinci uygulaması ise aynı yılın Nisan ayında çevrim içi yöntemle yürütülmüştür. Etik izin alındıktan sonra çalışmaya katılma konusunda gönüllü olan toplam 1145 kız ve erkek ile araştırma yürütülmüştür.

Ölçeğin geçerliğini belirlemek için AFA ve DFA yapılmıştır. Güvenirliğini belirlemek için iç tutarlığı ortaya koyan Cronbach'nun Alfa değerine bakılmış ve faktörler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için de Pearson korelasyonu katsayısı incelenmiştir. AFA ve güvenilirlik analizleri için SPSS 26 paket programı, DFA için ise AMOS 22 paket programı kullanılmıştır. Veri setinin faktör analizine uygunluğunu tespit etmek için ölçeğin faktör analizinde korelasyon matrisi oluşturulmuş olup Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett testleri uygulanmıştır. Faktörlerin oluşturulmasında, özdeğer istatistiği ve yamaç grafiğinden yararlanılmış, toplam varyansın her bir faktörce açıklanan yüzdesine bakılmış, ters görüntü korelasyon matrisi incelenmiştir. Faktörleri yorumlama ve adlandırmada kullanışlı olması bakımından Promax eğik döndürme tekniğine başvurulmuştur. Faktör sayısı belirlenirken özdeğerin 1'den büyük olmasına, açıklanan varyans oranının yüksek olmasına ve yamaç grafiğine bakılmıştır. Ölçeğin güvenirliliğini tespit etmek için Cronbach'nun Alfa (iç tutarlılık) değerine; maddelerin ölçtükleri nitelikler bakımından maddelerin ayırt ediciliğini ortaya koymak amacıyla ise madde toplam korelasyonlarına ve faktörler arasındaki korelasyonlara bakılmıştır.

#### **1.4. Ölçeğin Derecelendirme Sistemi**

Katılımcılardan ailelerdeki çocuk ve ergenlerin algıladığı manevi doyumun niteliğini ortaya çıkarmak amacıyla kendilerine 5'li Likert tipi derecelendirme aracılığıyla sunulan maddeleri ne düzeyde benimsediklerini belirlemeleri talep edilmiştir. Örneğin "Annemin en yakınumdaki kişi olduğumu hissederim.", maddesi için "Hiç katılmıyorum." (1), "Nadiren katılıyorum." (2), "Kısmen katılıyorum." (3), "Çoğunlukla katılıyorum." (4), "Tamamen katılıyorum." (5) seçenekleri katılımcılara sunulmuştur. Ölçekteki sekiz madde olumsuz olarak yazılmış olup, gelecek araştırmalarda bu maddeler analiz öncesinde ters madde biçiminde kodlanmalıdır. 29 olumlu ve 8 olumsuz maddeden oluşan bu ölçekten alınabilecek en düşük puan 37 ve en yüksek puan ise 185'tir. Dolayısıyla ölçekten 37 puan alınmasının ailede çocuğun ve ergenin manevi doyumun niteliğinin "Hiç katılmıyorum" düzeyine; 185 puan alınmasının ise "Tamamen katılıyorum" düzeyine karşılık geldiği söylenebilir.

## 2. Bulgular

Çalışmamızın bu bölümünde ölçeğimizin geçerlik ve güvenilirlik analizine ait teknik detaylar ile elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

### 2.1. Geçerlik Analizi

Geçerlik analizinde birinci aşama, çalışmada elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını tespit etmek için Bartlett Küresellik Testi ve KMO Örneklem Yeterlik Testinin yapılmasıdır. KMO Örneklem Yeterlik Testi'nden elde edilen değerler 0,80 ve yukarısında ise mükemmel; 0,70-0,80 arasında ise iyi; 0,60-0,70 arasında ise orta; 0,50-0,60 arasında ise kötü; 0,50'den aşağıda ise kabul edilemez düzey" şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>21</sup> Bu araştırmada ulaşılan verilere uygulanan KMO testi sonucunda değer 0,86 olduğu; Barlett testi sonucunda  $X^2$  değerinin ise anlamlı olduğu belirlenmiştir [ $X^2=10168,34$ ;  $p=0,00$ ]. Bu değerler araştırmada yararlanılan örneklem büyüklüğünün faktör analizine uygunluk açısından mükemmel düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır.

### 2.2. Açımlayıcı Faktör Analizi

Örneklem büyüklüğünün faktör analizine uygun olduğunun tespit edilmesinin ardından verilerin analizinde "temel bileşenler analizi" tekniği gerçekleştirilmiştir. "Temel bileşenler analizi bir değişken azaltma ve anlamlı kavramsal yapılara ulaşmayı amaçlayan, uygulamada en sık ve yaygın olarak kullanılan, okunması kolay bir istatistiksel tekniktir".<sup>22</sup> Bu aşamada ölçeğin faktör sayısını belirlemek amacıyla yamaç grafiğine bakılmış, öz değerler ve açıklanan varyans oranları incelenmiştir. Şekil 1'deki yamaç grafiğine bakıldığında eğimin bir ve ikinci faktörden sonra hızlı bir düşüş sergilediği ve sekizinci noktadan başlayarak düzleştiği; ayrıca nokta aralıkları incelendiğinde de özdeğeri 1'den büyük sekiz faktörün oluştuğu tespit edilmiştir. Yamaç grafiği paralel analiz ile beraber değerlendirildiğinde sekizinci faktörden sonra diğer faktörlerin

---

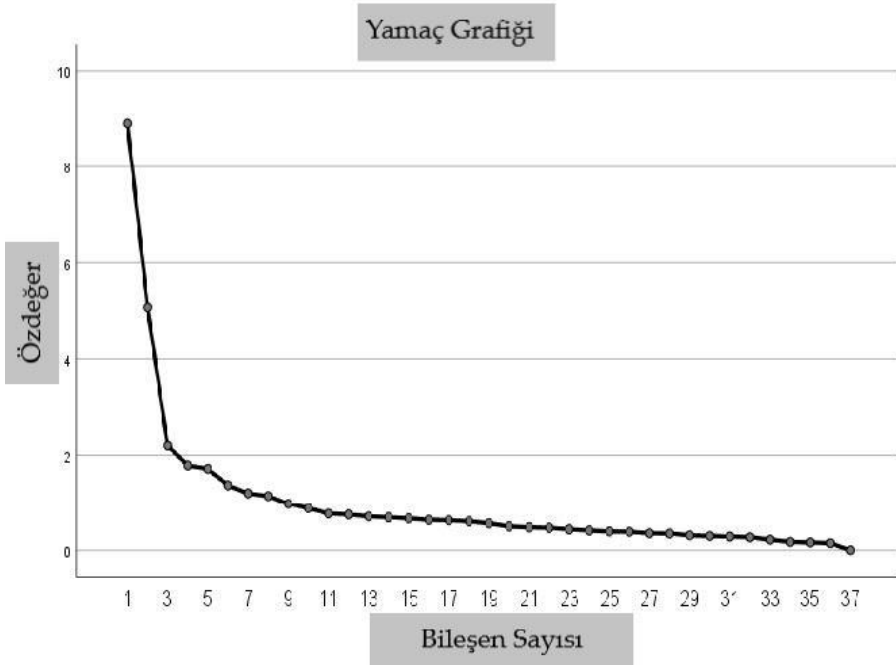
<sup>21</sup> E. Serra Yurtkoru vd, *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2018), 80.

<sup>22</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 135; İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 13-14.



paralel bir seyir içinde olduğu ve anlamlı faktör sayısının sekiz olarak sonlandığı ifade edilebilir.<sup>23</sup> Yamaç grafiği Şekil 1’de gösterilmiştir:

Şekil 1: Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeğine Ait Yamaç Grafiği.



Yamaç grafiğine bakılmasının ardından faktör yük değerlerini belirlemek için “Component Matrix” tablosu incelenmiş ve ölçeğin 1’den fazla boyuttan oluştuğu tespit edildiğinden rotasyon işleminin yapılması kararlaştırılmıştır. Rotasyon işleminde promax rotation (eğik döndürme) tekniği tercih edilmiştir. Rotasyon işlemi neticesinde ulaşılan özdeğerler, faktör yükleri, açıklanan varyans ve toplam varyans değerleri tablo 2’de verilmiştir:

Tablo 2: Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

<sup>23</sup> Duygu Koçak vd. “Faktör Sayısının Belirlenmesinde Map Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 345.

Bileşen	Başlangıç Özdeğer			Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı			Rotasyon Sonrası Dağılım
	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam
1	8,91	24,09	24,09	8,91	24,09	24,09	7,53
2	5,07	13,70	37,80	5,07	13,70	37,80	4,45
3	2,20	5,95	43,76	2,20	5,95	43,76	4,69
4	1,78	4,83	48,59	1,78	4,83	48,59	4,46
5	1,71	4,64	53,23	1,71	4,64	53,23	3,48
6	1,37	3,70	56,94	1,37	3,70	56,94	4,66
7	1,20	3,25	60,19	1,20	3,25	60,19	3,71
8	1,14	3,09	63,29	1,14	3,09	63,29	4,28
9	0,98	2,65	65,95				
10	0,88	2,39	68,34				
11	0,77	2,08	70,43				
12	0,75	2,03	72,46				
13	0,71	1,92	74,38				
14	0,69	1,86	76,25				
15	0,66	1,80	78,06				
16	0,63	1,72	79,78				
17	0,62	1,69	81,48				
18	0,60	1,64	83,12				
19	0,56	1,52	84,64				
20	0,50	1,35	85,99				
21	0,48	1,30	87,29				
22	0,47	1,26	88,56				
23	0,43	1,18	89,75				
24	0,41	1,12	90,87				
25	0,39	1,06	91,94				

26	0,38	1,04	92,98
27	0,35	0,96	93,95
28	0,35	0,94	94,89
29	0,31	0,84	95,74
30	0,30	0,81	96,55
31	0,28	0,77	97,33
32	0,27	0,73	98,07
33	0,22	0,60	98,67
34	0,17	0,47	99,14
35	0,16	0,44	99,59
36	0,14	0,40	99,99
37	0,00	0,00	100,00

Birinci ana uygulamada elde edilen verilere yapılan AFA analizinde yük değeri 0,30'dan düşük olan, değeri negatif olan ve değişik faktörlerde aynı anda değer alan 14 madde tespit edilerek analiz dışı bırakılmıştır. İkinci uygulamasında ise hem değeri negatif olan hem de değişik faktörlerde ilişki düzey aralığı 0,10'nun altında kalacak şekilde birden fazla faktörde yer alan altı madde ölçekten çıkarılmıştır. Tekrarlanan döndürme işlemleri neticesinde 37 maddenin özdeğeri 1'in üstünde olan sekiz faktörde toplandığı ve bu sekiz faktörün ölçeğin toplam varyansının %63,29'unu açıkladığı görülmüştür. Hem birinci faktörün açıkladığı varyansın toplam varyansa oranının %50'yi geçmemiş olması sebebiyle<sup>24</sup> hem de faktörlerin her birinin birer boyut olarak ölçekte var olmasının ölçeğin teorik yapısına daha uygun olması nedeniyle çok faktörlü bir yapı tercih edilmiştir. Zira çocuk ve ergenlerin ailede algıladıkları manevi doyumun anne ve baba sevgisi, aileye bağlılık, sorumluluk, iyimserlik, güven gibi pek çok boyutu bulunmaktadır. Bir ölçeğin yapı geçerliliğinin sağlanmasında faktör analizi ve analiz neticesinde farklı boyutların

<sup>24</sup> M. Murat Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 77.

oluşması anlamlıdır.<sup>25</sup> Nitekim tek faktörlü bir yapının tercih edildiği bir ölçek kullanılarak yapılacak araştırmada ailede çocuklarda ve ergenlerde manevi doyumun hangi yönünün yüksek/olumlu şekilde değerlendirildiği hangi yönünün ise düşük/olumsuz şekilde değerlendirildiğinin tespiti tam olarak yapılamayacaktır. Bu bağlamda elde edilen varyans oranında toplamın 2/3'lük oranda elde edilen faktör sayısının önemli olduğu, teorik anlamda faktörlere isim verilmesinde ve aralarında ilişki kurulmasında zorluk çekilmiyorsa tercihin çoklu faktörden oluşan bir yapıda olması tavsiye edilmektedir.<sup>26</sup> Ayrıca faktörlerin varyansa bulunduğu katkı ile ilgili olarak "varyansın yüzdesi her bir faktörün toplam varyansa ne kadar katkıda bulunduğunu ortaya koyar ve açıklanan varyansın %40 ile %60 arasında olması ideal olarak kabul edilir. Ayrıca varyans oranlarının yüksek çıkması ise ölçeğin faktör yapısının da güçlü olduğunu gösterir" şeklinde konu açıklanmaktadır.<sup>27</sup> Bu çalışmada açıklanan varyansın %63,29 çıkması faktör yapısının gücünü göstermektedir. Bu açıklamalar doğrultusunda çoklu faktör yapısının "Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ)" için uygun olduğu kanaatine varılmıştır.

Faktör analizinin ardından elde edilen "Döndürülmüş Bileşen Matrisi (Rotated Component Matrix)" değerleri Tablo 3'te verilmiştir. Bu değerler sekiz faktörden oluşan ölçeğin geçerli bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Tablo 3: Bileşenler Matrisi (Component Matrix)

No	Madde	1	2	3	4	5	6	7	8
1	Annemin en yakınımıdaki kişi olduğumu hissederim.	0,92							

<sup>25</sup> Seval Erden İmamoğlu – Betül Aydın, "Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Psikoloji Çalışmaları*, 29 (2009), 47.

<sup>26</sup> Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", 479.

<sup>27</sup> Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 45.

---

2	Annem ile yaşadığımız sorunlarda, sorunun çözümü noktasında onun adil olduğunu düşünürüm.	0,87
3	İhtiyaç duyduğumda annemin desteğini her zaman yanımda hissederim.	0,82
4	Annem kendisiyle yaşadığımız sorunlarda sabırla çözüm üretir.	0,64
5	Yaşamış olduğum zorlukları aşmamda annemin desteğini her zaman yanımda hissederim.	0,62
6	Annemin benimle dayanışma içinde olduğunu hissederim.	0,59
7	Annem yaptığım katkılardan dolayı bana teşekkür eder.	0,56
8	Annemin bana değer verdiğini hissederim.	0,54
9	Annem hatalarım karşısında affedicidir.	0,51

---

---

10	Babam kendisiyle yaşadığımız sorunlarda sabırla çözüm üretir.	0,90
11	Yaşamış olduğum zorlukları aşmamda babamın desteğini her zaman yanımda hissedirim.	0,83
12	Babam ile yaşadığımız sorunlarda, sorunun çözümü noktasında onun adil olduğunu düşünürüm.	0,68
13	Babam yaptığım katkılardan dolayı bana teşekkür eder.	0,60
14	İhtiyaç duyduğumda babamın desteğini her zaman yanımda hissedirim.	0,58
15	Babamın bana değer verdiğini hissedirim.	0,52
16	Aile bireyleriyle aramızda güçlü bir bağ vardır.	0,73
17	Aile bireylerinin en yakınimdaki kişi olduğunu hissedirim.	0,69
18	Aile üyelerinin bana değer verdiğini hissedirim.	0,67

---

---

19	İhtiyaç duyduğumda aile bireylerinin desteğini her zaman yanımda hissedirim.	0,61
20	Ailenin tüm üyeleri beni sever.	0,57
21	Annemin manevi değerlerime saygı duyduğunu düşünürüm.	0,98
22	Babamın manevi değerlerime saygı duyduğunu düşünürüm.	0,98
23	Aile bireylerinin manevi değerlerime saygı duyduğunu düşünürüm.	0,74
24	Annemin kendi ihtiyaçlarını benim ihtiyaçlarımdan daha önde tuttuğunu düşünürüm.	0,78
25	Babamın kendi ihtiyaçlarını benim ihtiyaçlarımdan daha önde tuttuğunu düşünürüm.	0,75
26	Aile bireylerinin her birinin kendi ihtiyaçlarımı benim ihtiyaçlarımdan önde tuttuğunu düşünürüm.	0,75

---

27	Ailemizde maddi gereksinimlerimizin dikkate alınmadığını hissedirim.	0,52
28	Annem ailemizle ilgili sorumluluklarını yerine getirir.	0,95
29	Babam ailemizle ilgili sorumluluklarını yerine getirir.	0,83
30	Babamın varlığı bana güven verir.	0,68
31	Babam hayata karamsar bakar.	0,74
32	Annem hayata karamsar bakar.	0,69
33	Tüm aile bireyleri hayata karamsar bakar.	0,68
34	Ailemde kendimi yalnız hissedirim.	0,52
35	Annem yaşadığımız zorlukların geçici olduğuna inanır.	0,92
36	Babam yaşadığımız zorlukların geçici olduğuna inanır.	0,83
37	Tüm aile bireyleri yaşadığımız zorlukların geçici olduğuna inanır.	0,61



“Ekstraksiyon Yöntemi: Temel Bileşen Analizi.”

“Döndürme Metodu: Kaiser Normalizasyonu ile Promax.”

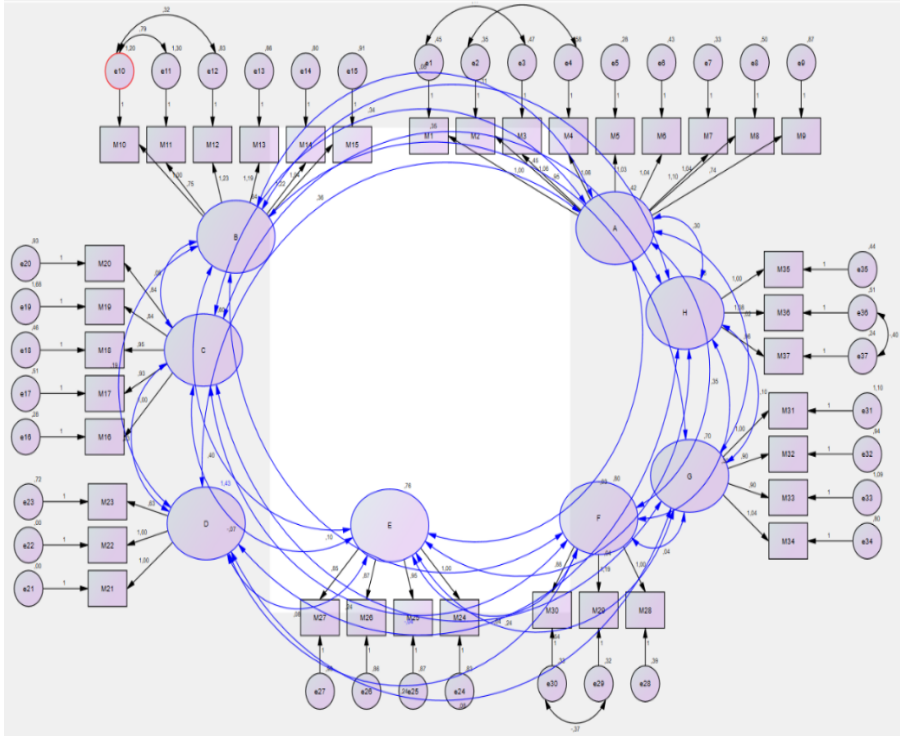
“a. Döndürme 7 yinelemede birleşti.”

Ölçek toplamda 37 maddeden oluşmakta olup, bu maddelerin 29’u olumlu, 8’i olumsuz madde olarak yazılmıştır. Gelecek araştırmalarda bu sekiz madde (Tablo 3’teki 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34. maddeler) analiz öncesinde ters madde biçiminde kodlanmalıdır. Yapılan faktör analizinin ardından birinci faktörün 9 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,92 ile 0,51 arasında değiştiği, ikinci faktörün 6 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,90 ile 0,52 arasında değiştiği, üçüncü faktörün 5 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,73 ile 0,57 arasında değiştiği, dördüncü faktörün 3 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,98 ile 0,74 arasında değiştiği, beşinci faktörün 4 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,78 ile 0,52 arasında değiştiği, altıncı faktörün 3 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,95 ile 0,68 arasında değiştiği, yedinci faktörün 4 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,74 ile 0,52 arasında değiştiği ve sekizinci faktörün 3 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,92 ile 0,61 arasında değiştiği belirlenmiştir. Maddelerin içeriklerine bakılarak birinci faktöre “anneye bağlılık”, ikinci faktöre “babaya bağlılık”, üçüncü faktöre “aileye bağlılık”, dördüncü faktöre “manevi değerlere saygı”, beşinci faktöre “bencillik”, altıncı faktöre “sorumluluk”, yedinci faktöre “kötümserlik” ve sekizinci faktöre ise “iyimserlik” isminin verilmesi kararlaştırılmıştır. Araştırmada faktör yük değerlerinin 0,98-0,51 arasında çıkmış olması, geliştirilen ölçeğin “aralarında yüksek düzeyde ilişki olan maddelerden oluşan yapı geçerliğine sahip bir ölçek olduğu” şeklinde yorumlanabilir. Zira “bir analizde genel olarak, işaretine bakılmaksızın 0,60 ve üstü yük değeri yüksek; 0,30-0,59 arası yük değeri orta düzeyde büyüklükler olarak tanımlanabilir ve değişken çıkartmada dikkate alınır.”<sup>28</sup> Buna göre ölçeğin aralarında yüksek düzeyde ilişkiye sahip maddelerden meydana geldiği ve yapı geçerliğini temin edebilecek özellikte bir ölçek olduğu söylenebilir.

<sup>28</sup> Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, 474.

### 2.3. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Çalışmanın ikinci uygulamasını yaptıktan sonra ulaşılan verilerin DFA'sını gösteren yol şeması Şekil 2'de verilmiştir:



Şekil 2: Doğrulayıcı Faktör Analizi Yol Şeması

Yeni örneklem grubundan elde edilen verilerin AFA'da beliren çoklu faktör yapısına uygunluğu AMOS programı kullanılarak yapılan DFA ile incelenmiştir. Şekil 2'de gösterildiği şekilde DFA ile elde edilen bütün değerlerin 0,30'dan büyük olduğu, dolayısıyla ölçekten çıkartılması gerekli bir maddenin olmadığı belirlenmiştir. Ayrıca faktörler arası ilişki düzeyinin 0,36 ile 0,76 arasında değer aldığı ve faktörlerin orta/yüksek seviyede birbirini açıkladıkları görülmüştür. Analiz raporunda program tarafından önerilen bazı modifikasyonlar yapılarak yapı daha uyumlu hale getirilmiştir. Modifikasyon uygulanırken uyumu düşüren değişkenler saptanmış, artık değerler arasındaki kovaryansı yüksek

olanlar için yeni kovaryanslar bulunmuştur. Zira “model analizi neticesinde uyum indeksleri beklenen sonucu vermediyse, teorik yapıya bağlı kalmak koşulu ile, modelin uyumunu geliştirmek için modifikasyona ihtiyaç duyulabilir, böylece değişkenler arasındaki ilişki daha uyumlu hale getirilebilir.”<sup>29</sup> Bu kapsamda olumlu kişilik özellikleri faktöründeki Şekil 2’de gösterilen maddeler arasında program tarafından önerilen modifikasyonlar sayesinde ölçekte beklenen uyum daha iyi sağlanmıştır. Buna göre anneye duyulan ihtiyacı ortaya koyan madde 1 ve 3, anne ile yaşanan sorunlarda annenin adil ve sabırlı olmasına odaklanan madde 2 ve 4, baba ile yaşanan sorunlarda babanın adil, sabırlı ve destekleyici olmasını ortaya koyan madde 10, 11 ve 12, babanın sorumluluk alması ve güven vermesini ifade eden madde 29 ve 30 arasında kurulan ilişkinin teorik açıdan da uyumlu olduğu; buna bağlı olarak yapılan modifikasyonların sadece model uyumu için aynı zamanda teorik çerçeveyi de güçlendirdiği söylenebilir. Modifikasyon yapılan maddelerin her iki alt boyutla da ilişkili olduğu, yapılan bu değişiklikten sonra değişkenler arasındaki ilişkinin daha uyumlu hale geldiği görülmüştür

Modifikasyonun ardından elde edilen modele ait değerlerin kabul edilebilir limitler içinde yer aldığı, ölçeğin sekiz faktörlü yapısının bu analiz sonucunda doğrulandığı görülmüştür. DFA ile elde edilen uyum indeksleri Tablo 4’te sunulmuştur:

Tablo 4: Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksi Sonuçları

Uyum İndeksi	Mükemmel Düzey	Kabul Edilebilir Düzey	Sonuç	Değer
$X^2/sd$	$0 \leq X^2/df \leq 2$	$2 \leq X^2/sd \leq 3$	2,08	Mükemmel
RMSEA	$0,00 \leq RMSEA \leq 0,05$	$0,05 \leq RMSEA \leq 0,08$	0,04	Mükemmel
SRMR	$0,00 \leq SRMR \leq 0,05$	$0,05 \leq SRMR \leq 0,10$	0,07	Kabul edilebilir
CFI	$0,95 \leq CFI \leq 1,00$	$0,90 \leq CFI \leq 0,95$	0,93	Kabul edilebilir

<sup>29</sup> Mustafa Aytaç – Burcu Öngen, “Doğrulayıcı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi”, *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 17.

IFI	$0,95 \leq IFI \leq 1,00$	$0,90 \leq IFI \leq 0,95$	0,93	Kabul edilebilir
TLI / NNFI	$0,95 \leq TLI \leq 1,00$	$0,90 \leq TLI \leq 0,95$	0,92	Kabul edilebilir
PGFI	$0,95 \leq PGFI \leq 1,00$	$0,50 \leq PGFI \leq 0,95$	0,73	Kabul edilebilir
PNFI	$0,95 \leq PNFI \leq 1,00$	$0,50 \leq PNFI \leq 0,95$	0,78	Kabul edilebilir

Tablo 4'te görüldüğü üzere, Ki kare değeri  $X^2=1240,78$ , Serbestlik Derecesi (sd)=595, Anlamlılık değeri (p)=0,00;  $(X^2/sd)=2,08$ , Tahmin Hatalarının Ortalamasının Karekökü (RMSEA)=0,49, Standartlaştırılmış Hata Kareleri Ortalamasının Karekökü (SRMR)=0,07, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI)=0,93, Fazlalık Uyum İndeksi (IFI)=0,93, Turker-Lewis İndeksi veya Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (TLI/NNFI)=0,92, Sıkı İyilik Uyum İndeksi (PGFI)=0,73 ve Sıkı Normlaştırılmış Uyum İndeksi (PNFI)=0,78 şeklindedir. Bu değerler, AFA'da oluşan 8 faktörlü 37 maddeli yapının mükemmel/kabul edilebilir derecede uyumlu olduğunu ortaya koyan değerlerdir. Özellikle DFA'da ilk incelenen değerler olan  $X^2$ 'nin  $(1240,78/595=2,08)$  ve RMSEA=0,04 olması, bu değerlerin mükemmel uyum gösterdiğinin kanıtı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü " $X^2$  değerinin 2'nin altında olması<sup>30</sup> ile RMSEA değerinin 0,00 ile 0,05 arasında olması"<sup>31</sup> mükemmel bir uyum sağlandığını; ölçekteki diğer değerlerin de kabul edilebilir düzeylerde gerçekleşmesi ölçek yapısının iyi uyum sağladığını göstermektedir.<sup>32</sup>

Bir ölçekte bulunan maddelerin, o özelliğe sahip olanla olmayanı ayırt edebilecek özelliği taşıma niteliğine sahip olması gerekir. Ölçeğin bu özelliğinin belirlenmesi için maddelerden düşük ve yüksek puan alan katılımcıların verileri karşılaştırılır. Ölçek formunun son halinde yer alan maddelerin ayırt ediciliklerinin tespit edilmesi amacıyla ikinci uygulamaya katılan 444 katılımcının toplam puanları büyükten küçüğe

<sup>30</sup> Theresa J. B. Kline, *Psychological Testing A practical Approach to Design and Evaluation* (CA: SAGE Publications, 2005).

<sup>31</sup> Michael W. Browne – Robert Cudeck, "Alternative Ways of Assessing Model Fit", *Testing Structural Equation Models*, ed. K. A. Bollen – J. S. Long (Beverly Hills, CA: Sage, 1993).

<sup>32</sup> Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Allyn and Bacon, 2007).

sıralanmış ve %27 üst ve alt gruplar arasında bağımsız gruplar t testi yapılmıştır. Ayırt edicilik puanları Tablo 5'te yer verilmiştir.

Tablo 5: Alt-Üst Gruplar İçin Uygulanan T Testi Sonuçları

Madde	Grup	N	$\bar{X}$	SD	T	P
M1	Üst Grup	120	4,74	0,601	8,75	0,00**
	Alt Grup	120	3,70	1,157		
M2	Üst Grup	120	4,76	0,430	8,64	0,00**
	Alt Grup	120	3,78	1,170		
M3	Üst Grup	120	4,70	0,528	8,16	0,00**
	Alt Grup	120	3,70	1,234		
M4	Üst Grup	120	4,64	0,646	8,88	0,00**
	Alt Grup	120	3,53	1,216		
M5	Üst Grup	120	4,82	0,410	8,20	0,00**
	Alt Grup	120	3,89	1,165		
M6	Üst Grup	120	4,59	0,601	8,70	0,00**
	Alt Grup	120	3,53	1,188		
M7	Üst Grup	120	4,68	0,502	9,69	0,00**
	Alt Grup	120	3,57	1,158		
M8	Üst Grup	120	4,59	0,716	7,74	0,00**
	Alt Grup	120	3,57	1,262		
M9	Üst Grup	120	4,24	0,917	5,97	0,00**
	Alt Grup	120	3,43	1,165		
M10	Üst Grup	120	4,10	0,920	13,67	0,00**
	Alt Grup	120	2,17	1,246		
M11	Üst Grup	120	4,16	0,935	12,82	0,00**
	Alt Grup	120	2,38	1,203		
M12	Üst Grup	120	3,68	1,175	10,66	0,00**
	Alt Grup	120	2,03	1,209		
M13	Üst Grup	120	3,79	1,144	11,90	0,00**
	Alt Grup	120	2,05	1,122		
M14	Üst Grup	120	3,48	1,202	12,07	0,00**
	Alt Grup	120	1,78	0,965		
M15	Üst Grup	120	3,53	1,174	9,27	0,00**
	Alt Grup	120	2,13	1,164		
M16	Üst Grup	120	4,83	0,443	5,83	0,00**
	Alt Grup	120	4,08	1,336		
	Üst Grup	120	4,76	0,635		

M17	Alt Grup	120	3,98	1,405	5,56	0,00**
M18	Üst Grup	120	4,67	0,665	6,30	0,00**
	Alt Grup	120	3,84	1,270		
M19	Üst Grup	120	4,59	0,783	8,01	0,00**
	Alt Grup	120	3,49	1,283		
M20	Üst Grup	120	4,47	0,829	8,96	0,00**
	Alt Grup	120	3,21	1,296		
M21	Üst Grup	120	4,43	0,796	10,65	0,00**
	Alt Grup	120	2,98	1,250		
M22	Üst Grup	120	4,42	0,795	10,59	0,00**
	Alt Grup	120	2,98	1,250		
M23	Üst Grup	120	4,40	0,911	8,75	0,00**
	Alt Grup	120	3,17	1,246		
M24	Üst Grup	120	2,82	1,402	3,85	0,00**
	Alt Grup	120	2,17	1,205		
M25	Üst Grup	120	2,87	1,402	4,88	0,00**
	Alt Grup	120	2,05	1,180		
M26	Üst Grup	120	3,18	1,339	5,77	0,00**
	Alt Grup	120	2,28	1,061		
M27	Üst Grup	120	2,99	1,350	6,81	0,00**
	Alt Grup	120	1,91	1,100		
M28	Üst Grup	120	4,40	0,803	9,25	0,00**
	Alt Grup	120	3,18	1,207		
M29	Üst Grup	120	4,38	0,971	7,77	0,00**
	Alt Grup	120	3,21	1,328		
M30	Üst Grup	120	4,32	0,860	8,13	0,00**
	Alt Grup	120	3,28	1,094		
M31	Üst Grup	120	3,37	1,322	7,94	0,00**
	Alt Grup	120	2,08	1,178		
M32	Üst Grup	120	2,74	1,417	6,47	0,00**
	Alt Grup	120	1,73	0,950		
M33	Üst Grup	120	3,60	1,155	10,00	0,00**
	Alt Grup	120	2,16	1,077		
M34	Üst Grup	120	3,03	1,408	6,50	0,00**
	Alt Grup	120	2,00	1,021		
M35	Üst Grup	120	4,35	0,785	8,69	0,00**
	Alt Grup	120	3,18	1,255		

M36	Üst Grup	120	4,22	1,006	8,47	0,00**
	Alt Grup	120	2,93	1,320		
M37	Üst Grup	120	4,40	0,749	8,38	0,00**
	Alt Grup	120	3,37	1,122		

p<0,00

Tablo 5'te ölçek için yapılmış olan alt-üst grup madde ayırt edicilik analizi sonucunda 37 maddenin her biri için alt ve üst grup madde ortalamaları incelendiğinde üst grup lehine bir durumun bulunduğu görülmektedir. Elde edilen bu sonuçlar ölçeğin her maddesinin ayırt edicilik özelliğinin bulunduğunu göstermektedir.

#### 2.4. Güvenirlilik Analizi

AFA ve DFA analizleri neticesinde uyum düzeyi yüksek olan 8 faktörden ve 37 maddeden oluşan ölçeğimiz için güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Güvenirlilik analizinde ölçeğin iç tutarlığını ortaya koyan Cronbach'nın Alfa değerlerinin ne düzeyde olduğuna yani ölçek maddelerinin homojen bir yapı arz edip etmediğine bakılmıştır. Tablo 6'da ölçeğin tamamının ve sekiz alt faktörünün Cronbach'nın Alfa değerleri ve maddelerin total korelasyonları görülmektedir:

Tablo 6: Faktörlerin Güvenirlilik Analizi

Faktör	Madde Sayısı	Cronbach'nın Alfa	Madde Toplam
Anneye bağlılık	9	0,89	0,74-0,43 arası
Babaya bağlılık	6	0,83	0,69-0,53 arası
Aileye bağlılık	5	0,76	0,68-0,41 arası
Manevi değerlere saygı	3	0,91	0,91-0,66 arası
Bencillik	4	0,74	0,58-0,48 arası
Sorumluluk	3	0,81	0,83-0,55 arası
Kötümserlik	4	0,72	0,53-0,50 arası
İyimserlik	3	0,78	0,80-0,55 arası
Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (Tüm maddeler)	37	0,89	0,56-0,41 arası

Tablo 6 incelendiğinde, Cronbach'ın Alfa güvenilirlik katsayıları ölçeğin tamamı için 0,89, anneye bağlılık faktörü için 0,89, babaya bağlılık faktörü için 0,83, aileye bağlılık faktörü için 0,76, manevi değerlere saygı faktörü için 0,91, bencillik faktörü için 0,74, sorumluluk faktörü için 0,81, kötümserlik faktörü için 0,72 ve iyimserlik faktörü için 0,78 olarak bulunmuştur. Bu değerler ölçek maddeleri arasında yüksek derecede bir iç tutarlılığın olduğunu, yani ölçeğin maddeleri arasında güçlü ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü "sosyal bilimler alanında uygulanacak bir testin güvenilirlik katsayısının 0,70 ve daha yüksek olması, test puanlarının güvenilirliği için yeterli" biçiminde yorumlanmaktadır.<sup>33</sup> Ayrıca maddelerin kendi aralarında ne derece tutarlılık arz ettiğini ortaya koymak üzere uygulanan madde analizinin sonucunda, madde toplam korelasyonlarının 0,91-0,41 arasında belirlenmesi ölçeğin maddelerinin tutarlı ve ayırt edici nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Çünkü "bir araştırmada madde toplam korelasyonu 0,30'un üzerinde olan maddelerin iç tutarlılığının bir göstergesi" olarak kabul görülmektedir.<sup>34</sup> Bu sonuçlar araştırmada geliştirilmiş olan ölçeğin tümünün ve sekiz faktörünün güvenilir olduğunu göstermektedir.

## 2.5. Korelasyon Analizi

Ölçeğin korelasyon analizi değerleri Tablo 7'de görülmektedir. Bu tablo bize ölçekte yer alan sekiz faktör arasında yer alan ilişkinin yönünü ve seviyesini göstermektedir.

Tablo 7: Faktörler Arasında İlişkiyi Gösteren Korelasyon Analizi

		Anneye Bağlılık	Babaya Bağlılık	Aileye Bağlılık	Manevi Değerlere Saygı	Bencillik	Sorumluluk	Kötümserlik	İyimserlik
<b>Anneye Bağlılık</b>	Pearson	1	,17**	,59**	,49**	-	,56**	0,04	,48**
	Anlamlılık		0,00	0,00	0,00	0,43	0,00	0,37	0,00
<b>Babaya Bağlılık</b>	Pearson	,17**	1	,23**	,16**	,42**	,16**	,49**	,18**
	Anlamlılık	0,00		0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00

<sup>33</sup> Yurtkoru vd, *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 89.

<sup>34</sup> Büyükköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 183.



<b>Aileye</b>	Pearson	,59**	,23**	1	,56**	-	,40**	0,02	,42**
<b>Bağlılık</b>	Anlamlılık	0,00	0,00		0,00	0,50	0,00	0,66	0,00
<b>Manevi</b>	Pearson	,49**	,16**	,56**	1	0,05	,29**	0,05	,24**
<b>Değerlere</b>	Anlamlılık	0,00	0,00	0,00		0,21	0,00	0,26	0,00
<b>Bencillik</b>	Pearson	-	,42**	-	0,05	1	-	,53**	0,06
	Anlamlılık	0,43	0,00	0,50	0,21		0,32	0,00	0,15
<b>Sorumluluk</b>	Pearson	,56**	,16**	,40**	,29**	-	1	0,03	,34**
	Anlamlılık	0,00	0,00	0,00	0,00	0,32		0,51	0,00
<b>Kötümserlik</b>	Pearson	0,04	,49**	0,02	0,05	,53**	0,03	1	,13**
	Anlamlılık	0,37	0,00	0,66	0,26	0,00	0,51		0,00
<b>İyimserlik</b>	Pearson	,48**	,18**	,42**	,24**	0,06	,34**	,13**	1
	Anlamlılık	0,00	0,00	0,00	0,00	0,15	0,00	0,00	
	N	444	444	444	444	444	444	444	444

p<0,01

Tablo 7, ölçekte bulunan bütün faktörler arasında orta seviyede, pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü "korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0,50'nin altında olması düşük düzeyde, 0,50 ile 0,70 arasında olması orta düzeyde, 0,70'nin üstünde olması ise yüksek düzeyde bir ilişki olduğu" şeklinde kabul edilmektedir.<sup>35</sup> Ölçeği oluşturan faktörler arasındaki ilişkinin yönü ve düzeyine detaylı şekilde bakıldığında elde ettiğimiz sonuçlar şu şekildedir:

Birinci faktör olan anneye bağlılık faktörünün aileye bağlılık (r=59) ve sorumluluk (r=56) faktörleriyle pozitif yönde ve orta düzeyde; manevi değerlere saygı (r=49) ve iyimserlik (r=48) faktörleriyle pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. İkinci faktör olan babaya bağlılık faktörünün aileye bağlılık (r=23), bencillik (r=42) ve kötümserlik (r=49) faktörleriyle pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. Üçüncü faktör olan aileye bağlılık faktörünün anneye bağlılık (r=59) ve manevi değerlere saygı (r=56) faktörleriyle pozitif yönde ve orta düzeyde; babaya bağlılık (r=23), sorumluluk (r=40) ve iyimserlik (r=42) faktörleriyle

<sup>35</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 32.

pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. Dördüncü faktör olan manevi değerlere saygı faktörünün aileye bağlılık ( $r=56$ ) faktörüyle pozitif yönde ve orta düzeyde; anneye bağlılık ( $r=49$ ), sorumluluk ( $r=29$ ) ve iyimserlik ( $r=24$ ) faktörleriyle pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. Beşinci faktör olan bencillik faktörünün kötümserlik ( $r=53$ ) faktörüyle pozitif yönde ve orta düzeyde; babaya bağlılık ( $r=42$ ) faktörüyle ise pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. Altıncı faktör olan sorumluluk faktörünün anneye bağlılık ( $r=56$ ) faktörüyle pozitif yönde ve orta düzeyde; aileye bağlılık ( $r=40$ ), manevi değerlere saygı ( $r=29$ ) ve iyimserlik ( $r=34$ ) faktörleriyle ise pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. Yedinci faktör olan kötümserlik faktörünün bencillik ( $r=53$ ) faktörüyle pozitif yönde ve orta düzeyde; babaya bağlılık ( $r=49$ ) faktörleriyle ise pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. Sekizinci ve son faktör olan iyimserlik faktörünün anneye bağlılık ( $r=48$ ), aileye bağlılık ( $r=42$ ), manevi değerlere saygı ( $r=24$ ) ve sorumluluk ( $r=34$ ) faktörleriyle pozitif yönde ve düşük düzeyde ilişkisi bulunmaktadır. Faktörler arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü bir ilişkinin bulunması, bu faktörlerin beraberce bir ölçeği meydana getirme bakımından uyumlu olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

### **Sonuç**

Bu çalışmada, toplumumuza özgü ailede çocuk ve ergenlerdeki manevi doyum düzeyini belirlemek amacıyla "Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ)" geliştirilerek, yapılan analizlerde bu ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğe sahip bir ölçek olduğu ortaya konmuştur.

Ölçek çalışmasına literatür taraması yapılarak başlanmış ve çocuk anababa ilişki ölçeği, ebeveyn-çocuk ilişkisi ölçekleri, çocuklar için aile ilişkileri ölçeği, anne-baba-çocuk iletişimi değerlendirme ölçeği vb. ölçek çalışmaları incelenmiştir. Bu aşamadan sonra araştırmacılar tarafından 57 maddeden oluşan bir soru havuzu hazırlanmış ve alanda uzman dört akademisyenin görüşlerine başvurulmuştur. Uzman görüşleri doğrultusunda 15 madde üzerinde düzeltme yapılmış olup herhangi bir soru havuzdan çıkarılmamıştır.

Taslak form ön deneme aşamasında, ailelerde çocuklardan ve ergenlerden meydana gelen 96 kişilik bir grupta uygulanmıştır. Bu

uygulamada katılımcılar tarafından anlaşılmayan ve diğer maddelerle uyumsuz herhangi bir madde olmadığı belirlenmiş ve araştırmanın uygulama aşamasına geçilmiştir.

Çalışmanın birinci uygulaması farklı demografik özelliklere sahip 605 çocuk ve ergenle yapılmıştır. Uygulamadan sağlanan verilerle yapılan Açıklayıcı Faktör Analizinde (AFA) Promax eğik döndürme yöntemi tercih edilmiştir. Faktör analizi uygulaması sonucunda, yük değeri 0,30'dan düşük olan, değeri negatif olan ve farklı faktörlerde aynı anda 0,10'dan daha az farkla değer alan 14 madde taslak formdan çıkarılmıştır. Bunun ardından çalışmanın birinci uygulamasının analizi neticesinde 43 maddenin faktörlere uyumlu şekilde dağıldığı belirlenmiş ve 8 faktörlü bir yapıya ulaşılmıştır.

Nihai aşamada ise ayrı bir örneklem grubuyla ikinci uygulama gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler ışığında yapılan faktör analizi sonuçları değerlendirilerek yük değeri 0,30'dan düşük olan, değeri negatif olan ve farklı faktörlerde aynı anda 0,10'dan daha az farkla değer alan altı madde tespit edilerek analiz dışı bırakılmıştır. Bu sebeple iki uygulamanın analizi neticesinde Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) sonuçlarına göre ölçeğin 37 maddeli ve 8 faktörlü yapısının mükemmel bir şekilde uyumlu olduğu belirlenmiştir.

Geçerlik analizi için araştırmada elde edilen verilerin faktör analizine uygunluğunun belirlenmesi amacıyla Bartlett Küresellik Testi ve KMO Örneklem Yeterlilik Testi yapılmıştır. Ulaşılan verilere uygulanan KMO testinin ardından sonucun 0,86 olduğu; Bartlett testi sonucunda  $X^2$  değerinin ise anlamlı olduğu belirlenmiştir [ $X^2=10168,34$ ;  $p=0,00$ ]. Bu değerler araştırmada yararlanılan örneklem büyüklüğünün faktör analizine uygunluk açısından mükemmel düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır.

Örneklem büyüklüğünün faktör analizine uygun olduğunun tespit edilmesinin ardından verilerin analizinde "temel bileşenler analizi" tekniği uygulanmıştır. Bu aşamada ölçeğin faktör sayısını belirlemek amacıyla yamaç grafiğine (Şekil 1) bakılmış, öz değerler ve açıklanan varyans oranları incelenmiştir. Yamaç grafiği paralel analiz ile beraber değerlendirildiğinde sekizinci faktörden sonra diğer faktörlerin paralel bir seyir içinde olduğu ve anlamlı faktör sayısının sekiz olarak tamamlandığı

görülmüştür. Yamaç grafiğine bakıldıktan sonra faktör yük değerlerini belirlemek için “Component Matrix” tablosu incelenmiş ve ölçeğin birden fazla boyutunun olduğu tespit edildiğinden eğik döndürme (promax rotation) tekniği kullanılarak rotasyon işleminin yapılmasına karar verilmiştir (Tablo 2). Faktör analizinin ardından elde edilen “Döndürülmüş Bileşen Matrisi (Rotated Component Matrix)” değerlerine göre (Tablo 3) ölçeğin sekiz faktörden oluştuğu ve geçerli bir yapıda olduğu sonucu elde edilmiştir.

Çalışmanın ikinci uygulaması ile ulaşılan verilerin analizi DFA ile incelenerek bulguların çoklu faktör yapısına uyup uymadığı kontrol edilmiştir. Şekil 2’de gösterildiği üzere DFA ile elde edilen tüm değerlerin 0,30’dan büyük olduğu, dolayısıyla ölçek dışı bırakılması gereken bir madde olmadığı belirlenmiştir. İlâveten faktörler arasındaki ilişki seviyesinin 0,36 ile 0,76 arasında olduğu ve faktörlerin orta/yüksek seviyede birbirlerini açıkladığı görülmüştür. Ölçek formunun son halinde yer alan maddelerin ayırt ediciliklerinin tespit edilmesi amacıyla ikinci uygulamaya katılan 444 katılımcının toplam puanları büyükten küçüğe sıralanmış ve %27 üst ve alt gruplar arasında bağımsız gruplar t testi yapılmıştır. Analiz sonucunda 37 maddenin her biri için alt ve üst grup madde ortalamaları incelendiğinde üst grup lehine bir durumun bulunduğu görülmektedir. Bu sonuç, ölçeğin her maddesinin ayırt edicilik özelliğinin bulunduğunu göstermektedir.

AFA ve DFA analizleri neticesinde iyi uyum sağlayan 8 faktörden ve 37 maddeden oluşan ölçek için güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Tablo 6’da açıklandığı şekliyle Cronbach’ın Alfa güvenilirlik katsayıları ölçeğin tamamı için 0,89, anneye bağlılık faktörü için 0,89, babaya bağlılık faktörü için 0,83, aileye bağlılık faktörü için 0,76, manevi değerlere saygı faktörü için 0,91, bencillik faktörü için 0,74, sorumluluk faktörü için 0,81, kötümserlik faktörü için 0,72 ve iyimserlik faktörü için 0,78 olarak tespit edilmiş olup bu sonuçlar ölçeği bir araya getiren maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığın olduğunu, yani ölçeğin aralarında güçlü ilişki bulunan maddelerden meydana geldiğini ortaya koymaktadır.

Ölçeğin sekiz faktörü arasında ilişkinin yönünü ve derecesini göstermek için yapılan korelasyon analizi değerlerinin yer aldığı Tablo 7’de açıklandığı şekliyle korelasyon değerleri, ölçekteki tüm faktörler

arasında orta/düşük seviyede ve anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır.

Geliştirilen “Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ)” 9-18 yaş grubu için oldukça tatminkâr sonuçlar vermiştir. Ülkemizde ailede çocuklar ve ergenlerde algılanan manevi doyum ile ilgili bir ölçek bulunmadığı için ölçeğimiz bu yönüyle önemli bir çalışmadır. Manevi danışmanlık sürecinde bireyin ve grubun tanınması, danışmanlık sürecinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için son derece önemlidir. AÇAMDÖ bireysel tarama aracı olarak bu alanda ülkemizde geliştirilmiş ilk ölçektir. Bu yönüyle toplumsal ve kültürel yapıyı merkeze alarak oluşturduğumuz ölçeğin tarama türü araştırmalarda bireylere ve gruplara uygulanabilecek bir ölçek olduğu söylenebilir. Bunun yanında AÇAMDÖ, farklı değişkenler arasındaki ilişkilerin inceleneceği nitel ve nicel araştırmalar için de uygun bir ölçme aracıdır. Tüm bunların yanında çalışmamızın bazı sınırlılıkları da bulunmaktadır. Örneklem grubu alınarak yapılan tüm çalışmalarda olduğu gibi bu çalışma da kendi örneklem grubuyla sınırlıdır ve daha sonraki çalışmalarda gerçekleştirilen analiz sonuçlarının farklı gruplarla incelenmesi faydalı olacaktır. Çalışmamızda madde havuzu literatürde yer alan ailede çocuklarda ve ergenlerde hissedilen manevi ihtiyaçlar dikkate alınarak hazırlanmıştır. Dolayısıyla ölçeğimiz literatürde belirtilen bu manevi ihtiyaçlar ile sınırlıdır. Tüm akademik çalışmalarda olduğu gibi bu konuda da yapılacak farklı ölçek çalışmalarının alana katkı sağlayacağı muhakkaktır. Aktardığımız tüm bu sınırlılıklara rağmen AÇAMDÖ'nün AFA ve DFA bulguları tatmin edici düzeydedir. Bu yönüyle geçerlik ve güvenilirlik değerleri kabul edilebilir düzeyde olan “Ailede Çocuklarda ve Ergenlerde Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (AÇAMDÖ)”nün yapılacak araştırmalarda ve danışmanlık sürecinde kullanılabilir bir ölçek olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Zuhul. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Akgün, Ege – Yeşilyaprak, Binnur. “Çocuk Anababa İlişki Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/24 (Aralık 2010) 44-53.
- Arabacı, Nalan – Ömeroğlu, Esra. “Anne-Baba-Çocuk İletişimi Değerlendirme Aracı'nın (ABÇİDA) Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması”. *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/7 (2016), 1-21.
- Aytaç, Berna vd. “Ebeveyn-Çocuk İlişkisi Ölçeği Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması”. *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 25/3 (2018), 209-221.
- Aytaç, Mustafa – Öngen, Burcu. “Doğrulamalı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi”. *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 14-22.
- Browne, Michael W. – Cudeck, Robert. “Alternative Ways of Assessing Model Fit”. *Testing Structural Equation Models*, ed. K. A. Bollen – J. S. Long, 136-162. Beverly Hills, CA: Sage, 1993.
- Büyüköztürk, Şener. “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2016.
- Demirtaş-Zorbaz, Selen – Korkut-Owen, Fidan. “Çocuklar İçin Aile İlişkileri Ölçeği'nin Geliştirilmesi”. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013), 58-67.
- Devellis, Robert F. *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*. ed. Tarık Totan. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021.
- Göcen, Gülüşan. “Qualitatively Exploring the Relationship among Gratitude, Spirituality and Life Satisfaction in Turkish-Muslim Children”. *Spiritual Psychology and Counseling* 1/2 (2016), 189-208.

- Güngör, Duygu. "Psikolojide Ölçme Araçlarının Geliştirilmesi ve Uyarlanması Kılavuzu". *Türk Psikoloji Yazıları* 19/38 (2016), 104-112.
- İmamoğlu, Seval Erden – Aydın, Betül. "Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Psikoloji Çalışmaları*, 29 (2009), 39-64.
- Johnstone, R. L. *Religion in Society; A Sociology of Religion*. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2004.
- Karagöz, Sema – Gümüş Böke, Emine. *Aile ve Dini Rehberlik Merkezlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti*. Ed. Sevde Düzgüner – Ali Ayten. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, 60-68.
- Karakoç, Fatma Yeşim – Dönmez, Levent. "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler". *Tıp Eğitimi Dünyası* 13/40 (2014), 39-49.
- Kline, Theresa J. B. *Psychological Testing A practical Approach to Design and Evaluation*. CA: SAGE Publications, 2005.
- Koçak, Duygu vd. "Faktör Sayısının Belirlenmesinde Map Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 330-359.
- Lye, Diane N. "Adult Child-Parent Relationships". *Annual Review of Sociology* 22 (1996), 79-102.
- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*, çev. Sibel Karakaş – Rükzan Eski. Konya: Eğitim Kitabevi, 2009.
- Özkan, Fatih. "Ailenin Dini Tutum ve Davranışlarının Çocuğun Dini Tutum ve Davranışlarına Etkisi: Diyarbakır Örneği". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 7 (Aralık 2018), 63-109.
- Tabachnick, Barbara G. – Linda S. Fidell. *Using Multivariate Statistics*. New York: Allyn and Bacon, 2007.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Tetik, Hayati. "Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi". *Universal Journal of Theology* 5/2 (Aralık 2020), 135-171.
- Saygı, Didem. *Ebeveyn – Çocuk İlişkisi Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması ve Anne-Çocuk İlişkisinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (İstanbul Örnekleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Şendil, Gül – Korkut, Yeşim. “Evli Çiftlerdeki Çift Uyumu ve Evlilik Çatışmasının Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi”. *Psikoloji Çalışmaları* 28 (Mart 2012), 15-34.
- Topses, Gürsen. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2. Baskı, 2006.
- Uzun, Halil – Baran, Gülen. “Çocuk Ebeveyn İlişki Ölçeğinin Okul Öncesi Dönemde Çocuğu Olan Babalar İçin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/3 (2015), 30-40.
- Yaşlıoğlu, M. Murat. “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması”. *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.
- Yurdugül, Halil. “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği İçin Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması”. *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi* 1 (2005), 771-774.
- Yurtkoru, E. Serra vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS’le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.



*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 424-461

## **Nevrotik Bozukluk Tanılı Bireylerde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma**

**Mustafa ÇALIŞKAN**

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Psikolojisi Anabilim Dalı

PhD Student, Bursa Uludağ University, Faculty Theology,

Department of Philosophy of Religion

Bursa / Türkiye

mustafacaliskan86@hotmail.com

orcid.org/0009-0005-5000-5568

**İbrahim GÜRSES**

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,

Department of Philosophy of Religion

Bursa / Türkiye

igurses@uludag.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1424-4626

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 6 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 424-461.

**Atıf / Cite as:** Çalışkan, Mustafa – Gürses, İbrahim. "Nevrotik Bozukluk Tanılı Bireylerde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma [A Study on Religious Coping in Individuals Diagnosed with Neurotic Disorder]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 424-461.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1338465>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amaiald>

## A Study on Religious Coping in Individuals Diagnosed with Neurotic Disorder

### Abstract

People experience many negative cases in their daily lives such as earthquakes, floods, and diseases. These negative experiences can affect individuals psychologically and cause their mental health to collapse. To cope with such problems that experienced, human being can refer to religion and belief. Because religion helps a person to give meaning his experiences and help the individual to overcome undesirable situations. Within this context, religion contributes positively to the coping process. A person's inclining to and benefiting from religion is a matter of the individual's level of religiosity and perception. Religious individuals are more inclined towards religion. Those who have a positive perception about religion can also get healthier results. In the coping process, the individual's tending to religion is called religious coping. The coping has two dimensions: positive and negative. Positivity is attributed to the individual's tendency towards positive religious coping, while negativity is attributed to the individual's tendency to engage in negative religious coping.

In this sense, individuals diagnosed with neurotic disorder may also tend to religion for coping with the negativities they suffered. However, no study has been found investigating on the religious coping by individuals diagnosed with neurotic disorder. The purpose of our research is to reveal the frequency of individuals diagnosed with neurotic disorder resorting to religious coping in the process of struggling with their illnesses and problems, which dimension of religious coping they prefer more, and which demographic variables of gender, age, education, place of residence, socio-economic and marital status make a difference.

This research was conducted with 310 people who applied to Çanakkale Provincial Health Directorate Ezine State Hospital Mental Health and Diseases (Psychiatry) Polyclinic and were diagnosed with neurotic disorder. Among the participants selected by the purposeful sampling method, people who agreed to participate on a voluntary basis were included in the research. The data was obtained by applying the Demographic Information Form and Religious Coping Scale to the participants. The data obtained was analysed with the IBM SPSS Statistics 25 program. While analysing the data, parametric testing techniques, t-Test and One-Way Analysis of Variance (ANOVA) were applied.

According to the research findings, the religious coping scale averages of the participants are quite high. The means of the positive coping dimension are

higher than the averages of the negative religious coping dimension. The religious coping method also differs in demographic variables. While women's religious coping and positive religious coping averages are higher than men's averages, there is no statistically significant difference in negative religious coping. There is no statistically significant difference in the dimensions of religious coping and negative religious coping between age groups. However, in the positive religious coping dimension, the averages of the 35-59 age group are higher than the averages of the 18-34 age group. While the positive religious coping averages of married people are higher than the averages of singles, there is no statistically significant difference in the religious coping and negative religious coping dimensions. While there is no statistically significant difference between education level groups in the dimensions of religious coping and positive religious coping, the averages of those at the primary school level are higher than the averages of those at the high school level in the negative religious coping dimension. There is no statistically significant difference in any dimension of religious coping across residential and socio-economic variables.

The conclusions deriving from the findings are as follows: Participants often refer to religious coping. It is understood that the participants use positive religious coping more than negative religious coping. Women benefited from religious coping and positive religious coping more than men. It has been determined that 35-59 age group refers positive religious coping more than the 18-34 age group and married people refers positive religious coping more than single people. Those at the primary school level benefit from the negative religious coping dimension more than those at the high school level.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religiosity, Religious Coping, Mental Health, Neurotic Disorder.

### **Nevrotik Bozukluk Tanılı Bireylerde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma Öz**

İnsanlar, günlük hayatlarında depresyon, sel, hastalık gibi birçok olumsuz olay yaşamaktadırlar. Yaşanılan bu olumsuzluklar, bireylerin psikolojik olarak etkilenmesine ve ruh sağlıklarının bozulmasına neden olabilmektedir. Kişiler, yaşadıkları bu gibi sıkıntıların üstesinden gelebilmek için dinden ve inançtan yardım alabilirler. Çünkü din, kişinin yaşadıklarını anlamlandırmasına yardımcı olmakta ve bireye istenmeyen durumların üstesinden gelme gücü vermektedir. Bu şekilde din, başa çıkma sürecinde olumlu katkı sunmaktadır. Kişinin dine yönelmesi ve ondan yardım alması bireyin dindarlık seviyesi ve algısıyla ilgili

bir durumdur. Dindar bireyler, dine daha fazla yönelmektedirler. Olumlu din algısına sahip olanlar da daha sağlıklı sonuçlar alabilmektedir. Bireyin başa çıkma sürecinde dine yönelmesine dini başa çıkma denmektedir. Dini başa çıkmanın olumlu ve olumsuz olmak üzere iki boyutu vardır. Bireyin olumlu dini başa çıkmaya yönelmesine olumluluk atfedilirken, olumsuz dini başa çıkmaya yönelmesine ise olumsuzluk atfedilmektedir.

Bu anlamda nevrotik bozukluk tanılı bireyler de yaşadığı olumsuzluklarla baş edebilmek için dine yönelebilirler. Fakat nevrotik bozukluk tanılı bireylerin dini başa çıkmaya başvurmalarının araştırılmasıyla ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu anlamda nevrotik bozukluk tanılı bireylerin rahatsızlıkları ve problemleriyle mücadele etme sürecinde dini başa çıkmaya başvurma sıklığını, dini başa çıkmanın hangi boyutunu daha çok tercih ettiklerini ve cinsiyet, yaş, eğitim, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik ve medeni durum demografik değişkenlerinden hangilerinin farklılık yarattığını ortaya koymak araştırmamızın amacını oluşturmaktadır.

Bu araştırma, Çanakkale İl Sağlık Müdürlüğü Ezine Devlet Hastanesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları (Psikiyatri) Polikliniği'ne başvurmuş ve nevrotik bozukluğu tanısı almış 310 kişi ile yürütülmüştür. Araştırmaya amaçlı örneklem yöntemi ile seçilen katılımcılardan gönüllülük esasına göre katılmayı kabul etmiş kişiler dâhil edilmiştir. Veriler, katılımcılara Demografik Bilgi Formu ve Dini Başa Çıkma Ölçeği uygulanarak elde edilmiştir. Elde edilen veriler IBM SPSS Statistics 25 programıyla analiz edilmiştir. Verilerin analizinde parametrik test teknikleri olan t-Testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) testi uygulanmıştır.

Araştırma bulgularına göre, katılımcıların dini başa çıkma ölçeği ortalamaları oldukça yüksektir. Olumlu başa çıkma boyutunun ortalamaları, olumsuz dini başa çıkma boyutunun ortalamalarından daha yüksektir. Dini başa çıkma yönteminden demografik değişkenlerde de farklılıklar göstermektedir. Kadınların dini başa çıkma ve olumlu dini başa çıkma ortalamaları, erkeklerin ortalamalarından daha yüksekken olumsuz dini başa çıkmada istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. Yaş grupları arasında dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı farklılık yoktur. Ancak olumlu dini başa çıkma boyutunda 35-59 yaş grubunun ortalamaları, 18-34 yaş grubunun ortalamalarından daha yüksektir. Evlilerin olumlu dini başa çıkma ortalamaları bekârların ortalamalarından daha yüksekken, dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. Eğitim seviyesi grupları arasında

dini başa çıkma ve olumlu dini başa çıkma boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yokken, olumsuz dini başa boyutunda ilköğretim seviyesindekilerin ortalamaları lise seviyesindekilerin ortalamalarına göre daha yüksektir. Yerleşim yeri ve sosyo-ekonomik değişkenlerinde dini başa çıkmanın hiçbir boyutunda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur.

Bulgulardan çıkarılabilecek sonuçlar ise şöyledir: Katılımcılar, dini başa çıkmaya çoğu zaman başvurumaktadırlar. Katılımcıların, olumlu dini başa çıkmaya olumsuz dini başa çıkmadan daha fazla başvurdukları tespit edilmiştir. Kadınlar, dini başa çıkma ve olumlu dini başa çıkmaya erkeklerden daha fazla başvurumaktadırlar. 35-59 yaş grubunun 18-34 yaş grubuna göre; evlilerin, bekârlara göre olumlu dini başa çıkmaya daha fazla başvurdukları tespit edilmiştir. İlköğretim seviyesindekiler, lise seviyesindekilere göre olumsuz dini başa boyutuna daha fazla başvurumaktadırlar.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dindarlık, Dini Başa Çıkma, Ruh Sağlığı, Nevrotik Bozukluk.

## Giriş

Bireyin hayatını anlamlandırmasında ve karşılaştığı sorunların çözümünde dini görmek mümkündür. İnsanlar, mutluluk verici ve hayatında olumsuzluklar meydana getirecek pek çok olay yaşamaktadır. İnsanların günlük hayatında yaşadıkları olumsuz olaylar bireyleri sosyal, psikolojik ve fiziksel olarak etkilemektedir. Olumsuz olayların etkisinin uzun sürmesi kişinin ruh sağlığının bozulma ihtimalini arttırmaktadır. Kişi bu gibi durumlarda teselli bulmak ve yaşadıklarını anlamlandırmak ister. Bu süreçte kişinin mücadele gücünün düşmesiyle birlikte başa çıkma ortaya çıkmaktadır.<sup>1</sup> Burada kişi ibadet etmek, Kur'an okumak, sadaka vermek, dua etmek, şükretmek gibi dini olaylara yönelebildiği gibi dinden bağımsız olan etkinliklere de katılabilmektedir. Birey, olumsuzluklarıyla mücadele ederken bu etkinliklerden kendisinin hayata bakış açısını belirleyen başa çıkma yaklaşımlarından birini seçer.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 15-37.

<sup>2</sup> Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 400.

Kişinin sorunlarıyla baş edebilmek için gösterdiği bu çaba “başa çıkma” olarak görülürken, bu çabada dini yönelime ise “dini başa çıkma” denmektedir.<sup>3</sup>

Pargament, dini başa çıkmayı, problemlerin üstesinden gelebilmek için dinden ve inançtan yardım alma olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> O, dini başa çıkmayı (DBÇ) olumlu dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma olarak iki boyuta ayırmıştır. Olumlu DBÇ, Yaratıcıya samimi bağlılığı, maneviyat duygusunu, hayatta anlam bulmayı, din görevlileri ve dindar kişilerden yardım istemeyi, infakta bulunmayı, insanlarla maddi-manevi paylaşımı, günah işlememeyi ve Allah’a tövbe etmeyi barındırmaktadır. Olumsuz DBÇ ise sıkıntıda ve problemde Yaratıcının gücünü ve yardımını sorgulamayı, O’na kızgınlığı, cemaat ve din adamlarından hoşnutsuzluğu ve başına gelenleri Tanrı’nın bir cezası olarak görmeyi içermektedir.<sup>5</sup>

İnsanın kendisinin üstesinden gelemediği problemlerinden kurtulmak için çoğu insan kendiliğinden Allah’a ve dine yönelmektedir.<sup>6</sup> Hiç şüphe yok ki din, kişiye sıkıntılarıyla mücadele edebilme gücü vermektedir. Bunun yanında din, kişinin iç huzurunu ve mutluluğunu da arttırdığı söylenebilir. Kişinin Allah ile içten bağ kurması, kendini tanıma ve anlama, kontrol duygusunu geliştirme ve iyileştirme gibi çok önemli katkılarda bulunarak bireyi tedavi edici bir işlev üstlenmektedir.<sup>7</sup> Genelde bütün kutsal kitaplar özelde de Kur’an-ı Kerim’de birçok ayet, hastalık, travmatik olay, ekonomik sıkıntı ve problemler ile başa çıkmada ve hayatı anlamlandırmada bireye rehberlik etmektedir.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Yeliz Türkol Akkaya - Muammer Cengil, “Kişilik Özellikleri ve Dini Başa Çıkma”, *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 64.

<sup>4</sup> Kenneth I. Pargament vd., “Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (Mart 1988), 90.

<sup>5</sup> Kenneth I Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 287.

<sup>6</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 87.

<sup>7</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 83-85.

<sup>8</sup> *Kur’ân Yolu* (Erişim 20 Haziran 2023), el-Bakara 2/45, 153, 155, 156, 186; el-Mü’min 40/60; el-Enbiyâ 21/84.

Nevrotik bozukluğu tanılı bir birey sıkıntı ve problemleriyle başa çıkmak için DBC'ye yönelebilir. Ancak bireyin DBC'ye yönelmesi ve dinden yararlanması bireyin dindarlık seviyesiyle alakalıdır. Dindar bireylerin dinden daha çok yararlanabileceğini; dinden uzak bir hayat sürenlerin ise daha az yönelebileceğini söylemek mümkündür.<sup>9</sup> Pargament, dinin bu etkisinin insanların dinle bütünleşmesiyle alakalı olduğunu belirtmektedir.<sup>10</sup> Jung, bireyin nevroza yakalanmasını, nevrozunun artmasını dini yaşantının azlığına bağlamaktadır. Bununla birlikte dini yaşantının kişiyi nevrozdan koruduğunu da ifade etmektedir.<sup>11</sup> Jung ile birlikte William James, Viktor E. Frankl ve İrvin Yalom gibi psikologlar, dini, bireylerin zor zamanlarında ve hastalandıklarında başvuracakları güvenli bir liman olarak gördüklerini ve dinin, bireyi psikolojik rahatsızlıktan koruyacağını belirterek başa çıkma sürecinde olumlu katkı sunacağını savunmuşlardır.<sup>12</sup> Pargament de olumlu dini başa çıkmanın sağlığı pozitif, olumsuz dini başa çıkmanın ise negatif yönde etkileyeceğini belirtmektedir.<sup>13</sup>

Nevrotik bozukluk, ruhî çatışma ve komplekslere bağlı olan, düşünme süreçlerinde bazı bozukluklar meydana getiren bir rahatsızlıktır.<sup>14</sup> Genel olarak korku, kaygı ve suçluluk duyguları nevroitik belirtilerin temelini oluşturmaktadır. Nevrotik bozukluğu olan kişi, olayları ve durumları kendi iç dünyasına göre algılamaktadır. Çevresindeki olayları kendisiyle ilgili olup olmadığının ayırımına varamaz. Olayları yanlış değerlendirdiğinden davranışlarında devamlı problemler olabilmektedir. Nevrotik birey sürekli kendini dinler, haksızca kendisini aşırı derecede eleştirirken aynı zamanda kendisini zayıf, değersiz ve küçük görmektedir.<sup>15</sup> Psikiyatristler, nevroitik bozukluğu tanısını, Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) yayınlamış olduğu

<sup>9</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 131.

<sup>10</sup> Pargament, "Acı ve Tatlı", 304.

<sup>11</sup> C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, çev. W. S. Dell - Cary F. Baynes (New York: Harcourt, Brace & World, 1933), 260-264.

<sup>12</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 18-19.

<sup>13</sup> Kenneth I. Pargament vd., "Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study", *Journal of Health Psychology* 9/6 (Kasım 2004), 713.

<sup>14</sup> İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 56.

<sup>15</sup> Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 211.



ICD-10'a<sup>16</sup> ve Amerikan Psikiyatri Birliği (American Psychiatric Association) tarafından yayımlanan DSM'ye<sup>17</sup> göre değerlendirilmektedirler. Anksiyete, somatoform, dissosiyatif bozukluklar nevrotik bozukluğun çeşitlerindedir.<sup>18</sup>

Literatüre bakıldığında DBÇ ile ilgili çok fazla çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu araştırmalarda dini başa çıkmanın sağlık<sup>19</sup>, ruh sağlığı<sup>20</sup>, psikopatoloji<sup>21</sup>, travma<sup>22</sup> ile ilişkisi açısından ele aldığı görülmektedir. Ancak dini başa çıkmada Pargament (The Psychology of Religion and Coping, 1997) ilk çalışmaları yaptığından öncü olarak kabul edilmektedir.<sup>23</sup> Aynı zamanda nevrotiklik ve nevrotikliğin demografik değişkenlerle ilişkisiyle ilgili çalışmalar da yapılmıştır. Bu araştırmalara göre yaş arttıkça nevrotiklik azalmaktadır. Kadınlar erkeklerden daha fazla nevrotik bozukluk göstermektedirler. Ancak nevrotiklik ile sosyo-ekonomik arasında ilişki tespit edilememiştir.<sup>24</sup> Nevrotiklik ile dini başa

---

<sup>16</sup> World Health Organization (ed.), *The Icd-10 Classification of Mental and Behavioural Disorders: Clinical Descriptions and Diagnostic Guidelines* (Geneva: World Health Organization, 1992).

<sup>17</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 17-19.

<sup>18</sup> Sefa Saygılı, *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları* (İstanbul: Elit Yayınları, 2003), 15.

<sup>19</sup> M. Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005); Ayşe Şentepe, *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

<sup>20</sup> Halil Ekşi, *Baş Çıkma, Dini Baş Çıkma Ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat Ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Seda Muz, *Bilişsel Terapi ve Dini Baş Çıkma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Özlem Aydın (Güler), *Yaşamı Sürdürmede Dini İnançın Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

<sup>21</sup> Ayşe Murat - Muhammed Kızılgeçit, "Dini Baş Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017), 111-151.

<sup>22</sup> Beyazıt Yaşar Seyhan, "Baş Çıkma Değeri Açısından Sabır Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 49 (Mayıs 2015), 127-146.

<sup>23</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 17-19.

<sup>24</sup> Richard J. Viken vd., "A Developmental Genetic Analysis of Adult Personality: Extraversion and Neuroticism from 18 to 59 Years of Age.", *Journal of Personality and*

çıkma ilişkisiyle ilgili Batıda<sup>25</sup> ve ülkemizde<sup>26</sup> yapılmış çalışmalara az da olsa rastlanmaktadır. Bizler de çok az çalışma yapılmış bu konuya katkı sunmak için nevrotik tanılı bireylerin dini başa çıkmasıyla ilgili araştırma yapma gereği duyduk.

Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin problemleriyle ilgili başa çıkmada DBÇ'ye ne düzeyde başvurduğu ve olumlu mu yoksa olumsuz mu DBÇ'yi kullandığı çalışmamızın temel konusunu oluşturmaktadır. Verileri elde edebilmek için Ruh Sağlığı ve Hastalıkları (Psikiyatri) polikliniğine başvurmuş ve nevrotik bozukluk tanısı almış bireylere anket uygulanmış ve elde edilen sonuçlara göre hipotezlerimiz değerlendirilmiştir. Araştırmamızda nevrotik bozukluk tanılı bireylerin rahatsızlık ve problemleriyle baş etmede DBÇ'ye ne sıklıkla başvurduğunu, olumlu DBÇ'yi mi yoksa olumsuz DBÇ'yi mi daha çok kullandığını, hangi demografik değişkenlerin DBÇ'ye başvurmada farklılık yarattığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla katılımcılara yönelttiğimiz DBÇ ölçeğindeki otuz üç tane farklı DBÇ maddelerinin hangi sıklıkta kullandıkları sorulmuştur. Bu maddeler iki üst boyuttan oluşmaktadır. Bunlar 'olumlu DBÇ' ve 'olumsuz DBÇ' boyutlarıdır. Olumlu DBÇ 'hayra yorma, Allah'a yönelme, dini istikamet arayışı, dini yakınlaşma, dini yalvarma ve dini dönüşüm' olmak üzere altı boyuttan oluşmaktadır. Olumsuz DBÇ ise 'şerre yorma, manevi hoşnutsuzluk,

---

*Social Psychology* 66/4 (1994), 728-729; G. Lewis vd., "Socio-Economic Status, Standard of Living, and Neurotic Disorder", *International Review of Psychiatry* 15/1-2 (Ocak 2003), 91; Necmi Karlı, "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık", *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 51.

<sup>25</sup> Steven A. Rogers vd., "Religious Coping Among Those with Persistent Mental Illness", *International Journal for the Psychology of Religion* 12/3 (Temmuz 2002), 161-175; Pargament vd., "Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients"; Jeremy T. Crostley, *Neuroticism and Religious Coping Styles as Mediators of Depressive Affect and Perceived Stress* (United States: University of North Texas, 2005); David H. Rosmarin vd., "Religious Coping Among Psychotic Patients: Relevance to Suicidality and Treatment Outcomes", *Psychiatry Research* 210/1 (Kasım 2013), 182-187; Sherman A. Lee - Nicole A. Surething, "Neuroticism and Religious Coping Uniquely Predict Distress Severity Among Bereaved Pet Owners", *Anthrozoös* 26/1 (Mart 2013), 61-76.

<sup>26</sup> Akkaya - Cengil, *Kişilik Özellikleri ve Dini Başa Çıkma*.

kişiler arası dini hoşnutsuzluk' şeklindeki üç boyuttan oluşmaktadır.<sup>27</sup> Olumsuzluklar karşısında bireyin dine ve Allah'a yönelmesi olumlu DBÇ'yi kullandığını gösterirken, bu sorunu yaşanmasının nedenini Allah'ın bir cezası olarak görerek dinden ve Allah'tan uzaklaşması olumsuz DBÇ kullandığını göstermektedir.<sup>28</sup>

### **1. Konu Amaç ve Hipotezler**

Kişiler, sorun ve problemlerinin çözümünde dine yönelerek DBÇ etkinliklerine başvurabilmektedir. Bu anlamda dünyada ve ülkemizde DBÇ alanındaki araştırmalarda, ölümcül hastalıklar, doğal afetler, bedensel engellilik, kanser, travmatik gibi ciddi olaylar ya da günlük sıkıntılarla baş etmek durumunda kalan bireylerin bu süreçte dinden nasıl destek aldıkları üzerinde durulmuştur. Bireylerin genel olarak yaşadıkları kötü ve istenmedik olaylarla mücadele edebilmek için nasıl bir DBÇ boyutuna başvurduğu tespit edilmiştir.<sup>29</sup> Yapılan çalışmalar, insanların genel problemlerle başa çıkma iken bizim çalışmamızda ise spesifik bir rahatsızlık olarak nevrotik bozukluk tanılı bireylerin rahatsızlıklarıyla ve sorunlarıyla başa çıkmak için ne tür DBÇ boyutunu kullandıkları incelenmiştir. Bu anlamda çalışmamızın konusu nevrotik bozukluk tanılı bireylerin rahatsızlık, problem ve sorunları ile başa çıkmak için başvurdukları DBÇ boyutları oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın amacı nevrotik bozukluk tanılı bireyler rahatsızlık ve sıkıntılı zamanlarında hangi DBÇ boyutuna başvurduklarını ve bu boyutlardan hangilerinin daha fazla tercih edildiğini tespit etmektir. Ayrıca DBÇ etkinlikleriyle yaş, cinsiyet, medeni durum, sosyo-ekonomik durum, yerleşim yeri ve eğitim durumu gibi değişkenler arasındaki farklılaşmayı ortaya koymaktır.

#### **1.1. Araştırmanın soruları**

Araştırmamızda şu sorulara cevaplar aranmıştır:

Nevrotik bozukluk tanılı bireyler DBÇ'ye başvurmakta mıdır? Eğer başvuruyorlarsa ne sıklıkla başvurumaktadırlar?

Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin olumlu DBÇ ve boyutlarına; olumsuz DBÇ ve boyutlarına başvuru sıklığı nedir? En çok hangi boyuta başvuru yapmaktadır?

---

<sup>27</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 7-89.

<sup>28</sup> Akkaya - Cengil, *Kişilik Özellikleri ve Dini Başa Çıkma*, 64.

<sup>29</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 23.

Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin demografik değişkenlerine ilişkin DBÇ, olumlu DBÇ ve olumsuz DBÇ ortalamalarında anlamlı farklılık göstermekte mi dir?

## 1.2. Hipotezler

Araştırmanın konusu ve amacı göz önünde bulundurularak oluşturulan sorular temelinde aşağıdaki hipotezler belirlenmiştir:

H1. Nevrotik bozukluk tanılı bireyler DBÇ, olumlu ve olumsuz DBÇ'ye başvurur.

H1a. Nevrotik bozukluk tanılı bireyler DBÇ'ye çoğu zaman başvururlar.

H1b. Nevrotik bozukluk tanılı bireyler olumlu DBÇ'ye olumsuz DBÇ'den daha çok başvururlar.

H1c. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerden oluşan örnek grubu olumlu DBÇ'nin 'Allah'a yönelme, hayra yorma, dini yalvarma, dini yakınlaşma, dini dönüşüm dini istikamet arayışı' boyutlarına 'kişiler arası hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk, şerre yorma' gibi olumsuz DBÇ boyutlarından daha sık başvururlar.

H2. Demografik özelliklerin DBÇ üzerindeki etkisi anlamlılık derecesinde farklılaşmaktadır.

H2a. Nevrotik bozukluk tanılı kadınlar, DBÇ'ye erkeklerden daha fazla başvururlar.

H2b. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerde yaşla birlikte DBÇ'ye başvurma sıklığında da artma olacaktır.

H2c. Nevrotik bozukluk tanılı evli bireyler, DBÇ'ye bekâr bireylerden daha fazla başvururlar.

H2ç. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin sosyo-ekonomik seviyesi arttıkça DBÇ'ye başvuru sıklığında azalma olur.

H2d. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin eğitim durumu arttıkça DBÇ'ye başvuruları azalır.

H2e. Yerleşim yeri ilçe ve köy olan nevrotik bozukluk tanılı bireyler, yerleşim yeri il olan bireylere göre DBÇ'ye daha fazla başvurur.

H3. Demografik özelliklerin olumlu DBÇ ve alt boyutları üzerindeki etkisi anlamlılık derecesinde farklılaşmaktadır.

H3a. Nevrotik bozukluk tanılı kadınlar, olumlu DBÇ ve alt boyutlarına erkeklerden daha fazla başvururlar.

H3b. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerde yaşla birlikte olumlu DBÇ ve alt boyutlarına başvurma sıklığında da artma olacaktır.

H3c. Nevrotik bozukluk tanılı evli bireyler, olumlu DBÇ ve alt boyutlarına bekâr bireylerden daha fazla başvururlar.

H3ç. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin sosyo-ekonomik seviyesi arttıkça olumlu DBÇ ve alt boyutlarına başvuru sıklığında azalma olur.

H3d. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin eğitim durumu arttıkça olumlu DBÇ ve alt boyutlarına başvuruları azalır.

H3e. Yerleşim yeri ilçe ve köy olan nevrotik bozukluk tanılı bireyler, yerleşim yeri il olan bireylere göre olumlu DBÇ ve alt boyutlarına daha fazla başvurur.

H4. Demografik özelliklerin olumsuz DBÇ ve alt boyutları üzerindeki etkisi anlamlılık derecesinde farklılaşmaktadır.

H4a. Nevrotik bozukluk tanılı erkekler, olumsuz DBÇ ve alt boyutlarına kadınlardan daha fazla başvururlar.

H4b. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerde yaşla birlikte olumsuz DBÇ ve alt boyutlarına başvurma sıklığında azalma olacaktır.

H4c. Nevrotik bozukluk tanılı bekâr bireyler, olumsuz DBÇ ve alt boyutlarına evli bireylerden daha fazla başvururlar.

H4ç. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin sosyo-ekonomik seviyesi arttıkça olumsuz DBÇ ve alt boyutlarına başvuru sıklığında azalma olur.

H4d. Nevrotik bozukluk tanılı bireylerin eğitim durumu arttıkça olumsuz DBÇ ve alt boyutlarına başvuruları azalır.

H4e. Yerleşim yeri ilçe ve köy olan nevrotik bozukluk tanılı bireyler, yerleşim yeri il olan bireylere göre olumlu DBÇ ve alt boyutlarına daha az başvurur.

## 2. Yöntem

Araştırmanın modeli ortaya konurken doküman inceleme ve tarama yönteminden yararlanılmıştır. Veri elde etmek için ise anket tekniği kullanılmıştır. Bu bölümde araştırmanın örnekleme, katılımcılar, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgiler verilmiştir.

### 2.1. Araştırmanın Örnekleme

Araştırmanın katılımcıları, Çanakkale İl Sağlık Müdürlüğü Ezine Devlet Hastanesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları (Psikiyatri) Polikliniği'ne başvuran ve Nevrotik Bozukluğu tanısı almış bireylerden araştırmaya gönüllülük esasına göre katılmayı kabul etmiş kişilerden oluşmaktadır. Katılımcılara amaçlı örneklem yöntemi ile ulaşılmıştır.

## 2.2. Katılımcılar

Katılımcıların örnekleme Psikiyatri Polikliniği'ne başvurmuş ve Nevrotik Bozukluğu tanısı almış 310 kişiden oluşmaktadır. Katılımcılara ait cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, sosyo-ekonomik durum ve yerleşim yeri demografik değişkenlerine ait sayı ve yüzdeleri aşağıdaki tabloda verilmiştir. (bk. Tablo 1).

Tablo 1: Demografik Değişkenlerin Dağılımları

Demografik Değişkenler		N	%
Cinsiyet	Kadın	170	54,8
	Erkek	140	45,2
	18-34	87	28
Yaş Aralığı	35-59	145	46,8
	60-..	78	25,2
Medeni Durum	Bekar	78	25,2
	Evli	232	74,8
Eğitim Durumu	İlköğretim	151	48,7
	Lise	98	31,6
	Üniversite	61	19,7
	Düşük	82	26,5
Sosyo-Ekonomik Durum	Orta	204	65,8
	Yüksek	24	7,7
	Köy	115	37,1
Yerleşim Yeri	İlçe	128	41,3
	İl	67	21,6

Tablo 1'e göre nevroitik bozukluk tanılı 310 katılımcıdan % 54,8'i (N=170) kadın, % 45,2'si (N=140) erkektir ve % 28,1'i (N=87) 18-34 yaş, % 46,8'i (N=145) 34-59 yaş, % 25,2'si (N=78) 60-... yaş aralığındadır. Katılımcıların % 25,2'si (N=78) bekâr, % 74,8'si (232) evli iken; %48,7'si (N=151) ilköğretim, % 31,6'sı (N=98) lise, % 19,7'si (N=61) üniversite eğitim seviyesindedir. Katılımcıların sosyo-ekonomik durumu %26,5'i (N=82) düşük, %65,8'i (N=204) orta, %7,7'si (N=24) yüksek düzeyine sahipken; %37,1'i (N=115) köy, %41,3'ü (N=128) ilçe ve %26,1'i (N=67) il yerleşim yerlerinde yaşamaktadırlar.

### 2.3. Veri Toplama Araçları

**Demografik Bilgi Formu:** Veri elde etmek için oluşturulan anket formunun ilk bölümünde katılımcılarla ilgili bilgilerin toplanması ve hangi demografik değişkenlerin farklılık yarattığının tespit edilebilmesi amacıyla Demografik Bilgi Formu düzenlenmiştir. Form cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, sosyo-ekonomik durum ve yerleşim yeri gibi demografik değişkenlerden oluşmaktadır.

**Dini Başa Çıkma Ölçeği:** Kişilerin rahatsızlık, sorun ve problemlerinde başvurdukları DBÇ faaliyetleri ve bu faaliyetlere başvuru sıklığını gösteren bir ölçektir. Pargament, Koenig ve Perez'in oluşturduğu DBÇ Ölçeğinden faydalanarak Ali Ayten'in geliştirdiği DBÇ Ölçeği araştırmamızda veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Ölçeğin üst ve alt boyutlarında hiçbir değişiklik yapılmadan ölçek aynen kullanılmıştır. Otuz üç ifadeden oluşan bu ölçek, 'Olumlu DBÇ ve 'Olumsuz DBÇ' olmak üzere iki üst boyuttan oluşmaktadır. Olumlu DBÇ'nin 'Allah'a yönelme, hayra yorma, dini istikamet arayışı, dini yalvarma, dini yakınlaşma ve dini dönüşüm' olmak üzere altı alt boyutu vardır. Olumsuz DBÇ ise üç alt boyuttan oluşmaktadır. Bunlar 'manevi hoşnutsuzluk, kişiler arası dini hoşnutsuzluk, şerre yorma' boyutlarıdır.<sup>30</sup>

5'li likert şeklinde oluşturulan ölçekte katılımcılara dini başa çıkma faaliyetlerine ne sıklıkla başvuru yaptıkları sorulmuştur. Her soruda Her Zaman(5), Çoğu Zaman(4), Bazen(3), Nadiren(2), Hiçbir Zaman(1) olmak üzere katılımcıların tercih edebileceği beş ayrı seçenek vardır. Katılımcılardan bu seçeneklerden herhangi birini tercih etmeleri istenmiştir. DBÇ boyutlarının hem üst hem de alt boyutlarının aritmetik ortalamaları hesaplanmıştır. Ortalamalardaki yüksek değerler boyuta olan başvuru sıklığının arttığını, düşük puanlar ise azaldığını göstermektedir. Ölçeğin yapı geçerliliğini tespit etmek için yapılan faktör analizinde, Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri ,799; Bartlett's Test of Sphericity değerinin ise  $\chi^2=1976,212$ ;  $p=000$  olduğu saptanmıştır.<sup>31</sup> Mevcut çalışmanın Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı 0.882 ile çalışmanın güvenilir olduğunu göstermiştir. Bu sonuçlara göre dini başa çıkma ölçeği çalışmamızda kullanılmaya uygun bir ölçektir.

<sup>30</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 29-31.

<sup>31</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 30-32.

## 2.4. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Nevrotik bozukluk tanılı bireylerde DBÇ ile ilgili gerekli formlar hazırlanarak araştırma yapabilmek için Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Etik Kurulu'nun 02/07/2021 tarih ve 2021-06 sayılı kararı ve Çanakkale İl Sağlık Müdürlüğü'nün 02/12/2021 tarih ve E-91169597-799 sayılı kararı ile izin alınmıştır. DBÇ Ölçeğini uygulayabilmek için Ali Ayten'den izin alınmıştır. Veriler Çanakkale İl Sağlık Müdürlüğü Ezine Devlet Hastanesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları (Psikiyatri) Polikliniğine başvuran bireylerden nevroitik bozukluk tanılı kişilere anket uygulanarak toplanmıştır. Bireylere öncelikle anket hakkında bilgi verilmiş ve ankete katılım gönüllülük esasına göre yapılmıştır. Anketler 06/12/2021-26/08/2022 tarihleri arasında uygulanmıştır. Soruların cevaplama süresi kişilere göre değişmekle birlikte 10-15 dakika zaman almıştır. Anketle elde edilen bilgiler IBM SPSS Statistics 25 programıyla analiz edilerek değerlendirilmiştir.

Verilerin analizi sürecinde şu sıra izlenmiştir: Dini başa çıkma ölçeği ve ölçeğin üst ve alt boyutlarının aritmetik ortalamaları, standart sapmaları ve güvenilirlik analizi (Cronbach Alpha) hesaplanmıştır. Öncelikle normallik analizi yapılmıştır. Normallik testinde çarpıklık ve basıklık değerleri -2 ile +2 arasında çıktığından değişkenler normal dağılım gösterdiği kabul edilmiştir.<sup>32</sup> Bundan dolayı parametrik test teknikleri kullanılmıştır. İki farklı değişkenin arasındaki istatistiksel olarak anlamlı farklılık durumunu tespit etmek için t-test (Independent Sample t-Testi), değişkenlerin ikiden fazla olması durumunda tek yönlü varyans analizi (One Way ANOVA), hangi değişkenin farklılık yarattığının belirlenmesi için de Post Hoc Tukey testleri kullanılmıştır. Mevcut çalışmanın Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı 0.882 ile çalışmanın güvenilir olduğunu göstermiştir.

## 3. Bulgular

### 3.1. Nevrotik Bozukluk Tanılı Bireylerde Dini Başa Çıkma ile İlgili Genel Bulgular

Katılımcıların, DBÇ'yi kullanıp kullanmadıkları ve DBÇ'nin üst ve alt boyutlarından hangilerine daha sık başvurdukları tespit edilmiştir (bk. Tablo 2 ve Tablo 3).

---

<sup>32</sup> George, Darren - Mallery, Paul, *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step: A Simple Guide and Reference* (New York: Routledge, 2016), 114.



Tablo 2: Dini Başa Çıkma Ölçeği Aritmetik Ortalaması ( $\bar{X}$ ) ve Örneklem Sayısı (N) ve Standart Sapma Puanı (SS)

Üst Boyutlar	$\bar{X}$	Alt Boyutlar	$\bar{X}$
Olumlu DBÇ	3,74	Allah'a Yönelme	3,98
		Hayra Yorma	3,94
		Dini İstikamet Arayışı	3,94
		Dini Yalvarma	3,77
		Dini Yakınlaşma	3,81
		Dini Dönüşüm	3,81
Olumsuz DBÇ	2,41	Manevi Hoşnutsuzluk	2,12
		Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	2,19
		Şerre Yorma	3,19

Katılımcıların DBÇ ölçeğinin puan ortalaması 3,53'tür. Ortalamaya göre örneklem grubu dini başa çıkmaya 'çoğu zaman' başvurmaktadır (bk. Tablo 2). Bulguya göre H1a desteklenmektedir.

Tablo 3: DBÇ'nin Üst ve Alt Boyutlarının Aritmetik Ortalamaları ( $\bar{X}$ )

Ölçek	N	$\bar{X}$	SS
DBÇ	310	3,53	0,49

Katılımcıların olumlu DBÇ ( $\bar{X}=3,74$ ) ortalaması, olumsuz DBÇ ( $\bar{X}=2,41$ ) ortalamasından daha yüksektir (bk. Tablo 3). Bulguya göre H1b desteklenmektedir.

Verilere göre katılımcıların olumlu DBÇ'nin alt boyutları olan 'Allah'a yönelme' ( $\bar{X}=3,98$ ), 'hayra yorma' ( $\bar{X}=3,94$ ), 'dini istikamet arayışı' ( $\bar{X}=3,94$ ), 'dini yalvarma' ( $\bar{X}=3,77$ ), 'dini yakınlaşma' ( $\bar{X}=3,81$ ), 'dini dönüşüm' ( $\bar{X}=3,81$ ) boyutlarının ortalamaları oldukça yüksek; olumsuz DBÇ'nin alt boyutları olan 'manevi hoşnutsuzluk' ( $\bar{X}=2,12$ ), 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' ( $\bar{X}=2,19$ ), 'şerre yorma' ( $\bar{X}=3,19$ ) boyutlarının ortalamaları düşüktür (bk. Tablo 3). Buna göre H1c desteklenmektedir.

## 3.2. Demografik Değişkenlere İlişkin Bulgular

### 3.2.1. DBÇ ve Cinsiyet ile İlgili Bulgular

Tablo 4: Cinsiyete Göre DBÇ, Olumlu DBÇ, Olumsuz DBÇ ve Alt Boyutlarının Puan Ortalamaları ( $\bar{X}$ ), Standart Sapmaları (SS), t ve p Değerleri (t-testi)

DBÇ Stratejileri	Kadın N=170 (%54,8)		Erkek N=140 (%45,2)		t	p.
	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS		
DBÇ	3,59	0,39	3,46	0,58	2,473	0,014
Olumlu DBÇ	3,82	0,55	3,63	0,76	2,551	0,011
Allah'a yönelme	4,10	0,66	3,83	1,16	2,607	0,010
Hayra Yorma	4,01	0,74	3,86	0,94	1,515	0,131
Dini Yalvarma	3,82	0,66	3,70	0,70	1,582	0,115
Dini yakınlaşma	3,91	0,64	3,69	0,80	2,661	0,008
Dini Dönüşüm	3,88	0,62	3,71	0,62	2,073	0,039
Dini İstikamet Arayışı	4,01	0,70	3,85	0,88	1,822	0,069
Olumsuz DBÇ	2,36	0,61	2,47	0,65	-1,418	0,159
Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	2,00	0,87	2,41	1,07	-3,649	0,000
Manevi Hoşnutsuzluk	2,13	0,83	2,10	0,91	0,219	0,827
Şerre Yorma	3,26	0,90	3,10	0,95	1,543	0,124

\*p<0,05 istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

Kadınların 'DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X}=3,59$ ) ile erkeklerin 'DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X}=3,46$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $t(310)= 2,473$ ,  $p<0,05$ ) (bk. Tablo 4). Bulguya göre H2a desteklenmektedir.

Kadınların 'olumlu DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X}=3,82$ ) ile erkeklerin 'olumlu DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X}=3,63$ ) arasında ( $t(310)= 2,551$ ,  $p<0,05$ ); kadınların 'Allah'a yönelme' ortalamaları ( $\bar{X}=4,10$ ) ile erkeklerin 'Allah'a yönelme' ortalamaları ( $\bar{X}=3,83$ ) arasında ( $t(310)= 2,607$ ,  $p<0,05$ ); kadınların 'dini yakınlaşma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,91$ ) ile erkeklerin 'dini yakınlaşma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,69$ ) arasında ( $t(310)= 2,661$ ,  $p<0,05$ ); kadınların 'dini dönüşüm' ortalamaları ( $\bar{X}=3,88$ ) ile erkeklerin 'dini dönüşüm' ortalamaları ( $\bar{X}=3,71$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $t(310)= 2,073$ ,  $p<0,05$ ). Ancak kadın ve erkekler arasında

'hayra yorma' ( $t(310)= 1,515, p>0,05$ ) 'dini yalvarma' ( $t(310)= 1,582, p>0,05$ ) ve 'dini istikamet arayışı' ( $t(310)= 1,822, p>0,05$ ) alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur (bk. Tablo 4). Bulgulara göre H3a, 'olumlu DBÇ', 'Allah'a yönelme' 'dini yakınlaşma', 'dini dönüşüm' boyutlarında desteklenmekteyken, 'hayra yorma', 'dini yalvarma' ve 'dini istikamet arayışı' boyutlarında desteklenmemektedir.

Kadın ve erkekler arasında 'Olumsuz DBÇ' ( $t(310)= -1,418, p>0,05$ ) 'manevi hoşnutsuzluk' ( $t(310)= 0,219, p>0,05$ ) ve 'şerre yorma' ( $t(310)= 1,543, p>0,05$ ) alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. Ancak erkeklerin 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' ortalamaları ( $\bar{X}=2,41$ ) ile kadınların 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' ortalamaları ( $\bar{X}=2,00$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $t(310)= -3,649, p<0,05$ ) (bk. Tablo 4). Bulgulara göre H4a, 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' boyutunda desteklenmekteyken, 'Olumsuz DBÇ', 'manevi hoşnutsuzluk' ve 'şerre yorma' boyutunda desteklenmemektedir.

### 3.2.2. DBÇ ve Yaş ile İlgili Bulgular

Tablo 5: Yaşa Göre DBÇ, Olumlu DBÇ, Olumsuz DBÇ ve Alt Boyutlarının Puan Ortalamaları ( $\bar{X}$ ), Standart Sapmaları (SS), F ve p Değerleri (ANOVA Testi)

DBÇ Stratejileri	18-34 N=87 (%28,1)		35-59 N=145 (%46,8)		60-... N=78 (%25,2)		F	p.
	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS		
DBÇ	3,44	0,51	3,59	0,42	3,52	0,57	2,798	0,063
Olumlu DBÇ	3,59	0,69	3,83	0,56	3,71	0,66	3,768	0,024
Allah'a yönelme	3,80	0,99	4,10	0,87	3,95	0,95	2,849	0,059
Hayra Yorma	3,77	0,85	4,06	0,75	3,91	0,96	3,393	0,035
Dini Yalvarma	3,65	0,66	3,85	0,68	3,76	0,71	2,229	0,109
Dini yakınlaşma	3,61	0,75	3,93	0,59	3,81	0,85	5,512	0,004
Dini Dönüşüm	3,78	0,70	3,85	0,65	3,76	0,81	0,432	0,649
Dini İstikamet Arayışı	3,81	0,94	4,01	0,71	3,94	0,74	1,765	0,173
Olumsuz DBÇ	2,47	0,69	2,37	0,57	2,42	0,65	0,724	0,486
Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	2,37	0,93	2,08	0,92	2,18	1,13	2,360	0,096
Manevi Hoşnutsuzluk	2,22	0,93	2,02	0,82	2,17	0,80	1,555	0,213
Şerre Yorma	3,00	0,98	3,32	0,91	3,15	0,89	3,226	0,041

\* $P<0,05$  istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

18-34, 34-59, 60-... yaş grupların 'DBÇ' puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olmadığı ( $F(2-308)=2,798, p>0,05$ ) görülmüştür (bk. Tablo 5). Buna göre H2b desteklenmemektedir.

18-34, 34-59, 60-... yaş grupların 'olumlu DBÇ' ( $F(2-308)=3,768, p<0,05$ ), 'hayra yorma' ( $F(2-308)=3,393, p<0,05$ ) ve 'dini yakınlaşma' ( $F(2-308)=5,512, p<0,05$ ) puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olduğu görülürken, 'Allah'a yönelme' ( $F(2-308)=2,849, p>0,05$ ), 'dini yalvarma' ( $F(2-308)=2,229, p>0,05$ ), 'dini dönüşüm' ( $F(2-308)=0,432, p>0,05$ ), 'dini istikamet arayışı' ( $F(2-308)=1,765, p>0,05$ ) puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür (bk. Tablo 5). Bulgulara göre H3b, 'olumlu DBÇ', 'hayra yorma', 'dini yakınlaşma' boyutlarında desteklenmekteyken, 'Allah'a yönelme', 'dini yalvarma', 'dini dönüşüm', 'dini istikamet arayışı' boyutlarında desteklenmemektedir.

18-34, 34-59, 60-... yaş grupların 'şerre yorma' ( $F(2-308)=3,226, p<0,05$ ) puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olduğu görülürken, 'olumsuz DBÇ' ( $F(2-308)=0,724, p>0,05$ ), 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' ( $F(2-308)=2,360, p>0,05$ ), ve 'manevi hoşnutsuzluk' ( $F(2-308)=1,555, p>0,05$ ), puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür (bk. Tablo 5). Bulgulara göre H4b, 'şerre yorma' boyutunda desteklenmekteyken, 'olumsuz DBÇ', 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk', 'manevi hoşnutsuzluk' boyutlarında desteklenmemektedir.

Hangi yaş grubunun istatistiksel olarak farklılık yarattığına bakmak için Post Hoc Tukey testi uygulanmıştır (bk. Tablo 6, Tablo 7, Tablo 8, tablo 9).

Tablo 6: Olumlu DBÇ ve Yaş Post Hoc Tukey Testi

Dependent Variable	(I) Yaş	(J) Yaş	Mean Difference (I-J)	Std. Error	p.
Olumlu DBÇ	18-34	35-59	-,24248*	,08907	,019
		60-..	-,12122	,10242	,464
	35-59	18-34	,24248*	,08907	,019
		60-..	,12126	,09223	,388
	60-..	18-34	,12122	,10242	,464
		35-59	-,12126	,09223	,388

\* $P<0,05$  istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

35-59 yaş grubun 'olumlu DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X}=4,06$ ) ile 18-34 yaş grubun 'olumlu DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X}=3,59$ ) arasında istatistiksel olarak

anlamli bir farklılık vardır ( $F(2-308)= 3,768$ ,  $p<0,05$ ) (bk. Tablo 5 ve Tablo 6).

Tablo 7: Olumlu DBÇ'nin Alt Boyutu 'Hayra Yorma' Post Hoc Tukey Testi

Dependent Variable	(I) Yaş	(J) Yaş	Mean Difference(I-J)	Std. Error	p.
Hayra Yorma	18-34	35-59	-,29379*	,11394	,028
		60-..	-,14297	,13101	,520
	35-59	18-34	,29379*	,11394	,028
		60-..	,15082	,11797	,408
	60-..	18-34	,14297	,13101	,520
		35-59	-,15082	,11797	,408

\* $P<0,05$  istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

35-59 yaş grubun 'hayra yorma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,83$ ) ile 18-34 yaş grubun 'hayra yorma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,77$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $F(2-308)= 3,393$ ,  $p<0,05$ ) (bk. Tablo 5 ve Tablo 7).

Tablo 8: Olumlu DBÇ'nin Alt Boyutu 'Dini Yakınlaşma' Post Hoc Tukey Testi

Dependent Variable	(I) Yaş	(J) Yaş	Mean Difference (I-J)	Std. Error	p.
Dini Yakınlaşma	18-34	35-59	-,32184*	,09693	,003
		60-..	-,19949	,11146	,175
	35-59	18-34	,32184*	,09693	,003
		60-..	,12235	,10037	,443
	60-..	18-34	,19949	,11146	,175
		35-59	-,12235	,10037	,443

\* $P<0,05$  istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

35-59 yaş grubun 'dini yakınlaşma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,93$ ) ile 18-34 yaş grubun 'dini yakınlaşma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,61$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $F(2-308)= 5,512$ ,  $p<0,05$ ) (bk. Tablo 5 ve Tablo 8).

Tablo 9: Olumsuz DBÇ'nin Alt Boyutu 'Şerre Yorma Post Hoc Tukey Testi

Dependent Variable	(I)	(J)	Mean	Std.	p.
	Yaş	Yaş	Difference (I-J)	Error	
Şerre Yorma	18-34	35-59	-,31494*	,12558	,034
		60-..	-,14810	,14439	,561
	35-59	18-34	,31494*	,12558	,034
		60-..	,16684	,13003	,406
	60-..	18-34	,14810	,14439	,561
		35-59	-,16684	,13003	,406

\*P<0,05 istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

35-59 yaş grubun 'şerre yorma' ortalamaları (  $\bar{X}$ =3,32) ile 18-34 yaş grubun 'şerre yorma' ortalamaları (  $\bar{X}$ =3,00) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır (F(2-308)= 3,226, p<0,05) (bk. Tablo 5 ve Tablo 9).

### 3.2.3. DBÇ ve Medeni Durum ile İlgili Bulgular

Tablo 10: Medeni Durumuna Göre DBÇ, Olumlu DBÇ, Olumsuz DBÇ ve Alt Boyutlarının Puan Ortalamaları(  $\bar{X}$ ), Standart Sapmaları (SS), t ve p Değerleri (T-testi)

DBÇ Stratejileri	Bekâr		Evlî		t	p.
	N=78		N=232			
	(% 25,2)		(% 74,8)			
	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS		
DBÇ	3,45	0,55	3,56	0,46	-1,579	0,117
Olumlu DBÇ	3,60	0,74	3,78	0,62	-1,979	0,050
Allah'a yönelme	3,81	1,07	4,04	0,87	1,821	0,070
Hayra Yorma	3,74	0,91	4,01	0,81	2,317	0,022
Dini Yalvarma	3,64	0,69	3,81	0,68	1,829	0,070
Dini Yakınlaşma	3,66	0,79	3,86	0,69	1,976	0,051
Dini Dönüşüm	3,78	0,75	3,81	0,69	-0,336	0,738
Dini İstikamet Arayışı	3,81	1,01	3,98	0,70	1,674	0,095
Olumsuz DBÇ	2,50	0,62	2,38	0,63	1,510	0,133
Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	2,26	1,02	2,16	0,97	0,773	0,441
Manevi Hoşnutsuzluk	2,29	0,85	2,06	0,87	2,008	0,047
Şerre Yorma	3,19	0,94	3,18	0,93	0,022	0,983

\*P<0,05 istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

Bekâr ve evliler arasında 'DBÇ' ( $t(310) = -1,579, p > 0,05$ ) istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur (bk. Tablo 10). Bulguya göre  $H_{2c}$  desteklenmemektedir.

Evlilerin 'olumlu DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X} = 3,78$ ) ile bekârların 'olumlu DBÇ' ortalamaları ( $\bar{X} = 3,60$ ) arasında ( $t(310) = -1,979, p < 0,05$ ); evlilerin 'hayra yorma' ortalamaları ( $\bar{X} = 4,01$ ) ile bekârların 'hayra yorma' ortalamaları ( $\bar{X} = 3,74$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $t(310) = 2,317, p < 0,05$ ). Ancak bekâr ve evliler arasında 'Allah'a yönelme' ( $t(310) = 1,821, p > 0,05$ ), 'dini yalvarma' ( $t(310) = 1,829, p > 0,05$ ), 'dini yakınlaşma' ( $t(310) = 1,976, p > 0,05$ ), 'dini dönüşüm' ( $t(310) = -0,336, p > 0,05$ ), 'dini istikamet arayışı' ( $t(310) = 1,674, p > 0,05$ ) istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur (bk. Tablo 10). Bulgulara göre  $H_{3c}$ , 'olumlu DBÇ', 'hayra yorma' boyutlarında desteklenmekteyken, 'Allah'a yönelme', 'dini yalvarma', 'dini yakınlaşma', 'dini dönüşüm', 'dini istikamet arayışı' boyutlarında desteklenmemektedir.

Bekâr ve evliler arasında 'olumsuz DBÇ' ( $t(310) = 1,510, p > 0,05$ ), 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' ( $t(310) = 0,773, p > 0,05$ ), 'şerre yorma' ( $t(310) = 0,022, p > 0,05$ ) istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. Bekârların 'manevi hoşnutsuzluk' ortalamaları ( $\bar{X} = 2,29$ ) ile evlilerin 'manevi hoşnutsuzluk' ortalamaları ( $\bar{X} = 2,06$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $t(310) = 2,008, p < 0,05$ ) (bk. Tablo 10). Bulgulara göre  $H_{4c}$ , 'manevi hoşnutsuzluk' boyutunda desteklenmekteyken, 'olumsuz DBÇ', 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk', 'şerre yorma' boyutlarında desteklenmemektedir.

DBÇ Stratejileri	İlköğretim N=151 (%48,7)		Lise N=98 (% 31,6)		Üniversite N=61 (% 19,7)		F	p.
	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS		
DBÇ	3,53	0,47	3,54	0,52	3,53	0,50	0,015	0,985
Olumlu DBÇ	3,76	0,67	3,68	0,67	3,75	0,61	0,458	0,633
Allah'a yönelme	4,02	0,99	3,88	0,79	4,05	0,98	0,915	0,402
Hayra Yorma	3,94	0,83	3,91	0,86	3,99	0,84	0,142	0,867
Dini Yalvarma	3,80	0,68	3,76	0,71	3,72	0,64	0,312	0,732
Dini yakınlaşma	3,86	0,72	3,75	0,74	3,80	0,69	0,455	0,455
Dini Dönüşüm	3,83	0,69	3,81	0,70	3,75	0,76	0,251	0,778
Dini İstikamet Arayışı	3,98	0,68	3,90	0,87	3,90	0,90	0,437	0,647

<b>Olumsuz DBÇ</b>	3,32	0,67	2,58	0,53	2,36	0,62	5,493	0,005
<b>Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk</b>	2,10	1,01	2,29	1,01	2,23	0,86	1,204	0,301
<b>Manevi Hoşnutsuzluk</b>	1,99	0,86	2,34	0,84	2,07	0,88	5,069	0,007
<b>Şerre Yorma</b>	3,14	0,91	3,37	0,82	3,00	1,87	3,472	0,032

### 3.2.4. DBÇ ve Eğitim Durumu ile İlgili Bulgular

Tablo 11: Eğitim Durumuna Göre DBÇ, Olumlu DBÇ, Olumsuz DBÇ ve Alt Boyutlarının Puan Ortalamaları ( $\bar{X}$ ), Standart Sapmaları (SS), F ve p Değerleri (ANOVA Testi)

\*P<0,05 istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

İlköğretim, lise ve üniversite grupların 'DBÇ' (F(2-308)= 0,015, p>0,05), 'olumlu DBÇ' (F(2-308)= 0,458, p>0,05), 'Allah'a yönelme' (F(2-308)= 0,915, p>0,05), 'hayra yorma' (F(2-308)= 0,142, p>0,05), 'dini yalvarma' (F(2-308)= 0,312, p>0,05), 'dini yakınlaşma' (F(2-308)= 0,455, p>0,05), 'dini dönüşüm' (F(2-308)= 0,251, p>0,05), 'dini istikamet arayışı' (F(2-308)= 0,437, p>0,05), 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' (F(2-308)= 1,204, p>0,05) puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olmadığı görülürken, 'olumsuz DBÇ' (F(2-308)= 5,493, p<0,05), 'manevi hoşnutsuzluk' (F(2-308)= 5,069, p<0,05), 'şerre yorma' (F(2-308)=3,472, p<0,05) puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olduğu görülmüştür (bk. Tablo 11). Bulgulara göre H2d ve H3d desteklenmemektedir. H4d, 'olumsuz DBÇ', 'şerre yorma' boyutunda desteklenmekteyken, 'manevi hoşnutsuzluk', 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' boyutlarında desteklenmemektedir.

Hangi eğitim düzeyindeki grubun istatistiksel olarak farklılık yarattığına bakmak için Post Hoc Tukey testi uygulanmıştır (bk. Tablo 12, Tablo 13, Tablo 14).

Tablo 12: Olumsuz DBÇ Post Hoc Tukey Testi

<b>Dependent Variable</b>	<b>(I) Öğrenim</b>	<b>(J) Öğrenim</b>	<b>Mean Difference (I-J)</b>	<b>Std. Error</b>	<b>p.</b>
<b>Olumsuz DBÇ</b>	İlköğretim	Lise	-,26223*	,08097	,004
		Üniversite	-,04025	,09470	,905
	Lise	İlköğretim	,26223*	,08097	,004
		Üniversite	,22198	,10180	,076
	Üniversite	İlköğretim	,04025	,09470	,905
		Lise	-,22198	,10180	,076

\*P<0,05 istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır



İlköğretim grubun 'olumsuz DBC' ortalamaları ( $\bar{X}=3,32$ ) ile lise grubun 'olumsuz DBC' ortalamaları ( $\bar{X}=2,58$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $F(2-308)= 5,493$ ,  $p<0,05$ ) (bk. Tablo 11 ve Tablo 12).

Tablo 13: Olumsuz DBC'nin alt boyutu olan 'manevi hoşnutsuzluk' Post Hoc Tukey Testi

Dependent Variable	(I) Öğrenim	(J) Öğrenim	Mean Difference (I-J)	Std. Error	p.
Manevi Hoşnutsuzluk	İlköğretim	Lise	-,35135*	,11179	,005
		Üniversite	-,07545	,13074	,832
	Lise	İlköğretim	,35135*	,11179	,005
		Üniversite	,27590	,14055	,123
	Üniversite	İlköğretim	,07545	,13074	,832
		Lise	-,27590	,14055	,123

\* $P<0,05$  istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

Lise grubun 'manevi hoşnutsuzluk' ortalamaları ( $\bar{X}=2,34$ ) ile İlköğretim grubun 'manevi hoşnutsuzluk' ortalamaları ( $\bar{X}=1,99$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $F(2-308)= 5,069$ ,  $p<0,05$ ) (bk. Tablo 11 ve Tablo 13).

Tablo 14: Olumsuz DBC'nin alt boyutu olan 'şerre yorma' Post Hoc Tukey Testi

Dependent Variable	(I) Öğrenim	(J) Öğrenim	Mean Difference (I-J)	Std. Error	Sig.
Şerre Yorma	İlköğretim	Lise	-,23186	,12002	,132
		Üniversite	,14570	,14037	,554
	Lise	İlköğretim	,23186	,12002	,132
		Üniversite	,37755*	,15090	,034
	Üniversite	İlköğretim	-,14570	,14037	,554
		Lise	-,37755*	,15090	,034

\* $P<0,05$  istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

Lise grubun 'şerre yorma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,37$ ) ile üniversite grubun 'şerre yorma' ortalamaları ( $\bar{X}=3,00$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ( $F(2-308)= 3,472$ ,  $p<0,05$ ) (bk. Tablo 11 ve Tablo 14).

### 3.2.5. DBÇ ve Sosyo-Ekonomik Durum ile İlgili Bulgular

Tablo:15: Sosyo-Ekonomik Duruma Göre DBÇ, Olumlu DBÇ, Olumsuz DBÇ ve Alt Boyutlarının Puan Ortalamaları(  $\bar{X}$ ), Standart Sapmaları (SS), F ve p Değerleri (ANOVA Testi)

DBÇ Stratejileri	Düşük N=82 (%26,5)		Orta N=204 (%65,8)		Yüksek N=24 (%7,7)		F	p.
	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS		
	DBÇ	3,56	0,48	3,51	0,50	3,58		
Olumlu DBÇ	3,78	0,65	3,72	0,67	3,76	0,65	0,270	0,764
Allah'a yönelme	4,00	0,82	3,98	0,98	3,90	0,85	0,103	0,902
Hayra Yorma	4,00	0,87	3,90	0,84	4,04	0,77	0,621	0,538
Dini Yalvarma	3,79	0,68	3,74	0,69	3,95	0,65	1,131	0,324
Dini yakınlaşma	3,85	0,70	3,79	0,73	3,86	0,75	0,244	0,783
Dini Dönüşüm	3,94	0,60	3,75	0,74	3,87	0,68	2,285	0,104
Dini İstikamet	3,97	0,92	3,93	0,74	3,87	0,74	0,160	0,852
Arayışı								
Olumsuz DBÇ	2,36	0,64	2,42	0,62	2,51	0,69	0,596	0,552
Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	2,07	1,00	2,22	0,99	2,29	0,93	0,851	0,428
Manevi Hoşnutsuzluk	2,13	0,86	2,09	0,88	2,33	0,83	0,817	0,443
Şerre Yorma	3,14	1,01	3,22	0,91	3,10	0,83	0,327	0,722

\*P<0,05 istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

Sosyo-Ekonomik grupların 'DBÇ' (F(2-308)= 0,351, p>0,05), 'olumlu DBÇ' (F(2-308)= 0,270, p>0,05), 'Allah'a yönelme' (F(2-308)= 0,103, p>0,05), 'hayra yorma' (F(2-308)= 0,621, p>0,05), 'dini yalvarma' (F(2-308)= 1,131, p>0,05), 'dini yakınlaşma' (F(2-308)= 0,244, p>0,05), 'dini dönüşüm' (F(2-308)= 2,285, p>0,05), 'dini istikamet arayışı' (F(2-308)= 0,160, p>0,05), 'olumsuz DBÇ' (F(2-308)= 0,596, p>0,05), 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' (F(2-308)= 0,851, p>0,05), 'manevi hoşnutsuzluk' (F(2-308)= 0,817, p>0,05), 'şerre yorma' (F(2-308)= 0,327, p>0,05), puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür (bk. Tablo 15). Bulgulara göre H2ç, H3ç ve H4ç desteklenmemektedir.

### 3.2.6. DBÇ ve Yerleşim Yeri ile ilgili Bulgular

Tablo 16: Yerleşim Yerine Göre DBÇ, Olumlu DBÇ, Olumsuz DBÇ ve Alt Boyutlarının Puan Ortalamaları(  $\bar{X}$ ), Standart Sapmaları (SS), F ve p Değerleri (ANOVA Testi)

DBÇ Stratejileri	Köy N=115 (%37,1)		İlçe N=128 (%41,3)		İl N=67 (%26,1)		F	p.
	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS	$\bar{X}$	SS		
DBÇ	3,47	0,54	3,55	0,44	3,60	0,49	1,815	0,165
Olumlu DBÇ	3,65	0,73	3,79	0,59	3,79	0,65	1,672	0,190
Allah'a yönelme	3,83	0,90	4,09	1,01	4,03	0,79	2,451	0,088
Hayra Yorma	3,89	0,90	3,90	0,76	4,11	0,87	1,747	0,176
Dini Yalvarma	3,71	0,70	3,76	0,66	3,89	0,69	1,556	0,213
Dini yakınlaşma	3,75	0,79	3,83	0,64	3,89	0,73	0,933	0,394
Dini Dönüşüm	3,76	0,73	3,88	0,65	3,75	0,75	1,130	0,324
Dini İstikamet Arayışı	3,83	0,90	4,06	0,58	3,90	0,90	2,645	0,073
Olumsuz DBÇ	2,41	0,72	2,37	0,58	2,48	0,54	0,662	0,517
Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	2,23	1,07	2,14	0,94	2,19	0,92	0,247	0,782
Manevi Hoşnutsuzluk	2,11	0,92	2,03	0,86	2,30	0,77	2,087	0,126
Şerre Yorma	3,13	0,91	3,23	0,94	3,20	0,93	0,410	0,664

\*P<0,05 istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaktadır

Köy, ilçe ve il yerleşim yeri grupların 'DBÇ' (F(2-308)= 1,815, p>0,05), 'olumlu DBÇ' (F(2-308)= 1,672, p>0,05), 'Allah'a yönelme' (F(2-308)= 2,451, p>0,05), 'hayra yorma' (F(2-308)= 1,747, p>0,05), 'dini yalvarma' (F(2-308)= 1,556, p>0,05), 'dini yakınlaşma' (F(2-308)= 0,933, p>0,05), 'dini dönüşüm' (F(2-308)= 1,130, p>0,05), 'dini istikamet arayışı' (F(2-308)= 2,645, p>0,05), 'olumsuz DBÇ' (F(2-308)= 0,662, p>0,05), 'kişiler arası dini hoşnutsuzluk' (F(2-308)= 0,247, p>0,05), 'manevi hoşnutsuzluk' (F(2-308)= 2,087, p>0,05), 'şerre yorma' (F(2-308)= 0,410, p>0,05), puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür (bk. Tablo 16). Bulgulara göre H2e, H3e ve H4e desteklenmemektedir.

#### Tartışma ve Sonuç

Araştırmamızın sonucuna göre nevroitik bozukluk tanılı bireylerin rahatsızlık, sıkıntı ve problemleriyle mücadele etmede dini başa çıkmaya 'çoğu zaman' başvurdukları tespit edilmiştir. Batıda yapılan bir araştırmaya göre ise nevroitiklerin dini başa çıkma tarzlarını

kullanmadıkları tespit edilmiştir.<sup>33</sup> Bu araştırma çalışmamızla paralellik göstermemesine rağmen Apaydın ve diğerleri tarafından yapılan araştırmada bireyler hasta olduklarında tıbbi tedavinin yanında kişilerin dine yöneldikleri tespit edilmiştir.<sup>34</sup> İnsanların dua ederek rahatladıklarını saptayan çalışmalar da mevcuttur.<sup>35</sup> Eryücel'in araştırmasında, bireylerin yaşam olaylarıyla başa çıkma sürecinde dini başa çıkmayı sıkça kullandıkları görülmektedir.<sup>36</sup> Araştırmamız bu çalışmalarla paralellik göstermektedir. Bulgulara göre nevroitik bireylerin sıkıntılarıyla baş edebilmek için dine başvurdukları görülmektedir.

Katılımcıların olumlu DBC'ye olumsuz DBC'den daha çok başvurduğu tablo 3 bulgularından tespit edilmiştir. Bulgulara göre nevroitik bozukluk tanılı kişiler olumlu dini başa çıkmaya 'çoğu zaman' başvururken olumsuz dini başa çıkmaya 'nadiren' başvurmaktadır.

Olumlu DBC veya olumsuz DBC boyutlarına başvuru sıklığı ile Türkiye'de<sup>37</sup> ve yurtdışında<sup>38</sup> yapılan araştırmaların sonuçlarına göre bireylerin olumlu DBC boyutuna olumsuz DBC boyutundan daha çok

---

<sup>33</sup> Crostley, *Neuroticism and Religious Coping Styles as Mediators of Depressive Affect and Perceived Stress*, 12-14.

<sup>34</sup> Halil Apaydın vd., "Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 47.

<sup>35</sup> Abdullah Dağcı, "Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma", *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (Mayıs 2021), 196.

<sup>36</sup> Sema Eryücel, "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 267; Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 122-152.

<sup>37</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 90; Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (Ocak 2015), 11; Veysel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (Haziran 2017), 149; Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma", 409.

<sup>38</sup> Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Aralık 1998), 714; Hisham Abu Raiya vd., "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity", *The International Journal for the Psychology of Religion* 18/4 (2008), 304.

yönelindikleri görülmektedir. Hem ülkemizde hem de yurt dışındaki araştırmaların bulguları çalışmamızla paralellik göstermektedir. Anlaşılmaktadır ki bireyler sıkıntıları ve problemleriyle baş edebilmek için olumlu DBÇ boyutuna olumsuz DBÇ boyutundan daha fazla yönelmektedirler.

Katılımcıların olumlu DBÇ'nin alt boyutları olan Allah'a yönelme, hayra yorma, dini istikamet arayışı, dini yalvarma, dini yakınlaşma, dini dönüşüm boyutlarından aldıkları ortalamalar, olumsuz DBÇ'nin alt boyutları olan manevi hoşnutsuzluk, kişiler arası dini hoşnutsuzluk, şerre yorma boyutlarından aldıkları ortalamalardan daha yüksek olduğu tablo 3 bulgularından tespit edilmiştir. Ayten araştırmasında olumlu DBÇ'nin alt boyutlarının puanları, olumsuz DBÇ'nin alt boyutlarının puanlarından daha yüksek olduğu görülmektedir.<sup>39</sup> Araştırmacının bulguları ile tarafımızca yapılan araştırmanın bulgularının sonuçları paralellik göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki katılımcılar problemleriyle baş edebilmek için olumlu DBÇ'nin alt boyutlarına olumsuz DBÇ'nin alt boyutlarından daha fazla başvurmaktadırlar. Buna göre nevroitik bozukluk tanılı kişiler, daha çok Allah'a yönelmekte, O'na yakınlaşmaya çalışmakta ve başına gelenleri hayra yormaktadır. Ancak az da olsa manevi ve dini kişilerden hoşnutsuzluk duymakta ve başına gelenleri şerre yormaktadırlar. Dolayısıyla olumluluğun daha fazla ama olumsuzluğun daha az atfedildiği anlaşılmaktadır.

Kadınların DBÇ ölçeğindeki ortalamaları erkeklerin ortalamalarından daha yüksek olduğu tablo 4 bulgularından anlaşılmaktadır. Bulguya göre nevroitik bozukluk tanılı kadınların rahatsızlık ve problemleriyle baş edebilmek için dini başa çıkmaya erkeklerden daha fazla yönelmektedirler.

Araştırmamıza katılan kadınların olumlu DBÇ ve alt boyutlarından olan Allah'a yönelme dini yakınlaşma ve dini dönüşüm boyutlarındaki ortalamaları, erkek katılımcıların ortalamalarından daha yüksek olduğu tablo 4'te görülmektedir. Bulgulara göre nevroitik tanılı kadınlar olumlu DBÇ ve alt boyutlarına erkeklerden daha fazla başvurmaktadırlar. Ancak olumsuz DBÇ ve olumsuz DBÇ'nin alt boyutları olan manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma puanları cinsiyete göre farklılaşmadığı görülmektedir.

---

<sup>39</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 90.

Literatüre bakıldığında Ayten'in araştırma sonucunda olumlu DBÇ'ye erkeklerin kadınlardan daha fazla başvurduğu tespit edilmiştir.<sup>40</sup> Sağır<sup>41</sup> ve Topuz'un<sup>42</sup> araştırma sonuçlarında olumlu DBÇ'ye kadınların erkeklere göre daha fazla başvurduğu görülmektedir. Murat - Kızılgeçit'in araştırma sonucunda da olumlu DBÇ'yi hem sağlıklı hem de psikopatolojisi olan kadınların erkeklerden daha fazla kullandıkları tespit edilmiştir.<sup>43</sup> Buna göre nevroitik bozukluk tanılı kadınların dini başa çıkmaya ve olumlu DBÇ'ye erkek bireylerden daha çok yönelmiş olması onların daha çok dindar olmalarından kaynaklanmış olabilir. Çünkü yapılan bazı çalışmalarda kadınların dindarlık ortalamaları erkeklerin dindarlık ortalamalarından daha yüksek çıkmıştır.<sup>44</sup> Bulgulardan hareketle nevroitik tanılı kadınlar, olumlu DBÇ ve alt boyutları erkeklerden daha fazla yönelmektedirler.

Bulgulara göre DBÇ üzerindeki yaşın etkisi anlamlı bulunmamıştır. 35-59 yaş grubundaki nevroitik tanılı bireyler, olumlu DBÇ boyutuna ve alt boyutları olan hayra yorma, dini yakınlaşma alt boyutlarına ve olumsuz DBÇ'nin alt boyutu olan şerre yorma boyutuna 18-34 yaş grubuna göre daha fazla başvurduğu görülmektedir. Buna göre gençlik döneminden orta yetişkinlik dönemine gelindikçe olumlu DBÇ, hayra yorma, dini yakınlaşma ve şerre yormaya yönelmede de artma olduğu görülmektedir.

Murat ve Kızılgeçit'in bulgularından hem sağlıklı hem de psikopatolojisi olan bireylerde olumlu DBÇ ve olumsuz DBÇ üzerindeki

---

<sup>40</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 95.

<sup>41</sup> Zeynep Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 48.

<sup>42</sup> İlhan Topuz, *Dinî Gelişim Seviyeleri ile Dinî Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 107.

<sup>43</sup> Murat - Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", 124.

<sup>44</sup> Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 191; Asum Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din : Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 182; Ayşe Şentepe - Metin Güven, "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17/31 (Ağustos 2015), 35.

yaş etkisi anlamlı bulunamadığı tespit edilmiştir.<sup>45</sup> Ayten'in araştırma sonucunda olumlu DBÇ ve alt boyutlarından Allah'a yönelme, hayra yorma ve dini yakınlaşma boyutlarında gençlik ve ilk yetişkinlik ile son yetişkinlik çağında olanların lehine bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Sağır'ın araştırma sonucunda yaş arttıkça olumlu DBÇ'ye başvurma sıklığında artma görülürken olumsuz DBÇ boyutunda ise yaşın etkisinin farklılık göstermediği anlaşılmaktadır.<sup>47</sup>

Yaş ile dindarlık ilişkisini araştıran bazı araştırma sonuçlarına göre yaş arttıkça dindarlık da artmaktadır. Dindarlık özellikle otuz yaşından sonra artmaya başlamakta ve yaşlılık döneminde daha fazla olabilmektedir.<sup>48</sup> Diğer araştırma bulgularıyla beraber araştırmamız bulguları değerlendirildiğinde yetişkinlerin gençlere göre özellikle olumlu DBÇ ve alt boyutlarına daha sık yöneldiklerini söyleyebiliriz. Bunu da dindarlığın orta yaşlarda artma göstermesiyle açıklayabiliriz. Orta yetişkin dönemindeki nevrotik bozukluk tanılı bireyler problemleri ve rahatsızlıklarıyla baş edebilmek için olumlu DBÇ'yi daha sık kullanmaktadırlar. Kişi, başına gelen olumsuz olayları hayra yorarak dini yakınlaşmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte olumsuz olarak şerre yorma eğilimi de göstermektedirler.

Bulgularımıza göre DBÇ ve Olumsuz DBÇ üzerindeki medeni durumun etkisi anlamlı bulunamamıştır. Ancak evlilerin olumlu DBÇ ve alt boyutu olan hayra yorma boyutuna daha fazla yöneldiği, bekârların ise DBÇ'nin alt boyutu olan manevi hoşnutsuzluk boyutuna daha sık başvurduğu anlaşılmaktadır.

Murat ve Kızılgeçit'in araştırma sonucunda hem sağlıklı hem de psikopatolojisi olan bireylerde olumlu DBÇ ve olumsuz DBÇ üzerindeki medeni durumun etkisi anlamlı bulunamamıştır.<sup>49</sup> Sağır'ın araştırma sonucuna göre evli bireylerin bekâr, boşanmış ve dul olan kişilere göre

---

<sup>45</sup> Murat - Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", 137-138.

<sup>46</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 97.

<sup>47</sup> Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*, 51-52.

<sup>48</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 149-150; M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 81; Veysel Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271.

<sup>49</sup> Murat - Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", 138.

olumlu DBÇ'ye daha sık başvurduğu görülmektedir. Olumsuz DBÇ boyutuna ise evli katılımcıların bekârlara göre daha az başvurdukları anlaşılmaktadır.<sup>50</sup> Ayten'in bulgularından evli olan kişilerin olumlu DBÇ ve alt boyutlarından aldıkları puanların ortalamaları bekârların ortalamalarına göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.<sup>51</sup>

Medeni durum ile dindarlık ilişkisi ile ilgili yapılan birçok araştırmada evli bireylerin bekâr bireylere göre daha dindar oldukları görülmektedir.<sup>52</sup> Araştırmamız ve diğer araştırmaların bulguları değerlendirildiğinde evli katılımcıların bekârlara göre olumlu DBÇ ve alt boyutlarına daha çok yöneldikleri görülmektedir. Evlilerin olumlu DBÇ'ye bekârlardan daha sık başvurmasını onların dindarlık seviyesinin daha yüksek olmasıyla açıklayabiliriz. Bulgu sonuçlarına göre nevrotik bozukluk tanılı evli bireyler rahatsızlık ve problemleriyle baş edebilmek için olumlu DBÇ'ye yönelerek başına gelen olumsuzlukları hayra yorarken, bekâr katılımcılar ise manevi hoşnutsuzluk boyutuna yönelerek başa çıkma sürecinde olumsuzluklara daha çok atfetmekte ve daha çok şerre yormaktadırlar.

Bulgulardan anlaşıldığı üzere DBÇ, olumlu DBÇ ve alt boyutları üzerindeki eğitim düzeyi etkisi anlamlı bulunamamıştır. Ancak olumsuz DBÇ'ye eğitim durumu ilköğretim seviyesinde olanlar, lise seviyesinde olanlardan daha fazla yöneldikleri görülmektedir. Buna göre ilköğretim düzeyindeki nevrotik bozukluk tanılı bireyler problemleriyle başa çıkarken olumsuz DBÇ boyutuna lise düzeyindekilere göre daha fazla başvurmaktadırlar. Olumsuz DBÇ'nin alt boyutlarından olan manevi hoşnutsuzluk boyutuna ilköğretim düzeyindekilere göre daha fazla başvuran lise düzeyindeki katılımcılarken, şerre yorma alt boyutuna lise düzeyindeki katılımcılara göre daha fazla yönelen katılımcılar ise üniversite düzeyinde olanlardır. Bireyin eğitim durumu ilköğretim seviyesinden lise düzeyine ulaşmasıyla birlikte olumsuz DBÇ'ye yönelme sıklığında da artma olduğu görülmektedir. Eğitim seviyesi

---

<sup>50</sup> Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*, 54-55.

<sup>51</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 99.

<sup>52</sup> Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, 109; Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 99; Yahya Turan, *Kişilik ve Dindarlık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 162; Hasan Kayıklık, "Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler", (2003), 205; Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", 82.



yükseldikçe olumsuz DBÇ'nin alt boyutlarından olan manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma boyutuna başvuru sıklığı da artmaktadır.

Ayten'in araştırma sonucundan olumlu DBÇ ve alt boyutlarında ilköğretim ve lise düzeyindeki grupların ortalamaları diğer grupların ortalamalarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Olumsuz DBÇ boyutunda ise eğitim seviyesi yükseldikçe olumsuz DBÇ ortalamalarının da yükseldiği görülmektedir.<sup>53</sup> Sağır'ın araştırmasında olumlu DBÇ'ye en fazla yönelen grubun eğitimi olmayan bireylerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Olumsuz DBÇ ve eğitim düzeyindeki bulgulara göre eğitimsiz katılımcılar ile ilkokul seviyesindekiler, meslek lisesindekiler ile üniversite mezunları arasında anlamlılık derecesinde farklılaştığı görülmektedir.<sup>54</sup> Topuz'un araştırma sonuçlarından olumlu DBÇ'de öğrenim düzeylerinde anlamlı farklılaşmanın olmadığı fakat olumsuz DBÇ boyutuna en fazla başvuran üniversite düzeyindeki bireylerin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>55</sup>

Eğitim durumu ile dindarlık ilişkisi ile ilgili yapılan araştırmalarda iki yönde de bulgular elde edilmiştir. Ancak üniversite düzeyinde sekülerleşmenin etkisiyle geleneksel ve itaate dayanan dindarlıkların gerilediği ve genelde inançsız grupların arttığı görülmektedir.<sup>56</sup> İlköğretim düzeyindeki bireylerin, lise düzeyindekilere göre Olumsuz DBÇ boyutuna daha fazla yöneldikleri anlaşılmaktadır.

Sosyo-Ekonomik düzeyin de dindarlığı etkileyen önemli bir faktördür. Sosyo-Ekonomik durum ile dindarlık ilişkisi üzerine yapılan araştırmalarda farklı sonuçlar bulunsa da genelde gelir düzeyi arttıkça dindarlık seviyesinde azalma olduğu görülmektedir.<sup>57</sup> Topuz, olumlu DBÇ boyutunda ekonomik durumun farklılık göstermediğini ancak gelir düzeyi yüksek olan katılımcıların olumsuz DBÇ puanlarının daha yüksek olduğunu bulmuştur.<sup>58</sup> Bu çalışmada DBÇ, olumlu DBÇ ve

---

<sup>53</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 102-103.

<sup>54</sup> Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*, 58-59.

<sup>55</sup> Topuz, *Dinî Gelişim Seviyeleri ile Dinî Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 110.

<sup>56</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 96.

<sup>57</sup> Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 260; Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 97.

<sup>58</sup> Topuz, *Dinî Gelişim Seviyeleri ile Dinî Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 140.

olumsuz DBÇ ve bunların alt boyutları üzerindeki sosyo-ekonomik durumun etkisi anlamlı bulunmamıştır.

Kırsal veya kentsel bir çevrede yaşamak bireyin her türlü tutum ve davranışlarını etkilediği gibi dini tutum ve davranışlarını da etkileyebilmektedir. Bu alanla ilgili yapılan çalışmalarda birbirinden farklı sonuçlar elde edilse de genelde kırsalda yaşayanların dini inançlarına bağlılık ve ibadetlerini yerine getirme düzeyleri kentte yaşayanlarından daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.<sup>59</sup> Buna göre kırsalda yani köy ve ilçede yaşayan bireylerin DBÇ'ye daha fazla yönelmesi beklenirdi. Ancak çalışmamızda DBÇ, olumlu DBÇ ve olumsuz DBÇ ve bunların alt boyutları üzerindeki yerleşim yerinin etkisi anlamlı bulunmamıştır.

Araştırmamızda öncelikle nevrotik bozukluk tanılı bireylerin genelinin DBÇ etkinliklerini kullanma/kullanmama sıklığı tespit edilmiştir. Daha sonra örneklem grubunun demografik değişkenler ile dini başa faaliyetlerine yönelme sıklığı arasındaki ilişki ele alınmıştır. Çalışmada özetle şu sonuçlara ulaşılmıştır:

-Nevrotik bozukluk tanılı bireyler, DBÇ etkinliklerine 'çoğu zaman' başvurmaktadırlar.

-Nevrotik bozukluk tanılı bireyler, olumlu DBÇ boyutuna olumsuz DBÇ boyutundan daha sık başvurmaktadırlar.

-Nevrotik bozukluk tanılı bireyler, olumlu DBÇ'nin alt boyutları olan 'Allah'a yönelme, hayra yorma, dini istikamet arayışı, dini yalvarma, dini yakınlaşma, dini dönüşüm' boyutlarına olumsuz DBÇ'nin alt boyutları olan 'manevi hoşnutsuzluk, kişiler arası dini hoşnutsuzluk, şerre yorma' boyutlarından daha sık başvurmaktadırlar.

-Nevrotik bozukluk tanılı kadınlar, erkeklere nazaran DBÇ'ye ve olumlu DBÇ'ye daha fazla yönelmektedirler.

-Orta yetişkinlik dönemindeki nevrotik bozukluk tanılı bireyler, olumlu DBÇ'ye gençlik dönemindeki bireylere göre daha fazla yönelmektedirler.

-Evli katılımcılar, olumlu DBÇ'ye bekâr katılımcılara göre daha fazla yönelmektedirler.

---

<sup>59</sup> Hökeleli, *Din Psikolojisine Giriş*, 97-98.

-Eğitim durumuna göre DBÇ ve olumlu DBÇ'nin alt boyutlarında anlamlı farklılık bulunamamıştır. Olumsuz DBÇ'ye ilköğretim düzeyindeki katılımcılar daha fazla yönelmektedir.

-DBÇ'nin hiçbir boyutu üzerinde sosyo-ekonomik durum ve yerleşim yerinin etkisi bulunamamıştır.

Bugüne kadar din, maneviyat ve ruh sağlığı ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Araştırmamız ruhsal hastalıklardan olan nevroitik bozukluk ve DBÇ ilişkisi ile ilgili yapılan önemli bir çalışmadır. Bu anlamda çalışmamızın literatüre önemli katkı sağlayacağını umuyoruz. Bununla birlikte bu konu ile ilgili daha çok çalışmanın yapılması genellenebilir değerlendirmelere ulaşabilmek için önemlidir. Bu çalışma neden sonuç ilişkisi içermemektedir. Dolayısıyla bireyin nevroitik bozukluğuna maruz kalması DBÇ'ye yönelmesinden mi yoksa kişinin DBÇ'ye yönelmesiyle ruh sağlığı iyileşmekte midir bilemiyoruz. Haliyle bu ilişkileri ortaya koyan farklı yöntemler ile yapılacak çalışmaların önemli olduğunu düşünmekteyiz.

### Kaynakça

- Abu Raiya, Hisham vd. "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity". *The International Journal for the Psychology of Religion* 18/4 (2008), 291-315. <https://doi.org/10.1080/10508610802229270>
- Apaydın, Halil vd. "Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 5-51.
- Aydın (Güler), Özlem. *Yaşamı Sürdürmede Dini İnançın Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (Ocak 2015), 5-18. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Crostley, Jeremy T. *Neuroticism and Religious Coping Styles as Mediators of Depressive Affect and Perceived Stress*. United States: University of North Texas, 2005.

- Dağcı, Abdullah. "Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma". *Darulfunun ilahiyat* 32/1 (Mayıs 2021), 179-198. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.819178>
- Ekşi, Halil. *Başa Çıkma, Dinî Başa Çıkma Ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlâhiyat Ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Eryücel, Sema. "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 251-271.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları, 16. Basım, 2017.
- George, Darren, Mallery, Paul. *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step: A Simple Guide and Reference*. New York: Routledge, 14. Basım, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315545899>
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. Dem Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Jung, C. G. *Modern Man in Search of a Soul*. çev. W. S. Dell - Cary F. Baynes. New York: Harcourt, Brace & World, 1933.
- Karşı, Necmi. "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık". *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. İstanbul: Çamlica Yayınları, 2020.
- Kayıklık, Hasan. "Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler". <https://avesis.cu.edu.tr/yayin/217d9667-1c25-4765-a407-a81509d1d124/orta-yas-ve-yaslilikta-dinsel-egilimler>
- Kımtır, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kula, M. Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Lee, Sherman A. - Surething, Nicole A. "Neuroticism and Religious Coping Uniquely Predict Distress Severity Among Bereaved Pet Owners". *Anthrozoös* 26/1 (Mart 2013), 61-76. <https://doi.org/10.2752/175303713X13534238631470>

- Lewis, G. vd. "Socio-Economic Status, Standard of Living, and Neurotic Disorder". *International Review of Psychiatry* 15/1-2 (Ocak 2003), 91-96. <https://doi.org/10.1080/0954026021000045994>
- Murat, Ayşe - Kızılgeçit, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017), 111-151.
- Muz, Seda. *Bilişsel Terapi ve Dini Başa Çıkma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Aralık 1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (Mart 1988), 90-104. <https://doi.org/10.2307/1387404>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study". *Journal of Health Psychology* 9/6 (Kasım 2004), 713-730. <https://doi.org/10.1177/1359105304045366>
- Rogers, Steven A. vd. "Religious Coping Among Those with Persistent Mental Illness". *International Journal for the Psychology of Religion* 12/3 (Temmuz 2002), 161-175. [https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1203\\_03](https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1203_03)
- Rosmarin, David H. vd. "Religious Coping Among Psychotic Patients: Relevance to Suicidality and Treatment Outcomes". *Psychiatry Research* 210/1 (Kasım 2013), 182-187. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2013.03.023>
- Sağır, Zeynep. *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Saygılı, Sefa. *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*. İstanbul: Elit Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Başa Çıkma Değeri Açısından Sabır Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 49 (Mayıs 2015), 127-146.

- Şentepe, Ayşe. *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Şentepe, Ayşe - Güven, Metin. "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17/31 (Ağustos 2015), 27-44. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219893>
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001240](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001240)
- Topuz, İlhan. *Dinî Gelişim Seviyeleri ile Dinî Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>
- Türkol Akkaya, Yeliz - Cengil, Muammer. "Kişilik Özellikleri ve Dini Başa Çıkma". *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 63-88. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Uysal, Veysel vd. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (Haziran 2017), 139-160. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271.
- Viken, Richard J. vd. "A Developmental Genetic Analysis of Adult Personality: Extraversion and Neuroticism from 18 to 59 Years of Age." *Journal of Personality and Social Psychology* 66/4 (1994), 722-730. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.66.4.722>
- World Health Organization (ed.). *The Icd-10 Classification of Mental and Behavioural Disorders: Clinical Descriptions and Diagnostic Guidelines*. Geneva: World Health Organization, 1992.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2. Basım, 2013.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 462-498

**Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde  
Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak**

**Mustafa KARA**

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim  
Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,  
Department of Qur'an Reading and Recitation Science

Samsun, Türkiye

mustafakara@omu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5497-1131

**Hatice ŞAHİN AYNUR**

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim  
Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,  
Department of Qur'an Reading and Recitation Science

Samsun, Türkiye

haticesaahin@gmail.com,

orcid.org/0000-0001-5214-7547

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Temmuz / July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Eylül / September 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 462-498.

**Atıf / Cite as:** Kara, Mustafa – Şahin Aynur, Hatice. "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler  
Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak [Reading the Verses of the  
Qur'an in Context in the scope of Sûrat al-Nisâ'34-35. Verses]". *Amasya İlahiyat  
Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 462-498.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1328359>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amaialad>



## Reading the Verses of the Qur'an in Context in the scope of Sûrat al-Nisâ' 34-35. Verses

### Abstract

In this study, "Reading the Verses of the Qur'an in Context in the scope of Sûrat al-Nisâ' 34-35. Verses" is discussed. The problem of the study is that reading these verses detached from the context, the concepts in their content and the practices of the Prophet Mohammad (pbuh) related to these verses causes a series of problems in the social structure, especially in the family. The aim of the study is to examine the verses 34-35 of the Sûrat al-Nisâ', taking into account the context of these verses and the concepts in their content, to reveal the practices of the Prophet Mohammad about the verses mentioned, and to analyze the current approaches to the verses in question. The research is limited to the aforementioned verses. The study is based on written document analysis, one of the qualitative information collection methods. In this context, the data obtained from the literature review are examined taking into account the historical background and evaluated by text analysis from a holistic perspective.

In the understanding of the verses of the Qur'an, the words and concepts in the content of the relevant verses, as well as the Qur'anic sciences such as the *reason for revelation*, *muhkam-mutasabih*, *nasih-mansuh*, *wujuh-nezair*, *siyak-sibak* are of great importance. Because a thought in the human mind attains an order in accordance with the meaning it corresponds to, only through words and concepts. In other words, the thoughts in the mind come to life thanks to the concepts. In addition, every new thought emerges as a result of a conceptual activity. Based on this importance, the concepts of "*kavvâm*, *nuşûz*, *darb*, *şikâk*, and *ıslah*" in their contents should be examined in terms of etymology in order to understand the verses 34-35 of the Sûrat al-Nisâ', which is the subject of our research, in a healthy way. In this context, *kaḥvâm*, which is an exaggerated noun derived from the root letters *ḥvm* in Arabic, means "who protects and watches over with all sincerity, who focuses on a subject meticulously, who heals, manages and manages things". *Nuḥûz*, a concept closely related to family law, means "the woman or the man's failure to comply with marriage and family law, their discord at a level that makes it difficult or hinders the continuation of marriage and family unity, the husband and wife's neglect of their duties towards each other, and the spouses' mistreatment of each other." The man in this state is called *nashiz*, and the woman is called *nashize*. In Arabic, the verb *ḍrb* is defined as "to strike (with hand, staff, sword, etc.), to beat, to mint money, to move, to go on a journey, to walk quickly, to undertake (a task), to fulfill it, to withdraw one's hands (from

something). It means "to give up, to travel (to seek sustenance), to prevent (someone from doing something), to marry, to mix something with something, to give an example, to explain (scorpion) sting, (heart) pounding, (sea) fluctuation". *Şikâk*, derived from the Arabic verb *şkk*, means "mutual discord and disagreement between spouses". Derived from the Arabic verb *şlh*, *ışlâh* means "to fix a broken/irregular work or to make it better, to make it suitable". In this regard, translators have given the following meanings to the words and concepts in verses 34 and 35 of Sûrat al-Nisâ': *Kavvâm*: Administrator and judge, judge, administrator, protector, responsible, chief. *Nüşûz*: Evil, discord, unruliness, irritability, bad faith, rebellion (by rejecting marital obligations), headstrongness. *Drb*: To beat, punish, lightly beat, slap, temporarily remove from home, leave for a while, leave for a short time. *Şikâk*: Disagreement between spouses, disagreement arising, separation of spouses, disagreement between spouses reaching the point of divorce. *İşlâh*: To make peace, to reconcile, to bring to a solution. As can be seen, the meanings attributed to these concepts by authors and translators differ. These differences cause the relevant verses to be understood and interpreted in very different ways. In fact, it is observed that practices based on these comments cause serious problems in the social structure, especially in the family.

**Keywords:** Tafsir, Context, Kavvâm, Nuşûz, Darb

### Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak Öz

Bu çalışmada "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak" konusu işlenmektedir. Çalışmanın problemi, söz konusu âyetleri bağlamından, muhtevastaki kavramlardan ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu âyetlerle ilgili uygulamalarından kopuk okumanın başta aile olmak üzere sosyal yapıda bir dizi sorunlara yol açmasıdır. Çalışmanın amacı, Nisâ' sûresi 34-35. âyetleri, bu âyetlerin bağlamını ve muhtevastaki kavramları dikkate alarak incelemek, Hz. Peygamber'in zikredilen âyetlerle ilgili uygulamalarını ortaya koymak ve söz konusu âyetlere dair güncel yaklaşımları tahlil etmektir. Araştırma, mezkûr âyetlerle sınırlı tutulmuştur. Çalışma, nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesine dayanmaktadır. Bu bağlamda, literatür taramasından elde edilen veriler, tarihsel arka plan da dikkate alınarak incelenmekte ve bütüncül bir bakış açısıyla metin analizine tabi tutularak değerlendirilmektedir.

Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında *sebeb-i nüzul*, *muhkem-müteşâbih*, *nâsîh-mensûh*, *vucûh-nezâir*, *siyâk-sibâk* gibi Kur'ân ilimlerinin yanı sıra ilgili âyetlerin muhtevastındaki kelime ve kavramların da büyük önemi vardır. Çünkü insan zihnindeki bir düşünce, ancak kelime ve kavramlar aracılığıyla karşılık geldiği anlama uygun bir düzene kavuşur. Bir başka ifade ile zihindeki düşünceler, kavramlar sayesinde hayat bulurlar. Ayrıca her yeni düşünce, kavramsal bir faaliyetin sonucunda ortaya çıkar. Bu önemine istinaden, araştırmamıza konu olan Nisâ' sûresi 34-35. âyetlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması adına muhtevalarında bulunan *kaVVâm*, *nüşûz*, *darb*, *şikâk* ve *ıslâh* kavramlarının etimolojik açıdan irde-lenmesi gerekmektedir. Bu çerçevede Arapçada *km* kök harflerinden türetilmiş mübalağalı ism-i fâil olan *kaVVâm*, "tüm samimiyetiyle koruyup gözeten, bir konu üzerinde titizlikle duran, iyileştiren, yöneten ve işleri çekip çeviren" anlamlarına gelmektedir. Aile hukukuyla yakın ilişkili bir kavram olan *nüşûz*, "kadın veya erkeğin evlilik ve aile hukukuna riayet etmemesi, evlilik ve aile birliğini sürdürmeyi zorlaştıracak ya da engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi, karı-kocanın birbirlerine karşı görevlerini ihmal etmeleri, eşlerin birbirlerine kötü muamelede bulunmaları" demektir. Bu haldeki erkeğe *nâşiz*, kadına da *nâşize* denir. Arapçada *drb* fiili sözlükte "(el, âsâ, kılıç vb. şeylerle) vurmak, dövmek, para basmak, hareket etmek, yolculuğa çıkmak, hızlı hızlı yürümek, (bir görev) üstlenmek, yerine getirmek, (bir şeyden) elini çekmek, vazgeçmek, (rızkı aramak için) seyahat etmek, (birini yaptığı bir şeyden) engellemek, nikâh-lamak, bir şeyi bir şeye karıştırmak, misal vermek, açıklamak (akrep) sokması, (kalp) çarpması, (denizin) dalgalanması" gibi anlamlara gelmektedir. Arapçada *şkk* fiilinden türetilen *şikâk* da "eşlerin karşılıklı geçimsizliği ve anlaşmazlığı" demektir. Arapçada *şlh* fiilinden türetilmiş olan *ıslâh* ise "bozuk/düzensiz olan bir işi düzeltmek veya daha iyi hale getirmek, elverişli duruma getirmek" anlamlarına gelmektedir. Bu doğrultuda Nisâ' sûresi 34 ve 35. âyetlerde geçen kelime ve kavramlara mütercimler şu manaları vermişlerdir: *kaVVâm*: İdareci ve hâkim, hâkim, yönetici, koruyup gözetici, koruyup kollayıcı, sorumlu, amir, reis, koruyucu. *Nüşûz*: Fenalık, geçimsizlik, şer, serkeşlik, hırçınlık, kötü niyet, (evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırmak, dik başlılık. *Drb*: Dövmek, cezalandırmak, hafifçe dövmek, tokat atmak, geçici olarak evden uzaklaştırmak, bir süre bırakıp terk etmek, kısa süreli uzaklaşmak. *Şikâk*: Eşlerin arasının açılması, anlaşmazlık doğması, eşlerin ayrılması, eşler arasındaki anlaşmazlığın boşanma noktasına varması. *İslâh*: Barışmak, barıştırmak, uzlaştırmak, arayı düzeltmek, çözüme kavuşturmak. Görüldüğü üzere bu kavramlara müellif ve mütercimler tarafından yüklenen manalar farklılık arz etmektedir. Sözü edilen

farklılıklar ise ilgili âyetlerin çok farklı bir biçimde anlaşılmasına ve yorumlanmasına sebep olmaktadır. Hatta bu yorumlara dayalı uygulamaların, başta aile olmak üzere sosyal yapıda ciddi sorunlara neden olduğu gözlemlenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Bağlam, Kavvâm, Nüşûz, Darb.

## Giriş

Bilindiği üzere Kur'ân âyetleri *tevkîfî* (vahye dayalı) olarak sıralanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s), nazil olan herhangi bir âyetin hangi sûrenin neresine yazılacağını vahiy kâtiplerine bildirmiş, onlar da bu âyeti ilgili yere yazmışlardır. Bu konuda ümmet arasında tam bir görüş birlikteliği söz konusudur.<sup>1</sup>

Kur'ân âyetlerinin baştan sona tevkîfî olarak sıralanması, aynı zamanda bu âyetlerin bir bağlam ilişkisi içerisinde dizildiğini göstermektedir. Bu çerçevede âyetlerin bir *iç bağlamı* bir de *dış bağlamı* vardır. Hangi bir âyetin öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle ilişkisi, o âyetin iç bağlamını ortaya koyar. Buna *siyâk-sibâk ilişkisi* de denir. Nitekim Kur'ân âyetlerinin tevkîfîliği, her bir âyetin iç bağlamının da zorunlu biçimde var olduğunu göstermektedir. Şayet bir âyetin özel bir iniş sebebi varsa bu da sözü edilen âyetin dış bağlamını oluşturur.<sup>2</sup> Bu kapsamda herhangi bir âyetin doğru biçimde anlaşılabilmesi adına hem iç bağlam hem de -varsa- dış bağlam ekseninde incelenmesi gerekmektedir. Yine bir âyetin metninde bulunan kelime ve kavramların etimolojik açıdan incelenmesi, murad-ı ilâhînin doğru biçimde anlaşılması adına önem arz etmektedir.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm, insanlar tarafından okunsun, anlaşılsın ve evrensel mesajı hayata aktarılsın diye gönderilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) de Kur'ân'ın ne şekilde okunması, anlaşılması ve yaşanması gerektiğini insanlara uygulamalı bir şekilde göstermiştir. Hz. Peygamber'in bu uygulamaları, insanlık ailesinin yolunu aydınlatan bir ışık gibidir. Bu bilgiler ışığında çalışmamızda Nisâ' sûresi 34-35. âyetler, hem bünyelerindeki kelime ve kavramların etimolojik yapısı hem de iç ve dış bağlam açısından incelenmekte ve Hz. Peygamber'in bu âyetler kapsa-

<sup>1</sup> Muhammed 'Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'urfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: y.y., 1372), 1/340-341.

<sup>2</sup> Recep Demir, "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 578.

mündaki uygulamaları tahlil edilmektedir. Bütün bunlar bir bütünlük arz etmesi açısından ilgili âyetler tefsir edilmeye çalışılarak yapılmaktadır.

### 1. Çalışmanın Konusu, Problemi, Amacı, Kapsamı ve Yöntemi

Bu çalışmada Nisâ' Sûresi 34-35. âyetler özelinde Kur'ân âyetlerini bağlamında okumanın önemi ele alınmaktadır. Çalışmanın problemi, söz konusu âyetleri bağlamından, muhtevastaki kavramlardan ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu âyetlerle ilgili uygulamalarından kopuk okumanın, başta aile olmak üzere sosyal yapıda bir dizi sorunlara yol açmasıdır. Çalışmanın amacı, Nisâ' sûresi 34-35. âyetleri, bu âyetlerin bağlamını ve muhtevastaki kavramları dikkate alarak incelemek, Hz. Peygamber'in zikredilen âyetlerle ilgili uygulamalarını ortaya koymak ve söz konusu âyetlere dair güncel yaklaşımları tahlil etmektir. Araştırma, Nisâ' Sûresi 34-35. âyetlerle sınırlı tutulmuştur. Çalışma, nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesine dayanmaktadır. Bu bağlamda, literatür taramasından elde edilen veriler, tarihsel arka plan da dikkate alınarak incelenmekte ve bütüncül bir bakış açısıyla metin analizine tabi tutularak değerlendirilmektedir.

### 2. Kavramsal Çerçeve

Kavram, "bir nesne veya düşüncenin zihindeki soyut ve genel tasarımı, nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak ad altında toplanan genel tasarım, mefhum"<sup>3</sup> anlamlarına gelmektedir. Bu doğrultuda herhangi bir âyetin anlaşılmasında *sebeb-i nüüzül, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, vucûh-nezâir, siyâk-sibâk* gibi Kur'ân ilimlerinin yanı sıra ilgili âyetin muhtevastaki kelime ve kavramların da büyük önemi vardır. Çünkü insan zihnindeki bir düşünce, ancak kelime ve kavramlar aracılığıyla karşılık geldiği anlama uygun bir düzene kavuşur. Bir başka ifade ile zihindeki düşünceler, kavramlar sayesinde hayat bulurlar. Ayrıca her yeni düşünce, kavramsal bir faaliyetin sonucunda ortaya çıkar.<sup>4</sup> Bu önemine istinaden, araştırmamıza konu olan Nisâ' sûresi 34-35. âyetlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması adına iç ve dış bağlamlarının yanı sıra muhtevalarında bulunan *kavvâm, nüşûz, darb, şikâk* ve *ıslah* kavramlarının etimolojik açıdan irdelenmesi gerekmektedir.

<sup>3</sup> Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1358.

<sup>4</sup> Hasan Çetinel, "Kavram Olgusu; Dinî Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 89-91.

## 2.1. **Ḳavvâm**

*Ḳavvâm* (قَوَّام) kelimesi Arapçada *ḳvm* (قَوَّمَ) kök harflerinden türetilmiştir. *Ḳvm* (قَوَّمَ) fiili sözlükte “ayağa kalkmak, yukarı kalkmak, yükselmek, dikilmek”<sup>5</sup> anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten mastar olan *ḳiyâm* (قِيَام) “namaz başta gelmek üzere ibadet yapmak veya saygı göstermek için ayağa kalkmak, bir şeyi korumak ya da gerçekleştirilmesi amaçlanan iş veya eylem için çalışmak, gayret göstermek,”<sup>6</sup> mübalağalı ism-i fâil olan *ḳavvâm* (قَوَّام) ise “tüm samimiyetiyle koruyup gözeten,<sup>7</sup> bir konu üzerinde titizlikle duran,<sup>8</sup> iyileştiren,<sup>9</sup> yöneten ve işleri çekip çeviren”<sup>10</sup> demektir.

*Ḳvm* (قَوَّمَ) kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 660 yerde<sup>11</sup> geçmekte ve “Yüce Allah'ın bir sıfatı olarak varlığının yaratıcısı ve kaynağı olması,<sup>12</sup> ayağa kalkmak,<sup>13</sup> namaz kılmak,<sup>14</sup> gerçekleşmek,<sup>15</sup> uygulamak,<sup>16</sup> kurmak,<sup>17</sup> çevirmek, yönelmek,<sup>18</sup> doğrultmak, kaldırmak, onar-

<sup>5</sup> Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, “kvm”, *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân* (Mısır: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bânî, ts.), 538-541.

<sup>6</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed ibn Fâris b. Zekeriyâ, “kvm”, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/43; İsfehânî, “kvm”, 538.

<sup>7</sup> Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “kvm”, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119), 5/3781-3787.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed 'Abdilhakk ibn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/47.

<sup>9</sup> Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî ez-Zebîdî, “kvm”, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî (Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001), 33/305-306.

<sup>10</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 6/278-280.

<sup>11</sup> Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, “kvm”, *el-Mu'cemu'l-müfehras li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 684-692.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/255; Âl-i 'İmrân 3/2; Tâhâ 20/111.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/20; en-Nisâ' 4/142; el-Cinn 72/19; vd.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/3; el-Mâide 5/6; el-Enbiyâ' 21/73; vd.

<sup>15</sup> İbrâhîm 14/41; er-Rûm 30/12, 14, 55; el-Mü'min 40/46; el-Câsiye 45/27.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/229, 230; el-Mâide 5/66, 68; eş-Şûrâ 42/13; vd.

<sup>17</sup> el-Kehf 18/105.

<sup>18</sup> el-A'râf 7/29.

mak,<sup>19</sup> durmak, ikamet etmek,<sup>20</sup> dürüst davranmak,<sup>21</sup> dosdoğru olmak,<sup>22</sup> başına dikilmek,<sup>23</sup> ölçülü, dengeli, kıvamında,<sup>24</sup> sağlam, tek doğru,<sup>25</sup> makam,<sup>26</sup> devamlı, sürekli,<sup>27</sup> kıyamet, mahşer günü,<sup>28</sup> kavim, millet, topluluk<sup>29</sup> anlamlarında kullanılmaktadır. Bu doğrultuda *kaṣvâm* (فَوَام) kelimesi de Kur'ân'da üç yerde zikredilmekte ve "koruyup gözetenler,<sup>30</sup> (adaleti) uygulayanlar<sup>31</sup>" manalarına gelmektedir.

## 2.2. Nüşûz

*Nüşûz* (نُشُوز) kelimesi Arapçada *nşz* (نشز) kök harflerinden türetilmiştir. Bu fiil sözlükte "yükselmek, ayağa kalkmak, (eşler arasında) geçimsiz davranmak, serkeşlik yapmak, hırçın olmak"<sup>32</sup> anlamlarına gelmektedir. Aile hukukuyla yakın ilişkili bir kavram olan *nüşûz* (نُشُوز), "kadın veya erkeğin evlilik ve aile hukukuna riayet etmemesi, evlilik ve aile birliğini sürdürmeyi zorlaştıracak ya da engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi, karı-kocanın birbirlerine karşı görevlerini ihmal etmeleri, eşlerin birbirlerine kötü muamelede bulunmaları, kadının evliliği tehlikeye atacak düzeyde olumsuz tutum ve davranışlar sergilemesi"<sup>33</sup> demektir. Bu haldeki erkeğe *nâşiz* (نَاشِيز), kadına da *nâşize* (نَاشِيزَة) denir.

<sup>19</sup> el-Kehf 18/77.

<sup>20</sup> en-Nahl 16/80.

<sup>21</sup> et-Tevbe 9/7.

<sup>22</sup> el-Fâtîha 1/6; el-En'âm 6/161; Fussilet 41/6; vd.

<sup>23</sup> Âl-i 'Imrân 3/75.

<sup>24</sup> el-Furkân 25/67; et-Tîm 95/4.

<sup>25</sup> el-İsrâ' 17/9.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/125; Âl-i 'Imrân 3/97; el-Mâide 5/107; vd.

<sup>27</sup> el-Mâide 5/37; et-Tevbe 9/21; Hûd 11/39; el-Hıcr 15/76; ez-Zümer 39/40; eş-Şûrâ 42/45.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/85, 113, 174, 212; Âl-i 'Imrân 3/55, 77, 161, 180, 185, 194; el-Kıyâme 75/1; vd.

<sup>29</sup> el-Mâide 5/11; vd.

<sup>30</sup> en-Nisâ' 4/34.

<sup>31</sup> en-Nisâ' 4/135; el-Mâide 5/8.

<sup>32</sup> Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, "nşz", *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Henedâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/221-222; Isfehânî, "nşz", 637; İbn Manzûr, "nşz", 5/4425.

<sup>33</sup> Halîl b. Ahmed, "nşz", 4/221-222; Isfehânî, "nşz", 637; İbn Manzûr, "nşz", 5/4425-4426; Kutbettin Ekinci, "Nisâ 34. Ayette Hitap Açısından 'Darb' Meselesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 252; Sümeyye Sevinç, "Nisâ 4/34. Ayetine Göre Sorumluluklar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023), 217.

Nşz (نَشَز) kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 5 defa<sup>34</sup> geçmekte ve "serkeşlik, hırçınlık, geçimsizlik",<sup>35</sup> "daha sonra gelen yetkili ya da yaşlılara yer açmak için ayağa kalkmak"<sup>36</sup> ve "dizmek"<sup>37</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

### 2.3. Darb

*Darb* (ضَرْب) kelimesi Arapçada *drb* (ضرب) fiilinden türetilmiştir. *Drb* (ضرب) fiili sözlükte "(el, âsâ, kılıç vb. şeylerle) vurmak, dövmek, para basmak, hareket etmek, yolculuğa çıkmak, hızlı hızlı yürümek, (bir görev) üstlenmek, yerine getirmek, (bir şeyden) elini çekmek, vazgeçmek, (rızkı aramak için) seyahat etmek, (birini yaptığı bir şeyden) engellemek, nikâhlamak, bir şeyi bir şeye karıştırmak, misal vermek, açıklamak (akrep) sokması, (kalp) çarpması, (denizin) dalgalanması"<sup>38</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Bu fiil عَن cer harfi ile kullanıldığında "yüz çevirmek, vazgeçmek, engel olmak",<sup>39</sup> مَثَلًا kelimesi ile kullanıldığında ise "örnek vermek, misal getirmek"<sup>40</sup> manası kazanmaktadır.

*Drb* (ضرب) kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 58 defa<sup>41</sup> geçmekte ve "çarpmak, vurmak",<sup>42</sup> "yolculuğa çıkmak",<sup>43</sup> "örnek vermek",<sup>44</sup> "yüz çevirmek, vazgeçmek",<sup>45</sup> "salmak, sarkıtmak",<sup>46</sup> "isnat et-

<sup>34</sup> 'Abdülbâkî, "nşz", 795.

<sup>35</sup> en-Nisâ' 4/34, 128.

<sup>36</sup> el-Mücâdele 58/11.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/259. Bu âyetteki *nünşizü* (نُنْشِزُ) fiilini *nünşiru* (نُنْشِرُ) şeklinde okuyup "diriltmek" anlamı veren müfessirler de söz konusudur. Bk. Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Lays: Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: y.y., 1996), 1/173; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. 'Abdülcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988), 1/344; Ebû 'Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabresî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1994), 2/174.

<sup>38</sup> Halîl b. Ahmed, "drb", 3/11-12; İbn Fâris, "drb", 3/397-399; İsfehânî, "drb", 384-385; İbn Manzûr, "drb", 4/2565-2570; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, "drb", *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 107-108.

<sup>39</sup> İsfehânî, "drb", 385; İbn Manzûr, "drb", 4/2567-2568.

<sup>40</sup> İsfehânî, "drb", 385; İbn Manzûr, "drb", 4/2568.

<sup>41</sup> 'Abdülbâkî, "drb", 514-515; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2015), 509-516.

<sup>42</sup> el-Enfâl 8/12, 50; en-Nûr 24/31; es-Sâffât 37/93; Muhammed 47/4, 27; vd.

<sup>43</sup> Âl-i 'Imrân 3/156; en-Nisâ' 4/34, 94, 101; el-Mâide 5/106; Tâhâ 20/70; el-Müzzemmil 73/20.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/26; er-Ra'd 13/17; İbrâhîm 14/24; en-Nahl 16/74; vd.



mek",<sup>47</sup> "perde koymak, mühürlemek, duymalarını engellemek"<sup>48</sup> ve "(duvar) örme, perdelemek, set çekmek"<sup>49</sup> manalarında kullanılmaktadır.

#### 2.4. Şikâk

*Şikâk* (شِقَاك) kelimesi Arapçada *şkk* (شقق) fiilinden türetilmiştir. *Şkk* (شقق) fiili sözlükte "yarmak, yarılmak, karşı gelmek, tartışmak, sıkıntı vermek"<sup>50</sup> anlamlarına gelmektedir. Bu kapsamda sözlükte "anlaşmazlık, ayrılık, azgınlık"<sup>51</sup> gibi manalara gelen *şikâk* (شِقَاك), terim olarak "eşlerin karşılıklı geçimsizliği ve anlaşmazlığı"<sup>52</sup> demektir.

*Şkk* (شقق) kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 28 yerde<sup>53</sup> geçmekte ve "yarmak, yarılmak",<sup>54</sup> "karşı gelmek, kabul etmemek, reddetmek",<sup>55</sup> "tartışmak",<sup>56</sup> "sıkıntı vermek, zorlanmak",<sup>57</sup> "meşakkatli, sıkıntılı, zor",<sup>58</sup> "ayrılık, anlaşmazlık"<sup>59</sup> ve "azgınlık"<sup>60</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

#### 2.5. İslâh

*İslâh* (إِصْلَاح) kelimesi Arapçada *slh* (صلح) fiilinden türetilmiştir. *Slh* (صلح) fiili sözlükte "iyi, yararlı ve faydalı olmak, düzgün davranışlar ortaya koymak, düzgün olmak",<sup>61</sup> *ıslâh* (إِصْلَاح) da "bozuk/düzensiz olan bir işi düzeltmek veya daha iyi hale getirmek, elverişli duruma getirmek"<sup>62</sup>

<sup>45</sup> ez-Zuhruf 43/5.

<sup>46</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>47</sup> ez-Zuhruf 43/17.

<sup>48</sup> el-Kehf 18/11.

<sup>49</sup> el-Hadîd 57/13.

<sup>50</sup> Halîl b. Ahmed, "şkk", 2/346-347; Isfehânî, "şkk", 348-349.

<sup>51</sup> Halîl b. Ahmed, "şkk", 2/346; Isfehânî, "şkk", 348.

<sup>52</sup> Isfehânî, "şkk", 348.

<sup>53</sup> 'Abdûlbâkî, "şkk", 473.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/74; Meryem 19/90; el-Furkân 25/25; el-Kamer 54/1; er-Rahmân 55/37; el-Hâkka 69/16; 'Abese 80/26; el-İnşikâk 84/1.

<sup>55</sup> en-Nisâ' 4/115; el-Enfâl 8/13; Hûd 11/89; Muhammed 47/32; el-Haşr 59/4.

<sup>56</sup> en-Nahl 16/27.

<sup>57</sup> en-Nahl 16/27; el-Kasas 28/27.

<sup>58</sup> et-Tevbe 9/42; er-Ra'd 13/34.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/176; en-Nisâ' 4/35; el-Hacc 22/53; Fussilet 41/52.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/137; Sâd 38/2.

<sup>61</sup> Halîl b. Ahmed, "slh", 4/252; İbn Fâris, "slh", 5/454; Isfehânî, "slh", 650.

<sup>62</sup> Halîl b. Ahmed, "slh", 4/252; İbn Fâris, "slh", 5/454; Isfehânî, "slh", 650.

anlamlarına gelmektedir. *Şalaha* (صَلَحَ) fiilinin ism-i fâili *şâlih* (صَالِح), *ıslâh* (إِصْلَاح) kelimesinin ki ise *muşlih* (مُصْلِح) şeklindedir. Bu doğrultuda *şâlih* (صَالِح) “kendisi doğru olan, kendini düzelten”, *muşlih* (مُصْلِح) ise “kendi doğruluk ve düzgünlüğünün yanı sıra başkalarını da düzelten” demektir.<sup>63</sup>

*Şlh* (صَلَح) kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 180 kez<sup>64</sup> geçmekte ve “iyi, doğru ve düzgün olmak”<sup>65</sup> ve “ıslah etmek, düzeltmek”<sup>66</sup> manalarında kullanılmaktadır. Yine Semûd kavmine gönderilen peygamberin adı olarak Hz. Şâlih<sup>67</sup> Kur'ân'da zikredilmektedir.

### 3. Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetlerin İç Bağlamı

Kur'ân âyetlerinin iç bağlamını belirleyen unsur, ilgili âyetlerin öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle ilişkisidir. Buna *siyâk-sibâk ilişkisi* de denir. Bu temel prensibin dayanağı ise Kur'ân âyetlerinin baştan sona *tevkîfi* olarak sıralanmış olmasıdır. Bu çerçevede Nisâ' sûresi 34-35. âyetlerin iç bağlamı hakkında şunları söylemek mümkündür:

Bu âyetlerin iç bağlamını, adı geçen sûrenin 29-35. âyetleri belirlemektedir. Bu âyetlerde; insanların mallarının batıl yollarla yenmesinin yasaklandığı, Yüce Allah'ın yasaklarını çiğneyenlerin ağır şekilde cezalandırılacakları, büyük günahlardan kaçınılması gerektiği, insanlara lütfedilen niteliklerin değişkenlik arz ettiği ve herkesin kendisine verilen özellikler çerçevesinde sorumlu tutulacağı, kadınların da tıpkı erkekler gibi helâl yoldan ticaret yaparak para kazanabilecekleri ve bu kazançlarının kendilerine ait olduğu, erkeklerin kadınların haklarını gözetip korumakla mükellef oldukları, serkeşlik ve geçimsizliği olan kadınları bu olumsuzluktan arındırmak ve aile saadetini korumak için birtakım tedbirlerin alınması gerektiği, eşlerin aralarının açılması ve ailenin dağılma riski söz konusu olduğunda hem erkeğin hem de kadının ailesinden birer hakem tayin edilerek sorunların halledilmeye çalışılmasının çok önemli bir çözüm yolu olduğu ve hakem tayin edilenlerin bu konuda iyi niyetli ve samimi davranırlarsa başarılı olacakları vurgulanmaktadır.

<sup>63</sup> Halîl b. Ahmed, “slh”, 4/252; İbn Fâris, “slh”, 5/454; Isfehânî, “slh”, 650.

<sup>64</sup> 'Abdülbâkî, “slh”, 504-507.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/130; Âl-i 'Imrân 3/39, 46, 114; en-Nisâ' 4/69; el-Mâide 5/84; el-En'âm 6/85; vd.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/182; en-Nisâ' 4/35; el-Mâide 5/39; el-En'âm 6/48, 54; el-A'râf 7/35; vd.

<sup>67</sup> el-A'râf 7/35, 73; Hûd 11/61, 62, 89; eş-Şu'arâ' 26/142; en-Neml 27/45.

Görüldüğü üzere bu âyetlerin iç bağlamında helâl kazancın önemi vurgulanmakta, insanların farklı özelliklere sahip kılındığı ve sorumlukların da bu farklılıklar çerçevesinde şekillendiği bildirilmekte, kadınların da tıpkı erkekler gibi mirasa ortak oldukları dile getirilmekte, aile içerisinde erkek ve kadının farklı sorumlulukları bulunduğu, bu sorumlukları yerine getirmeme durumunda başvurulacak yöntemler öğretilmekte ve aileyi kurtarmak adına bir dizi çözüm önerilerinde bulunmaktadır.

#### 4. Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetlerin Dış Bağlamı

Kur'ân âyetlerinin dış bağlamını, ilgili âyetlerin sebab-i nüzûlü belirler. Bu bağlamda Nisâ' sûresi 34. âyet hakkında kaynaklarda aşağıdaki bilgiler mevcut iken 35. âyetin özel iniş nedeni hakkında herhangi bir bilgi söz konusu değildir.

• Ensâr'dan bir adam, eşine bir tokat atmış; kadın da Hz. Peygamber'e (s.a.s) gelerek kocasından şikâyetçi olmuştur. Hz. Peygamber'in de kadının kocasına kısas uygulamak istemesi üzerine bu âyet nazil olmuştur. Akabinde kadını çağırıp bu âyeti okuyan Allah Rasûlü: "Sen bir şey diledin, ancak Yüce Allah başka bir şey diledi. Allah'ın dilediği ise daha hayırlıdır." ifadelerini kullanmıştır.<sup>68</sup>

• Ensâr'dan bir adam, hanımıyla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s) huzuruna gelmişler ve kadın eşinden şu şekilde şikâyetçi olmuştur: "Ey Allah'ın elçisi! Eşim beni yüzümde iz bırakacak şekilde dövüyor." Hz. Peygamber de kocasına dönerek; "Buna hakkın yok!" demiş ve âyet bu hadise üzerine inmiştir.<sup>69</sup>

• Bu âyet, Ensâr'dan Sa'd b. Rabi' ile eşi Habîbe hakkında nazil olmuştur. Şöyle ki: Habîbe, Sa'd'e karşı serkeşlik edince o da ona bir tokat atmış; bunun üzerine Habîbe'nin babası kızını da yanına alarak Hz. Peygamber'e (s.a.s) götürmüş ve: "Ey Allah'ın Rasûlü! Kızımı ona eş olarak verdim; o ise kızımı tokatladı." demiştir. Hz. Peygamber de "O da kocasına kısas yapsın; böylece hakkını alsın!" ifadelerini kullanmıştır. Habîbe

<sup>68</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hacer, 2001), 6/688-689; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/90-91. Kaynaklarda, hanımına tokat atan bu adamın Ensâr'dan olduğu, kadının kendisinin değil de ailesinin Hz. Peygamber'e kısas için müracaat ettiği gibi farklı rivayetler de söz konusudur. (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/688-689).

<sup>69</sup> 'Abdurrahmân b. Kemâl Celâlüddîn es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 1/101.

babasıyla birlikte kocasına kısas yapmak üzere Hz. Peygamber'in huzurundan ayrıldıktan sonra bu âyet nazil olmuştur. Bunun üzerine Allah Rasûlü onları geri çağırmiş ve şöyle demiştir: "Biz bir şey diledik, Yüce Allah başka bir şey diledi. Allah'ın dilediği daha hayırlıdır." Bu âyetin inişiyle Hz. Peygamber, kısas emrinden vazgeçmiştir.<sup>70</sup>

Bu rivayetler dikkate alındığında şunları söylemek mümkündür: Rivayetlerde zikredilen kişiler farklıdır, ancak hadiseler arasında küçük nüanslar bulunmaktadır. Bu yönüyle ilgili rivayetler, birbirini tamamlayan ve destekleyen bilgilerdir. Rivayetlerin ortak noktası ise Hz. Peygamber'e şikâyet edilenlerin eşlerini dövmüş olmaları, onun da kısas hükmü vermesine rağmen âyetin nüzulü ile birlikte bu hükmünden vazgeçmesidir.

### 5. Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetlerin Metin ve Meâlleri

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ مِنَ الْمَوَالِحِ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ خَائِفَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿34﴾ وَإِنِ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْتَغُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿35﴾

"Allah'ın onlardan (insanlardan) bir kısmını diğerlerine (farklı oldukları noktalarda) üstün kılması ve (bir de) mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların koruyucusudurlar. (Onun için) iyi kadınlar (Allah'a) itaatkârdır; Allah'ın (kendilerini) korumasına karşılık gizliyi (namuslarını) koruyanlardır. Geçimsizliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince, onlara öğüt verin; onları yataklarda yalnız bırakın ve onları darbedin! Eğer size gönülden bağlanırlarsa artık onların aleyhine başka bir yol aramayın! Şüphesiz ki Allah yücedir, büyüktür. (Buna rağmen onların (eşlerin) aralarının açılmasından korkarsanız, (hem erkeğin) ailesinden bir hakem, (hem de kadının) ailesinden bir hakem gönderin! Bunlar (eşlerin arasını) düzeltmeyi isterlerse Allah aralarını bulur. Muhakkak ki Allah (her şeyi) bilendir; (her şeyden) haberdardır."<sup>71</sup>

Bu âyetlerdeki *qawwâmun* (قَوَّامُونَ), *nüşûz* (نُشُورٌ), *vedribûhunne* (وَاصْرَبُوهُنَّ), *şikâk* (شِقَاقٌ) ve *ışlâh* (إِصْلَاحٌ) kelimeleri ilk dönemlerden 20. yüzyılın son çeyreğine kadar genellikle şu manalarda anlaşılmıştır:

<sup>70</sup> Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: y.y., 1991), 105-106. Kaynaklarda, Sa'd'ın eşinin Muhammed b. Mesleme'nin kızı 'Umeyrâ olduğu da zikredilmektedir. Hatta bu âyetin 'Ubeyy b. Selûl kızı Cemile ile kocası Sâbit b. Kay b. Şemmâs hakkında nazil olduğu da belirtilmektedir (Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/278-279).

<sup>71</sup> Bu makalede geçen âyet mealleri için bk. *Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), 201.

<i>Ḳavvâmun</i> (قَوَّامُونَ)	Yöneticiler, idareciler, hakimler <sup>72</sup>
<i>Nüşûz</i> (نُشُوز)	Kocaya isyan etmek, kocadan ayrılmak istemek, kocasının yatak çağrısına karşı diklenmek, kadının kocasına hükmetmeye ve üstünlük sağlamaya çalışması, kocasına buğz etmesi, kocasından yüz çevirmesi, yatak hakkı konusunda kocasına itaat etmemesi, kadının gözünün başkasında olması, eşlerden herhangi birinin diğerinden tiksini-mesi...vs. <sup>73</sup>
<i>Veḍribûhunne</i> (وَاضْرِبُوهُنَّ)	Şiddetli olmayan ve çirkinleştirmeyecek şekilde dövme-k, dövme-k, kocanın karısını eve bağlayıp hapsedmesi ve onu döverek kendisine gerekli olan itaati sağlamaya çalışması, kadını öldürmeden ve işi şiddete vardırma-dan döverek terbiye etmek...vs. <sup>74</sup>
<i>Şikâk</i> (شِقَاق)	Karı-kocanın aralarının açılması, kadının Allah'ın belirle-diği sınırlar çerçevesinde kocasının hakkını yerine getir-memesi nedeniyle eşlerin aralarının açılması, evliliğin bo-şanma yoluna girmesi...vs. <sup>75</sup>
<i>İşlâh</i> (إِصْلَاح)	Anlaşmak, arayı düzeltmeye çalışmak <sup>76</sup>

Cumhuriyet döneminde ise bu kelime ve kavramlara yüklenen an-lamlarda bazı değişiklikler gözlemlenmektedir. Özellikle 1988 yılında

<sup>72</sup> Ebu'l-Hasen b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/370; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/687-690; Isfehânî, "kvm", 538; vd.

<sup>73</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/370; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/706-709; Ebu'l-Hasen 'Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, nşr. Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî (Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1303), 1/137; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/47; Isfehânî, "nşz", 637; vd.

<sup>74</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/371; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/709-713; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/137; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/47; Ebû Bekr 'Abdul-kâhir b. 'Abdirrahmân el-Cürcânî, *Dercu'd-düerer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Talat Sâlih el-Ferhân-Muhammed Edîb Şekûr (Amman: Dâru'l-Fikr, 2009), 1/485; vd.; Hane-fi Şola, "En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında "Nuşûz" ve "Darb" Kelimelerinin Anlam Kronolojisi", *Mecmua-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021), 155.

<sup>75</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/371; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/715-716; Halîl b. Ahmed, "şkk", 2/346; Isfehânî, "şkk", 348; vd.

<sup>76</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/371; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/720, 729-731; Halîl b. Ahmed, "slh", 4/252; İbn Fâris, "slh", 5/454; Isfehânî, "slh", 650; vd.

Osman Nebioğlu tarafından kaleme alınan *Türkçe Kur'an-ı Kerim* adlı eserle bu değişiklikler daha da belirgin hale gelmiştir. Biz de çalışmanın bu kısmında ilgili kelime ve kavramların Kur'ân tercümelerine yansımalarına göz atmak istiyoruz. Kuşkusuz söz konusu dönemde ülkemizde pek çok Kur'an meâli kaleme alınmıştır. Bunların tamamını burada aktarma imkânı yoktur. Dolayısıyla bu âyetlerde geçen *kaṣvâmun* (قَوَّامُونَ), *nüṣûz* (نُضُوزُ), *veḍribûhunne* (وَاضْرِبُوهُنَّ), *şikâk* (شِقَاقُ) ve *ıslâh* (إِصْلَاحُ) kelimelerinin söz konusu dönemdeki tercümelerine dair Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Süleyman Ateş, Osman Nebioğlu, Muhammed Esed, Bayraktar Bayraklı, Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Hüseyin Peker, Mustafa Öztürk ve Mehmet Okuyan tarafından kaleme alınan meâllerle iktifa edeceğiz.

	<i>Kaṣvâmun</i> (قَوَّامُونَ)	<i>Nüṣûz</i> (نُضُوزُ)	<i>Veḍribûhunne</i> (وَاضْرِبُوهُنَّ)	<i>Şikâk</i> (شِقَاقُ)	<i>İslâh</i> (إِصْلَاحُ)
M. H. Yazır	idareci ve hakim	fenalık ve geçimsizlik	dövmek	karı-kocanın arasının açılması	barıştırmak <sup>77</sup>
H. B. Çantay	hakim	şer, serkeşlik	dövmek	karı ile kocanın arasının açılması	barıştırmak <sup>78</sup>
S. Ateş	yönetici	hırçnlık etmek	dövmek	(karı-kocanın) arasının açılması	uzlaştırmak <sup>79</sup>
O. Nebioğlu	idareci	serkeşlik	cezalandırmak	karı-kocanın arasının açılması	düzeltilmek <sup>80</sup>
M. Esed	koruyup gözetici	kötü niyet	dövmek	anlaşmazlık doğması	düzeltilmek <sup>81</sup>
B.	koruyup	serkeşlik	geçici olarak	karı-kocanın	barışmak <sup>82</sup>

<sup>77</sup> *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, sad. Süleyman Feyzullahoğlu (İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2012), 83.

<sup>78</sup> *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (Konya: Gençlik Kitabevi, 2014), 1/97.

<sup>79</sup> *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 83.

<sup>80</sup> *Türkçe Kur'an-ı Kerim*, çev. Osman Nebioğlu (İstanbul: Çağ Basım Ambalaj Sanayi, 1988), 45.

<sup>81</sup> *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/143.

<sup>82</sup> *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, çev. Bayraktar Bayraklı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 84.

Bayraklı	gözetici		evden uzaklaştırmak	arasının açılması	
H. Altuntaş-Şahin	koruyup kollayıcı	(evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırmak	(hafifçe) dövmek	karı kocanın arasının açılması	düzeltilmek <sup>83</sup>
H. Peker	sorumlu	geçimsizlik	bir süre bırakıp terk etmek	karı kocanın ayrılması	düzeltilmek <sup>84</sup>
M. Öztürk	amir/reis	dik başlılık ve hırçnılık	tokat atmak	karı ile koca arasındaki anlaşmazlığın boşanma noktasına varması	çözümüne kavuşturmak <sup>85</sup>
M. Okuyan	koruyucudurlar	geçimsizlik	(kısa süreli yanınızdan) uzaklaştırın!	(eşlerin) aralarının açılması	düzeltilmek <sup>86</sup>

Bu âyetlerde sözü edilen ve yukarıda etimolojik tahlilleri yapılan kelime ve kavramların Türkçe çevirileri dikkate alındığında şunları söylemek mümkündür:

• Nisâ' sûresi 34. âyette geçen *kaḥvâmun* (كَافِرُونَ) kelimesini Yazır "idareci ve hâkim", Çantay "hâkim", Ateş "yönetici", Nebioğlu "idareci", Esed ve Bayraklı "koruyup gözetici", Altuntaş ve Şahin "koruyup kollayıcı", Peker "sorumlu", Öztürk "amir, reis", Okuyan ise "koruyucu" şeklinde Türkçeye çevirmiştir.

• Söz konusu âyette geçen *nüşûz* (نُشُوز) kelimesine Yazır "fenalık, geçimsizlik", Çantay "şer, serkeşlik", Ateş "hırçnılık", Nebioğlu ve Bayraklı "serkeşlik", Esed "kötü niyet", Altuntaş ve Şahin "(evlilik yükümlü-

<sup>83</sup> Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 83.

<sup>84</sup> Kur'an Meâli, çev. Hüseyin Peker (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), 80-81.

<sup>85</sup> Kur'an-ı Kerim Meali –Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 146.

<sup>86</sup> Kur'an Meal-Tefsir, çev. M. Okuyan, 201.

lüklerini reddederek) başkaldırmak", Peker ve Okuyan "geçimsizlik", Öztürk ise "dik başlılık ve hırçınlık" anlamını vermiştir.

• Âyette geçen *vedribûhunne* (وَاضْرِبُوهُنَّ) fiilini Yazır, Çantay, Ateş ve Esed "dövün", Nebioğlu "cezalandırın", Altuntaş ve Şahin "(hafifçe) dövün", Öztürk "tokat atabilirsiniz", Bayraklı "geçici olarak evden uzaklaştırınız", Peker "bir süre bırakıp terk edin", Okuyan ise "(yanınızdan kısa süreli) uzaklaştırın" şeklinde Türkçeye çevirmiştir. Bu fiili "dövün, tokatlayın" şeklinde tercüme eden mütercimler, sözü edilen fiilin "vurmak, dövmek", diğerleri ise "yolculuğa çıkmak, seyahat etmek" anlamını tercih etmişlerdir.

• Nisâ' sûresi 35. âyette geçen *şikâk* (شِقَاق) kelimesini Yazır, Çantay, Ateş, Nebioğlu, Bayraklı, Altuntaş ve Şahin "karı-koca arasının açılmasından", Esed "anlaşmazlık doğmasından", Peker "karı-kocanın ayrılmasından", Öztürk "karı ile koca arasındaki anlaşmazlığın boşanma noktasına varacağından", Okuyan ise "(eşlerin) aralarının açılmasından" şeklinde Türkçeye çevirmiştir. Bu çeviriler göz önünde bulundurulduğunda, mütercimlerin ekseriyetle karı-koca arasındaki aile saadetini tehdit eden her türlü problemi esas aldıkları, Peker ve Öztürk'ün ise tartışma boyutunu aşmış ve boşanmaya doğru giden anlaşmazlıklardan söz ettikleri görülmektedir.

• Âyette geçen *ıslâh* (إِصْلَاح) kelimesini Yazır ve Çantay "barıştırmak", Ateş "uzlaştırmak", Bayraklı "barışmak", Nebioğlu, Esed, Peker, Okuyan, Altuntaş ve Şahin "arayı düzeltmek", Öztürk ise "çözüme kavuşturmak" şeklinde Türkçeye aktarmışlardır. Mütercimler bu kelimeyi genellikle hakemler tarafından ortaya konulması gereken samimi çaba ile eşlerin barıştırılması veya uzlaştırılması şeklinde anlamışlardır. Bayraklı da eşlerin barışmak istemesini ön plana çıkarmıştır. Bayraklı'nın tercümesinde hakemler ne denli samimi olurlarsa olsunlar, eşler istemedikçe barış ve uzlaşının sağlanamayacağına vurgu vardır. Öztürk'ün tercümesinde ise eşleri barıştırmamanın ötesinde aralarındaki sorunların tamamen çözüme kavuşturulması ve ailenin olması gereken düzende devamlılığını esas alan ile bir aşama söz konusudur.

Görüldüğü üzere mütercimler, âyetlerde geçen kelime ve kavramlara farklı anlamlar vermişlerdir. Bu da günümüzde ilgili âyetlerin farklı şekillerde tartışılmasına, yorumlanmasına ve uygulanmasına sebebiyet vermektedir. Hatta bu yorumlara dayalı uygulamaların, başta aile olmak



üzere sosyal yapıda ciddi sorunlara neden olduğu da gözlemlenmektedir.

### 6. Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Hakkındaki Yorum ve Tartışmalar

Nisâ' sûresi 34 ve 35. âyetlerde evliliğin korunmasına dair bir dizi kural, kaide ve önleme dikkat çekilmektedir. Bu da evliliğin tarafları olan karı-kocanın statü, görev ve sorumluluklarının bir kısmı hatırlatılarak yapılmaktadır. Bu bağlamda 34. âyette, insanların bir kısmının farklı kabiliyet ve yetenekleri itibarıyla diğerlerine üstün kılındığı, mallarından harcama yapmaları hasebiyle erkeklerin kadınların yöneticisi ve koruyucusu oldukları, buna mukabil sâliha kadınların itaatkâr davrandığı ve Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (namuslarını) korudukları bildirilmektedir. Yine bu âyette, geçimsizliğinden endişe edilen kadınlara karşı *öğüt vermek, yataklarında yalnız bırakmak ve kendilerini darp etmek* şeklinde üç aşamalı tedbir önerilmekte, bunun neticesinde şayet bu kadınlar gönülden birlikte olmak isterlerse artık onların aleyhine başka bir yol aranmaması gerektiği hükme bağlanmaktadır.

35. âyette ise evliliği tehdit eden tutum ve davranışlar söz konusu olduğunda, evliliğin kurtarılması adına hem erkeğin hem de kadının ailesinden birer hakem tayin edilmesi emredilmekte, eğer bu hakemler de samimiyetle eşlerin arasını düzeltmek isterlerse Yüce Allah'ın onları muvaffak kılacağı bildirilmektedir.

Bu çerçevede ilgili âyetlerin muhtevaları hakkında şu yorumları yapmak mümkündür:

34. âyette geçen *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ* ifadesi ile erkeklerin kadınlar üzerinde *قَوَّامُونَ kavvâmûn* oluşundan yani onların koruyup gözetleyicisi olduklarından söz edilmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi *قَوَّامُونَ kavvâmûn* kelimesi, "tüm samimiyetiyle koruyup gözetlenler,<sup>87</sup> bir konu üzerinde titizlikle duranlar,<sup>88</sup> iyileştirenler,<sup>89</sup> yöneten ve işleri çekip çevirenler<sup>90</sup>" gibi manalara gelmektedir. Âyette geçen ve kadınların koruyup gözetleyicisi olan *الرِّجَالُ er-ricâl*, Ebû Hayyân'ın da isabetle belirttiği gibi sadece cinsiyet bakımından erkekler değil, bunun yanı sıra olgun,

<sup>87</sup> İbn Manzûr, "kvm", *Lisânü'l-'Arab*, 5/3781-3787.

<sup>88</sup> İbn 'Atyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/47.

<sup>89</sup> Zebîdî, "kvm", *Tâcu'l-'arûs*, 33/305-306.

<sup>90</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/278-280.

basiretli, güçlü kuvvetli ve feraset sahibi olan insanlardır.<sup>91</sup> Bu vasıfları sağlayan insanlar, hem fiziksel hem de rûhî nitelikleriyle adam gibi adamdırlar<sup>92</sup> ve aile içerisindeki görev ve sorumluluklarının bilincindedirler. Bu çerçevede söz konusu kelime, bu âyetteki kullanımı doğrultusunda “kadınların işlerini hakkıyla yerine getirip onları korumakta itina gösterenler” şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca bu cümlede zikredilen الْكَرِّجَالُ ve النِّسَاءُ kelimeleri, genel olarak erkekler ve kadınlar değil, karı-koca yani aile olan insanlardır. Zira âyetin iç ve dış bağlamı bunu göstermektedir.

*Kavvâmûn* قَوَّامُونَ kelimesi, Nisâ' 4/135 ve Mâide 5/8. âyetlerde, öncesinde كُونُوا *kûnû* emri ve sonrasında da بِالْقِسْطِ *bi'l-kıst* ifadesi ile birlikte kullanılmakta ve “adaleti uygulayanlar, adaleti ayakta tutanlar olun” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Nisâ' sûresi 34. âyette geçen قَوَّامُونَ *kavvâmûn* kelimesini erkeklerin, kadınların mali ihtiyaçlarını karşılamaları ve fizikî kuvvete sahip olmaları nedeniyle ailenin hukukî ve sosyal haklarını koruma görevini üstlenmeleri yani erkeklerin kadınların her türlü haklarını koruyup gözetlemekle yükümlü tutulmaları şeklinde anlamak mümkündür.<sup>93</sup> Burada erkeklerin *kavvâm* oluşu, cinsiyetten kaynaklanan bir ayrıcalık olmayıp tamamen aile içerisindeki statü ve sorumluluktan kaynaklanan bir nitelendirme. Dahası bu nitelendirme, eşler arasında tartışma ve yarışma konusu yapılacak bir üstünlük değil, Yüce Allah tarafından takdir edilmiş bir görevlendirmedir ve gerçekten sorumluluğu ağır bir mükellefiyettir.

Âyetteki فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ *feddale* fiilini yaygın olarak bilinen “faziletli kılmak, üstün tutmak” anlamından ziyade “farklı kılmak, farklı alanlarda üstün yetenekler vermek” manasında anlamının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira insanlar farklı oldukları bazı hususlarda diğerlerinden yani söz konusu farka sahip olmayanlardan üstün olabilirler.

<sup>91</sup> Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2010), 3/248.

<sup>92</sup> Hüseyin Çelik, “Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 5.

<sup>93</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1/299; Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 112; *Kur'an Meal-Tefsir*, çev. M. Okuyan, 201.

Âyette geçen *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ* ifadesi genellikle “erkeklerin kadınlardan üstün tutulması” şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>94</sup> Ancak metinde mutlak anlamda erkeklerin kadınlardan üstün tutulduğu manasını vermemizi gerektirecek bir zamir söz konusu değildir. Şayet mutlak bir üstünlükten söz edilecek olsaydı, âyetteki ifade *عَلَى بَعْضِهِمْ* 'alâ ba'dihinne şeklinde olmalıydı. Oysa ifade *عَلَى بَعْضٍ* 'alâ ba'dın şeklindedir ve bu kullanım dolaylı da olsa mutlak kanaate varmamak gerektiğine işaret etmektedir. Öte yandan bazı hususlarda erkekler kadınlardan, bazı hususlarda da kadınlar erkeklerden farklıdırlar. Farklı olunan konularda bir üstünlük de olabilir; ancak bunu mutlak manada bir cinsin diğerine üstünlüğü şeklinde anlamak doğru olmasa gerektir.

Öte yandan âyette geçen üstünlük meselesini kadınların, miras konusunda erkeklerin kendilerinden üstün tutulması hakkında kendi aralarında tartışmaları üzerine nâzil olan<sup>95</sup> “Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri arzu etmeyin! Erkeklerinde kazandıklarından bir payı vardır; kadınların da kazandıklarından bir payı vardır. Allah'ın lütfundan isteyin! Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir.”<sup>96</sup> âyeti çerçevesinde değerlendirmenin konunun selameti açısından daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira bu âyette Yüce Allah'ın takdir ettiği bir üstünlük/farklılık üzerinden tartışmanın yersiz olduğu açıkça belirtilmektedir. Diğer taraftan Nisâ' sûresi 29-35. âyetler iç bağlam ekseninde okunduğunda, her ne kadar birbirlerinden istifade konusunda kadın-erkek eşit olsalar da erkeklerin kadınlara *kavvâm* (koruyucu, gözetici ve haklarını uygulayıcı) olmaları hasebiyle miras konusunda onlardan üstün kılındığı, bundan dolayı da erkeklere kadınların mehirlerini vermelerinin ve onların geçimlerini temin etmelerinin emredildiği, böylece iki taraftan birinde olan üstünlük, diğer tarafın üstünlüğü ile denk hale getirildiği anlaşılmaktadır.<sup>97</sup> Buradan hareketle diyebiliriz ki: Eşler arasında bir üstünlük yarışına girmek, bu konuda tartışmak veya bir tarafın diğerine üstünlük sağlamaya çalışması doğru bir şey değildir. Bunlar aile saadetini tehdit eden gereksiz tartışmalardır.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/687; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1994), 2/67; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/91.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/663-667.

<sup>96</sup> en-Nisâ' 4/32.

<sup>97</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/90-91.

Zaten erkeğin üzerindeki eşine mehir vermek ve ailenin geçimini temin etmek gibi son derece fedakarlık gerektiren sorumluluklar dikkate alındığında, sanki arada herhangi bir üstünlük de kalmamaktadır. Esasen özellikle miras konusunda hiçbir harcama yapma zorunluluğu bulunmayan kadına bir hisse, tüm harcamalardan sorumlu olan erkeğe iki hisse vermek, kadına değil erkeğe haksızlık gibi durmaktadır. Zira erkeğin payı kendine değil, ailesinin geçiminedir. Kadın ise payından isterse harcama, istemezse harcamama lüksüne sahiptir. Yani kadın tamamen kârdadır.

Âyetteki *وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* ifadesi ile Yüce Allah (cc), erkeklerin kadınlara koruyucu olmalarının bir diğer gerekçesini “erkeklerin mallarından harcama yapmaları” şeklinde açıklamaktadır. Burada sözü edilen infakın kadınlara verilen mehir ve nafaka olduğu dile getirilmektedir.<sup>98</sup> Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Erkeklerin kadınların koruyucusu olmaları, erkeklerin bazı farklılıklara sahip kılınması ve mal ve harcama konusundaki yükümlülükleri sebebiyledir. Yoksa yaratılıştan herhangi bir üstünlük söz konusu değildir. Zaten Kur'ân'da üstünlüğün muttaki olmakla<sup>99</sup> yani Yüce Allah'ın âyetlerine duyarlılık göstermekle ve O'na karşı sorumlulukları yerine getirmekle ölçüldüğü belirtilmektedir.

Diğer taraftan infak, hem dinî bir ibadettir hem de ahlâkî bir davranıştır. Bu çerçevede infakta bulunan kişi, bir taraftan dinin bir emrini yerine getirirken diğer taraftan muhtaç durumdaki insanların ihtiyaçlarını karşılamış olmanın iç huzurunu yaşamaktadır. Bu nedenle aile fertlerinin ihtiyaçlarını temin etmek için yapılan harcamaların yanı sıra zekât, sadaka, fitre, karz-ı hasen gibi dinî emirleri yerine getirmek için yapılan ödemeler ya da her türlü hayır ve hasenat infak olarak kabul edilebilir.

Âyette geçen *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ* cümlesinde sâliha kadınların Yüce Allah'a boyun eğdikleri, ayrıca Allah'ın korumasını emrettiği mahremiyeti koruyan sadık ve itaatkâr kadınlar oldukları vurgulanmaktadır. Taberî, sâliha kadınları Allah'ın haklarına riayet eden ve kocasına da itaatkâr davranan, muhafazakâr kadınları ise kocasının na-

<sup>98</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/370; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 6/690; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/67; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/91; Gökhan Atmaca, “Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 221.

<sup>99</sup> el-Hucurât 49/13.

mus ve malını koruyan kimseler şeklinde tanımlarken<sup>100</sup> Mâtürîdî sâliha kadınların Yüce Allah'ın emirlerine ve eşinin meşru taleplerine rıza gösteren ve itaat eden insanlar olduğunu söylemektedir.<sup>101</sup> Hz. Peygamber de beş vakit namazını kılan, Ramazan orucunu tutan, iffetini koruyan ve kocasına itaat eden kadının cennete istediği kapıdan girebileceğini müjdelemektedir.<sup>102</sup> Bu hadiste zikredilen kocaya itaat, kölenin efendisine itaati gibi mutlak bir itaat olmayıp kadının kocasına karşı görev ve sorumluluklarından oluşan ve çerçevesi Allah ve Rasûlü tarafından belirlenen mükellefiyetlerdir.<sup>103</sup> Böylece kadının sâliha oluşu itaatiyle, itaatkâr oluşu da Yüce Allah'ın buyruklarına karşı teslimiyetiyle ölçülmektedir ki işte bu kadın, Allah'ın emirlerine riayet eden, imanına yaraşır davranışlar sergileyen, erdemli, özü ile sözü uyumlu, saygılı ve dürüst bir kadındır.

Âyetteki *حَافِظَاتٌ لِّلْعَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ* ifadesi de Yüce Allah'ın kadınları koruma ve kollama görevini erkeklere vermesine karşılık kadınların da eşleri evlerinde veya yanlarında yokken hem kendilerinin hem de eşlerinin canları, malları, iffetleri, namusları, aile sırları, şeref ve haysiyetleri, izzet ve itibarları gibi korunması gereken ne varsa hepsini korumaları ve bu değerlere hanel getirmemeleri görevini kadınlara verdiğini göstermektedir.

Âyetin ikinci kısmında ayrılık sürecine giren hanımlara karşı ne şekilde tedbirler alınması ve aileyi kurtarma adına nasıl bir yol izlenmesi icap ettiği ve süreçte başarı elde edildiği takdirde neler yapılmaması gerektiğine dair ilahi prensipler hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda *وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ* cümlesinde de dile getirildiği üzere *nüşûz*undan yani başkaldırısından ve geçimsizliğinden endişe edilen kadınlara karşı *öğüt vermek, onları yataklarda yalnız bırakmak ve kendilerini darp etmek* şeklinde üç aşamalı bir yöntem uygulanması emredilmektedir.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/691-696.

<sup>101</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 3/202.

<sup>102</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/191.

<sup>103</sup> Abdulkerim Seber, "Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*, ed. Şemsettin Kırış (Hakkari: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 119.

Bu üç aşamalı yöntem, bu kadınlara keyfe göre değil, Yüce Allah'ın belirlediği esaslar çerçevesinden muamele etmek gerektiğini göstermektedir. *Nüşûz* نُشُور kelimesi Nisâ' 4/128'de de benzer bir bağlamda kullanılmakta ve orada erkeklerin *nüşûz*undan yani erkeklerin ayrılığı düşünmesinden söz edilmektedir. Yine bu kelime Mücâdele 58/11'de geçmekte ve kalabalık bir ortamda iken orada oturması daha uygun olan kişilere yer vermek maksadıyla oturanların "kalkması" anlamında kullanılmaktadır. *Nüşûz* kelimesinin Kur'an'daki bu üç kullanımı birlikte düşünüldüğünde, Nisâ' 4/34'deki *nüşûz*un "gözün başka arayışlar nedeniyle kalkması, yükselmesi, başkalarına kayması" gibi aileyi dağıtmaya yönelik bir başkaldırı ve geçimsizlik olduğu anlaşılmaktadır. Yine burada günübürlük her ailenin içerisinde yaşanan basit davranışların kastedilmediği görülmektedir.<sup>104</sup> Nitekim Râzî, âyette geçen *nüşûz* نُشُور kelimesine "serkeşlik" anlamı vermekte ve bundan maksadın da "geçimsizlik, kocaya isyan ve ona başkaldırı" olduğunu beyan etmektedir. O, *nüşûz*un söz ya da fiil ile olabileceğini, daha önce kendisini çağırdığında "efendim, buyur" diyen bir kadının, kendisine seslenildiğinde sözünü dinleyen bir tavırda iken, sonradan değişmesini söz ile *nüşûz*; daha önce yanına girdiğinde ayağa kalkıp, kendisine koşarken ve kendisini istediğinde güler yüzle yatağına gelirken, sonra birdenbire değişmesini de fiil ile *nüşûz* olarak açıklamaktadır.<sup>105</sup> Bu noktada Âlûsî'nin de isabetle kaydettiği gibi<sup>106</sup> mezkûr âyetin vermek istediği asıl mesaj şudur: Bir evliliğin sona ermesi gibi büyük bir tehlike söz konusu olduğunda durumu akışına terk etmemek ve üç aşamalı yöntemi uygulayarak evliliği kurtaracak tedbirler almak gerekmektedir.

Âyette zikredilen üç aşamalı yöntem hakkında şu açıklamaları yapmak mümkündür:

Yüce Allah ayrılık sürecine girmiş veya ayrılığın eşiğine gelmiş eşlerin bu durumda kendi başlarına terk edilmemesi gerektiğini bildirmekte ve kendilerine bir taraftan öğüt verilmesini, bir taraftan yataklarında yalnız bırakılmasını, bir taraftan da darp edilmesini emretmektedir. Kuşkusuz her kadının *nüşûz*u yani serkeşlik ve geçimsizliği aynı ölçüde

<sup>104</sup> *Kur'an Meal-Tefsir*, çev. M. Okuyan, 201.

<sup>105</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/92-93.

<sup>106</sup> Ebu'l-Fadl Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 5/25.

olmayabilir. Buna göre sözü edilen üç aşamalı yöntem sırasıyla uygulanabileceği gibi duruma göre öğüt verme, duruma göre yataklarda yalnız bırakma ve duruma göre de darp etme prensipleri uygulanabilir. Yine durumun ciddiyeti göz önünde bulundurulduğunda bu üç yöntemin hepsi bir arada da uygulanabilir.

Âyette geçen *فَعِظُوهُنَّ* "onlara öğüt verin!" ifadesi gayet açıktır ve öğüt içerikli sözlü müdahale veya yardımları içermektedir. Bu kapsamda eşler arasındaki sorunlar, ister nüşûz isterse başka sebeplerden kaynaklansın, erkeğin eşine sabırlı ve sakin bir şekilde öğüt vermesi, ona karşı yapıcı bir dille hitap etmesi ve onunla dertleşmesi sözü edilen sorunların çözümünde en etkin ve sonuç alıcı yöntem olarak kabul edilmektedir.<sup>107</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Sözlü müdahaleler emir, baskı ve tehdit içeren bir üslupla değil, gönül alıcı, kalbe dokunan ve ailenin mutlu ve huzurlu bir biçimde devam ettirilebileceğini temin eden öğüt ve nasihat şeklinde gerçekleştirilmelidir. Zira burada amaç, hanımlardan ayrılmak değil, evliliği kurtarmaktır.<sup>108</sup> Dolayısıyla öğüt verecek kişilerin de evliliği kurtarma amacı gütmeleri ve hanımları sahiplenici bir tavır ortaya koymaları gerekmektedir. Âyetin başından beri, ailenin sorumluluğu erkeklerin üzerinden tanımlanmaktadır. Ekonomik geçimde erkeklerin aileyi idare etmesi gerektiği gibi evliliği kurtarma görevi de erkeklere verilmiştir. Ve burada ifade edilen aşamalar evliliği kurtarma niyetiyle ve bu sorumlulukla devreye konulmalıdır. Âyet bu görevi de erkeğe yükleyerek kendi içindeki bağlamını ve tutarlılığını ortaya koymaktadır. Şayet âyetin başından itibaren sorumluluk kadınlara verilmiş olsaydı bu aşamaları da kadınların uygulaması gerekirdi. Aslında bu görevlendirmede kadınlar, evliliği için elinden geleni yapan bir erkek modeliyle karşı karşıyadırlar ve tek yapmaları gereken şey, bu çabaya olumlu karşılık verip yuvalarını devam ettirmeleridir.

Âyette zikredilen *وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ* "onları yataklarda yalnız bırakın!" ifadesi, kocalarının hanımlarından ayrı yerlerde yatmaları demektir.

<sup>107</sup> en-Nahl 16/125; Tâhâ 20/44. Bu konudaki açıklama ve değerlendirmeler için bk. Fahri Demir, "İslam ve Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 11; İrfan Çakıcı, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin Tahlil ve Değerlendirmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 45. Ayrıca bk. Şuayip Karataş, "Kur'an'da "Selâm Olsun!" İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar", *Dergiabant* 9/1 (2021), 157-161.

<sup>108</sup> Bk. Sevinç, "Nisâ 4/34. Ayetine Göre Sorumluluklar", 218.

Böyle bir uygulama kadınlara karşı ağır bir yaptırımdır. Yataklarda yalnız bırakmaktan kastın cinsel birliktelikte bulunmamak olduğu da ifade edilmektedir.<sup>109</sup> Her ne olursa olsun durum böyle davranmayı gerektiriyorsa bunun da uygulanabileceği, denenebileceği bilinmelidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Bir taraftan kadın yatağında yalnızlığa terk edilirken diğer taraftan birinci tedbir olan öğüt ve nasihate devam edilmelidir.

Bu âyette kadından kaynaklanan bir başkaldırı ve geçimsizlikten söz edildiği açıktır. Bu bağlamda ayrılma/bitme noktasına gelmiş bir evliliği kurtarmak için öğüt verme ve yataklarda yalnız bırakma ile birlikte uygulanabilecek tedbirlerden birisi de *وَاضْرِبُوهُنَّ* *vadrîbûhunne* beyanı gereği “(kadınlara) darb”tır. Buradaki *وَاضْرِبُوهُنَّ* *vadrîbûhunne* ifadesi, geleneksel yorumların neredeyse tamamında “dövmek, dayak atmak” şeklinde anlaşılmış ve ölümcül olmamak şartıyla birtakım hafifletici unsurlarla buluşturularak uygulanmasının gerekliliği istikametinde açıklamalar yapılmıştır.<sup>110</sup> Hatta bu dövme/dayak hakkında “kocasının kadının bedeninin ayrı ayrı yerlerine vurarak onu dövmesi, peş peşe aynı yere vurmaması, güzellik mahalli olan yüze vurmaktan kaçınması, ölümüne sebebiyet verecek şekilde olmaması, misvak gibi ince bir çubukla vurmaması, kırk vuruştan az olması” gibi ayrıntılar dahi dile getirilmiştir.<sup>111</sup> Bazı âlimler de bu dövmenin, köle hakkında tam bir ceza olacağı için yirmi vuruştan az olması gerektiğini, bazıları da kadının bükülmüş bir bez veya el ile dövülebileceğini, kamçı ve sopa ile dövülmemesi icap ettiğini söylemişlerdir.<sup>112</sup> Görüldüğü üzere son derece tartışmalı olan bu konu günümüze kadar bu minval üzere devam edegelmiştir.

Âyette geçen *وَاضْرِبُوهُنَّ* *vadrîbûhunne* “onlara (kadınlara) darb edin” emrinin doğru biçimde anlaşılması ve meselenin aile birlikteliği ve huzurunu sağlayacak şekilde çözüme kavuşturulması adına Kur'ân'da çokanlamlı bir fiil olan *ḍrb* (ضرب) kök harflerinden türetilen kelimelerin kullanımlarına göz atmak faydalı olacaktır. Daha önce de ifade edildiği

<sup>109</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/706-709; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/92-93.

<sup>110</sup> Bk. Şola, “En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında “Nuşûz” ve “Darb” Kelimelerinin Anlam Kronolojisi”, 152-170.

<sup>111</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/706-709; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/93-94; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/285-287; Ebû Bekr Ahmet b. 'Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 2/189.

<sup>112</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/92-93; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/189.



üzere bu kökten türetilen kelimeler Kur'ân'da 58 defa<sup>113</sup> geçmekte ve "vurmak, çarpmak",<sup>114</sup> "yolculuğa çıkmak",<sup>115</sup> "örnek vermek",<sup>116</sup> "yüz çevirmek, vazgeçmek",<sup>117</sup> "salmak, sarkıtmak",<sup>118</sup> "isnat etmek",<sup>119</sup> "perde koymak, mühürlemek, duymalarını engellemek"<sup>120</sup> ve "(duvar) örme, perdelemek, set çekmek"<sup>121</sup> manalarında kullanılmaktadır.

Kur'ân'da *drb* (ضرب) kökünden türetilen kelimelerin anlamlarından hareketle şunu söylemek mümkündür: Kur'ân, serkeşlik yapan ve bununla boşanmayı amaçlayan kadınların dövülmesini değil, eşinden kısa süreli ayrılmasını önermekte<sup>122</sup> ve böylece insanların evliliklerini korumalarını sağlamayı amaçlayan tedbirler öngörmektedir. *وَاضْرِبُوهُنَّ* *vaḍribûhunne* ifadesinin "kadınların dövülmesi" şeklinde yorumlanması ise cahiliye dönemi Arap geleneğinin kelimelere yüklediği anlamlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>123</sup> Bu kelimedden "kadınların dövülmesi" sonucunun çıkarılmasının bir başka gerekçesi de âyetin başındaki *كَوَامِلًا* *kavvâmûn* kelimesine "yöneticiler, idareciler" anlamı verilmesinden hareketle erkeklerin kadınların üzerinde bir yerde konumlandırılmasıdır.<sup>124</sup> Öte yandan Kur'ân'da *drb* (ضرب) kökünden türetilen fiillerin "bir insanın

<sup>113</sup> 'Abdûlbâkî, "drb", 514-515.

<sup>114</sup> el-Enfâl 8/12, 50; en-Nûr 24/31; es-Sâffât 37/93; Muhammed 47/4, 27; vd.

<sup>115</sup> Âl-i 'Imrân 3/156; en-Nisâ' 4/34, 94, 101; el-Mâide 5/106; Tâhâ 20/70; el-Müzzemmil 73/20.

<sup>116</sup> el-Bakara 2/26; er-Ra'd 13/17; İbrâhîm 14/24; en-Nahl 16/74; vd.

<sup>117</sup> ez-Zuhruf 43/5.

<sup>118</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>119</sup> ez-Zuhruf 43/17.

<sup>120</sup> el-Kehf 18/11.

<sup>121</sup> el-Hadîd 57/13.

<sup>122</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2005), 5/127-128; Zeynel Abidin Aydın, "Nisâ Sûresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden "Darb"a Dair", *Turkish Studies* 12/27 (2017), 98.

<sup>123</sup> Muhammed Tâhir Muhammed b. Muhammed b. 'Aşur et-Tûnûsî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tûnûsiyye, 1984), 5/42; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/62; Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999), 16, 19; Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı", 93, 133; Abdulkadir Karakuş, "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3(25) (Aralık 2019), 1361.

<sup>124</sup> Karakuş, "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi", 1361.

bir insanı dövmesi, tokatlaması" manasında hiçbir kullanımı söz konusu değildir.<sup>125</sup> Gerçi buradaki *وَاضْرِبُوهُنَّ* emrini mecburiyet değil de ruhsat olarak yorumlayanlar da vardır.<sup>126</sup> Ancak ister mecburiyet isterse ruhsat kabul edilsin, sonuçta bir insanın başka bir insanı dövmesi veya ona tokat atması söz konusu olduğu için bu yorum pek sağlıklı gözükmemektedir.

*Drb* (ضرب) fiilinin "yolculuğa çıkmak" anlamından hareketle, boşanma sürecine girmiş evliliklerde doğrudan boşanmaya yönelmeden evvel çiftlerin evliliğe kısa süreli mola vermelerinin faydalı olacağı ve evliliğin kurtarılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir. Geçici ayrılık süreci olarak tanımlayabileceğimiz bu dönemde eşler, evliliklerinin artı ve eksilerini gözden geçirip daha sağlıklı kararlar verebilirler. Buna evlilikte soluklanma da denebilir.<sup>127</sup> Hatta bu kısa süreli soluklanma süreci, eşlerin kendi kendilerini sorgulamalarına ve yaptıkları hataları anlayıp bunlardan vazgeçmelerine sebep olabilir.

Hz. Peygamber (s.a.s) de eşleriyle bir dizi sorunlar yaşamış ve onlara karşı bazı uygulamalarda bulunmuştur. Bunlar Kur'ân'da aktarılmakta<sup>128</sup> ve bu âyetler aile içi sorunların çözümünde mü'minlere yol göstermektedir. Bu doğrultuda Allah Rasûlü'nün aile içi sorunları çözmeye herhangi bir şiddete başvurmadığı açıktır.<sup>129</sup> Dahası o, insanların en hayırlılarının kadınlara karşı iyi davrananlar olduğunu,<sup>130</sup> eşlerin yediklerinden hanımlarına da yedirmeleri, giydiklerinden giydirmeleri, onları asla dövmemeleri ve kendilerine çirkin sözler söylememeleri gerektiğini,<sup>131</sup> kadınları dövenlerin insanların en hayırsızları olduğunu,<sup>132</sup> hanımlarını dövdükten sonra geceleyin onlarla birlikte olmanın çirkinliğini,<sup>133</sup> beylerin kadınları Allah emaneti olarak aldıklarını, dolayısıyla onların haklarına riayet etmeleri, onlara şefkat ve sevgi ile davranmaları, onlar

<sup>125</sup> *Kur'an Meal-Tefsir*, çev. M. Okuyan, 202.

<sup>126</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. M. Öztürk, 146.

<sup>127</sup> Üstün Dökmen, *Küçük Şeyler* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2005), 154.

<sup>128</sup> el-Ahzâb 33/28-29; et-Tahrîm 66/1, 3.

<sup>129</sup> Ali Akpınar, "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'ânî Yöntem (Nisa Suresi 34. Ayeti Bağlamında)", *İlahiyat Akademi Dergisi* 11 (2020), 14.

<sup>130</sup> Müslim, "Birr", 149.

<sup>131</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40-41.

<sup>132</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42; İbn-i Mâce, "Nikâh", 51.

<sup>133</sup> Buhârî, "Nikâh", 93.

hakkında Allah'tan korkmaları ve onların namus ve iffetlerini Allah adına korumaları gerektiğini<sup>134</sup> belirterek kadınların dövülmesini değil, onlara güzel davranılmasını tavsiye etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in eşlerini dövdüğüne dair kaynaklarda herhangi bir bilgi söz konusu değildir.<sup>135</sup> Şayet âyetteki *وَاضْرِبُوهُنَّ* emri "onları dövün!" anlamı içerseydi, Hz. Peygamber'in bundan kaçınması veya buna muhalif bir şey söylemesi asla söz konusu olamazdı. Zira böyle bir kaçınma Kur'ân'ın Allah Rasûlü ile ilgili ifadelerine açıkça aykırılık teşkil etmektedir.<sup>136</sup> Öte yandan geçimsizlik ve dik başlılık yapan bir kadını dövmenin ailenin kurtarılmasına değil, geçimsizliğin daha da artmasına hizmet edeceği izahlanmaktadır. Dolayısıyla âyetteki *وَاضْرِبُوهُنَّ* emrinin, "hanımlardan kısa süreli ayrılık" şeklinde anlaşılmasının ailenin kurtarılması adına daha doğru bir yorum olacağı kanaatindeyiz.

Diğer taraftan *وَاضْرِبُوهُنَّ* *vadrîbûhunne* emri "dövün" şeklinde anlaşıldığı takdirde, serkeşlik ve başkaldırısından endişe duyulan bir eş, henüz iffetsizlik/zina fiilini işlemediği halde kocasından dayak yemiş olacaktır. Böyle bir uygulamanın Kur'ân'ın adalet ilkesiyle bağdaşmayacağı açıktır. Çünkü Kur'ân'da "dövme" cezası, dört şahitle ispatlanmış zina ve iftira suçuna uygulanması emredilmektedir.<sup>137</sup> Söz konusu emir de *drb* (ضرب) ile değil, *clđ* (جلد) fiili ile ifade edilmektedir.<sup>138</sup>

Görüldüğü üzere *وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ* cümlesinde kötü giden evliliklerde, karı-koca arasındaki tüm olumsuzluklara rağmen evliliği kurtarma adına üç aşamalı bir eğitim yöntemi önerilmektedir. Kuşkusuz bu eğitim yönteminde serkeşlik yapan kadınlara hatalarını düşünme ve değerlendirme fırsatı verilerek ailenin kurtarılması ve korunması amaçlanmaktadır. Ancak bu süreç ve öncesinde erkeğin üzerine düşen vazifeleri hakkıyla yerine getirmesi ve erkekten kaynaklanan

<sup>134</sup> Müslim, "Hacc", 147.

<sup>135</sup> İbn-i Mâce, "Nikâh", 51. Konuyla ilgili ayrıca bk. Şuayip Karataş, "Kur'ân'a Göre Aileyi Ayakta Tutan Bazı Kavramlar ve Bu Bağlamda Hz. İbrâhîm'in Örnekliliği", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 355-363.

<sup>136</sup> el-Hâkka 69/44-46.

<sup>137</sup> en-Nûr 24/2, 4.

<sup>138</sup> Osman Kaya, "Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi", *Route Educational and Social Science Journal* 4/6 (2017), 331.

bir problemin olmaması önemlidir.<sup>139</sup> İşte erkek tüm sorumluluklarını hakkıyla yerine getirdiği halde eşinden kaynaklanan bir sorun ortaya çıkmış ve evlilik sonlanmaya ve ailenin dağılmasına giden bir yola girmişse, böyle bir yöntemin başarılı olacağı ve aileyi kurtarabileceği söylenebilir.

Âyette geçen *فَإِنْ أَطَعْتُمْ بَنَاتِكُمْ فَلَا تُبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا* cümlesinde Yüce Allah (cc), serkeşlik ve başkaldırısından endişe duyulan ve boşanma aşamasına gelen kadınlara yönelik olarak aileyi kurtarma adına uygulanacak üç aşamalı yöntemi zikrettikten sonra, bu kadınların kocalarına itaatinden söz etmektedir. Yani serkeşlik yapan kadınlar, bu olumsuz tutum ve davranışlarından vazgeçip eşlerine itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol ve bahane aranmaması ve kendilerinin incitilmemesi gerektiği salık verilmektedir.

Bu cümlede geçen *أَطَعْنَ* *eta'ne* fiilini “gönülden itaat etmek”, bir başka ifade ile “gönül birlikteliği sağlamak” şeklinde anlamak gerekmektedir.<sup>140</sup> Zira amaç, evliliğin kurtarılması ve korunması olduğu için dayak veya baskı ve zorlama ile gerçekleşecek olan boyun eğme ve itaat bu amacı gerçekleştirmeye ve aile saadetini temin etmeye yetmeyeceği açıktır. Dahası kadın bir süre zoraki boyun eğse de daha sonraki süreçte serkeşlik ve başkaldırısı yeniden depreşecek ve bu sefer ayrılık kaçınılmaz bir hal alabilecektir. Diğer taraftan itaat gönülden gelirse anlamlıdır ki bu da eşler arasında bir gönül birlikteliğini zorunlu kılmaktadır; gerisi zorlamadır, zorbalıktır. Bu yüzden Yüce Allah, boşanmayı düşünen kadınlar eşlerine gönülden bağlılık gösterdiklerinde başka bir arayışa girilmemesini, onların incitilmemesini ve yaptıkları hataların yüzlerine vurulmamasını emretmektedir.

Yüce Allah (cc), 34. âyetin *إِنَّ اللَّهَ كَبِيرٌ* şeklindeki sonuç cümlesinde aile hayatının sağlıklı bir biçimde sürdürülmesi adına dile getirdiği yöntem ve hususların ardından yüceliğini ve büyüklüğünü beyan ederek yaptıklarından hiçbir şekilde sorgulanamayacağını belirtmektedir. Bu cümlede Allah'ın tek yücenin kendisi olduğuna dikkat çekmesi, “bu âyetteki aşamalar iyi niyet dışında uygulanmaya çalışılır ve bir tarafa haksızlık yapılırsa en Yüce olan buna şahittir ve bunun hesabını sorar” manasında da anlaşılabilir.

<sup>139</sup> *Kur'an Meâli*, çev. H. Peker, 80.

<sup>140</sup> *Kur'an Meal-Tefsir*, çev. M. Okuyan, 202.

Sûrenin 35. âyetinde eşler arasında ayrılıkla neticeleneceği düşünülen bir geçimsizlik söz konusu olduğunda, taraflardan birer hakem tayin edilmesi gerektiği ve bu hakemlerin de samimiyetle eşlerin arasını düzeltmek için gayret gösterdiklerinde Yüce Allah'ın kendilerini başarıya ulaştıracağı müjdesi verilmektedir. Bu bağlamda âyetteki *وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا* *وَأَنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا* cümlesinde Yüce Allah, bir önceki âyette emrettiği yöntemlerin sonuç vermemesi ve ayrılık düşüncesinin çok daha ciddi bir boyut kazanması durumunda, her iki taraftan birer hakem yani arabulucu tayin edilmesi sorumluluğunu topluma görev olarak yüklemektedir. Amaç, evliliğin kurtarılması ve korunması olduğundan bu noktaya gelinceye kadar yaşadıkları sürecin aksaklıkları nedeniyle mesele sadece eşlere terk edilmemekte, toplumun aileyi kurtarmak için çaba sarf etmesi gerektiği hükme bağlanmakta ve böylece sosyal hayatta insanların birbirlerinden sorumlu oldukları bilinci kazandırılmaya çalışılmaktadır. Burada ayrıca evliliklerdeki şahitlik ve aleniyet kurumuna atıfta bulunulmakta, nasıl ki evliliğin şahitler/hakemler huzurunda ilanı söz konusuysa boşanmalarda da öncesinde de hakemliğin şart olduğu öğretilmektedir. Bu yüzden kadın ve erkekler kendi aralarında gizlilik içerisinde ne evlenebilirler ne de boşanabilirler. Zira evlilik bir alenilik kurumudur; dolayısıyla kurulması da sonlandırılması da aleniyet ilkesine uygun olarak gerçekleşmek zorundadır. Nitekim Hz. Zeyd, eşi Zeynep binti Cahş'tan boşanmak istediğinde nikâhlarını kıyan Hz. Peygamber'e müracaat etmiş<sup>141</sup> ve neticede boşanmayı Hz. Peygamber onaylamıştır. Bu uygulama, evliliklerin sona erdirilmesinde hakemlik ve hâkimlik kurumunun vazgeçilmez önemini vurgulaması bakımından oldukça anlamlıdır. Kaldı ki günümüzde evlilik ve boşanma konuları birer dinî uygulama olmalarının yanı sıra özü itibarıyla hukuki birer işlemdirler ve mutlak surette resmîyetle kayıt altına alınmalıdırlar.

Âyetteki *إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا* cümlesinde Yüce Allah (cc), her iki taraftan belirlenen hakemlerin/arabulucuların ihlas ve samimiyetine atıfta bulunmakta ve bu hakemlerin eşlerin arasını bulmayı gönülden istemeleri halinde kendisinin de onları ailenin kurtarılması konusunda başarılı kılacağını beyan etmektedir. Buradaki *إِصْلَاح* *islâh* kelimesini bağlam gereği "fesat içerikli yani bozuk olan bir işi/gidişatı düzeltmek" şeklinde anlamak mümkündür. Çünkü ailenin dağılması ve yuvanın yıkılması

<sup>141</sup> el-Ahzâb 33/37.

korkunç bir bozulma ve fesattır. Bu yüzden tayin edilen hakemler, sadece görüntüde değil, içtenlik ve samimiyetle evliliğin kurtulması adına eşlerin isteklerini uzlaştırmaya çabalamak ve asla başka bir düşünce içerisine girmemek zorundadırlar.

Bütün bu üç aşamalı yöntem ve hakemlerin ortaya koyduğu samimi gayretlere rağmen eşler hâlâ barışıp uzlaşamazlarsa, artık son çare olarak “mahkemeye başvurup boşanmak” kalmaktadır ki bu da helâl ancak Hz. Peygamber'in ifadesiyle “Yüce Allah tarafından hoş karşılanmayan” bir yöntemdir.<sup>142</sup> Bu yöntemin hoş karşılanmamasının gerekçeleri arasında İslâm aile yapısının zarar görmesi, ailenin dağılmasıyla birlikte çocukların ve eşlerden birisinin ya da her ikisinin mağdur olması, boşanmanın günümüzde olduğu gibi yaygınlaşması hatta normal kabul edilmesi sayılabilir.

Bu âyetin إِنَّ اللَّهَ سَمَّانٌ عَلِيمٌ خَبِيرٌ şeklinde sonuç cümlesinde Yüce Allah, ailedeki geçimsizlikleri sonlandırmak ve evliliği kurtarmak adına kimlerin neler yaptığını, hangi amaçları hedeflediğini, hangi görevi, nasıl ve ne kadar, hatta hangi kalp yoğunluğuyla gerçekleştirdiğini gayet iyi bildiğini; insanların açıktan yapıp ettiklerinden de kalplerinden geçirdiklerinden de haberdar olduğunu bildirmekte ve böylece herkese düşünce ve davranışları konusunda bir bilinç aşılmasını amaçlamaktadır.

Netice itibarıyla Nisâ' sûresi 34-35. âyetler bağlam ilişkisi içerisinde okunduğunda, bu âyetlerin iç bağlamı ile dış bağlamı arasında tam bir uyum söz konusudur. Çünkü 34. âyetin dış bağlamına dair rivayetlerde eşini döven kocalardan söz edilmektedir. Bu âyetlerin iç bağlamında ise “dövme” eylemi yerine evliliği kurtaracak bir dizi yöntemler önerilmekte ve ailenin kurtarılması adına eşlere yol gösterilmektedir. Eşlerini dövdükleri için Hz. Peygamber'e şikâyet edilenler hakkında Allah Rasûlü'nün kısas hükmü vermesine rağmen âyetin nüzülü ile birlikte bu karardan vazgeçmesi, bu kanaate varılmasının delilidir.

### Sonuç

“Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak” konusunun işlendiği bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

• Kur'ân âyetlerinin tevkîfliği, bu âyetlerin bir bağlam içerisinde okunmasını ve anlaşılmasına çalışılmasını zorunlu kılmaktadır. Zira

<sup>142</sup> Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3.

Kur'ân âyetlerinin tamamının bir iç bağlamı söz konusu iken, araştırmamıza konu olan Nisâ' sûresi 34. âyette olduğu gibi bazılarının da hem iç hem de dış bağlamı vardır.

• Kur'ân âyetlerinde geçen kelime ve kavramlar, ilgili âyetin/âyetlerin murad-ı ilâhî doğrultusunda anlaşılması adına büyük öneme sahiptir. Bu çerçevede Nisâ' sûresi 34-35. âyetlerde geçen *kavvâm*, *nüşûz*, *darb*, *şikâk* ve *ışlah* kavramları, mezkûr âyetlerin yorumlanmasında kilit rol oynamaktadırlar.

• Kur'ân âyetlerinin anlaşılıp evrensel mesajlarının hayata geçirilmesinde Hz. Peygamber (s.a.s) ilk örnektir. O, aynı zamanda Kur'ân'ın ilk müfessiridir. Bu nedenle âyetlerden, onun uygulamalarına muhalif sonuçlar çıkarmak doğru bir yaklaşım değildir.

• Nisâ' sûresi 34-35. âyetlerin muhtevastaki kelime ve kavramlara müellif ve mütercimlerce farklı manaların yüklenmesine dayalı olarak bu âyetler çok farklı bir biçimde anlaşılıp ve yorumlanmıştır. Söz konusu yorumlara dayalı uygulamalar da başta aile gelmek üzere sosyal yapıda ciddi sorunlara neden olmaktadır.

• Nisâ' sûresi 34. âyette, evliliğin tarafları olan karı-kocanın aile içerisindeki statü, görev ve sorumlulukları hatırlatılmakta, sâliha kadın ile serkeşlik eden eş arasındaki farka dikkat çekilmektedir. Nisâ' sûresi 128. âyette, erkeğin serkeşliği dile getirilirken bu âyette de kadından kaynaklanan bir başkaldırı ve geçimsizlikten söz edilmektedir. Bu da serkeşliğin yani başkaldırı ve geçimsizliğin hem erkek hem de kadın tarafından ortaya konulan ve evliliği tehdit eden bir davranış olduğunu göstermektedir.

• Nisâ' sûresi 34. âyette, serkeşliğinden endişe edilen kadınlara karşı *öğüt vermek*, *yataklarında yalnız bırakmak* ve *kendilerini darp etmek* şeklinde üç aşamalı tedbir önerilirken, 35. âyette, evliliği tehdit eden tutum ve davranışlar söz konusu olduğunda, evliliğin kurtarılması adına hakemlik/hâkimlik kurumuna müracaat edilmesi emredilmektedir.

Sözün özü: Kur'ân âyetlerinden sağlıklı sonuçlar çıkarma adına bu âyetleri bağlamı içerisinde okumak ve anlamaya çalışmak bir zorunluluktur.

### Kaynakça

'Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehras li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akpınar, Ali. "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'ânî Yöntem (Nisa Suresi 34. Ayeti Bağlamında)". *İlahiyat Akademi Dergisi* 11 (2020), 1-18.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Atmaca, Gökhan. "Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 215-231.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Nisâ Sûresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden "Darb"a Dair". *Turkish Studies* 12/27 (2017), 87-100.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. 'Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân. *Dercu'd-dürer fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm*. nşr. Talat Sâlih el-Ferhân-Muhammed Edîb Şekûr. Amman: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin Tahlil ve Değerlendirmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 38-67.
- Çelik, Hüseyin. "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 1-29.
- Çetinel, Hasan. "Kavram Olgusu; Dînî Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 89-114.
- Demir, Fahri. "İslam ve Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 9-11.
- Demir, Recep. "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 573-604.
- Dökmen, Üstün. *Küçük Şeyler*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.



- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Ekinci, Kutbettin. "Nisâ 34. Ayette Hitap Açısından 'Darb' Meselesi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 242-257.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Henedâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb. *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Mısır: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bânî, ts.
- İbn 'Aşur, Muhammed Tâhir Muhammed b. Muhammed et-Tûnûsî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Tûnûsiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed 'Abdilhakk el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüĝa*. thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- Karakuş, Abdulkadir. "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/3(25) (Aralık 2019), 1353-1371.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân'da "Selâm Olsun!" İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar". *Dergiabant* 9/1 (2021), 151-177. <https://doi.org/10.33931/abuifd.856138>
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân'a Göre Aileyi Ayakta Tutan Bazı Kavramlar ve Bu Bağlamda Hz. İbrâhîm'in Örnekliliği". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 344-371.
- Kaya, Osman. "Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi". *Route Educational and Social Science Journal* 4/6 (2017), 324-346.

- Kummî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kummî*. nşr. Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâîrî. Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1303.
- Kur'an Meâli*. çev. Hüseyin Peker. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed. Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. Konya: Gençlik Kitabevi, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meali*. çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. sad. Süleyman Feyzullahoğlu. İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 93-134.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seber, Abdulkerim. "Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi". *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*. ed. Şemsettin Kırış. 110-127. Hakkari: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Semerkindî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leys: Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: y.y., 1996.

- Sevinç, Sümeyye. "Nisâ 4/34. Ayetine Göre Sorumluluklar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023), 203-228.
- Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Kemâl Celâlüddîn. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1991.
- Şola, Hanefi. "En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında "Nuşûz" ve "Darb" Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". *Mecmua-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021), 149-176.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hacer, 2001.
- Tabresî, Ebû 'Ali el-Fadl b. Hasen. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1994.
- Türkçe Kur'an-ı Kerim*. çev. Osman Nebioğlu. İstanbul: Çağ Basım Ambalaj Sanayi, 1988.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: y.y., 1991.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. çev. Bayraktar Bayraklı. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. İbrâhîm et-Terzî. Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. 'Abdülcelîl 'Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1994.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdülazîm. *Menâhilü'l-'ırfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: y.y., 1372.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 499-521

## **The Effect of the View That ‘Diversion of Faith-Act’ on Prayers**

**Hafzullah GENÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Theology

hafzullahgenc@hitit.edu.tr

Çorum, Türkiye

orcid.org/0000-0003-0486-5581

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 499-521.

**Atıf / Cite as:** Genç, Hafzullah. “The Effect of The View That ‘Diversion of Faith-Act’ on Prayers [‘İman-Amel Ayrımı’ Görüşünün İbadetlere Etkisi]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 499-521.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1350737>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

### The Effect of the View That 'Diversion of Faith-Act' on Prayers

#### Abstract

The most important religious and social consequence of the integrity of faith-act view of the Kharijites and Mutazila is takfir. Although Allah Taala strictly forbids the unjust killing of a Muslim, takfir has many times caused serious conflicts among Muslims. This violent and wrong practice initiated by the Kharijites continues today as ISIS etc. is continued by organizations. The result of this situation is the blood that flows non-stop in the Muslim geography. However, the principle that ahl al-qibla cannot be declared as heretics has led Ahl as-Sunnah to firmly defend that prayers are not a part of faith. It is obvious that it is necessary to accept the idea that prayers are not part of faith. Otherwise, as the verse "*We created the soul and inspired it with wickedness and righteousness*" indicates, one would have to pay the price of making a mistake by being judged and perhaps killed. In addition, the principle of diversion of faith-act is based on solid foundations not only politically but also religiously. Many nass/verses-hadiths support this principle. Especially Hanafis have emphasized this meticulously. For example, Imam Azam Abu Hanifah drew attention to the importance of the issue in the treatises he wrote, especially in the treatises he wrote, and especially in *al-Alim ve al-mutaallim*, and repeatedly emphasized that a believer can never be declared a heretic. However, especially today, surveys on religious life have been conducted by institutions such as DIB and IIIT. In these surveys, percentage data on faith and performance of prayer such as praying and fasting were published. According to surveys, the rate of belief is very high at 98%, while praying is very low compared to belief at 40%. Considering the results of the surveys, we have come to the conclusion that some people who believe in Ahl as-sunnah, knowingly or unknowingly, do not care or are not aware of the value of prayers, like some sects that have been criticized by the Ahl as-sunnah with their attitude towards prayers in the history of Muslim thought. Because when some people are told about their deeds, obedience or disobedience, they say that they are good-hearted and talk about honesty, fairness, etc. they say they have these traits. This article will try to explain what the distinction between faith and deed means, what value the deed carries, and what the Ahl as-sunnah actually mean by this idea, and to put each concept in its place. The meaning given to faith will be revealed by starting from the oldest theological sources and especially by referring to

Hanafi sources. Then, the position of deeds relative to faith and its connection with faith will be examined. As a result, efforts will be made to reveal what the role of prayers is in the religious life of the believer. Such a study is important in showing that religion is not built on independent facts, but that all of them together form religious unity. "And they were not commanded except to prayer Allah, [being] sincere to Him in religion, inclining to truth, and to establish prayer and to give zakah. And that is the correct religion" as the verse clearly states, although faith and deeds are different phenomena, when all of these come together, the true religious life emerges. By taking this verse as a principle, the article tries to determine, in a sort of tentative manner, how deeds should be viewed in terms of theology, and specifically according to the Hanafis.

**Keywords:** Kalam, Hanafi, Diversion of Faith-Act, Pray, Sin.

### 'İman-Amel Ayrımı' Görüşünün İbadetlere Etkisi

#### Öz

Hâricîler ve Mutezilenin iman-amel bütünlüğü görüşünün doğurduğu en önemli dini ve toplumsal sonuç tekfirdir. Allah Teâlâ'nın bir Müslümanın haksız yere öldürülmesini katiiyen yasaklamasına rağmen tekfir pek çok defa Müslümanlar arasında ciddi çatışmalara sebep olmuştur. Hâricîlerin başlattığı bu şedid ve yanlış uygulama günümüzde de DEAŞ vb. örgütler tarafından devam ettirilmektedir. Bu halin neticesi de Müslüman çörafyada durmak bilmeden akan kandır. Fakat ehl-i kible tekfir edilemez düsturu Ehl-i sünneti amelin imandan bir parça olmadığını kesin olarak savunmaya itmiştir. Amelin imanun parçası olmadığı düşüncesini kabul etmenin gerekliliği ortadadır. Aksi takdirde insan olmanın sonuçlarından birini, yani "nefsi yarattık ve ona fücuru ve takvayı ilham ettik" ayetinin işaret ettiği üzere hata yapmanın bedelini tard edilerek ve belki öldülerek ödemek zorunda kalınabilirdi. Ayrıca iman-amel ayrımı ilkesi sadece siyasi değil dini açıdan da sağlam temeller üzerine oturmuştur. Pek çok nass bu ilkeyi destekler niteliktedir. Özellikle Hanefî gelenek bunun üzerinde titiz şekilde durmuştur. Mesela İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe yazdığı rislelerde ve hassaten yazdığı rislelerde ve hassaten *el-Âlim ve'l-müteallim*'de meselenin önemine dikkat çekmiş, bir müminin asla tekfir edilemeyeceğini defaatle vurgulamıştır. Bununla beraber özellikle günümüzde, DİB ve İİT gibi kurumlar tarafından dini hayat konulu anketler yaptırılmıştır. Bu anketlerde iman etme ve

namaz kılama, oruç tutma gibi ibadetlerin ifasına dair yüzdeler veriler yayınlanmıştır. Anketlere göre iman etme oranı %98 gibi çok yüksek bir orandayken ibadetler %40 olarak imana nispetle çok düşük kalmıştır. Anketlerin sonuçları göz önüne alındığında, Ehl-i sünnet itikadına sahip bazı insanların bilerek ya da bilmeyerek müslüman düşünce tarihinde amellere karşı tutumuyla Ehl-i sünnet tarafından da tenkit edilmiş olan bir takım fırkalar gibi amellerin taşıdığı değeri önemsemediği veya farkında olmadığı kanaati bizde hâsıl olmuştur. Çünkü birtakım insanlara amellerden, taatlerden ya da masiyetlerden bahsedildiğinde kendisinin iyi kalpli olduğunu söylediği ve dürüstlük, adillik vb. hasletlere sahip olduğunu söylemektedir. O kişi bu söyledikleriyle adeta saydığı özelliklerin amelden daha değerli olduğunu, iman ettiği takdirde bu özelliklere sahip olarak yaşamını sürdürdüğü takdirde amele ihtiyacını beyan etmek istemektedir. Bu vaziyet zihnimize iman-amel ayrımının ameli imandan ayırmakla birlikte tamamen dışladığı ve dini hayatta bir yeri olsa da en azından cennete girmek için çok da gerekli olmadığı fikrinin toplumda yaygın bir hal aldığı düşüncesini uyandırmıştır. Bu makale iman-amel ayrımının ne anlama geldiği, amelin nasıl bir değer taşıdığı ve Ehl-i sünnetin bu fikirle aslında neyi kastettiği açıklanmaya, her kavram yerli yerine konulmaya çalışılacaktır. En eski kelam kaynaklarından yola çıkmak suretiyle hususiyetle de Hanefî kaynaklara müracaat edilerek imana verilen anlam ortaya konulacaktır. Daha sonra amelin imana göre konumu ve imanla olan bağlantısı incelenecektir. Neticede de amelin müminin dini yaşantısında rolünün ne olduğu açığa çıkarılmaya gayret edilecektir. Böyle bir çalışmanın dinin birbirinden bağımsız olgular üzerine bina edilmediğini, hepsinin birlikte dini bütünlüğü oluşturduğunu göstermek açısından önemi vardır. *“Hâlbuki onlara, Allah'a kulluk etmeleri, Hanîfler olarak O'na yürekten inanıp boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti. Doğru din de işte budur”* ayetinin açıkça beyan ettiği üzere her ne kadar imanla amel farklı olgular olsa da bunların hepsi bir ayara geldiğinde dopru dini hayat ortaya çıkmaktadır. Makale bu ayeti düstur edinerek bir nevi deneme edasıyla kelam açısından, özelde de Hanefîlere göre amele nasıl bakılması gerektiğini tespit etme çabasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Hanefî, İman-Amel ayrımı, İbadet, Günah.

## Introduction

Prayer is regarded as the cornerstone of Islam and an essential component of our religious practices. From the moment we accept the existence and unity of Allah and the prophethood of Muhammad, we are obliged to perform prayer as part of our duties. The Quran and hadiths provide guidance on the importance, benefits, and consequences of prayers, along with detailed instructions on how to perform them correctly.

The debate on whether prayers constitute a part of belief is a significant issue in the field of kalam. This topic has given rise to various sects and divergent opinions, particularly concerning the fate of murtekibi kabire in the afterlife. The deaths of Muslims resulting from conflicts among them have raised questions about the status of their faith and their standing in the hereafter. Islamic laws prescribe eternal punishment in Hell for those who knowingly and unjustly shed the blood of another Muslim. The main focus of the discussion among theologians has been whether a person who commits a major sin such as killing a fellow Muslim will remain in Hell forever. While the Kharijites and Mutazila contend that Muslims who commit major sins will go to Hell and remain there forever unless they repent, the issue of determining who is right is not theologically relevant.

Ahl as-sunnah's belief that major sinners will not remain in Hell forever stems from the diversion of faith and act of prayers from faith. According to Ahl as-sunnah's principles, anyone who accepts the existence of Allah, His unity, His books, His prophets, His angels, the Last Day, and destiny is a believer and will be rewarded with Paradise. This is supported by both intellectual and narrated evidence. While disregarding the Islamic Sharia and committing prohibited acts may lead to worldly or otherworldly consequences, such actions do not impact one's faith. Faith is a matter of conviction within the heart, and the actions of the body cannot alter what the heart acknowledges. Therefore, any sin apart from polytheism and heresy does not weaken one's faith.

The Ahl as-sunnah's view that sins do not weaken faith, that a believer will not remain in Hell forever, and that they will enter Paradise



cause certain issues regarding society's perception of prayers. The problem is not in the belief itself, but in the misunderstanding and interpretation of the view of Ahl as-sunnah. Such misunderstandings could lead to prayers being undervalued. If the belief that the main aspect of faith is intention alone is prioritized, then the original understanding of the Ahl as-sunnah's perspective regarding the separation between faith and action could be distorted. Consequently, the belief that having a pure heart alone is enough may emerge, leading to neglecting other religious obligations. This understanding has been widely located by some in religious society, legitimizing not fulfilling other obligations as long as one remains well-intentioned and honest.

In order to address the problem outlined, the initial step is to accurately and comprehensively clarify the Ahl as-sunnah's perspective on the separation of faith and prayers. Therefore, we will examine how Ahl as-sunnah scholars define faith, practice, and the connection between faith and action, starting from the earliest Sunni sources available, to shed light on their perspective on this matter.

### **1. The Relationship Between Faith and Action According to Ahl as-Sunnah**

To appropriately contextualize concepts within a paradigm, it is crucial to understand how the individuals who shaped that paradigm defined those concepts. Therefore, it is essential to identify how Sunni scholars define the concepts of faith and prayers.

Said b. Jubayr who was tâbî'în defined faith as affirmation. According to him, stated that faith is the servant's affirmation of Allah, His angels, the books He sent down, the Messengers He sent and the Last Day.<sup>1</sup> After the classical definition of faith, the main issue is what he said about the definition of affirmation. When he was asked what confirmation means, he replied: "Confirmation is when a servant acknowledges the

---

<sup>1</sup> Abu Abdillah Said b. Jubayr b. Hisham al-Assad Said b. Jubayr, "Risalatü Said b. Jubayr", *al-Jami fi aqaid ve resaili Ahl as-sunnah ve'l-eser* (Beirut: Dar al-Lulua, 2018), 1/32.

things he approves of in the Qur'an. This means that he does not neglect any of them and performs them without carelessness".<sup>2</sup>

Said b. Jubayr is noteworthy that defined belief as affirmation and affirmation as action. The logical conclusion to be drawn from this is: A=B, B=C, therefore A=C. That is, faith equals affirmation, affirmation equals action, therefore faith equals action. But Said b. Jubayr said later shows that he did not look at the issue from the point of view of logic. According to him, it is a sin for the servant not to do what he approves of the Qur'an or to do it incompletely; It requires repenting to Allah and not doing it again.<sup>3</sup> As it is understood from his words, he does not see faith and action as the same thing or as a part of faith. If it were, he should have said that the servant had sinned and that he had to believe, not that he should repent. In this case, what does it mean for him to define belief as affirmation and affirmation as action?

Faith and prayers according to Said b. Jubayr, they are two different phenomena that complement each other. Although they exist on their own, they only form a whole together. If we explain this with an example; We can compare faith to substance and prayers to accident. The ore is thick by itself, and the qualities are thick only with ore. Although the ore is essential it is not possible for the ore to be existence without qualities. After the ore exists, it is mutable with either rest or motion; It is impossible for both of these two events to be the same. Perhaps it would be appropriate to explain this with another example. The main thing to be full is meat. However for meat to be edible, it has to be cooked. Meat has to be cooked to eat it. Even though belief is self-contained after its existence, it cannot be pure from prayers. Amal, on the other hand, cannot be solid without faith.

Another of the important narrators and commentators of the early period, Dahhak b. Muzahim, explained the relationship between faith and action and what the distinction between faith and action meant in clearer terms. Dahhak defined faith as believing in Allah, the Last Day, angels,

---

<sup>2</sup> Said b. Jubayr, "Risalatı Said b. Jubayr", 1/ 32.

<sup>3</sup> Said b. Jubayr, "Risalatı Said b. Jubayr", 1/ 32.

books, and prophets, confirming and confessing what came from Allah, surrendering to Allah's decree and decree, and consenting to Allah's destiny.<sup>4</sup> According to him, this is faith and whoever believes in this way has a perfect faith. Allah has forbidden the life and property of believers, but has also given them some responsibilities as a form of prayer.

The explanations of Dahhak show that he accepts that faith is a phenomenon by itself, that it will be completed by believing in the principles of faith and that it will reach the level of perfection. However, after these words about faith, he makes a remarkable sentence. Dahhak states that the believer deserves the reward of faith and attains its honor only if he puts what he has into practice. The way to get the reward of faith is to act with faith. The meaning of acting with faith is to do the obligatory duties by following the orders of Allah, to avoid haram, to follow the example of righteous people, to perform prayers (صلاة), to give zakat... etc. to perform prayers.<sup>5</sup>

The works of Abu Hanifah, one of the founding leaders of the Ahl as-sunnah, will be a source for us to open our horizons and put the concepts in their proper place. In his works, the subject of faith came to the fore, and he made long explanations about the definition and use of the concepts of faith and prayers. In fact, Imam Azam was accused of being Murjiism because of his inclination and views on the issue of faith.<sup>6</sup> He has his own statement regarding this accusation in the treatise he wrote to Osman el-Bettî. According to the treatise, his enemies accused him of being a Murji and creating a category of faith as "heretic believer".<sup>7</sup> However, Imam Azam does not accept this as an accusation. Regarding

---

<sup>4</sup> Abu'l-Qasim (Abu Mohamad) Dahhak b. Muzahim al-Hilali al-Khorasani al-Balki Dahhak b. Muzahim, "Risalatuh Dahhak b. Muzahim", *al-Jami fi aqid ve resaili Ahl as-sunnah ve'l-eser* (Beirut: Dar al-Lulua, 2018), 1/ 76.

<sup>5</sup> Dahhak b. Muzahim, "Risalatuh Dahhak b. Muzahim", 1/ 76, 77.

<sup>6</sup> Bekir Şahbaz, *The Debate of Abu Hanifah's been a Murciyah* (Konya: Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2016).

<sup>7</sup> Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah Abu Hanifah, "Risala to Osman al-Betti", *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari* (Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 2004), 629.

the faith of the fasıq, irja is the right way for him. Murjia who does this is on the right path.<sup>8</sup>

Abu Hanifah defined faith as follows in *al-Alim and al-mutaalim*, one of his works: "Faith is confirmation, knowledge, certainty, confession and surrender".<sup>9</sup> This definition brings to mind the debates about what faith is. Some of the Islamic scholars have defined faith as affirmation, some as knowledge, and some as confession. Abu Hanifah said that they all have the same meaning. According to him, acknowledging that Allah is Lord, confirming, knowing with certainty (yaqin), recognizing Him as Lord (marifet) means the same as saying "O human, o man, o whatisname" for a person.<sup>10</sup>

Abu Hanifah, who says that action is not from faith, and that they are two different phenomena, states that Allah, the Exalted, separates the two from each other in the Qur'an. Allah Almighty says, "*Those who believe and do righteous prayers...*"<sup>11</sup>, "*No, it is not like that! Whoever surrenders his essence to Allah is a muhsin*"<sup>12</sup>, that is, he has faith.<sup>13</sup> Because of their belief in Allah, believers pray, give zakat, fast, make pilgrimage and remember Allah. Otherwise, they have not believed in Allah because of their prayers, zakat, fasting and pilgrimage.<sup>14</sup>

Some of the words that Abu Hanifah said while explaining that diversion of faith and act is remarkable.<sup>15</sup> He says that the reason why prayer is fardh is faith. After the person believes in the principles of faith, prayer, fasting, etc. he is obliged to fulfill his prayers. Just as believing is fardh on a person, it is also fardh to perform prayers after belief. The

---

<sup>8</sup> Abu Hanifah, "Risala to Osman al-Betti", 630.

<sup>9</sup> Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari* (Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 2004), 575.

<sup>10</sup> Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", 576.

<sup>11</sup> al-Ra'd 13/29; al-Baqara 2/25; vd.

<sup>12</sup> al-Baqara 2/112.

<sup>13</sup> al-Isrâ' 17/19.

<sup>14</sup> Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", 575.

<sup>15</sup> Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", 575.

Ash'ari scholar Ibn Fûrak explains this in the commentary he wrote to *al-Alim* with the following sentence: "The difference between belief and action is that the obligation of belief precedes the obligation of action".<sup>16</sup> Faith and prayers are two things that are inseparable from each other. Where one is, the other must be present. But there is a condition for this: Faith must be present before action. Imam-i Azam explained this situation as a debtor man. The man first admits that he owes and then pays, not paying first and then not accepting that he owes it. Acknowledging that he is in debt does not result from making a payment. The fact that he pays is due to his acceptance of his debt.<sup>17</sup>

The formation of faith is the condition for the occurrence of prayer. Requires conditional legitimacy. The formation of faith necessitates the occurrence of prayers. The necessity mentioned here is not an obligation like fire burning cotton. The necessity here is that the wagons attached to the locomotive follow the locomotive. Although locomotives and wagons are separate entities and can be separated from each other, wagons need wagons to be able to move and reach range. The locomotive can reach the range without the wagons. But since he goes without a wagon, he cannot carry any cargo to his destination. In this example, the faith depicted by the locomotive is the prayer depicted by the wagons.

## 2. The Opinion of Those Who Say That Action is From Faith

Among the scholars of Ahl as-sunnah, there are those who consider prayers as a part of belief and those who describe belief as words and prayers. The scholar who is especially referenced to those who consider prayers as part of faith is Imam Shafi.<sup>18</sup> Imam Shafi'i defines faith as affirming with the heart, confessing with the tongue, and acting on the organs. Again, one of the leading scholars of Ahl as-sunnah, Sufyan as-

---

<sup>16</sup> Abu Bekr Mohamad b. al-Hasan Ibn Furek, *Sharh Kitab al-Alim and al-mutaalim*, Critical ed. Ahmad Abd al-Rahman as-Sayih (Cairo: Maktaba al-sakafa al-diniya, 2009), 112.

<sup>17</sup> Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", 575.

<sup>18</sup> Abu Yusr Mohamad b. Mohamad Pezdavi, *Usul al-din* (İstanbul: Kayihan Publisher, ts.), 210; Mohamad b. Mohamad Abu al-Muin al-Nasafi, *Bahr al-kalam* (Beirut: Endülüs Publisher, 2019), 108.

Sevri added intention to the definition of faith. According to him, faith is words, prayers and intentions. Words only together with prayers; word and prayer but with intention; words, prayers and intentions are permissible only if they are in accordance with the sunnah. Compliance with the sunnah is to follow the path of the first four caliphs.<sup>19</sup>

Although it is clear that scholars define faith in this way, what they say after this definition is remarkable. Sufyan es-Sevri and Imam Shafi argue that no one can be called takfir because of his sin. In the treatise of Sufyan es-Sevri, Şuayb b. Harb giving advice to Harb, he says: "O Şuayb! What I wrote to you is only Mr. It is beneficial when you do not say that it is heaven or hell for anyone except the witnesses of the Prophet".<sup>20</sup> Imam Shafi also said in his treatise: "I do not make takfir of anyone from the people of tawhid because of his sins, even if he commits a major sin. I leave their situation to Allah".<sup>21</sup>

At first glance, the attitudes of Sufyan es-Sevri and Imam Shafi may seem contradictory compared to their own definitions of faith. It would be a logical error to say that those who accept that one of the elements that make up faith is an action and do not perform the action do not fall into disbelief. When we think of faith as a whole consisting of words and prayers, when the action is not fulfilled, a part of the whole is missing. When it is lacking, it is not faith. However, we do not think that both scholars can fall into such a clear contradiction. Pezdavi must also be of this opinion, as he interpreted their two contradictory views as saying that action is from faith in terms of being subject to it.<sup>22</sup> In other words, they wanted to say that it is from faith to accept that prayers are ordered by Allah and that religion is from his own.

---

<sup>19</sup> İbn Said b. Mesruq Sufyan as-Savri, "Mucmel itiqad Ahl as-sunnah ve al-asar", *al-Jami fi aqaid ve rasail Ahl as-sunnah ve al-asar* (Beirut: Dar al-Lulua, 2018), 1/ 113.

<sup>20</sup> Sufyan as-Savri, "Mucmel itiqad Ahl as-sunnah ve al-asar", 1/ 114.

<sup>21</sup> Mohamad b. Idris b. Abbas Shafi, "Mucmel itiqad Ahl as-sunnah ve al-asar", *al-Jami fi aqaid ve rasail Ahl as-sunnah ve al-asar* (Beirut: Dar al-Lulua, 2018), 1/ 243.

<sup>22</sup> Pezdavi, *Usul al-din*, 210.

Pezdevi's interpretation is one of the interpretations of the attitudes of Sevri and Imam Shafi. In our opinion, another interpretation that can be made to this attitude is that they see religion as a whole, and faith and practice as parts of religion. As it is expressed in the verse, religion is to prayer with sincerity, to perform prayers and to give zakat.<sup>23</sup> Evzai said that religion consists of faith and prayers.<sup>24</sup> Accordingly, in order for a person to be considered fully religious, he must have faith and perform prayers. Faith and prayer are two separate things. Failure to fulfill the prayer leaves the religion incomplete, not the faith. Allah Almighty said that religion is the whole of faith and prayers. Evzai, Sevri and Imam Shafi also meant religion by saying that faith is words and prayers, and they wanted to explain that faith and action are necessary for the completion of religion, and that faith is different from action by saying that people of tawhid cannot be made takfir because of their sins.

This attitude of Imam Shafi and other scholars reminds of Abu Hanifah's views on Islam and faith and falls in parallel with him. Abu Hanifah said: "Islam is submission and obedience to the commands of Allah. Although there is a difference between Islam and faith in terms of language, faith is not without Islam, and Islam cannot be without faith. These are like two sides of a hand".<sup>25</sup> Islam is to obey and fulfill the orders of Allah, such as not to associate with partners, to pray, to give zakat, to obey your parents. Faith, on the other hand, is to believe in Allah, His angels, His books, His prophets, the Last Day, the resurrection after death, the destiny from Allah for good and evil, the truth in the Hereafter, the reckoning, the balance, Heaven and Hell. All these constitute the whole of religion. Abu Hanifah explained this by showing the two sides of a hand

---

<sup>23</sup> al-Bayyina 98/5.

<sup>24</sup> Abd al-Rahman b. Amr b. Yuhmid Avzai, "as-Sabr ala as-sunnah ve luzum tariq as-salaf", *al-Jami fi aqaid ve rasail Ahl as-sunnah ve al-asar* (Beirut: Dar al-Lulua, 2018), 1/ 100.

<sup>25</sup> Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah Abu Hanifah, "al-Fiqh al-akbar", *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari* (Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 2004), 622; Ahmad b. Mahmud Nur al-din Sabuni, *al-Bidaya fi usul al-din* (Eygpt: Dar al-maarif, 1969), 157.

as an example. Although the two sides of the hand are different from each other, the two combine to form the hand itself.<sup>26</sup>

### 3. Ahl as-Sunnah's Attitude Towards Prayers

Allah has rights over His servants. In a hadith narrated by Muadh bin Cebel, the Prophet asked Muaz if he knew what Allah's right over His servants was, and he said that Allah's right over His servants is that they prayer Him and not associate partners with Him.<sup>27</sup> The rights of Allah, which is expressed in the hadith, are two: belief and prayers. The duty of the servant after he was created, with exceptions, is to believe and prayer. These are the rights of Allah, who has given us blessings, on us. Abu Hanifah quoted the hadith exactly as his own view and said that Allah's right on His servants is that they prayer Him and not associate anything with Him.<sup>28</sup>

Hanafi scholars have explained in more detail the issue of Allah's rights mentioned in the hadith. Actions against the public interest are violating the right of Allah. For example, adultery means violating the right of Allah because it is against the public interest.<sup>29</sup> Again, prayer, fasting, etc. failure to perform prayers causes harm to the public interest. In addition to the fact that such prayers have preventive features against prostitution, their absence is an example in the society.

Failure to fulfill the orders regarding prayer has both worldly and otherworldly consequences. As a worldly sanction, Hanafi jurists have issued a fatwa that a person who deliberately abandons prayer due to

---

<sup>26</sup> Abu Hanifah, "al-Fıqh al-akbar", 619.

<sup>27</sup> Mohamad b. İsmail b. İbrahim Bukhari, *as-Sahih* (Damascus: Dar Ibn Kesir, 2002), Tevhid 1; Muslim b. al-Haccac Muslim, *as-Sahih* (Beirut: Dar Ihya al-turas al-Arab, ts.), Iman 48.

<sup>28</sup> Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah Abu Hanifah, "al-Fıqh al-absat", *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari* (Beirut: Dar al-kutub al-ilmia, 2004), 614.

<sup>29</sup> Muharrem Midilli, "Publicity of the Hanafi Criminal Law between the Rights of God and the Rights of Man", *Jurnal of Karadeniz Technical University Divinity Faculty* 4 (2017), 65-87.



laziness should be imprisoned and beaten until he starts to pray.<sup>30</sup> The imprisonment in this punishment aims to remove him from the society and isolate him so that he does not set an example, and his beating is intended to be a lesson to those who do not pray in the society.

There is an aspect of abandoning prayer related to the hereafter. Imam-i Azam said the following about a person who believes in al-Fihu'l-ebbat, but does not pray, fast, and does not perform any of these prayers: "The situation of that person depends on the will of Allah. If Allah wills, He will punish him; He will have mercy on him if he wills".<sup>31</sup> This saying of Abu Hanifah declares that the punishment for abandoning prayer is torment in the hereafter. Whether or not the punishment will be applied is up to the owner of the right, that is, Allah. If he wishes, he can punish his servant who does not fulfill his prayers because he does not observe his rights. No believer can be sure of His punishment for his sins. Abu Hanifah said that a person will not be punished because of his prayers, that is, because he does not fulfill his prayers and does bad prayers. He did not accept Murjia's view that sin with faith does no harm.<sup>32</sup>

The Hanafi-Maturidi school believes that making a distinction between faith and prayers in the understanding of kalam and adopting the idea that everyone who dies with their faith will go to heaven causes the some of followers of this tradition to underestimate committing sins contrary to what the diversion principle suggests. The reason for this underestimation is the belief that he will be forgiven. Abu Hanifah explained the reason why believers commit sins as follows: "A believer does not commit a sin knowing that he will be punished. He sins because of two characteristics: First; hopes to be forgiven. Latter; He has the

---

<sup>30</sup> Mehmed b. Feramurz b. Ali Mullah Husrav, *Durar al-hukkam fi sharh Gurar al-ahkam* (Dar Ihya al-kutub al-Arabi, 1997), 1/ 124; Mohamad Abd al-Vahid Ibn al-Humam, *Feth al-qadir* (Dar al-fiqr, ts.), 1/ 497; Zayn al-din b. Ibrahim b. Mohamad Ibn Nujaym, *al-Bahr al-raiq sharh Kanz al-daqaq* (Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 1997), 2/ 159.

<sup>31</sup> Abu Hanifah, "al-Fiqh al-absat", 605, 606.

<sup>32</sup> Abu Hanifah, "al-Fiqh al-akbar", 621.

intention to repent before he gets sick and dies".<sup>33</sup> However, there is no knowledge or guarantee that a person will enter Heaven.<sup>34</sup> However, he can also commit a sin, such as eating or drinking something, participating in war, going on a sea voyage, even though he is afraid of harm.<sup>35</sup> He wouldn't have done this if he didn't think he would survive. However, the founding and developing scholars of this tradition have no intention of causing sin to be taken lightly.<sup>36</sup> As a matter of fact, according to them, the person who abandons the orders and does the prohibitions will not be punished. Because in the verse, Allah forgives whom He wills and punishes whom He wills he ordered. Since there is no guarantee of forgiveness, it is not appropriate to sin in the hope of forgiveness. In the holy hadith narrated from the Prophet, it is expressed how those who commit sins will stay away from Paradise: he commanded. He said, "The one who is included in me is over." he said. Then, Allah again ordered Paradise to talk to him. He said, "The believers are prosperous." he said. Thereupon, Allah said, "I have made you unlawful for all stingy people, alcohol and drug addicts, ungrateful and deyyus."<sup>37</sup> When the narration is carefully examined, it is sinners, not unbelievers, whom Allah has forbidden Heaven. When Heaven spoke, he said that believers attained salvation, and Allah explained this statement in more detail by saying that sinners among them cannot enter Heaven.

---

<sup>33</sup> Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", 581.

<sup>34</sup> Abu Hanifah, "al-Fiqh al-absat", 605.

<sup>35</sup> Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", 581.

<sup>36</sup> Mohamad b. Abd as-Sayid b. Shuayb Abu Shekur as-Salimi, *al-Tamhid* (İstanbul: ISAM, 2017), 275.

<sup>37</sup> Abu Shekur as-Salimi, *al-Tamhid*, 276. The narration takes place in *Kenzu'l-ummal* with a slightly different version. Ali b. Husam al-din b. Abd al-Melik Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-ummal fi sunan al-aqval ve al-afal*, Critical ed. Bekri Hayyani (Muassasa al-risala, 1981), 1/ 55.

#### 4. The Relationship Between Faith and Prayer According to Sūrat al-'Ankabūt

In the second verse of Sūrat al-'Ankabūt, the twenty-ninth sura of the Qur'an, Allah says: "Do people think that they will be left untested by believing".<sup>38</sup> In the verse, Allah has declared that people will be tested after they have believed.

Maturidi said that the act of belief, which is mentioned here and has no object, is to believe in Allah and the Prophet. He explained that the expression "do they think" also means "they should not think". According to this, the meaning of the verse is "... let them not think that they will be left without being tested". The meaning of this is that faith necessarily brings the test after it. According to Maturidi, Allah tests His servants by changing their situations. This change sometimes happens with narrowness and distress, sometimes with abundance, prosperity and various prayers.<sup>39</sup> According to Maturidi's explanation, prayer is also included in testing. Since the test is the result of belief, prayer, which is a type of test, is also the order that the servants are absolutely responsible for after belief.

Fahreiddin Razi said the following about liability in the interpretation of this verse: Because Allah Almighty says, "Did people think that they would be left to say, 'We believe', and that they would not be put to the test? I mean, do they think that they will be left with just this word? On the contrary, they have been commanded with all kinds of obligations". Therefore, the meaning of those suras in which the name of the Qur'an is mentioned, which contains orders and prohibitions, is also (tacitly) present in this surah.<sup>40</sup> According to Fahreiddin Razi, the expression "without being tested" in the verse is a set of physical and financial

---

<sup>38</sup> al-'Ankabūt 29/2.

<sup>39</sup> Mohamad b. Mohamad Maturidi, *Tavilat al-Quran* (İstanbul: Ensar Publisher, 2018), 11/112.

<sup>40</sup> Fahr al-din al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, trans. Suat Yıldırım (İstanbul: Huzur Publisher, 2002), 17/584.

obligations.<sup>41</sup> Physical and financial obligations are also acts of prayer. The most important thing required of people is prayer. As mentioned in the hadith, the most important purpose of prayer is love. "My servant continues to approach me with his prayers; finally, I love him". The interpreter of the heart is language. The certifiers of the word are the limbs.

<sup>42</sup>

Omar an-Nasafi, one of the important names of the Maturidi tradition, interpreted the test in the verse as a test of sincerity. After believing, a person is tested to reveal how sincere he is in his faith. The test of ikhlas is done only by prayers.<sup>43</sup> Thus, it becomes clear who is telling the truth and who is a liar. Gabriel came and said to the Prophet: "Allah says: We sent prophets to peoples before you. Those who affirmed them became affirmers, and those who denied them became liars. We have named those who confirm as believers and those who deny as disbelievers. After we had driven the Prophet out of it, We sent plagues on them to distinguish the faithful from the liars." Then Allah revealed this verse.<sup>44</sup>

Allah will surely test people with heavy obligations such as emigration, jihad, abandoning their selfish desires, duties of prayer and obedience, and various misfortunes in their lives and property, so that sincere people will be separated from hypocrites and those who have persevered in religion, and those whose faith has been shaken by events,

---

<sup>41</sup> Fahr al-din al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, 17/ 585.

<sup>42</sup> Fahr al-din al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, 17/ 585. The whole narration given by Fahreddin Razi is as follows: "My servant cannot approach me with anything more beloved than obligatory prayer. He continues to approach me with voluntary prayers. After all, I love him. In joy, I become his hearing ear, seeing eye, hand holding, walking foot. I'll give it to him when he asks me to. I protect her when she takes shelter in me." Bukhari, *as-Sahih*, Riqaq 38.

<sup>43</sup> Necm al-din Ibn Mohamad b. Ahmad Omar al-Nasafi, *al-Taysir fi al-Tafsir*, Critical ed. Mahir Edib Habbush (İstanbul: Dar al-Lubab, 2019), 11/ 478.

<sup>44</sup> Omar al-Nasafi, *al-Taysir fi al-Tafsir*, 11/ 479. The narration is also included in the work of Hatib al-Baghdadi. Ahmad b. Ali b. Sabit Hatib al-Baghdadi, *Muvazzih avham al-jam ve al-tafriq* (Beirut: Dar al-marifa, 1407), 2/ 395.

and Allah will reward and punish them according to the degree of their prayers. . For, even if it is with sincerity, abstract belief can only be a means of getting rid of the eternal torment of Hell. Also, there is no reward or punishment.<sup>45</sup>

### **5. Ahl as-Sunnah's Attitude Towards Sins**

Acts are not just about prayers. Another aspect of acts, as important as prayer, is to stay away from sins. A believer cannot be content with merely obeying Allah's orders. He must also obey his prohibitions. Just as fulfilling the fards is wajib for a believer, avoiding the haram is also wajib. Avoiding harams as required and staying away from disgrace are the requirements of obligation.

The fact that believers commit sins and resort to haram after they have believed is the result of following their lusts and whims, sometimes with the encouragement of Satan and other people. If a believer does not commit sins out of ignorance, his motivations when committing sins are generally thinking that he will go to heaven anyway because he has faith, believing that he will get rid of his sins by repenting before he dies, and hoping that Allah will forgive him even if he dies as a sinner.<sup>46</sup> However, there are some sins that are mentioned among the sins that cannot be forgiven in the Qur'an, and it is declared that their punishment is the eternal torment of hell. For example, in the chapter of Furqan, Allah tells us that those who kill people unjustly and commit adultery will be punished. Immediately afterwards, he states that the torment of those who commit these sins will be eternal.<sup>47</sup>

In verses 68 and 69 of Sūrat al-Furqān, sins such as unjust killing and adultery are mentioned together with polytheism. This situation can be interpreted as the fact that those who commit these sins are tormented and their torment is continuous, indicating that those people are unbelievers, not believers. For example, Fahreddin Razi narrated from Hasan al-Basri

---

<sup>45</sup> Abu as-Suud Efendi, *Irshad al-aql as-salim* (İstanbul: Boğaziçi Publisher, 2007), 10/ 4637.

<sup>46</sup> Abu Hanifah, "al-Alim ve al-mutaalim", 581.

<sup>47</sup> al-Furqān 25/68, 69.

that unjust killing and adultery are the characteristics of the polytheists.<sup>48</sup> However, Maturidi thinks that these are independent sins.<sup>49</sup> In other words, he said that murder and adultery are not only the acts of the polytheists, but there are those who commit these sins even though they believe. As a matter of fact, in the chapter of al-Furqān, the believers' cries to Allah are conveyed from the tongues of the believers, and the believers ask Allah to protect them from the torment of Hell and emphasize that the torment of Hell is an uninterrupted destruction.<sup>50</sup> The fact that believers demand protection from the torment of Hell indicates that there is a possibility that they will also suffer, and that it is a permanent destruction, which indicates the severity of the torment.

Another verse about the punishment of killing a believer unjustly is in Sūrat al-Nisā'. According to the verse, the punishment of a person who kills a believer unjustly is Hell, in which he will remain forever. This person has also been cursed by Allah.<sup>51</sup> Maturidi said that this verse is not about unbelievers who kill someone because they are Muslims, but about believers who kill for their own sake.<sup>52</sup> Accordingly, the murderer who will be punished is a believer. Because the narration<sup>53</sup> by Mâturîdî from Ibn Abbas that Allah can forgive anyone who is in this situation shows that this person is a believer. Because the disbeliever cannot be forgiven. According to this, the reward for the sin committed by the believer who is a murderer is Hell. It is certain that he will be punished regardless of Allah's forgiving him.

---

<sup>48</sup> Fahr al-din al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, 17/ 282.

<sup>49</sup> Maturidi, *Tavilat al-Quran*, 10/ 313-315.

<sup>50</sup> al-Furqān 25/65.

<sup>51</sup> al-Nisā' 4/93.

<sup>52</sup> Maturidi, *Tavilat al-Quran*, 3/ 367, 368.

<sup>53</sup> Ibn Abbas said: "Hell is His punishment; He punishes if He wishes, and forgives if He wishes." Maturidi, *Tavilat al-Quran*, 3/ 368. Abu Davud narrated this hadith from Abu Miclez. Suleyman b. al-Aşas b. İshaq Abu Davud, *Sunen Abu Davud*, Critical ed. Shuayb Arnaut (Beirut: Dar al-risala al-alemiyya, 2009), Fiten 6.

When the verses and their interpretations are examined, the result is that believers who commit sins deserve punishment. The severity and duration of his punishment or his complete forgiveness is in the hands of Allah. However, after it is determined that the punishment is hell, there is a possibility of being forgiven as well as not being forgiven. At the very least, it is a requirement of the faith and mind of a believer that no sin should be taken lightly and that he should not be slack in avoiding harams.

### **Conclusion**

In the belief of Ahl as-sunnah, especially the Hanafi-Mâturîdî school, the idea of separation between faith and prayer is misunderstood by some followers of this school. Faith and prayers are thought to be two phenomena that are completely independent of each other and do not converge at any point, and faith is considered sufficient for a Muslim, and prayer is not given the necessary value. However, this is not what the founders of the Hanafi-Maturidi school mean by the distinction between faith and prayer. What they mean is that although faith and action are separate entities, they are related to each other like trees and fruits. Faith brings with it action. Action is the necessary result of faith. This necessity is not an existential necessity like the burning of fire. This obligation is the necessity of the obligation. Just as believing is a command, performing prayer after believing, not committing sins, and not approaching haram are also commandments of the same nature. The taxpayer has no choice, no alternative, in the form of fulfilling one of his orders and not following the other.

The aim of those who consider prayers as a part of belief among Ahl as-sunnah is not to remove those who are deficient in prayers from the circle of belief. What they mean by action counted as faith is faith in action. For example, believing that prayer is an obligatory act of prayer is part of faith. For this reason, it is not the lack of prayer that drives a person out of faith, but the disbelief that acts are the order of Allah. As a matter of fact, according to them, no one who says he believes can be called takfir. However, prayer is the indicator and obligatory result of faith. Although the lack of action does not remove the person from the circle of belief, it puts him under a great scourge.

Prayer is one of Allah's rights. Because Allah has two rights over His servants: The servants' belief and prayer in Him. Allah is the One who creates His servants and gives them blessings. Giving thanks to the one who gives blessings is the responsibility of the servants. The practical state of gratitude is faith and prayer. To believe is to recognize the creator and the giver of blessings, and to prayer is to thank the creator he knows. In this respect, belief without action is a kind of denial of blessings. Although denying the blessing is not considered a sin that deserves eternal torment like nonbeliever, it makes the believer rebellious and causes him to deserve the torment of Hell. Although it is possible for the punishment of denying a blessing to be forgiven by Allah, it is also possible for it not to be forgiven.

### References

- Abu al-Muin al-Nasafi, Mohamad b. Mohamad. *Bahr al-kalam*. Beirut: Endülüs Publisher, 2019.
- Abu as-Suud Efendi. *Irshad al-aql as-salim*. İstanbul: Boğaziçi Publisher, 2007.
- Abu Davud, Suleyman b. al-Aşas b. İshaq. *Sunen Abu Davud*. Critical ed. Shuayb Arnavut. Beirut: Dar al-risala al-alemiyya, 2009.
- Abu Hanifah, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah. "al-Alim ve al-mutaalim". *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari*. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 2004.
- Abu Hanifah, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah. "al-Fıqh al-absat". *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari*. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 2004.
- Abu Hanifah, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah. "al-Fıqh al-akbar". *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari*. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 2004.
- Abu Hanifah, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah. "Risala to Osman al-Betti". *al-Aqida ve ilm al-kalam min amal al-Imam Mohamad Zahid al-Kawsari*. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 2004.
- Abu Shekur as-Salimi, Mohamad b. Abd as-Sayid b. Shuayb. *al-Tamhid*. İstanbul: ISAM, 2017.



- Avzai, Abd al-Rahman b. Amr b. Yuhmid. "as-Sabr ala as-sunnah ve luzum tariq as-salaf". *al-Jami fi aqaid ve rasail Ahl as-sunnah ve al-asar*. Beirut: Dar al-Lulua, 2018.
- Bukhari, Mohamad b. İsmail b. İbrahim. *as-Sahih*. Damascus: Dar Ibn Kesir, 2002.
- Dahhak b. Muzahim, Abu'l-Qasim (Abu Mohamad) Dahhak b. Muzahim al-Hilali al-Khorasani al-Balki. "Rislatu Dahhak b. Muzahim". *al-Jami fi aqaid ve resaili Ahl as-sunnah ve'l-eser*. Beirut: Dar al-Lulua, 2018.
- Fahr al-din al-Razi. *al-Tafsir al-kabir*. trans. Suat Yıldırım. İstanbul: Huzur Publisher, 2002.
- Hatib al-Baghdadi, Ahmad b. Ali b. Sabit. *Muvazzih avham al-jam ve al-tafriq*. Beirut: Dar al-marifa, 1407.
- Ibn al-Humam, Mohamad Abd al-Vahid. *Feth al-qadir*. Dar al-fiqr, ts.
- Ibn Furek, Abu Bekr Mohamad b. al-Hasan. *Sharh Kitab al-Alim and al-mutaalim*. Critical ed. Ahmad Abd al-Rahman as-Sayih. Cairo: Maktaba al-sakafa al-diniya, 2009.
- Ibn Nujaym, Zayn al-din b. Ibrahim b. Mohamad. *al-Bahr al-raiq sharh Kanz al-daqaq*. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya, 1997.
- Maturidi, Mohamad b. Mohamad. *Tavilat al-Quran*. İstanbul: Ensar Publisher, 2018.
- Midilli, Muharrem. "Publicity of the Hanafi Criminal Law between the Rights of God and the Rights of Man". *Jurnal of Karadeniz Technical University Divinity Faculty* 4 (2017), 65-87.
- Mullah Husrav, Mehmed b. Feramurz b. Ali. *Durar al-hukkam fi sharh Gurar al-ahkam*. Dar Ihya al-kutub al-Arabi, 1997.
- Muslim, Muslim b. al-Haccac. *as-Sahih*. Beirut: Dar Ihya al-turas al-Arab, ts.
- Muttaqi al-Hindi, Ali b. Husam al-din b. Abd al-Melik. *Kanz al-ummal fi sunan al-aqval ve al-afal*. Critical ed. Bekri Hayyani. Muassasa al-risala, 1981.
- Nur al-din Sabuni, Ahmad b. Mahmud. *al-Bidaya fi usul al-din*. Eygpt: Dar al-maarif, 1969.

- Omar al-Nasafi, Necm al-din İbn Mohamad b. Ahmad. *al-Taysir fi al-Tafsir*. Critical ed. Mahir Edib Habbush. İstanbul: Dar al-Lubab, 2019.
- Pezdavi, Abu Yusr Mohamad b. Mohamad. *Usul al-din*. İstanbul: Kayıhan Publisher, ts.
- Said b. Jubayr, Abu Abdillahi Said b. Jubayr b. Hisham al-Assad. "Risalatı Said b. Jubayr". *al-Jami fi aqaid ve resaili Ahl as-sunnah ve'l-eser*. Beirut: Dar al-Lulua, 2018.
- Shafi, Mohamad b. İdris b. Abbas. "Mucmel itiqad Ahl as-sunnah ve al-asar". *al-Jami fi aqaid ve rasail Ahl as-sunnah ve al-asar*. Beirut: Dar al-Lulua, 2018.
- Sufyan as-Savri, İbn Said b. Mesruq. "Mucmel itiqad Ahl as-sunnah ve al-asar". *al-Jami fi aqaid ve rasail Ahl as-sunnah ve al-asar*. Beirut: Dar al-Lulua, 2018.
- Şahbaz, Bekir. *The Debate of Abu Hanifah's been a Murcia*. Konya: Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2016.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2023, 522-561

## İslam Hukukuna Göre Para Borçlarının Endekslenmesi

**Şevket PEKDEMİR**

Prof. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Professor, Ordu University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Ordu, Türkiye  
orcid.org/0000-0001-7656-5348

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Temmuz / July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 522-561.

**Atıf / Cite as:** Pekdemir, Şevket. "İslam Hukukuna Göre Para Borçlarının Endekslenmesi [Indexation of Monetary Debts According to Islamic Law]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 522-561.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1331699>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## Indexation of Monetary Debts According to Islamic Law

### Abstract

In the historical process, a number of exchange tools from coins such as gold, silver, and copper to banknotes and even digital money, which has recently been brought to the economy, have been developed. Although the invention of money facilitated commercial life, it also caused certain economic problems due to the loss of purchasing power. The disruption of the balance between the nominal value of money and its actual value has raised the question of how to be protected from the negative effects of inflation in many areas of economic life, from sales and service contracts to pecuniary debts. One of the solutions related to this issue, which directly affects the lives of all people, is indexing.

It is accepted that the idea of indexing, which can be defined as the adaptation of the nominal value of money to its actual value through some scales, was put forward by Western classical economists in the 17th and 18th centuries and developed by neoclassical economists. The practice aims to relieve the financial burden of inflation, eliminate income distribution injustice and uncertainties, protect savings, and equalize the present value of money with its future actual value. Although it has many types, wage indexing and financial capital indexing are the most well-known ones.

Although economic historians claim that the practice of indexing emerged both theoretically and practically in the West, it is possible to see similar practices in the Islamic world from the period of the Prophet. For instance, the Prophet used camel prices as an index in the determination of blood money. In the following periods, the devaluation of money and its solutions were discussed in many areas such as labor wages, looting, and dowry. In this context, Islam scholars such as Celalettin Süyûtî, Kınalızâde Müslim b. Emrullah and Timurtaşî approached the change in the value of money as independent. Today, money and inflation become the current issue of many scientific meetings, especially the Islamic fiqh academy.

In the study, the opinions of early and classical fiqh instructors about indexing practice, the interpretations of contemporary Islamic jurists, and the evaluations of modern economists were analyzed comparatively under the headings of interest, justice, and uncertainty (gharar). In this context, some Islamic jurists considered the surplus arising from the indexing of money debts as interest, while

some accepted it as compensation for the depreciation of money. While some scholars consider it necessary to compensate for the loss of the creditor due to the depreciation of money through indexing in order to ensure justice, others consider it unfair to put the entire burden on the debtor in terms of the cost of the depreciation of money. Indexing has also been criticized for containing ignorance and uncertainty due to the fact that both the creditor and the debtor do not know how much to pay until the discharge of the debt.

In the article, the practice of indexing was discussed not only according to the Islamic law but also the modern economics. In this context, it has been determined that indexing is not an economic solution but supports existing problems and even produces new problems due to reasons such as not ensuring price stability, not creating an index in accordance with equity, making it difficult to fight inflation, and preventing capital owners from investing.

In the study, in addition to the indexing of money debts to inflation, the subject of indexing to foreign currency and gold was also discussed. In this context, it has been stated that indexing the debt to foreign currency means the loss of the economic freedom of the country, and it was considered as *ribe'n- nesîe* (sale on credit interest) because it is a forward expenditure contract. It has also been observed that the indexing of debt to gold is a negative approach due to reasons such as the increase or decrease in its value like other goods, the fact that it does not compensate for the loss in value caused by inflation, and it is not always appropriate for every debt.

In the article, it was determined that while Islamic jurists agreed on the indexation of salaries and wages, they disagreed on the indexation of money debts arising from loan and sales contracts. In this context, it was concluded that the indexation of money debts was not a fair solution and should be approached with caution, since the doubt about interest could not be eliminated, it caused injustice, contained uncertainties and was criticized by economists, and it was recommended that it was essential to develop a new system in which existing problems were eliminated.

**Keywords:** Religion, Law, Monetary, Debt, Indexation

## İslam Hukukuna Göre Para Borçlarının Endekslenmesi

### Öz

Tarihsel süreçte altın, gümüş ve bakır gibi madenî paralardan kâğıt paraya hatta son dönemde ekonomiye kazandırılan dijital para kadar birtakım mübadele araçları geliştirmiştir. Paranın icadı ticari hayatı kolaylaştırmakla birlikte alım gücünü kaybetmesinden kaynaklanan birtakım ekonomik problemlerin doğmasına da sebep olmuştur. Paranın nominal değeri ile reel değeri arasındaki dengenin bozulması satış ve hizmet akitlerinden para borçlarına kadar ekonomik hayatın pek çok alanında enflasyonun olumsuz etkilerinden nasıl korunabileceği sorusunu akla getirmiştir. Tüm insanların hayatını doğrudan etkileyen bu soruna üretilen çözümlerden biri de endekslemedir.

Literatürde bazı ölçekler vasıtasıyla paranın nominal değerinin reel değerine uyarlanması olarak tanımlayabileceğimiz endeksleme fikrinin 17. ve 18. yüzyılda batılı klasik iktisatçılar tarafından ortaya atıldığı neoklasik iktisatçılar tarafından da geliştirildiği kabul edilir. Uygulamayla enflasyonun mali yükünü hafifletmek, gelir dağılımı adaletsizliğini ve belirsizlikleri gidermek, tasarrufları korumak ve paranın şundaki değerini gelecekteki reel değeriyle eşitlemek amaçlanır. Birçok çeşidi olmakla birlikte ücret endekslemesi ve finansal sermaye endekslemesi en çok bilinen türlerdir.

İktisat tarihçileri endeksleme uygulamasının hem teorik hem de pratik olarak batıda ortaya çıktığını iddia etse de İslam dünyasında Hz. Peygamber döneminden itibaren benzer uygulamaları görmek mümkündür. Örneğin, Hz. Peygamber diyetin belirlenmesinde deve fiyatlarını endeks olarak kullanmıştır. Daha sonraki dönemlerde de işçi ücreti, gasb ve mehir gibi pek çok konuda paranın değer kaybı ve çözüm yolları tartışılmıştır. Bu bağlamda Celalettin Süyûtî, Kınalızâde Müslim b. Emrullah ve Timurtaş gibi İslam bilginleri paranın değerinin değişmesini müstakil olarak ele almıştır. Günümüzde ise para ve enflasyon, başta fıkıh akademisi olmak üzere birçok bilimsel toplantının gündemini oluşturmaktadır.

Çalışmada endeksleme uygulaması hakkında erken ve klasik dönem fıkıhçıların görüşleri, çağdaş İslam hukukçularının yorumları ve modern iktisatçıların değerlendirmeleri faiz, adalet ve ğarar başlıklarında mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Bu kapsamda bazı İslam hukukçuları para borçlarının

endekslenmesinden meydana gelen fazlalığı faiz olarak değerlendirirken bir kısmı da paranın değer kaybının tazmin edilmesi olarak kabul etmiştir. Bir kısım bilginler alacaklının paranın değer kaybından kaynaklanan zararının endekslemeyle telafi edilmesini adaletin sağlanması açısından gerekli görürken bazıları da paranın değer kaybının maliyetinin tümüyle borçluya yüklenmesini adaletsizlik olarak değerlendirmiştir. Borcun ifa zamanına kadar gerek alacaklının gerekse borçlunun ne kadar ödeneceğini bilmemesi sebebiyle endeksleme cehalet ve ğarar içermekle de eleştirilmiştir.

Makalede endeksleme uygulaması, sadece İslam hukukuna göre değerlendirilmemiş modern iktisada göre de tartışılmıştır. Bu bağlamda fiyat istikrarını sağlamaması, hakkaniyete uygun endeks oluşturulamaması, enflasyonla mücadeleyi zorlaştırması, sermaye sahiplerini yatırım yapmaktan alıkoyması gibi sebeplerle endekslemenin iktisadi olarak çözüm olmadığı, mevcut sorunları desteklediği hatta yeni sorunlar ürettiği tespit edilmiştir.

Çalışmada para borçlarının enflasyona endekslenmesinin yanı sıra dövize ve altına endekslenmesi konusuna da yer verilmiştir. Bu bağlamda borcun dövize endekslenmesinin ülkenin ekonomik özgürlüğünün kaybedilmesi anlamına geldiği, vadeli sarf akdi niteliğinde olması nedeniyle ribe'n-nesîe olarak değerlendirildiği ifade edilmiştir. Diğer mallar gibi değerinin artması veya azalması, enflasyondan kaynaklanan değer kaybını telafi etmemesi, her zaman ve her borçta uygun olmaması gibi sebeplerle borcun altına endekslenmesine de olumsuz yaklaşıldığı görülmüştür.

Makalede İslam hukukçularının maaş ve ücretlerin enflasyona endekslenmesi konusunda ittifak ederken karz ve bey akitlerinden doğan para borçlarının endekslenmesinde ihtilaf ettikleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda faiz şüphesinin giderilememesi, adaleti sağlamaktan ziyade yeni haksızlıklara yol açması, belirsizlikler içermesi ve iktisatçılar tarafından eleştirilmesi nedeniyle para borçlarının endekslenmesinin adil bir çözüm olmadığı, en azından ihtiyatla yaklaşılması gerektiği sonucuna ulaşılmış mevcut sorunların giderildiği yeni bir sistemin geliştirilmesinin zaruri olduğu tavsiye edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Hukuk, Para, Borç, Endeksleme

## Giriş

Paranın alım gücünün değer kaybetmesi bankacılardan yatırımcılara, işverenden çalışanlara, borç verenden alacaklıya kadar toplumun her kesimini ilgilendiren önemli bir sorundur. Konu geçmişte olduğu gibi günümüzde de iktisatçıların tartışma alanlarından birisini oluşturur.

Enflasyondan kaynaklanan fiyat istikrarsızlığının etkilerinden korunmak için önerilen yöntemlerden biri de endekslemedir. Paranın değer kaybı bir olgu olarak bilinmesine rağmen para politikasının bir parçasını oluşturan endeksleme fikrinin ne zaman başladığı kesin olarak tespit edilememektedir. Ancak iktisat tarihi literatüründen endeksleme sürecinin İslam toplumunda ve batılı ülkelerde farklı zamanlarda geliştiği görülmektedir.

Bu bağlamda günümüzdeki gibi sistematik olmasa da İslam iktisat düşüncesinin temellerinin atıldığı vahiy döneminden itibaren pratikte endeksleme benzeri uygulamalara rastlamak mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber diyetin belirlenmesinde deve fiyatlarını endeks olarak kullanmıştır. Dolayısıyla develerin fiyatı artınca diyet miktarı artmış, düşünce diyet de düşmüştür. Bu sebeple diyet bedeli 4000-8000 dirhem arasında değişmiştir. Uygulama râşid halifeler döneminde de devam etmiştir.<sup>1</sup> Konuyla ilgili önemli bir husus da İslam'da paranın zaman unsurundan kaynaklanan değer farklılıklarına itibar edilmesidir. Bunun en bariz örneğini vadeli satışa izin verilmesinde görmekteyiz.<sup>2</sup>

Erken dönem fıkıh kaynaklarında işçi ücreti, gasb ve mehir konularındaki tartışmalardan fukahanın fiyat istikrarsızlığı konusuna

---

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), "Diyât", 6; Süleyman b. El-Eş'as el-Ezdî Ebû Davud, *es-Sünen* (Beirut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, ts.), "Diyât", 18; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/475; Cengiz Kallek, *Sosyal Servet İslamda Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 95.

<sup>2</sup> M.Umer Chapra, *Adil Bir Para Sistemi Doğru* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 22; S.M. Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 2/2 (1985), 31.



yabancı olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Bu bağlamda İslam toplumunda karz kira ve bey/satım akitlerinde, zekat ve fitre gibi mali ibadetlerde, cana ve mala yönelik suçların tazmininde, nikahta müeccel mihrin ifasında, sabit gelirli memur ve işçilerin aylıklarının ödenmesinde kavram olarak ifade edilmese de endeksleme benzeri uygulamaların olduğunu söyleyebiliriz.

Klasik dönemde ise Celalettin Süyûtî,<sup>4</sup> Kınalızâde Müslim b. Emrullah<sup>5</sup> ve Timurtaşî<sup>6</sup> İslam dünyasında paranın değer değişimini müstakil olarak incelemiştir. Özellikle Timurtaşî'nin *nükud risalesi* adıyla meşhur çalışması konunun müstakil olarak ele alınması, para meselelerine ve enflasyona ışık tutması bakımından önemlidir. Son dönem fakihlerinden biri olarak kabul edilen İbn Abidin'in *Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nükûd*<sup>7</sup> adlı çalışması ise Müslümanların resmi olarak kağıt parayla ilk kez 1840'ta<sup>8</sup> muhatap oldukları düşünüldüğünde klasik düşüncenin yansıtılması ve modern İslam iktisadının ortaya çıkışından biraz önce kaleme alınması bakımından önemlidir.

İslam İşbirliği Teşkilatına bağlı Uluslararası Fıkıh Akademisi 1988, 1993, 1996 ve 2000 yıllarında enflasyonun para üzerindeki etkileri gündemiyle toplanmış endekslemeyle ilgili kararlar almıştır. Ayrıca 14

---

<sup>3</sup> Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 43.

<sup>4</sup> Celalüddin es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Lübnan: Dâru'l-fikr, 2004), 1/113-124 Süyûtî eserinde "Kat'u'l-mücadele inde tağyîri'l-muamele" başlığı altında felslerin değerinin artması veya azalması hallerinde ödemelerin nasıl yapılacağını tartışmıştır.

<sup>5</sup> Kınalızâde Müslim b. Emrullah "Fulûsiyye" risalesinde paranın alım gücünün artması ve azalması konusunu tartışmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Kınalızade Müslim Efendi, "Fulûsiyye Risalesi", çev. Emrullah Dumlu, *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014), 196-202.

<sup>6</sup> Muhammed b Abdullah Timurtaşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd fî tahrîri es'ileti tegayyüri'n-nükûd* (Kudüs, 2001), 69-101.

<sup>7</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nükûd", *Mecmûatu resâilî İbn Âbidîn* (y.y., ts.), 2/133-149.

<sup>8</sup> Abdülaziz Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler ve İslam Hukukuna Göre Çözüm Yolları" *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 14; Zeyneb Hafsa Orhan, "İslamiyet, İslam Tarihi ve İslam İktisadı Nokta-i Nazarından Para", *İslam İktisadında Para*, ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 7; Ekrem Erdem, "Osmanlı Para Sistemi ve Tağşiş Politikası", *Bankacılar Dergisi* 56 (2006), 19.

Kasım 1991’de Pakistan Federal Şer’i Mahkemesi endeksleme konusunu detaylı bir şekilde ele almıştır.

Batı toplumlarında ise endeksleme fikrinin resmi olarak ilk kez 1747’de Massachusetts kolonilerinde uygulandığı kabul edilmektedir. Bu bağlamda Massachusetts parası Londra borsasındaki döviz kuruna endekslenmiştir. Daha sonra 1770’te Amerika’da savaşılan askerlerin ücretleri sığır eti, mısır, yün ve deriden oluşan dört temel maddenin fiyatlarındaki ortalama artışa endekslenmiştir. 1870-1930 yıllarında Marshall ve Fisher gibi neoklasik iktisatçılar endekslemeyle ilgili çalışmalar kaleme almıştır. Yirminci yüzyılın başlarında İngiltere’de yaygın olarak kullanılan endeksleme Avusturya, Belçika, Norveç, İtalya ve Hollanda gibi batı ülkelerinde de uygulanmaya başlamıştır. İkinci Dünya savaşından sonra Finlandiya, İsrail, Brezilya, Fransa, İsveç ve İsviçre gibi ülkelerde de endeksleme uygulanmıştır. Endeksleme uygulaması başta sadece ücretlerde yapılırken daha sonra finansal sermaye de dahil edilerek tahviller, mevduatlar ve krediler de endekslenmiştir.<sup>9</sup> Sigorta birimleri de endekslenmeye başlamıştır. Örneğin ABD’de ilk defa 1972 yılında sosyal sigorta primleri tüketici endeksine bağlanmıştır. 1981’de federal gelir vergisi de endeksleme kapsamına alınmıştır. Ülkemizde ise GVK’nin Mükerrer 81’inci maddesinde endekslemenin vergilerde nasıl uygulanacağını ilkeleri belirlenmiştir.<sup>10</sup>

Genel olarak İslam dünyasında endekslemeyle ilgili çalışmalar yapılmasına karşılık ülkemizde konuyu müstakil olarak ele alan bir çalışmanın olmaması bu makalenin yazılmasında etkili olmuştur. Bu yönüyle çalışmanın ülkemiz ilahiyat literatürüne önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak endekslemenin kavramsal analizi yapılarak amacı ve türleri ele alınacaktır. Daha sonra

---

<sup>9</sup> Gazi Erçel, “Teoride ve Uygulamada Endeksleme”, *Maliye Dergisi* 49 (1981), 67; Hasanuzzaman, “Indexation-An Islamic Evaluation”, 32,33; Syed Abdul Wahab Gilani, “Indexation of Loan in Conventional and Islamic Finance”, *IJCRB* 3/3 (2011), 801.

<sup>10</sup> Murat Batı, “Tahsil Edilen Geçici Vergi Tutarlarının Yıllık Gelir/Kurumlar Vergisi Beyannamesinde Endeksleme Yapılıp Mahsup Edilmesi Yönünde Bir Öneri”, *Vergi Sorunları Dergisi* 372 (2019), 96,97.

gerek ülkemizde gerekse dışarıda Müslüman iktisatçıların ve akademisyenlerin endeksleme hakkındaki görüşleri mukayeseli olarak tartışılacaktır.

## 1. Endekslemenin Tanımı, Amacı ve Çeşitleri

### 1.1. Endekslemenin Tanımı

Endekslemenin tanımından önce kavrama kaynaklık eden endeks terimini açıklamak gerekiyor. Zira enflasyon sebebiyle oluşan fiyat istikrarsızlığının para üzerindeki etkisi günümüzde endekslerle belirlenmektedir. Bu amaçla birçok yerde olduğu gibi ülkemizde de istatistik kurumları aracılığıyla Tüketici Fiyat Endeksi (TÜFE) ve Üretici Fiyat Endeksi (ÜFE) gibi verilerle paranın değer değişimi takip edilmektedir.

Endeks kavramı dilimize Fransızca ve İngilizce “index” sözcüğünden geçmiş olup Türk Dil Kurumu tarafından dizin, gösterge olarak açıklanmıştır. Ancak ülkemizde endeks kavramı daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle çalışmada da dizin yerine endeks kavramı tercih edilmiştir. Modern Arapça’da endeks الرقم القياسي, مؤشر endeksleme ise الربط بمؤشر, الربط القياسي gibi terimlerle ifade edilmektedir.

Gerek dizin gerekse endeks kavramları birçok şekilde tanımlanmıştır. Örneğin endeksle eş anlamlı olarak dizin kavramı “Belli bir olaya ilişkin sayısal değerlerin zaman ve uzman açısından gösterdiği göreceli değişimlerin ölçüsü” olarak ifade edilmişken<sup>11</sup> yaygın olarak kullanılan endeks kavramı “istatistiksel verilerin zaman içinde gösterdikleri oransal değişimi ifade eden sayı, bir göstergenin baz alınan döneme göre içinde bulunan dönemdeki değişimi gösteren rakam” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>12</sup>

Faizsiz finans standartlarını hazırlayan AAOIFI’ya göre endeks “Organize, tezgâh üstü yahut her iki tür finansal piyasada dolaşımda olan

<sup>11</sup> Türk Dil Kurumu (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “İktisat Terimleri Sözlüğü”, 112; Hüseyin Dağlı (Ankara: Alter Yayıncılık, 2005), “İngilizce-Türkçe Finans Sözlüğü”, 99; Orhan Şener, Maliye Sözlüğü (İstanbul: Bahar Yayınevi, 2003), “Finansman Sözlüğü”, 144.

<sup>12</sup> Ömer Demir - Mustafa Acar (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), “Sosyal Bilimler Sözlüğü”, 211; Naci Önsal (Ankara: Türk Metal Sendikası Araştırma ve Eğitim Merkezi Yayınları, 2017), “Endüstri İlişkileri Sözlüğü”, 129.

belli bir grup finansal varlık yahut emtiayı temsil eden menkul kıymetin fiyatı temel alınarak istatistiksel metodla hesaplanan bir rakamdır.”<sup>13</sup>

Endeksleme ise İngilizcede “indexation” kavramıyla ifade edilmekte olup Türkçeye sözlük anlamıyla ilişkilendirilerek “göstergeleme” olarak çevrilmiştir. Ancak yabancı dillerdeki kullanımına uygun olarak endeksleme kavramı daha çok kullanılmaktadır. Göstergeleme ekonomik terim olarak “Belli bir fiyat göstergesindeki değişmelere göre sözleşmelerin yazılı değerinin sürekli korunması için sözleşmelerin, fiyatlar genel düzeyindeki değişikliklere bağlanması” demektir.<sup>14</sup> Genel olarak “gelişen fiyat artışları karşısında her tür ekonomik bağlantıların reel değerlerini kısmen veya tamamen koruyabilmek amacı ile onların nominal değerlerinin uygun görülen bir endekse bağlanması” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>15</sup>

Bunun yanı sıra endeksleme terim olarak “Seçilmiş bir fiyat endeksinde saptanan değişmeleri yansıtmak veya etkilerini gidermek amacıyla parasal gelir ve ödemelerin ayarlanması”<sup>16</sup>, “ücretlerin ve mali araçların bir fiyat endeksinde bağlanması”<sup>17</sup>, “fiyatlardaki değişiklikler nedeniyle belirli ekonomik değişkenlerin ayarlandığı mekanizma”<sup>18</sup>, “ertelenmiş ödemenin nominal değerini paranın satın alma gücünün uygun bir endeksinde bağlama şeması”<sup>19</sup>, “düzenli ödemelerin bağımsız bir değer ölçüsüne bağlanması”<sup>20</sup>, “bir harcamanın, bir parametrenin,

---

<sup>13</sup> AAOIFI, Faizsiz Finans Standardı 27.

<sup>14</sup> Türkiye Bilimler Akademisi (Ankara: Yeni Reform Matbaacılık, 2011), “Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü Sosyal Bilimler”, 515.

<sup>15</sup> Ahmet Yörükoğlu, *Enflasyon, Endeksleme ve Türkiye Yönünden Bir Yaklaşım* (Ankara: y.y., 1980), 47.

<sup>16</sup> Sevgi Güran, “Enflasyon ve Endeksleme”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 39/1-4 (1981 1980), 326.

<sup>17</sup> Batı, “Tahsil Edilen Geçici Vergi Tutarlarının Yıllık Gelir/Kurumlar Vergisi Beyannamesinde Endeksleme Yapılıp Mahsup Edilmesi Yönünde Bir Öneri”, 96.

<sup>18</sup> Muhammad Akram Khan, *İslam İktisadının Meseleleri* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 100.

<sup>19</sup> Muhammad Tahir Mansoori, “Indexation of Loans: A Shariah Perspective”, *Islamic Studies* 37/1 (ts.), 104.

<sup>20</sup> Hasanuzzaman, “Indexation-An Islamic Evaluation”, 32.

gelirin ya da herhangi bir ekonomik değişkenin başka bir değişkenle uyumlandırılması”<sup>21</sup> gibi şekillerde de tanımlanmıştır. Ayrıca, “Enflasyonun etkilediği ücretler, vergiler, borçlar, tasarruflar ve diğer kalemlerin nominal değerlerini yürüten merdiven (eşel mobil) mekanizması kullanılarak düzeltilmesi” anlamında da kullanılmaktadır.<sup>22</sup>

İlahiyat akademisinden Abdullah Kahraman’a göre endeksleme, “Mal ve faktör fiyatları veya vergi gelirleri gibi parasal yükümlülükler ile fiyatlar genel düzeyi arasında geriye veya ileriye yönelik bağlantı kurulması” demektir.<sup>23</sup>

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkarak endekslemeyi bazı ölçekler vasıtasıyla paranın nominal değerinin reel değerine uyarlanması olarak tanımlayabiliriz.

## 1.2. Endekslemenin Amaçları

Endekslemeyi savunanların uygulamadan bekledikleri amaçlar enflasyonu önlemek, enflasyonun mali yükünü hafifletmek, gelir dağılımı adaletsizliğini ve belirsizlikleri gidermek, tasarrufları korumak, işçi ve memurların yüksek ücret artışı taleplerini engellemek, milli borcun reel maliyetini azaltarak devlete kazanç sağlamak, paranın şundaki değerini gelecekteki reel değeriyle eşitlemek olarak özetlenebilir.<sup>24</sup>

Söz konusu amaçların gerçekleştirilmesi öncelikle uygun zamanda uygun bir endeks seçimine ve tarafsızlık gibi bazı ilkelere uyulmasına

---

<sup>21</sup> Batı, “Tahsil Edilen Geçici Vergi Tutarlarının Yıllık Gelir/Kurumlar Vergisi Beyannamesinde Endeksleme Yapılıp Mahsup Edilmesi Yönünde Bir Öneri”, 96.

<sup>22</sup> Mustafa Aykaç, “Ekonomik İstikrar Aracı Olarak Gelirler Politikası ve Yöntemleri”, *Uludağ Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Dergisi* 5/1 (1984), 219.

<sup>23</sup> Ali Muhyiddin Karadağı, *İslam İktisadına Giriş*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 483. Çevirenin notu.

<sup>24</sup> Yörükoğlu, *Enflasyon, Endeksleme ve Türkiye Yönünden Bir Yaklaşım*, 49; Batı, “Tahsil Edilen Geçici Vergi Tutarlarının Yıllık Gelir/Kurumlar Vergisi Beyannamesinde Endeksleme Yapılıp Mahsup Edilmesi Yönünde Bir Öneri”, 96; Aykaç, “Ekonomik İstikrar Aracı Olarak Gelirler Politikası ve Yöntemleri”, 219; Muammer Tekeoğlu, “Enflasyon-Tasarruf İlişkileri”, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (1990), 7,8; Güran, “Enflasyon ve Endeksleme”, 327,337; Gilani, “Indexation”, 802; Fernando Lefort - Klaus Schmidt-Hebbel, “Indexation, Inflation and Monetary Policy: An Overview”, (ts.), 1; Hasanuzzaman, “Indexation-An Islamic Evaluation”, 38.

bağlıdır. Buna göre endekslemenin etkinliğini artıracak önlemler ve hazırlıklar yapıldıktan sonra endekslemeye geçilmelidir. Gerek mallarda gerekse hizmet sektöründe fiyatlar aynı oranda artmadığından fiyat değişimlerini en iyi şekilde yansıtan endeksler seçilmelidir. Ayrıca seçilen endeksin özelliğinin ve kapsamının, kişilerin veya devletin menfaatine göz yummayacak şekilde bağımsız olarak yürütülmesine dikkat edilmelidir. Zira bu özellikleri taşımayan bir endeks uygulaması amaçtan sapmalara neden olabilir.<sup>25</sup>

Tüm kurallara uyulsa bile endekslemeden beklenen amaçlara aykırı sonuçlara da ulaşabilmektedir. Çünkü endekslemenin enflasyonu artırdığı, enflasyonla mücadelede diğer enstrümanlara göre daha maliyetli olduğu, fiyatların tahmin edilenden daha fazla yükseldiği, borçluları daha zor duruma soktuğu da görülmüştür.<sup>26</sup>

### 1.3. Endeksleme Türleri

Modern iktisat çalışmalarında endekslemenin birçok türüne yer verilmektedir. Bunlar arasında *ücret endekslemesi* ve *finansal sermaye endekslemesi* en çok bilinen endeksleme çeşitleridir. Tarihsel süreçte önce ücret endekslemesi sonra finansal sermaye endekslemesi yapılmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi ABD’de askerlerin ücretlerinin sığır eti, mısır, yün ve deri fiyatlarının ortalama artışına bağlanması ücret endekslemesinin ilk örneği olarak kabul edilir.<sup>27</sup>

Uygulama kapsamına göre endeksleme *genel* ve *sınırlı* olabilmektedir. Ülkelerin çoğu endekslemeyi sınırlı olarak uygulamıştır. Piyasa faiz oranı enflasyon oranından düşük olduğu zaman kapsamlı/genel endeksleme uygulanabileceği ifade edilmektedir.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Yörükoğlu, *Enflasyon, Endeksleme ve Türkiye Yönünden Bir Yaklaşım*, 91-95; Güran, “Enflasyon ve Endeksleme”, 338; Beşir Gözübenli, “İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba” (I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri, Konya: KOMBAD Yayınları, 1997), 644.

<sup>26</sup> Tekeoğlu, “Enflasyon-Tasarruf İlişkileri”, 7,8; Güran, “Enflasyon ve Endeksleme”, 332-335; Gilani, “Indexation”, 802; Ziauddin Ahmed, “Currency Notes and Loan Indexation”, *Islamic Studies* 28/1 (1989), 47.

<sup>27</sup> Erçel, “Teoride ve Uygulamada Endeksleme”, 67.

<sup>28</sup> Gilani, “Indexation”, 802.

Seçilen araca göre altına, dövize, mala/eşyaya ve enflasyona endeksleme gibi çeşitli şekillerde uygulamalar da söz konusudur.

Bu bağlamda Ebu Yusuf'un fels türünden borç miktarının değerinin dirheme yani gümüşe göre ödenebileceği görüşünün<sup>29</sup> seçilen araca endekslemenin örneklerinden birini oluşturduğu söylenebilir.

Enflasyon endekslemesinden kasıt, paranın değeri enflasyon ile düştüğü için borç ödemelerinde bu kayıp kadar telafinin söz konusu olmasıdır. Dolayısıyla %20 enflasyon olan bir dönemde 1000 TL borç veren kişinin, bir yıl sonra 1200 TL almasıdır.<sup>30</sup>

Enflasyona endeksleme altına endekslemeye tercih edilir.<sup>31</sup> Ancak enflasyon sepetinin hangi mallardan oluşacağı önemli sorunlardan biridir. Diğer bir sorun ise malların toptan ve perakende fiyatlarının farklı oluşu ve hangisinin esas alınacağı problemidir.<sup>32</sup>

Karz veya satım akdinde borçlanmanın altın veya döviz olarak belirlenmesi endeksleme kapsamında değildir. Çünkü borç ilişkisi doğrudan altın veya döviz olarak belirlenmiştir. Ancak borç Türk Lirası cinsinden belirlenmiş fakat ödemenin ifa günündeki döviz kuru veya altın fiyatlarına göre yine Türk Lirası olarak yapılacağı kararlaştırılmışsa endekslemeden bahsedilebilir. Zira endeksleme kapsamında fiilen Türk Lirası ile borçlanılmakta fakat borç tutarı dövize göre belirlenmektedir.

## 2. Endekslemenin Diğer Unsurlarla İlişkisi

Yukarıda da belirtildiği gibi son yüzyılda endeksleme fikri hem batılı bilim adamları hem de fukaha arasında farklı boyutlarda tartışılmıştır. Bu nedenle endekslemeyi savunanlarla karşı çıkanların

---

<sup>29</sup> Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.), 14/29.

<sup>30</sup> Zeyneb Hafsa Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), 108.

<sup>31</sup> Ali Bakkal, "İslâm Hukukunda Para ve Fâiz Telâkkîsi Zâviyesinden Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 74; Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 49; Osman Eskicioğlu, "Enflasyon ve Para" (İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 220.

<sup>32</sup> Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 74; Eskicioğlu, "Enflasyon ve Para", 219.

görüşlerini faiz, adalet, ğarar ve cehaletle iktisadi gerekçe başlıklarında delilleriyle birlikte mukayeseli olarak ele alacağız.

### 2.1. Endekslemenin Faizle İlişkisi

İslam hukukçuları maaş, ücret ve sosyal güvenlik ödemelerinin endekslenebileceği konusunda ittifak etmiştir. Çünkü maaşlar icare sözleşmelerine dayalıdır ve her dönem yenilenebilir niteliktedir.<sup>33</sup> Ancak para borçlarının endekslenmesi konusunda iki farklı görüş oluşmuştur. Bir grup İslam hukukçusuna göre para borçlarının endekslenmesinden meydana gelen fazlalık faiz iken diğerlerine göre alacaklının zararının tazmini niteliğinde reel değerdir, faiz değildir.

Endekslemenin faiz olmadığını savunanların delilleri şunlardır.

i. Para borçlarının endekslenmesinden kaynaklanan fark İslam'da yasaklanan faiz niteliğinde değildir. Çünkü endekslemeyle reel anlamda kazanç sağlanmamakta, paranın alım gücü artmamaktadır. Bilakis borcun alındığı zamanla ifa arasında geçen sürede meydana gelen değer kaybı denkleştirilmektedir. Buna "aynı durumun muhafazası" da denilebilir. "Ne alınmışsa o ödenir" ilkesi mallarda uygulansa da parada uygulanamaz. Çünkü mallar değerini zati kıymetlerinden alır. Kağıt paraların değeri ise itibaridir. Bu durumda borç itibari değerine denk miktarda ödenmelidir. Çünkü paranın üzerindeki rakamlar cinsini ve vasfını gösterir, değerini ifade etmez. Böylece nominal olarak fazlalık olsa da reel olarak yoktur. Borç aslında mislen ödenmiş gibidir. Şu halde alınan fazlalık faiz değildir. Dolayısıyla endeksleme, faiz gibi haksız zenginleşme aracı olarak değerlendirilmemelidir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Chapra, *Adil Bir Para Sisteme Doğru*, 22; Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 31; Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*, 113; Gilani, "Indexation", 803; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 45; Zamir Iqbal - Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice* (Singapore: John Wiley, 2011), 61.

<sup>34</sup> Khan, *İslam İktisadının Meseleleri*, 196; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 44; Servet Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler" *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 281,283,284; Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 71-73; Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 48; Gözübenli, "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 630-632.



Eğer bir faizden bahsedilecekse o da paranın misliyle ödenmesi halinde borçlunun negatif faizden elde ettiği kazanç olur. Çünkü enflasyonist bir ortamda borçlu kazanırken alacaklı kaybeder. Örneğin 1000 TL alınan borcun enflasyonun %10 olduğu bir zamanda bir yıl sonra yine 1000 TL ödenmesi halinde alacaklı ancak negatif faizle açıklanabilen bir kar sağlamış olur. Bu da İslam'da yasaklanan haksız kazanç kapsamında değerlendirilir.<sup>35</sup> Ayrıca faizin illeti bakımından kağıt paranın misli, sayılardan ziyade iktisadi alım değeridir. Buna göre %10 enflasyonun olduğu bir yılda 1000TL'nin misli, alım gücüne denk olan 1100 TL'dir.<sup>36</sup>

ii. Günümüzde borcun reel değeriyle ödenmesi iktisatçılar arasında örf haline gelmiştir. İslam'da da tüccarlar arasındaki örfে itibar edilir. Bu durumda endeksleme caiz olmalıdır.<sup>37</sup>

iii. Felsler ma'dudattandır. Yani ceviz ve yumurta gibi mübadelesi sayı ile yapılır. Madutatta ise ribâ'l-fadl yani fazlalık ribası gerçekleşmez. Bugünkü kağıt paralar da felsler gibidir. Dolayısıyla farklı miktarlarda mübadele edilseler de fazlalık faiz değildir.<sup>38</sup>

iv. Ebû Yusuf felslerin dirheme endekslenerek ödenmesine hükmetmiştir. Onun içtihadına kıyasla, kağıt paranın endekslenmesinden meydana gelen değer farkı faiz değildir. Çünkü Ebû Yusuf göre altın ve gümüş paralar gerçek değeri ile felsler ise itibarî değerle işlem görür. İtibarî değerle işlem gören paralarla/felslerle alınan borç, değer kaybı dikkate alınarak ödenmelidir.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Sabri Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz" (Para, Faiz ve İslam, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 68; Gözübenli, "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 630,631.

<sup>36</sup> Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 64; Gözübenli, "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 632.

<sup>37</sup> Şevket Pekdemir, *İslam Hukukunda Sözleşmelerde Cezai Şart* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 186.

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1988), 13,107,110; Hakan Şahin, *İktisadi ve Fıkhi Yönleriyle Para Üretimi* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 152.

<sup>39</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 381, 667.

iv. Borç ilişkisinde fazlalığın faiz sayılması için oranın baştan belirlenmesi gerekir. Halbuki endekslemede oran sonradan belirlenmektedir.<sup>40</sup> Tasarrufların faizle korunmasındaki sorun oranın ex-ante belirlenmesidir. Enflasyon ortaya çıktıktan sonra oranın ex-post belirlenmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu şekliyle enflasyon farkının alınmasına fakihlerin çoğunluğu izin vermektedir.<sup>41</sup>

Borçların endekslenmesinin faize benzediğini savunan İslam hukukçularının delilleri şunlardır:

i. Enflasyon döneminde borç verilse de verilmese de paranın değeri düşer. Ancak alacağını endeksleyen kişi verdiği paradan daha fazlasını alır. Fakat borç verilmeseydi para miktar olarak aynı kalacaktı. Bu da endekslemeyle borçtan fayda sağlandığını gösterir. Halbuki İslam'da borç akdi kazanç sağlayan bir sözleşme değildir.<sup>42</sup> Bu nedenle karz-ı hasen olarak nitelenir. Karz-ı hasende alacaklıya, verdiğiinden daha fazlasını alması garanti edilmez. Endeksleme ise, borç akdini paradan getirinin garantilediği yatırım aracına dönüştürür. Başka bir ifadeyle endeksleme, borç verene 'risksiz kazanç' sağlama ayrıcalığı sağlar. Bu da endekslenmesinin zımnen faiz olduğunu gösterir.<sup>43</sup>

ii. Endeksleme ribâ'l-fadl unsurunu içermektedir. Çünkü aynı cinsten iki malın mübadelesinde cins ve nicelik bakımından fazlalık söz konusudur. Bu durum borcun misliyle ödenmesini şart koşan hadisle

<sup>40</sup> Arif Ersoy, "Faizin Arz ve Talep Dengesi Üzerindeki Etkileri: Sorun Olarak Faiz ve Arz-Talep Dengesi", *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz*, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 130.

<sup>41</sup> Mehmet Saraç, "Temel Bir Ekonomik Sorun Olarak Faiz", *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz* ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 115.

<sup>42</sup> Muhammad Ayub, *İslami Finansı Anlamak* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 189-191,465; Gilani, "Indexation", 804; Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 62.

<sup>43</sup> M. Umer Chapra, *İktisadın Geleceği İslami Bir Bakış* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 298; Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Issues in Islamic Banking Selected Papers* (Leicester: The Islamic Foundation, 1994), 44; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 45; Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 61.

çelişir.<sup>44</sup> Öyleyse kağıt para olarak alınan borç misliyle ödenmelidir. Aksi halde faiz, endekslemeyle meşrulaştırılmış olur.<sup>45</sup>

iii. Ödünç verilen miktar üzerinden ödenmesi öngörülen her türlü artışın faiz olduğu konusunda fukaha arasında görüş ayrılığı yoktur. Ödünç alınan bir malın fiyatındaki değişiklikten bağımsız olarak aynı cins ve miktarda geri verilmesi konusunda da ittifak edilmiştir. Bu görüşün ihlali, Kuran'daki riba yasağına ve Peygamber'in emirlerine aykırı olacaktır.<sup>46</sup> Zira borcun sadece anapara miktarını koruyan yasak mutlak olup enflasyon veya devalüasyon sebebiyle paranın değerinde yapabilecek tüm işlemleri kapsar.<sup>47</sup>

Nitekim klasik öğretilerde süre geçse bile işçi ücretinin, gasb edilen paranın veya herhangi bir misli malın, mehrin, paranın değer kaybına itibar edilmeksizin misliyle ödenmesi gerektiğine hükmedilmiştir. Hatta veresiye alışverişlerde malın fiyatı düşse bile akit anında belirlenen ücretin ödenmesinin gerektiği belirtilir. Ceziri bu uygulamayı 20 kuruş borçlanan kişinin ödeme anında malın değeri 8 kuruş olsa bile yine 20 kuruş ödemesi gerektiği şeklinde örneklendirir.<sup>48</sup> Benzer durum mecellede "*Ba'del gasb mağsubun si'r ve kıymeti tenakus etse sahibi anı almayıp da zaman-ı gasbdaki kıymetini mutalebe edemez.*"<sup>49</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Karar Hanefilerin gasp edilen malın misliyle ödenmesi görüşünü yansıtmaktadır. Buna göre gaspçıdan, fiyatının düşmesi sonucu mal veya paranın değerinde meydana gelen kaybı tazmin etmesi istenemeyecektir.<sup>50</sup> Aynı şekilde çeyiz için belirlenen miktar, tedavülde olduğu sürece ödeme tarihindeki paranın değerindeki artış veya azalışa bakılmaksızın kadına ödenir. Mehir borcunun ödenmesinde de aynı

---

<sup>44</sup> Mansoori, "Indexation of Loans: A Shariah Perspective", 112; Gilani, "Indexation", 804; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 45.

<sup>45</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 189,191; Pekdemir, *Cezai Şart*, 187.

<sup>46</sup> Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 42.

<sup>47</sup> Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 61.

<sup>48</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 189-191.

<sup>49</sup> Mecelle (Mecelle) (ts.), md. 900.

<sup>50</sup> Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 43.

hüküm geçerlidir. Özellikle mihrî müsemma tespit edildikten sonra artırılmaz.<sup>51</sup>

iv. Enflasyon gerek Hz. Peygamber gerekse halifeler döneminden itibaren sosyal ve ekonomik bir sorun olarak Müslümanların gündemini meşgul etmiştir. Ancak para borçlarının endekslenmesi gibi bir uygulamaya gidilmemiştir. Zira Enes İbn Malik'ten nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber zamanında Medine'de fiyatlar yükselmiş ve insanlar: "Ey Allah'ın Resulü, bizim için fiyatı belirle dediklerinde 'Fiyatları belirleyen Allah'tır. O, alıkoyan, rızıklandırılan ve rızıklandırandır. Umuyorum ki Allah'a kavuştuğum zaman, sizden hiçbiriniz herhangi bir haksızlık konusunda benden bir hak talep etmez.'"<sup>52</sup> buyurmuştur. Dört halife döneminde de dirhem, dinar karşısında değer kaybetmiş fakat paranın değerindeki dalgalanmalar nedeniyle borçların endekslemesine başvurulmamıştır.<sup>53</sup>

v. Günümüzde birçok fıkıh kurulunda borcun alım gücüyle ödenmesi gerektiği önerisi faize benzediği gerekçesiyle reddedilmiştir. İslam Fıkıh Akademisi, ödünç verilen paranın, yaşam maliyeti, faiz oranları, GSMH büyüme oranları, altın veya diğer emtia fiyatları ve benzerlerine endekslenmesini kesin olarak yasaklamıştır.<sup>54</sup>

1987 yılında ise endeksleme ile ilgili şu karar alınmıştır: "İslam, ana meblağın üzerinde herhangi bir fazlalığa hiçbir koşulda izin vermez. Borç verenin endeksleme yoluyla aldığı ek miktar, bir miktar parasal fayda sağlayan her kredinin bir tür ribâ olduğunu bildiren hadisin kapsamına girer. Aslında endeksleme, banka faizini gerekçelendirme girişimidir."<sup>55</sup>

Pakistan Federal Şer'î Mahkemesi konuyla ilgili olarak 100 Rubi alınan borcun bir yıl sonra yine 100 Rubi ödenmesini kararlaştırmıştır.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Nizamü'd-din el-Belhî, *el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Daru'l-fikr, 1310), 1/310; Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 44.

<sup>52</sup> Ebu Davud, *Büyü'*, 49

<sup>53</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 465.

<sup>54</sup> "Mecelletü Mecmaü'l-Fıkhî'l-İslâmî", (2000, 12/4), 291,292.

<sup>55</sup> "Mecelletü Mecmaü'l-Fıkhî'l-İslâmî", ts., (1988, 5/3), 2261.

<sup>56</sup> Pakistan Federal Şer'î Mahkemesi'nin 14 Kasım 1991 tarihli kararı, 182. md.

### 2.1.1. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Borcun endeksenerek değer kaybının telafi edilebileceğini savunanların en önemli dayanak noktasını Ebu Yusuf'un karz veya bey akdinde felslerin değer kaybının ödenmesi görüşü oluşturur. Bu bağlamda öncelikle felslerin Hz. Peygamber ve Hulefai raşidin döneminde kullanılmadığı görüşüyle ilgili itirazı aktarmak istiyoruz.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber ve Hulefai raşidin döneminde altından bastırılan dinar ve gümüşten bastırılan dirhem olmak üzere ikili para sistemi/bimetalizm kullanılmaktaydı. Hem dinar hem de dirhem Arapların milli paraları değildi. Çünkü aslında dinar Bizans'a, dirhem ise Sasanilere ait para birimleriydi. Ayrıca o dönemde Yemen dirhemi de kullanılmıştır. Hz. Ömer döneminde üzerinde İslami ibareler olan bazı paraların bastırıldığı ifade edilse de bunlar mahalli düzeyde kalmıştır. Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan tarafından Hz. Ömer döneminde kararlaştırılan veznü's-seb'a esasına göre İslami sikke olarak ilk dinar 77/696 yılında bastırılmıştır. Bu arada ülke sınırları içinde yabancı paralar tamamen tedavülden kaldırılmayarak Bizans dinarı da kullanılmaya devam etmiştir.<sup>57</sup>

Araştırmalar Arapların felse İslam'dan önce de bildiğini göstermektedir.<sup>58</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber ve Hulefai raşidin döneminde fels olmadığı bilgisine<sup>59</sup> ihtiyatlı davranmak gerekiyor.

---

<sup>57</sup> Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *İğasetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme* (Human and Social Studies, 2007), 124-127; Mehmet Erkal, "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz" *Para, Faiz ve İslam*, (İstanbul: İSAV, 1992), 161-166; Halil Sahillioğlu, "Dinar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/352; Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/9-369; Kallek, *Sosyal Servet İslamda Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 37; Şahin, *İktisadi ve Fıkhi Yönleriyle Para Üretimi*, 134-136; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 39.

<sup>58</sup> es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/124; Abdul Azim Islahi, *İslam İktisat Düşüncesi ve Kurumları* (16. Yüzyıl), çev. Kadir Yıldırım, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 145; Kallek, *Sosyal Servet İslamda Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 36; Islahi, *İslam İktisat Düşüncesi ve Kurumları* (16. Yüzyıl), 145.

<sup>59</sup> İbrahim Artuk, "Fels", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/310; Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, 667; Eskicioğlu, "Enflasyon ve Para", 192.

Felslerin Hz. Peygamber döneminde de tedavülde olduğu tespitinden sonra bu cinsten borçların nominal veya reel değeriyle ödenmesi konusunda fakihlerin görüşlerin geçebiliriz. Klasik kaynaklarımızda bu konuda iki görüş oluştuğunu görmekteyiz.

i. Fels olarak borçlanan kişi tedavülden kalkması durumunda/kesad/ademü'r-revac mislini öder. Çünkü karz akdi iare gibidir, mislini ödemek gerekir. Kıyasa göre dengi ödenir. Ebu Hanife bu görüştedir.<sup>60</sup>

ii. Zimmette borç olan felsler kesad, inkıta, ruhs ve ğalaya itibar etmeksizin satış veya karz akdinin yapıldığı gündeki değeriyle ödenmelidir. Ebu Yusuf bu görüştedir. Hanefilerde fetva Ebu Yusuf'un görüşüne göre verilmiştir.<sup>61</sup> Aslında Ebu Yusuf'tan üç görüş naklediliyor. İlk görüşü Ebu Hanife ile aynı, ikincisi kabz günündeki değeri ödenir, üçüncüsü kullanıldığı en son gündeki değeri ödenir. Serahsi mezhepte ihtilaf olmadan görüşü nakletmesi de dikkat çekicidir.<sup>62</sup> Ebu Yusuf'a göre felsin borç alındığı gündeki değerinin ödenmesi gerekirken İmam Muhammed'e göre tedavülden kalktığı gündeki değerinin ödenmesi gerekir. Konu gasb edilen malın tazminindeki gibi değerlendirilmiştir.<sup>63</sup> Ebu Yusuf'un bu görüşü paranın değer kaybı veya enflasyona çözüm olması amacıyla doğmamıştır.<sup>64</sup>

Bu bağlamda felslerin faiz konusunda dinar ve gümüş paraların hükmüne tabi olup olmadığını belirlemek gerekmektedir. Konu fukaha arasında tartışılmış olup aşağıdaki görüşler oluşmuştur.

i. Felsler altın ve gümüş para gibidir. Çünkü halk felsleri tıpkı dinar ve dirhem gibi eşyanın değerini belirtmede değişim/mübadale aracı olarak kullanmıştır. Dolayısıyla felslerde de hem ribe'l-fadl hem de ribe'n-

<sup>60</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 14/29,30; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 2/52.

<sup>61</sup> Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd fi tahrîri es'ileti tegayyüri'n-nükûd*, 84; İbn Âbidîn, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nükûd", 2/2/61.

<sup>62</sup> Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddülmuhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 5/162.

<sup>63</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 14/29,30.

<sup>64</sup> Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 35.

nesie gerçekleşir. İmam Muhammed bu görüştedir.<sup>65</sup> Bu nedenle tedavülde olan bir fels iki fels karşılığında peşin veya veresiye satılamaz. Çünkü felsler kendi cinsinden başka bir mala karşılık tutulsa tayin ile taayyün etmez.<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel de felslerde faizin olacağı konusunda İmam Muhammed ile ittifak ederken illeti aslen tartılarak satılan malzemenen yapılmış olmasına bağlayarak ayrılır.<sup>67</sup> Bu görüşten kağıt paraların endekslenmesinden oluşan farkın faiz kapsamına girdiği anlaşılmaktadır.

ii. Altın ve gümüş paralarda faizin illeti semeniyettir. Ancak felslerin altın ve gümüş gibi semeniyet/para vasfı yoktur. Çünkü felsler veya başka mübadele araçları altın ve gümüşe kıyas edilemez. Dolayısıyla felslere para olarak riba hükümleri uygulanamaz. Maliki ve Şafiiler bu görüştedir.<sup>68</sup> Bu görüşten kağıt paralarda endekslemeyle oluşan farkın faiz olmadığı dolayısıyla İslam faiz teorisinin günümüz şartlarında kağıt ve dijital paralarda uygulanamayacağı sonucuna ulaşılabilir.

iii. Altın ve gümüş paralarda faizin illeti semeniyet değil cins birliği ve kadr(keyl ve vezn)dir. Felslerin para oluşu ise tarafların kabulüne bağlıdır. Dolayısıyla felslerdeki para özelliği onun ayrılmaz bir özelliği

<sup>65</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidaye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, ts.), 3/8; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 7/20; Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 5/185; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/175; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Dâru'l-Kütübi'l-İslami, ts), 6/142,170; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937), 2/31.

<sup>66</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183.

<sup>67</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 4/8.

<sup>68</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/369; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Daru'l-fikr, ts.), 9/363-365; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1983), 4/279; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebir* (Daru'l-fikr, ts.), III, 47; Soner Duman, “İllet ve Makasid Açısından Fıkıh Mezheplerinde Riba”, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 385, 389; Beşir Gözübenli, “İslâm'da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi” *İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 83,84.

değildir. İnsanlar sonradan para olarak kabul etmiştir. Ama altın ve gümüş öyle değildir.<sup>69</sup> Felslerde ribe'l-fadl gerçekleşmezken ribe'n-nesie gerçekleşir. Çünkü felslerde ribe'l-fadlın illeti sağlanmaz. Ancak ribe'n-nesienin illeti sağlanır. Zira faizin illeti hacim ölçüsüyle ölçülen mallarda/keyli ve ağırlık ölçüsüyle ölçülebilen mallarda/vezni cins birlikteliğidir. İki şart aynı anda sağlanırsa hem ribe'l-fadl hem de ribe'n-nesie olur. Ancak sadece cins birliği sağlanırsa yalnızca ribe'n-nesie olur. Felsler ne vezni ne de keylidir, adedidir. Dolayısıyla peşin olmak şartıyla fazlalık ribe'l-fadl olmaz. Buna göre peşin olarak bir fels iki felse satılabilir. Ancak cins birlikteliği olduğu için vadeli satışlarda fazlalık ribe'n-nesie sayılır. Buna göre bir fels iki felse veresiye satılamaz. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf bu görüştedir.<sup>70</sup> Bu durumu Serahsi felslerin bakırdan yapılmış olması ve tartılmaması ile açıklar. Bu durumu tartılmadan satılan kaplara ve belli iki ibrik karşılığında belli bir ibrik satılmasına benzeterek felslerde de böyle bir satışın caiz olduğunu söyler.<sup>71</sup> Bunu da örfen tartı ile satılmaması şartına bağlar.<sup>72</sup> Yukarıdaki bilgilerden kağıt paralar fels olarak kabul edilse bile endekslemeyle alınan farkın faiz kapsamında olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü endekslemede oluşan fark peşin olarak alınmamaktadır.

Nitekim daha sonra buhara okulu Hanefilerinde dinar ve gümüş paralarda veznilikten felslerdeki gibi adediliğe geçilmiştir. Onlar konuyu zekatta nisab hükümleri bakımından değerlendirmiştir.<sup>73</sup> Buradan zamanla felslerin altın ve gümüş statüsünü kazandığı dolayısıyla faiz konusunda da aynı hükme tabii olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>69</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183,184.

<sup>70</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 12/118,119, 183; el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 6/59; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 5/175; Erkal, "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz", 175; Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 56; Duman, "İllet ve Makasid Açısından Fıkıh Mezheplerinde Riba", 383; Gözübenli, "İslâm'da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi", 88.

<sup>71</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 14/25.

<sup>72</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183.

<sup>73</sup> Erkal, "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz", 174.



Günümüzde de kağıt paraların geçmişteki altın ve gümüş paranın yerini aldığı görüşü hakimdir. Çünkü hem devlet hem de insanlar bunları para olarak kullanmaktadır.<sup>74</sup> Nitekim İslam İşbirliği Teşkilatına bağlı Uluslararası Fıkıh Akademisi 1988 yılında kağıt paraların semeniyet vasıflarını tam olarak taşıyan itibari olduğunu, faiz bakımından da altın ve gümüş paraların hükümlerine tabi olduğunu dolayısıyla fiyat endeksine göre değerinin ödenemeyeceğini nominal değeriyle yani misli olarak ödenmesini kararlaştırmıştır.<sup>75</sup> 1993'te yapılan toplantıda ise enflasyon sebebiyle paranın alım gücündeki düşüşten korunmak için işçi ücretlerinin ve maaşların endekslenebileceğini, ödenemediği için biriken ücretlerde ise 1988 de alınan karara atıfta bulunarak deyn kurallarının uygulanacağını yani belirlenmiş alacağın endekslenemeyeceğini kararlaştırmıştır. Aynı toplantıda daha önce kararlaştırıldığı gibi para borçlarının endekslenemeyeceğini tekrarlanmıştır.<sup>76</sup> 1995 yılında gerçekleştirilen toplantıda 1988'de alınan kararlara atıfta bulunulmuştur.<sup>77</sup> Son olarak 2000 yılında yapılan toplantıda ise borcun döviz, yaşam maliyeti, altın veya diğer emtia fiyatları, GSMH büyüme oranları, faiz oranları ve benzerlerine endekslenmesi kesin olarak yasaklanmıştır. Ayrıca 1993'te sadece maaşların endekslenebileceğine karar verilmişken bu toplantı da kiraların da endekslenebileceği ilave edilmiştir.<sup>78</sup> Bu toplantıların hepsinde satım veya karz borçlarının endekslenemeyeceği görüşü doğrudan veya zımnen faiz yasağına bağlanmıştır.

Pakistan Federal Şer'i Mahkemesi de alınan borçla ödenen miktar arasındaki fiyat farkının hem ribe'n-nesie hem de ribe'l-fadl olacağı gerekçesiyle borçların endekslenemeyeceğini kararlaştırmıştır.

<sup>74</sup> Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 43; Karadağı, *İslam İktisadına Giriş*, 265; Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 64; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 352; Eskicioğlu, "Enflasyon ve Para", 196.

<sup>75</sup> "Mecelletü Mecmaü'l-Fıkhî'l-İslâmî", ts., (1988, 5/3), 2261.

<sup>76</sup> "Mecelletü Mecmaü'l-Fıkhî'l-İslâmî", (1994, 8/3), 787,788.

<sup>77</sup> "Mecelletü Mecmaü'l-Fıkhî'l-İslâmî", (1996, 9/2), 831.

<sup>78</sup> "Mecelletü Mecmaü'l-Fıkhî'l-İslâmî", (2000, 12/4), 291,292.

Buna karşılık olarak ülkemizde gerçekleştirilen II. İktisat kongresi sonuç bildiresinde ise borcun vadesinin uzatılması karşılığında borç miktarının artırılmasının ittifakla haram sayıldığı ödeme acziyetinden kaynaklanan temerrüd halinde borç miktarında artışa gidilmemesi tercihe şayan olmakla birlikte alacaklının ısrarlı talebi durumunda enflasyon farkının borca yansıtılabileceği ifade edilmiştir. Din İşleri Yüksek Kuruluna göre önceden şart koşulmaması kaydıyla borç alınan para altına çevrilerek ödenebilir. Zira bu işlem sarf akdi değil, tarafların rızasıyla yapılan sulh işlemidir. Ayrıca bu şekilde borcun vadesinin uzatılması da mümkündür.

Yukarıda geçtiği gibi bir felsin vadeli olarak iki felse satımı caiz görülmemiştir. Bu durum bile borcun enflasyona endekslenerek 1000 TL karşılığında 1500 TL ödenemeyeceğini açıkça göstermektedir. Önemli bir diğer husus ise tıpkı altın ve gümüşte olduğu gibi kağıt paralarda tayin ile taayyün etmemesidir. Bu durumda kağıt paralar faiz hükümleri bakımından dinar ve dirhem gibidir.

Türk Lirası cinsinden borcun dövize endekslenmesi fıkıh literatüründe sarf akdi kapsamındadır. Sarf akdinde mübadele peşin olarak yapılır. Bu durumda endeksleme vadeli sarf akdi niteliğindedir. Böyle bir sarf akdine fıkhen cevaz verilemez. Çünkü ribe'n-nesie kapsamında değerlendirilir. Buna göre borcun Türk Lirası cinsinden borcun altın veya dövize endekslenmesi caiz değildir.<sup>79</sup>

## 2.2. Endekslemenin Adalet İlişkisi

Endekslemenin adaletle ilişkisi konusunda bir kısım bilginler alacaklının paranın değer kaybından kaynaklanan zararının endekslemeyle telafi edilmesini adaletin sağlanması açısından gerekli görürken bir kısım bilginler de paranın değer kaybının maliyetinin tümüyle borçluya yüklenmesini adaletsizlik olarak değerlendirmiştir.

---

<sup>79</sup> Hüseyin Esen, "İslam Hukuku Açısından Borcun Geciktirilmesi Halinde Uygulanabilecek İşlemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 14; Yusuf Erdem Gezgin, *Altın Mübadele İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 304; Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998), 78.

Adaletin sağlanması için borçların endekslenmesi gerektiğini savunan Müslüman iktisatçıların delilleri şunlardır:

i. Kağıt paranın gerçek değeri üzerindeki sayılarla değil satın alma gücüne göre belirlenir. Buna göre borç, paranın alım gücüne göre ödenmelidir. Borcun mislinin ödenmesi değerinin gasp edilmesi, haksız kazanç sağlanması demektir. Halbuki Kur'ân'da "*Aranızda mallarınızı batıl sebeplerle yemeyin.*"<sup>80</sup> ayetiyle her türlü haram ve haksız yollarla mal kazanma yasaklanmıştır. Şu halde enflasyondan kaynaklanan değer kaybının ödenmesi adaletin gereğidir.<sup>81</sup>

Ayrıca "*Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın*"<sup>82</sup> ayetinde bahsedilen adil şekilde kayda geçirme paranın gelecekteki değer kaybını dikkate alarak yapılabilir. Çünkü paranın değer kaybı ancak kıymetiyle ödendiğinde karşılanmış olur.<sup>83</sup> Ayrıca borcun nominal olarak mislen ödenmesi reel olarak mislen ödenmesi anlamına gelmez. Borç hakikaten misliyle ödenmediği için alacaklıya zulmedilmiş olur.<sup>84</sup>

ii. "*Zarar giderilir.*"<sup>85</sup>, "*Zarar bi kadri'l-imkan def olunur.*"<sup>86</sup> ilkelerine göre alacaklının enflasyondan kaynaklanan zararının telafi edilmesi gerekir.<sup>87</sup> Zira enflasyonist bir ortamda borç veren paranın reel

---

<sup>80</sup> el-Bakara: 2/188.

<sup>81</sup> Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 70,71,73; Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 46; Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", 281; Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 61.

<sup>82</sup> el-Bakara: 2/282.

<sup>83</sup> Şahin, *İktisadi ve Fıkhi Yönleriyle Para Üretimi*, 121.

<sup>84</sup> Gözübenli, "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 630.

<sup>85</sup> Mecelle, md.20.

<sup>86</sup> Mecelle, md.31.

<sup>87</sup> Mansoori, "Indexation of Loans: A Shariah Perspective", 110; Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 69; Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", 102; Osman Eskicioğlu, "İslâm Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 115.

getirisinden mahrum kalmaktadır.<sup>88</sup> Bu durumda borcun misliyle ödenmesi İslam'ın sosyal ve ekonomik adalet anlayışına aykırıdır.<sup>89</sup>

iii. Enflasyonist bir ortamda verilen borcun misliyle ödenmesi halinde alacaklıya karşı haksızlık yapılmış olur. Çünkü alacağını, borcu verdiği tarihe kıyasla parasının gerçek değerinden daha düşük bir değerde geri almaktadır. Bu nedenle paranın gerçek değerinde yaşanan düşüşe eşit bir miktar ile borç verenin kaybı telafi edilmelidir. Telafi için ödenecek miktar, borcun verildiği ve ödemenin gerçekleştirildiği iki tarih arasında paranın gerçek değerinde yaşanan düşüşe eşit olmalıdır. Aksi halde borç veren adeta cezalandırılmış hatta aldatılmış olur.<sup>90</sup>

iv. Kamu menfaati borç verilen paranın değer kaybının ödenmesini gerektirir. Zira paranın değer kaybının ödenmediği bir ortamda borçlu ödemeyi geciktirebilir. Bu durum karz akdinde alacaklının zarar etmesine sebep olacağına insanların ihtiyaç sahibine borç vermesini engeller. Çünkü insanlar zarar göreceği tasarruflarda bulunmak istemez.<sup>91</sup>

Endekslemenin yeni adaletsizliklere sebep olduğunu savunan İslam hukukçularının delilleri şunlardır:

i. Endekslemeyle adaletin sağlanması için enflasyonun nedenleri ile tarafların enflasyondaki rolü araştırılması gerekir.<sup>92</sup> Böylece alacaklının niçin zarar ettiği ve kimin tazminle sorumlu olduğu tespit edilmiş olur. Ancak bunun tespiti oldukça zordur. Çünkü enflasyon birçok faktörle

---

<sup>88</sup> Hossein Askari vd., *Introduction to Islamic Economics* (Singapore: Wiley, 2015), 150.

<sup>89</sup> Chapra, *Adil Bir Para Sisteme Doğru*, 22; Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 68; Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 46,47; Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", 271.

<sup>90</sup> Ahmed el-Ashker - Rodney Wilson, *İslam İktisadının Kısa Tarihi*, çev. Safa Yıldırım - Ziya Ekrem Bayrak (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 319-320; Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 45; Gilani, "Indexation", 803; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 44; Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 62.

<sup>91</sup> Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 47; Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", 284.

<sup>92</sup> Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 41; Chapra, *Adil Bir Para Sisteme Doğru*, 22; Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*, 112.

yükselir. Hangi faktörün katkısının daha fazla olduğu belirlemek neredeyse imkansızdır.<sup>93</sup>

Tazminat hukukuna göre sebep olanın zararı karşılması gerekir. Borç veren kişi hükümetin yanlış politikaları, tüketiciler, doğal kısıtlamalar, tüccarlar veya uluslararası faktörlerden dolayı zarar edebilir.<sup>94</sup> Bu durumda endekslemede sadece borçlunun sorumlu tutulması ve tüm zararı karşılmasının istenmesi diğerlerinin muaf sayılması adil görünmemektedir. Çünkü, endekslemeyle borçludan kontrolü dışındaki faktörlerin neden olduğu zararı tazmin etmesi istenmektedir.<sup>95</sup> Böyle bir tutum, adaletsizlik alanını daraltmak yerine daha da genişletmek demektir.<sup>96</sup>

Fiyatları kontrol etmek ve enflasyonu düşürecek tedbirleri almak devletin görevidir.<sup>97</sup> Çünkü *“İnsanların mallarının değerini azaltmayın, yeryüzünde bozgunculuk etmeyin.”*<sup>98</sup> ayeti enflasyonla mücadele ve fiyat istikrarının sağlanması görevini devlete yüklemiştir.<sup>99</sup> Buna göre enflasyondan kaynaklanan zararı devlet tazmin etmelidir.<sup>100</sup> Ancak bunu yapabilecek devlet çok azdır. Ayrıca sektörel bazda ve kişilere göre zarar değişebilir. Herkese uygun bir zarar tespiti de oldukça zordur. Bunun yanı sıra yöneticilerin doğrudan sorumlu tutulmaları da imkansızdır. Çünkü

---

<sup>93</sup> Hasanuzzaman, “Indexation-An Islamic Evaluation”, 41; Askari vd., *Introduction to Islamic Economics*, 150.

<sup>94</sup> Hasanuzzaman, “Indexation-An Islamic Evaluation”, 45; Armağan, “Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler”, 274; Askari vd., *Introduction to Islamic Economics*, 150.

<sup>95</sup> Askari vd., *Introduction to Islamic Economics*, 150; Khan, *İslam İktisadının Meseleleri*, 195; Gilani, “Indexation”, 804; Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 62.

<sup>96</sup> Mansoori, “Indexation of Loans: A Shariah Perspective”, 113,114.

<sup>97</sup> Mansoori, “Indexation of Loans: A Shariah Perspective”, 111,113,114; Askari vd., *Introduction to Islamic Economics*, 150; Gilani, “Indexation”, 801.

<sup>98</sup> A’raf: 7/85; Hud: 11/85; Şuara: 26/183.

<sup>99</sup> Siddiqi, *Issues in Islamic Banking Selected Papers*, 42; Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 465; Hasanuzzaman, “Indexation-An Islamic Evaluation”, 41.

<sup>100</sup> Askari vd., *Introduction to Islamic Economics*, 151; Armağan, “Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler”, 273; Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 62.

borçlunun zararı ile para politikası arasında illiyet bağı her zaman kolay bir şekilde kurulamamaktadır.<sup>101</sup>

ii. Adaleti tam olarak sağlayacak endeks geliştirilememiştir. En popüler endeksleme yöntemi olarak kabul edilen tüketim malları sepeti bile adil bir standart sağlamaz. Çünkü bu sepet, toplumun her kesiminin tüketim alışkanlıklarını temsil etmez. Halkın büyük bir çoğunluğu sepetteki ürünlerin çoğunu tüketmez. Bu durumda böyle bir sepetin endeks olarak kullanılması, birçok insan için haksızlık olur.<sup>102</sup> Ayrıca sepete konulan mallardaki artış hızları hepsinde farklı oranlarda olmaktadır.<sup>103</sup>

iii. İslam hukuku delil hiyerarşisinde külli kaideler Kuran ve sünnetin üstünde bir güce sahip değildir. Dolayısıyla külli kaideler ayet ve hadislere aykırı olamaz. Sadece hukuki meselelerin anlaşılmasına yardımcı olur. Buna göre külli kaideler Kur'an ve sünnete muhalif bir zararın tazmin aracı olarak kullanılamaz. Yani borcun misliyle ödenmesini emreden ayet ve hadisler ortadayken "zarar giderilmelidir" ilkesiyle paranın değerinin ödenmesi gerektiğine hükmedilemez. Başka bir ifadeyle nassa rağmen, borcun satın alma gücüne endekslenmesi içtihadında bulunulamaz. Çünkü sadece Kur'an'da ve sünnette açıkça bildirilmeyen durumlarda içtihat yapılabilir.<sup>104</sup> Kur'an'daki riba yasağı katidir. Bu konuda nassa rağmen içtihat yaparak istisnalar oluşturamayız.<sup>105</sup>

### 2.2.1. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Mübadele aracı olarak asli fonksiyonu aynı kalsa da para olgusu fiziksel yapısı bakımından zamanla değişikliğe uğramıştır. Günümüzde kâğıt paralar, altın gibi gerçek bir değeri olmamasına rağmen mübadele

<sup>101</sup> Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", 273-275.

<sup>102</sup> Khan, *İslam İktisadının Meseleleri*, 195; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 45; Iqbal - Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*, 62; Mansoori, "Indexation of Loans: A Shariah Perspective", 111.

<sup>103</sup> Gözübenli, "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 643.

<sup>104</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 464; Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 45; Gilani, "Indexation", 805.

<sup>105</sup> Khan, *İslam İktisadının Meseleleri*, 195.

değerini devlete duyulan güven sebebiyle üzerindeki sayılardan kazanır.<sup>106</sup>

Enflasyon ortamında sadece borç verenin zarar ettiği genellemesi doğru değildir. Nakit birikimi olan ama herhangi bir iktisadi girişimi olmayan kişiler de borç vermediği halde parasının değer kaybetmesinden zarara uğrayabilir. Fakat iş adamı veya finansörlerin borcun ifasının gecikmesinden zarar edecekleri de inkar edilmez bir gerçektir.

Yukarıdaki görüşlerden adaleti sağlaması için tavsiye edilen endekslemenin adaletsizliği gidermediği gibi yeni adaletsizliklere sebep olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin paranın değer kaybetmesine sebep olan enflasyonun tek müsebbibi borçluymuş gibi zararın telafi edilmesinden sadece onun sorumlu tutulması adil değildir. Parayı kullanan kişi olması da tüm zararı karşılamasını gerektirmemektedir. Ayrıca enflasyonist bir ortamda borç verilmese de paranın alım gücü düşecektir. Yatırımcının da kar edeceği kesin değildir. Buna göre sadece borçlunun kayıptan sorumlu tutulması ve tazminat ödemeye mecbur bırakılması adaletsizlik olur. Hatta adalet sağlanmak istenirken borçluya zarar verilir.

Önemli bir husus da döviz kuruna endekslenen borcun ödenmesinin daha zor olacağıdır. Borcu nominal olarak ödeyemeyen bir kişi değeriyle nasıl ödeyecektir. Bu durum endekslemenin borçlu aleyhine adaletsizliğe sebep olduğunu göstermektedir. Çünkü enflasyon ve döviz aynı oranda yükselmemektedir. Ayrıca dövizin alış ve satışı arasındaki farkı da borçlu ödeyerek iki kere zarar etmektedir. Aynı durum borcun altına endekslenmesinde de söz konusudur. Dolayısıyla borcun altına veya dövize endekslenmesinden hem borçlanırken hem de borç ödenirken zarar edilmektedir.

### **2.3. Endekslemenin Ğarar ve Cehaletle İlişkisi**

İslam hukukuna göre sözleşmelerin geçerli olabilmesinin bir koşulu da tarafların yükümlülüğünün akit esnasında kesin olarak belirlenmesidir. Bilgisizlik/cehalet ve belirsizlik/ğarar sözleşmeyi geçersiz kılar. Bu bağlamda endekslemenin de cehalet ve Ğarar unsurları içerdiği görülmektedir. Çünkü endekslemede, yükümlülüğün kapsamı ancak borç

---

<sup>106</sup> Şahin, *İktisadi ve Fıkhi Yönleriyle Para Üretimi*, 43-45.

muaccel olduğu zaman kesinleşmektedir. Örneğin karz veya bey akitlerinde tarafların anlaşmasından borcun ifa zamanına kadar gerek alacaklı gerekse borçlu ne kadar ödeneceğini bilmemektedir. Bu niteliğiyle endeksleme yapısı ve kapsamı bakımından Hz. Peygamber tarafından yasaklanan ğararlı satışa benzemektedir.<sup>107</sup>

İslam İşbirliği Teşkilatına bağlı Uluslararası Fıkıh Akademisi 2000 yılında yaptığı toplantıda para borçlarının endekslenmemesinin sebepleri arasında akdi bozan fahiş ğarar ve cehaleti ihtiva etmesini de saymıştır.<sup>108</sup> Pakistan Federal Şer'î Mahkemesi de ğarar ve cehalet içermesini endekslemenin caiz olmamasının nedenlerinden saymıştır.<sup>109</sup>

### 2.3.1. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Endekslemede ğarar unsuruna iki şekilde yaklaşılabilir. İlk olarak tahmin edilse de enflasyonun ne kadar olacağı kesin olarak bilenememektedir. Bazen sonuçlar beklentilerden çok farklı veya tam tersi olabilmektedir. Bu durum birçok bakımdan İslam'ın akit teorisiyle çelişir. Ancak günümüzde yapılan enflasyon tahminleriyle gerçekleşen enflasyon birbirine çok yakındır. Bu fark fahiş değildir. Bu kapsamda endekslemenin akdi geçersiz kılacak kadar ğarar içermeyeceği söylenebilir.

Diğer taraftan olağanüstü ekonomik koşullarda ve kriz ortamlarında beklenen enflasyon ile gerçekleşen enflasyon arasında fahiş derecede fark oluşabilir. Bu durumda endeksleme akdi bozacak nitelikte ğarar ve cehalet içerebilir.

### 2.4. Endekslemenin İktisadi Gerekçelerle İlişkisi

Endekslemeyi sadece ekonomik gerekçelerle değerlendiren bazı konvansiyonel ve Müslüman iktisatçılar uygulamanın etkilerini tartışmıştır. Bu konuda destekleyenler ve karşı çıkanlar olmak üzere iki farklı görüş oluşmuştur. Destekleyenlerin görüşleri endekslemenin amaçlarıyla örtüşmektedir. Bu nedenle tekrara düşmemek ve sözü uzatmamak için ayrıca bahsetmeyeceğiz.

<sup>107</sup> Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 44; Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*, 112; Mansoori, "Indexation of Loans: A Shariah Perspective", 111; Pekdemir, *Cezai Şart*, 186; Gilani, "Indexation", 804.

<sup>108</sup> "Mecelletü Mecmaü'l-Fıkhî'l-İslâmî", (2000,12/4), 292.

<sup>109</sup> Pakistan Federal Şer'i Mahkemesi'nin 14 Kasım 1991 tarihli kararı, 173. md.



İktisadi sebeplerle endekslemeye karşı çıkanların delilleri şunlardır.

i. Günümüzde konvansiyonel finasta bile enflasyonun zararlarından korunmak için endeksleme yöntemine başvurulmamaktadır. Endeksleme yerine sözleşmelere değişken oran şartı konulmaktadır.<sup>110</sup> Enflasyonun tek bir çaresi vardır, o da fiyat istikrarının sağlanmasıdır.<sup>111</sup>

ii. Enflasyon genelde tüfeye endekslenmektedir. Bu durumda endeks sepetinin hangi kalemlerden oluştuğu çok önemlidir.<sup>112</sup> Fakat paranın değer kaybını tam olarak yansıtabilen, hakkaniyete uygun endeks oluşturulamamıştır. Bu nedenle endeksin yaşam maliyetini ne kadar yakalayabildiği, satın alma gücündeki kaybı ne kadar gösterebildiği tartışmalıdır. Endeks seçimi konvansiyonel iktisatta dahi çok netleştirilmiş bir mevzu değildir. Ayrıca yaşam maliyeti endeksi, bir ekonomideki ortalama bir kişinin tüketim alışkanlıklarını temsil eder. Fakat tüketim malları sepetini ve ağırlıklarını temsil eden bir endeksin seçimi oldukça sorunludur. Dolayısıyla yaşam maliyeti bölgeden bölgeye ve şehirden şehre farklılık gösterebileceğinden doğru bir şekilde ölçmek mümkün değildir. Zira endeksler toplumun her kesimini temsil etmeyen tüketim maddelerinden oluşmaktadır. Sonuç olarak endeks hataları borçlu ile alacaklı arasında haksız servet transferine yol açabilir. Diğer taraftan enflasyon endekslerinin gecikmeye dayalı olması günlük finansal işlemlerde kullanılmaya uygun olmadığını göstermektedir.<sup>113</sup>

Önemli bir sorun da gerçek kişilerin borç ilişkilerinde endeksleme hesaplarının doğru bir şekilde yapılıp yapılmadığını kimin denetleyeceği meselesidir. Zira hesaplamalardaki herhangi bir hata faize düşülmesine veya taraflardan birine haksızlık yapılmasına sebep olabilir.<sup>114</sup>

iii. Bazı ekonomistlere göre endeksleme, enflasyona karşı bir çözüm değildir. Hatta hükümetlerin enflasyonla mücadelede etkili politikalar

---

<sup>110</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 465.

<sup>111</sup> Siddiqi, *Issues in Islamic Banking Selected Papers*, 43.

<sup>112</sup> Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*, 112.

<sup>113</sup> Askari vd., *Introduction to Islamic Economics*, 151; Hasanuzzaman, "Indexation-An Islamic Evaluation", 47; Siddiqi, *Issues in Islamic Banking Selected Papers*, 43; Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*, 112.

<sup>114</sup> Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*, 112.

izlemesine yönelik baskıları azaltmaktadır. Halbuki enflasyonla mücadele için fiyat istikrarı ve mali disiplin sağlanmalı, iyileştirici para, maliye ve gelir politikaları uygulanmalıdır. Zira parasal istikrarı sağlamak devletin sorumluluğundadır.<sup>115</sup> Özellikle tam endeksleme hızla artan enflasyona bir davettir. Uygulamalar endekslemenin enflasyonu sürekli hale getirdiğini hatta hızlanmasına yardım ettiğini göstermiştir. Enflasyona uyum göstermek bu yüzden bir paradoks barındırır. Ekonomilerini tamamen endeksleyen ülkeler bile bu yöntemin enflasyonla mücadele maliyetini artırdığı görüşündedir.<sup>116</sup>

Bir başka husus ise deflasyon olduğunda endeksleme uygulanırsa, alınan borçtan daha azının ödenmesinin gerekmesidir. Oysa borç veren, verdiğiinden daha az para almak istemez. Akla gelebilecek bir başka soru da %5, %10 ya da %20 gibi bütün enflasyon farklarının karşılama karşılama olmayacağıdır. Literatürde buna yönelik cevaplar bulunmamaktadır. Dolayısıyla sanki durum şöyle anlaşılmaktadır; ister %10 ya da %100, bütün enflasyon farkları endekslemeye tabi tutulmalıdır. Bunun ne kadar uygun olduğu tartışma götürür.<sup>117</sup>

iv. Endeksleme, tasarruf sahiplerini, büyüyen bir ekonomi için lüzumlu olan risk sermayesinden kaçınmaya teşvik edecektir. Bu yüzden insanları endekslemeden ziyade yatırım yapmaya teşvik etmek cazip olacaktır.<sup>118</sup>

#### 2.4.1. Görüşlerin Değerlendirilmesi

II. Dünya Savaşı esnasında ekonomisi bozulan ülkelerde fiyat istikrarının sağlanması ve iktisadi canlılığı artırmak amacıyla 1944'te ABD'de kurulan Bretton Woods sistemi ile programa katılan ülkelerin para birimlerinin değerlerinin dolara endekslenmesine sadece ABD dolarının altına dönüştürebilmesine karar verilmiştir. Ancak bu

<sup>115</sup> Askari vd., *Introduction to Islamic Economics*, 151; Chapra, *Adil Bir Para Sistemi Doğru*, 22; Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", 274.

<sup>116</sup> Khan, *İslam İktisadının Meseleleri*, 195; Siddiqi, *Issues in Islamic Banking Selected Papers*, 43; Chapra, *Adil Bir Para Sistemi Doğru*, 22.

<sup>117</sup> Orhan, *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*, 113.

<sup>118</sup> Chapra, *Adil Bir Para Sistemi Doğru*, 22; Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 46.

durum zamanla piyasalarda gerilimi artırmış, arz fazlalığı sebebiyle doların değerini düşürmüştür. Sonuç olarak 1971'de ABD'nin doları altına endekslemekten vazgeçtiğini açıklamasıyla sistem çökmüştür.<sup>119</sup>

Enflasyonun yüksek olduğu ülkelerde ekonomik istikrarı sağlamak için paralarını gelişmiş ülkelerin paralarına endekslenmesinin çözüm olacağı düşünülse de her ikisinin de itibari oluşu, hükümet ve kur politikalarıyla değişebileceği dikkate alındığında dövize endekslemenin de değişmez ölçü niteliğinde olmadığı görülür. Nitekim bir dönem çok istikrarlı kabul edilen bazı dövizler zamanla değer kaybetmiş hatta tedavülden kalkmıştır.<sup>120</sup>

Ayrıca borcun dövize endekslenmesi ülkenin parasal olarak yabancılara bağlanması anlamına gelir ki bu da ekonomik özgürlüğün kaybedilmesi demektir. Nitekim Bretton Woods sisteminin kurulmasının amaçlarından biri de II. Dünya Savaşı sonrasında yıkıma uğrayan Avrupa ülkelerinin parasal olarak ABD'ye bağlanmak istenmesidir.

Faizden kaçınanlar en fazla altına endekslemeyi tercih etmektedir. Ancak para vasfını kaybetmesi sebebiyle diğer mallar gibi altın fiyatları da düşüp yükseldiğinden enflasyona kıyaslandığında tercih edilmemektedir.<sup>121</sup> Çünkü altına endekslemenin enflasyondan kaynaklanan değer kaybını telafi etmediği görülmüştür.<sup>122</sup> Ayrıca altına endeksleme her zaman ve her borçta uygun değildir. Çünkü altın fiyatlarının artış oranı çoğu zaman diğer malların artış oranından farklı gerçekleşmektedir. Diğer taraftan üretimin artması veya azalmasına bağlı olarak altın fiyatlarında da iniş çıkışlar olabilmektedir.<sup>123</sup>

Her iki görüşün iddiaları değerlendirildiğinde endekslemenin iktisadi olarak da çözüm olmadığı, mevcut sorunları desteklediği hatta yeni sorunlar ürettiği görülmektedir.

---

<sup>119</sup> Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation", 42.

<sup>120</sup> Gözübenli, "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 637.

<sup>121</sup> Bakkal, "Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", 74; Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 49; Eskicioğlu, "Enflasyon ve Para", 225.

<sup>122</sup> Bayındır, "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler", 49.

<sup>123</sup> Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", 274; Gözübenli, "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 634,635.

## Sonuç

Endeksleme uygulaması bugünkü şekliyle olmasa da paranın değer kaybetmesiyle ilişkili olarak İslam iktisadında Hz. Peygamber döneminden itibaren bilinen bir konudur. Dolayısıyla hem erken hem de klasik dönem fukahası, bey ve karz akitlerinde borcun nominal veya reel değeriyle ödenmesi konusunu ele almıştır. Modern iktisatta sistemleştirilen endeksleme uygulaması son yüzyılda modern İslam hukukçularının da gündemini oldukça meşgul etmiştir. Bu bağlamda İslam hukukuna göre maaş, ücret ve sosyal güvenlik ödemelerinin endekslenebileceğinde ittifak edilmiştir. Altın ve gümüş cinsinden borçların misliyle ödenmesi konusunda da görüş birliği sağlanmasına rağmen geçmişte fels cinsinden para borçlarının değeriyle ödenmesi konusundaki ihtilaf günümüzde kâğıt paraların endekslenmesi konusu üzerinden devam etmektedir.

Gerek iktisadi gerekse fıkhî analizlerden para borçlarının endekslenmesinin adil bir çözüm olmadığı, başka haksızlıklara neden olduğu ve ekonomik istikrarı sağlamadığı anlaşılmaktadır. Bu durum endeksleme uygulamasına en azından ihtiyatlı yaklaşılmasını gerektirmektedir. Zira ekonomik adalet ayet ve hadiste belirtilen ilkelerle uyumlu olarak hem borçlunun hem de alacaklının korunacağı bir çözümün üretilmesini gerektirir. Enflasyondan kaynaklanan zararın endekslemeyle telafi edileceği iddiası tazminat hukukuyla da örtüşmemektedir. Çünkü sebep olmadığı halde enflasyonun tüm sorumlulukları borçluya yüklenmektedir. Ayrıca sebep ile zarar arasında illiyet bağı tam olarak kurulamamaktadır. İktisadi gerekçelerle yöneltilen eleştiriler de enflasyonunu olumsuz etkilerine karşı endekslemeyle korunmanın doğru bir çözüm olmadığını göstermektedir.

Endekslemeyle ödenen fazlalığın faizden farklı olduğu iddiaları ise ikna edici olmaktan uzaktır. İktisatçılar enflasyonu tam olarak yansıtan endeksin oluşturulmasının imkansızlığı nedeniyle her halükârda negatif ya da pozitif faizin olacağı belirtmektedir. Bu durum borçlu ya da alacaklıdan birinin mutlaka haksız kazanç elde edeceği anlamına gelir.

Enflasyonun gelecekte ne olacağı tam olarak bilinemediğinden geri ödemedeki belirsizlik endekslemenin ğarar ve cehalet sebebiyle

uygulanamayacağını göstermektedir. Borcun altın ya da dövize endekslenmesi ise sarf akdinin peşin olması şartına aykırıdır. Sarf akdinin vadeli yapılması faiz olarak nitelenmektedir.

Ebu Yusuf'un felslerin gümüşe endekslenerek ödeneceği içtihadı o günkü para sisteminin, fukahanın dinar ve dirheme karşılık felslere bakış açısının doğru anlaşılmasını gerektirir. Zira Ebu Yusuf'un içtihadı enflasyonun olumsuzluklarını giderme amacı taşımamaktadır. Buna göre kağıt paraların felse benzediği dolayısıyla kağıt paralarda endekslemeden kaynaklanan farkın da faiz olmayacağı görüşü konunun bağlamın koparılmasından ibarettir. Çünkü günümüzde para sisteminin en temel ve en yaygın aracı kağıt paralardır. Kağıt paraları fulusa benzetmek para borçlarında hiçbir surette faizin gerçekleşmeyeceği anlamına gelir.

Müslüman iktisatçılar ve çağdaş İslam hukukçuları maalesef para borçlarında değer kaybının karşılanmasıyla ilgili olarak herkesin kabul ettiği köklü bir çözüm henüz üretememiştir. Yeniymiş gibi sunulan öneriler de ana akım iktisatçıların fikirlerinden öteye geçememektedir. Bu bağlamda enflasyonun zararlarıyla mücadele etmek için para sistemi tümüyle yenilenecek sosyoekonomik adaleti tesis edecek İslami ilkelerle uyumlu politikaların geliştirmesi gerekmektedir. Zira borç akdinde "ana paranın alınması" ilkesi enflasyonun sıfırlandığı ve ekonomik istikrarın temin edildiği para politikasının uygulanmasını emretmektedir. Ancak o zaman nominal değerle reel değer eşitlenmiş olur. Endeksleme gibi sorunlu bir uygulamaya ihtiyaç kalmaz. Zira endeksleme kısa vadede çözüm olarak görülse de uzun vadede sorunları daha da kökleştirmektedir.

### **Kaynakça**

- Ahmed, Ziauddin. "Currency Notes and Loan Indexation". *Islamic Studies* 28/1 (1989), 39-53.
- Armağan, Servet. "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler". *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*. 265-287. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Artuk, İbrahim. "Fels". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/309-311. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

- Ashker, Ahmed el - Wilson, Rodney. *İslam İktisadının Kısa Tarihi*. çev. Safa Yıldırım - Ziya Ekrem Bayrak. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- Askari, Hossein vd. *Introduction to Islamic Economics*. Singapore: Wiley, 2015.
- Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Borçların İfası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998.
- Aykaç, Mustafa. "Ekonomik İstikrar Aracı Olarak Gelirler Politikası ve Yöntemleri". *Uludağ Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Dergisi* 5/1 (1984), 205-220.
- Ayub, Muhammad. *İslami Finansı Anlamak*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el- 'Înâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Bakkal, Ali. "İslâm Hukukunda Para ve Fâiz Telâkkîsi Zâviyesinden Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 45-80.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 473-479. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Batı, Murat. "Tahsil Edilen Geçici Vergi Tutarlarının Yıllık Gelir/Kurumlar Vergisi Beyannamesinde Endeksleme Yapılıp Mahsup Edilmesi Yönünde Bir Öneri". *Vergi Sorunları Dergisi* 372 (2019), 94-108.
- Bayındır, Abdülaziz. "Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler ve İslam Hukukuna Göre Çözüm Yolları". *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*. 11-52. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Belhî, Nizamüd'din. *el-Fetâva'l-Hindiyeye*. Daru'l-fikr, 1310.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Chapra, M. Umer. *İktisadın Geleceği İslami Bir Bakış*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- Chapra, M.Umer. *Adil Bir Para Sisteme Doğru*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.

- Dağlı, Hüseyin. İngilizce-Türkçe Finans Sözlüğü, Ankara: Alter Yayıncılık, 2005.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-. *Hâşiyetü't-Desukî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Daru'l-fikr, ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Duman, Soner. "İllet ve Makasid Açısından Fıkıh Mezheplerinde Riba". ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz*. 369-393. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Ebû Davud, Süleyman b. El-Eş'as el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, ts.
- Erçel, Gazi. "Teoride ve Uygulamada Endeksleme". *Maliye Dergisi* 49 (1981), 67-83.
- Erdem, Ekrem. "Osmanlı Para Sistemi ve Tağşiş Politikası". *Bankacılar Dergisi* 56 (2006), 10-27.
- Erkal, Mehmet. "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz". 161-182. İstanbul: İSAV, 1992.
- Ersoy, Arif. "Faizin Arz ve Talep Dengesi Üzerindeki Etkileri: Sorun Olarak Faiz ve Arz-Talep Dengesi". ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz*. 122-141. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Esen, Hüseyin. "İslam Hukuku Açısından Borcun Geciktirilmesi Halinde Uygulanabilecek İşlemler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 9-46.
- Eskicioğlu, Osman. "Enflasyon ve Para". *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*. 157-226. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Eskicioğlu, Osman. "İslâm Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 97-117.
- Gezgin, Yusuf Erdem. *Altın Mübadele İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.
- Gilani, Syed Abdul Wahab. "Indexation of Loan in Conventional and Islamic Finance". *IJCRB* 3/3 (2011), 799-807.

- Gözübenli, Beşir. "İslam Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba". *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri*. Konya: KOMBAD Yayınları, 1997.
- Gözübenli, Beşir. "İslâm'da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi". *İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri*. 77-96. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.
- Güran, Sevgi. "Enflasyon ve Endeksleme". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 39/1-4 (1981 1980), 325-341.
- Hasanuzzaman, S.M. "Indexation-An Islamic Evaluation". *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 2/2 (1985), 31-49.
- Iqbal, Zamir - Mirakhor, Abbas. *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*. Singapore: John Wiley, 2. Basım, 2011.
- Islahi, Abdul Azim. *İslam İktisat Düşüncesi ve Kurumları (16. Yüzyıl)*. çev. Kadir Yıldırım. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nükûd". *Mecmûatu resâilî İbn Âbidîn*. 2/57-67. y.y., ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Dâru'l-Kütübî'l-İslami, ts.
- Kallek, Cengiz. *Sosyal Servet İslamda Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Karadağı, Ali Muhyiddin. *İslam İktisadına Giriş*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.



- Khan, Muhammad Akram. *İslam İktisadının Meseleleri*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Kınalızade Müslim Efendi. "Fulûsiyye Risalesi". çev. Emrullah Dumlu. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014), 191-213.
- Lefort, Fernando - Schmidt-Hebbel, Klaus. "Indexation, Inflation and Monetary Policy: An Overview".
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *İğasetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme*. Human and Social Studies, 2007.
- Mansoori, Muhammad Tahir. "Indexation of Loans: A Shariah Perspective". *Islamic Studies* 37/1 (ts.), 103-116.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidaye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühzezeb*. Daru'l-fikr, ts.
- Orhan, Zeyneb Hafsa. *Ekonominin Temel Konular ve İslam Ekonomisi*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2021.
- Orhan, Zeyneb Hafsa. "İslamiyet, İslam Tarihi ve İslam İktisadı Nokta-i Nazarından Para". *İslam İktisadında Para*. ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.
- Orman, Sabri. "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz". 1-68. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.
- Önsal, Naci. Ankara: Türk Metal Sendikası Araştırma ve Eğitim Merkezi Yayınları, 2017.
- Pekdemir, Şevket. *İslam Hukukunda Sözleşmelerde Cezai Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/352-355. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Sahillioğlu, Halil. "Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Saraç, Mehmet. "Temel Bir Ekonomik Sorun Olarak Faiz". ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz*. 109-121. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-ma' rife, ts.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. *Issues in Islamic Banking Selected Papers*. Leicester: The Islamic Foundation, 1994.
- Süyûtî, Celalüddîn. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Lübnan: Dâru'l-fikr, 2004.
- Şahin, Hakan. *İktisadi ve Fıkhi Yönleriyle Para Üretimi*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Şener, Orhan. *Maliye Sözlüğü*. İstanbul: Bahar Yayınevi, 2003.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma' rifeti me' ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tekeoğlu, Muammer. "Enflasyon-Tasarruf İlişkileri". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (1990), 1-9.
- Timurtâşî, Muhammed b Abdullah. *Risâletü Bezli'l-mechûd fî tahrîri es'ileti tegayyüri'n-nükûd*. Kudüs, 2001.
- Türk Dil Kurumu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Türkiye Bilimler Akademisi. Ankara: Yeni Reform Matbaacılık, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1988.
- Yörükoğlu, Ahmet. *Enflasyon, Endeksleme ve Türkiye Yönünden Bir Yaklaşım*. Ankara: y.y., 1980.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 562-596

## **Yemin Lafızlarının Hüküm İfade Etmesinde Örfün Etkisi**

**Yahya SOLMAZ**

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı,  
Presidency of Religious Affairs, Expert of the Supreme Council of Religious  
Affairs

Ankara, Türkiye

solmazyhy@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-1394-3713

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 26 Temmuz / July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 7 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 562-596.

**Atıf / Cite as:** Solmaz, Yahya. "Yemin Lafızlarının Hüküm İfade Etmesinde Örfün Etkisi [The Effect of Custom on Judgment Expression of Oath Words]".

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 562-596.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1332945>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## The Effect of Custom on Judgment Expression of Oath Words

### Abstract

The oaths are one of the occasions that people need throughout their lives in order to strengthen their words and reinforce their claims. The oath, which has been used since the beginning of humanity for purposes such as confirming the promise and determination and convincing the interlocutor, is accepted as legitimate in Islam. However, it has been regulated by centring on the belief in tawhid and it has been stated that oaths contrary to this belief are invalid.

Throughout human history, there have been many forms of oaths and expression patterns. The expression patterns used as oaths have differed according to societies. Today, this difference is also noticeable and it is seen that the wording of oaths varies from region to region. In addition to this, the fact that some fiqh sources emphasise that oaths are based on custom points to the relationship between oath and custom. This necessitates bringing the effect of custom on the judgement of oaths to the agenda.

As it is known, in matters based on custom, custom has an important effect on the determination of jurisprudential judgement. Considering that the wording of oaths varies according to cultures and geographies, it is understood that custom is also effective here. However, the fact that the effect of custom on religious judgements is limited to not contradicting the basic principles of religion and the relevant evidence makes it necessary to examine the issue meticulously.

In order to analyse the effect of custom on oaths, the words of oaths must first be classified. Because addressing the relationship between oath and custom without this classification will cause disorganisation and make it difficult to reach clear conclusions, as it will require examining each phrase separately. When we look at the fiqh sources, it is seen that the words of oath are dealt with in a disorganised manner and the evaluations on the subject are interspersed between the lines. This is where the difficulty of making a judgement on the issue comes from.

In this study, in addition to the types of oaths, the relationship between oaths and custom in the context of expressing judgement is discussed. The first aim of the study is to classify the words of oath by considering certain criteria. Another aim is to determine whether custom is effective in the production of judgement through the expression patterns that emerge as a result of this classification.

In our study, oaths are discussed in two parts in terms of requiring expiation and the expression patterns used. Since there is sufficient information in the sources about the types of oaths in terms of requiring expiation, this subject has

been summarised. After that, the words of oath, which are scattered in the sources, are categorised by taking into account the common points between them. In this framework, the words of oaths are divided into three main parts: oaths made in the name of Allah, oaths made on beings other than Allah, and oaths in the form of conditional sentences. While the oaths made in the name of Allah are classified as oaths made with the names and attributes of Allah, the oaths made on other than Allah are classified as oaths made on Ka'ba, prophets, and the Qur'an. The words of oaths in the form of conditional sentences are analysed under three headings as the words expressing forbidding the lawful, apostasy and cursing. Under the evaluation sections following each main heading, the evidence on the subject has been analysed and certain determinations have been made.

In summary, it has been concluded that custom is effective both in the meaning of the sentences used as oaths and in the validity of the oaths made with the attributes of Allah. It is concluded that the oath made on the Qur'an is also considered within the scope of the oath made on the attributes of Allah and will be valid if custom is formed. The oaths made on the Ka'bah and the prophets, on the other hand, were accepted invalid, taking into account the scriptures stating that it is not permissible to swear on anyone other than Allah. Among the words of oaths in the form of conditional sentences, the words of making the lawful unlawful and apostasy are considered as oaths, whereas the phrases containing curses are not considered as oaths, whether custom is formed or not. However, the justification for this has been the evaluations related to the nature of the oath rather than custom.

**Keywords:** İslamic law, oath, judgement, custom, intention, expiation.

### Yemin Lafızlarının Hüküm İfade Etmesinde Örfün Etkisi

#### Öz

Yemin, insanların yaşamları boyunca sözlerini kuvvetlendirmek ve iddialarını pekiştirmek gibi amaçlarla ihtiyaç duydukları vesilelerden biridir. İnsanlığın başlangıcından beri söz ve kararlılığı teyit ve muhatabı ikna gibi amaçlarla kullanılan yemin, İslam'da da esas itibariyle meşru kabul edilmiştir. Bununla birlikte tevhid inancı merkeze alınarak düzenlemeye gidilmiş ve bu inanca aykırı olan yeminlerin geçersiz olduğu ifade edilmiştir.

İnsanlık tarihi boyunca çok sayıda yemin şekilleri ve ifade kalıpları söz konusu olmuştur. Yemin olarak kullanılan ifade kalıpları toplumlara göre farklılık arz etmiştir. Günümüzde de bu farklılık dikkat çekmekte ve yemin lafızlarının yöreden yöreye değişkenlik arz ettiği görülmektedir.

Gerek yemin lafızlarının toplumlara göre farklılaşması gerekse bazı fıkıh kaynaklarında yeminlerin örf üzerine bina edildiğinin vurgulanmış olması yemin-örf ilişkisine işaret etmektedir. Bu da örfün yeminin hükümüne etkisini gündeme getirmeyi gerektirmektedir.

Bilindiği üzere örfeye dayalı olan hususlarda örf, fikhî hükmün belirlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Yemin lafızlarının kültür ve coğrafyalara göre değişkenlik arz ettiği dikkate alındığında burada da örfün etken olduğu anlaşılmaktadır. Ancak örfün dini hükümlere etkisinin, dinin temel ilkelerine ve konu hakkındaki naslara aykırı olmamak ile kayıtlı olması meselenin titizlikle incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Örfün yemine etkisi hususunun incelenebilmesi için öncelikli olarak yemin lafızlarının tasnif edilmesi gerekir. Zira fıkıh kaynaklarında yemin lafızları dağınık bir şekilde ele alınmış, konuyla ilgili değerlendirmeler de satır aralarına serpiştirilmiştir. Örfün hükme etkisi de ihtilafa konu olması, derli toplu bir şekilde ele alınmaması sebebiyle kafa karışıklığına sebep olabilmektedir.

Bu çalışmada örfün yemin lafızlarının hüküm ifade etmesindeki etkisi konu edilmiştir. Çalışmanın ilk amacı, yemin lafızlarının belirli kriterler dikkate alınarak tasnif edilmesidir. Zira bu tasnif yapılmadan yemin-örf ilişkisini ele almak, her bir ifade kalıbını müstakil olarak incelemeyi gerektireceğinden dağınıklığa sebep olacak ve net sonuçlara ulaşmayı zorlaştıracaktır. Çalışmanın diğer amacı ise bu tasnif sonucu ortaya çıkan yemin lafızlarının hüküm ifade etmesinde örfün etkili olup olmadığının tespitidir.

Çalışmamızda yemin, kefâret gerektirmesi ve kullanılan ifade kalıpları dikkate alınarak iki kısımda ele alınmıştır. Kefâret gerektirmesi açısından yemin çeşitleri hakkında kaynaklarda yeterli düzeyde malumat bulunduğundan bu konu özet geçilmiştir. Bundan sonra ise kaynaklarda dağınık halde bulunan yemin lafızları, aralarındaki ortak noktalar dikkate alınarak kategorize edilmiştir. Nitekim çalışmamızın ilk amacı da budur. Akabinde ise hangi kategorideki yemin lafızlarının mutlak anlamda hüküm ifade ettiği, hangisinin hüküm ifade etmek için örfeye ihtiyaç duyduğu, hangisinin de dinen meşru kabul edilmemesi sebebiyle hüküm ifade etmediği gibi hususlarda tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede yemin lafızları; Allah adına yapılan yeminler, Allah'tan başka varlık üzerine yapılan yeminler ve şart cümlesi kalıbındaki yeminler şeklinde üç ana başlık altında tasnif edilmiştir. Her bir bölümün akabinde açılan değerlendirme başlıkları altında ise konuyla ilgili ulaşılan deliller incelenmiş ve belirli tespitlerde bulunulmuştur.

Özetle; gerek yemin olarak kullanılan cümlelerin ifade ettiği anlam hususunda gerekse Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminlerin hüküm ifade etmesinde örfün

etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kur'an üzerine yapılan yeminin de Allah'ın sıfatlarına yapılan yemin kapsamında değerlendirilip örf oluşması halinde hüküm ifade edeceği kanaatine varılmıştır. Kâbe ve peygamberler üzerine yapılan yeminler ise -Allah'tan başkası üzerine yemin etmenin caiz olmadığını ifade eden naslar dikkate alınarak- geçersiz sayılmıştır. Şart cümlesi şeklindeki yemin lafızları ise helali haram kılmayı, dinden çıkmayı ve beddua etmeyi ifade eden lafızlar şeklinde üç başlık altında incelenmiştir. Bunlardan helali haram kılmayı ve dinden çıkmayı ifade eden lafızlar yemin sayılmıştır. Ancak bunun gerekçesi örften ziyade naslar olmuştur. Beddua içerikli lafızların ise örf oluşsun ya da oluşmasın yemin sayılmaması gerektiği görüşü tercih edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, yemin, hüküm, örf, niyet, kefâret.

## Giriş

İslâm'ın temel ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere ters düşmeyen bir örf ve âdetin, fikhî sonucun belirlenmesinde önemli etkiye sahip olduğu bilinmektedir.<sup>1</sup> Özellikle de oluşmasında örfün belirleyici olduğu meselelerde bu etki daha belirgin olmaktadır. Yemin lafızlarının oluşmasında da örfün etkisi açıktır. Yemin olarak kullanılan ifade kalıplarının kültür ve coğrafyalara göre farklılık arz etmesi de buna dayanmaktadır.

İnsanlığın başlangıcından beri söz ve kararlılığı teyit, muhatabı ikna gibi amaçlarla kullanılagelen yemin, İslam öncesi Arap toplumunda da başvurulan önemli bir ifade biçimiydi. Câhiliye dönemi Arap şiirlerine bakıldığında kullanılan lafızların, dönemin inanış biçimi ve kültürü ile ilişkisi açıkça görülmektedir. Nitekim bu şiirlerde başta Allah olmak üzere kendilerince kutsal ve tazime değer görülen pek çok varlık üzerine yemin edildiği görülmektedir. Arap toplumunda yaygın olan yemin âdeti, Arapça nâzil olan Kur'an'da da muhafaza edilmiş ve tevhid inancına aykırı unsurlardan arındırılan yeminlerle ilâhî mesaj pekiştirilmiştir.<sup>2</sup> Özetle Kur'an, Arapların öteden beri alıştıkları yemin üsluplarını muhafaza etmekle birlikte bunun merkezine "Allah"

<sup>1</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87 vd..

<sup>2</sup> Bk. Yaşar Seracettin Baytar, *Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Yeminler*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 17, 23, 59 vd..

mefhumunu koymak suretiyle cahiliyeye ait yemin kültür kalıpları üzerinden tevhide dayalı bir dönüşüm gerçekleştirmişdir.<sup>3</sup>

Günümüzde de toplumlara göre yemin lafızlarının farklılaşabildiği görülmektedir. Bir taraftan toplumlara göre farklılık arz eden yemin kalıplarının mevcut olması, diğer taraftan bazı fıkıh kaynaklarında yeminlerin örf üzerine bina edildiği ve insanların örf haline getirdiklerinin yemin sayıldığı ve bunların dışındakilerin yemin kabul edilmediği<sup>4</sup> şeklindeki ifadeler yemin-örf ilişkisini ortaya koyması açısından dikkat çekmektedir. Ancak örfün hükme etkisinin, dinin temel prensiplerine ve konuyla ilgili naslara aykırı olmamasıyla kayıtlanması, meselenin titiz bir şekilde çalışılmasını gerekli kılmaktadır.

Fıkıh kaynaklarında yemin, kefâret gerektirmesi açısından belirli bir ayırımı tabi tutulmuş olsa da üzerine yemin edilen varlığın mahiyeti dikkate alınarak hangi ifade kalıbının hükmü mucip olduğu ve bu bağlamdaki temel etkenlerin neler olduğu hususunda yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun tespiti için de öncelikli olarak yemin lafızlarının belirli kriterler dikkate alınarak tasnife tabi tutulması gerekmektedir. Çünkü yeminin, bu açıdan belirgin ve net bir tasnife tabi tutulmamış olması her bir örneğin hükmünün ortaya çıkarılması için özel gayreti zorunlu kılacaktır.

Bu çalışmanın temel amacı, fıkıh kaynaklarında dağınık halde bulunan yemin lafızlarının belirli bir tasnife tabi tutulması ve her bir kısım ile ilgili görüşlerin tespit edilerek değerlendirme yapılmasına imkân sağlayan verilerin ortaya konulmasıdır. Çalışmada öncelikli olarak yeminin mahiyeti ve amacı, ardından ise yemin çeşitleri ele alınacaktır. Yemin çeşitleri başlığında da kefâret gerektirmesi açısından yemin çeşitleri ile ifade kalıpları açısından yemin çeşitleri incelenecektir. Kefâret gerektirmesi açısından yemin çeşitleri hakkında -konuyla ilgili yeterli düzeyde çalışma bulunması sebebiyle- genel bilgi verilmele iktifa edilecek ve ardından esas konumuz olan ifade kalıpları açısından yemin bahsine geçilecektir. Bu kapsamda yemin lafızları; Allah adına ve Allah'tan başka varlık üzerine yapılan yeminler ile şart cümlesi kalıbındaki yeminler şeklinde üç ana kısma ayrılacaktır. Bu kısımların

<sup>3</sup> Bk. Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 362-363.

<sup>4</sup> Bk. Ebu'l-Fağl 'Abdullâh b. Maħmûd el-Ĥanefî el-Mevşulî, *el-İhtiyâr li talîli'l-Muħtâr* (Kahire: Maṭba'atu'l-Ĥalebî, 1356/1937), 4/50-51.



her biri altında da alt başlıklar açılarak zikri geçen ifade kalıplarının dinen meşru sayılıp sayılmadığı, hüküm ifade edip etmediği ve bu hususta örfün bir etkisinin bulunup bulunmadığı gibi açılardan değerlendirmeler yapılacaktır.

### 1. Yeminin Mahiyeti ve Amacı

Yemin, Arapça bir kelime olup sağ taraf, kuvvet, uğur ve bereket gibi anlamlara gelmektedir.<sup>5</sup> Kur'an ve Sünnet'te de bu anlamdaki kullanımlar mevcuttur.<sup>6</sup> Terim olarak ise insanların, bir şeyi yapmak ya da yapmamakla ilgili sözlerini pekiştirmek ve güvenilirliklerini vurgulamak amacıyla belirli şekillerde kullandıkları sözleri ifade etmektedir.<sup>7</sup>

Yemin, kullanılan lafızları açısından değişkenlik arz etmekle birlikte geçmişten günümüze varlığını sürdürmektedir. Toplumlar inanış, örf ve kültürlerine göre farklı ifade kalıplarını yemin olarak kullanmışlardır.<sup>8</sup> İslam'ın içine doğduğu Arap toplumunda da yeminin yaygın olduğu, Allah adına yapılan yeminlere ilaveten atalara ve putlara da yemin edildiği bilinmektedir. İslam dini ise yeminin Allah adına yapılmasını esas kabul etmiş ve içine doğduğu bu kültürdeki yeminlerden tevhid inancına aykırı olanları ayıklamıştır.

Mahiyeti itibarıyla azim ve kararlılık ifadesi sayılan yemin, bazen kişinin doğru söylediğini muhataba ispat, bazen kendisini veya başkasını bir fiili yapmaya ya da terk etmeye sevk etmek amacı taşımaktadır.<sup>9</sup> İslam'da gereksiz yemin edilmesi hoş karşılanmamış olsa da yemin

---

<sup>5</sup> Ebû'l-Fağl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993), 13/258-462.

<sup>6</sup> Kur'an Yolu, 15 Kasım 2022, el-Kehf, 18/17-18; en-Nûr, 24/33; es-Sâffât, 37/28; el-Vâkıa, 56/8-27-90-91; el-Hâkka, 69/45; el-Müddessir, 74/39.

<sup>7</sup> Ebûbekir b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî el-Ḥaddâd, *el-Cevheretu'n-neyyira alâ Muḥtaşari'l-Ḳudûri* (b.y.: el-Maḥba'atu'l-Ḥayriyye, 1322), 2/191; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Tarîfât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), 259.

<sup>8</sup> Abdurrahman Candan, "İslam Hukukunda Yemin ve Ahlakilik", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15 (2010), 433.

<sup>9</sup> Kemâluddîn Muḥammed b. 'Abdulvaḥid b. 'Abdilḥamîd b. es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1389/1970), 5/59.

edildiği takdirde buna bağlı kalınması gerektiği temel ilke olarak benimsenmiştir.<sup>10</sup>

Yemine bağlı kalınması esas kabul edilmekle birlikte kişinin bir iyilik yapmak veya kötülükten sakınmak üzere yemin ettiği takdirde bu yeminine uyması, bir kötülüğü yapmak veya iyiliği engellemek üzere yemin ettiği takdirde ise bu yeminine uymaması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Nitekim Kur'an'ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır: *"Yeminlerinizden dolayı Allah'ı, iyilik etmeye, kötülükten sakınmaya ve insanların arasını düzeltmeye engel kılmayın. Allah her şeyi işitir ve bilir."*<sup>12</sup> Bir diğer âyette ise: *"İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir."* buyurulmuştur.<sup>13</sup> Hz. Peygamber de: *"Kim ki bir konuda yemin eder de yemin ettiği şeyden başkasını daha hayırlı görürse, o şeyi yapsın ve yemininden dolayı da kefâret versin."* demiştir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Nitekim Yüce Allah *"Ahde vefa gösterin; çünkü ahid sorumluluk doğurur."* (el-İsrâ, 17/34), *"Antlaşma yaptığımız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin; Allah'ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi bozmayın. Unutmayın ki yaptıklarımızı Allah bilmektedir."* buyurmaktadır. (en-Nahl, 16/91) Konuyla ilgili diğer âyetlerde de şu ifadeler yer almaktadır: *"Allah'a verdiğiniz sözü küçük bir menfaate satmayın! Eğer bilerseniz sizin için Allah'ın katında olan daha hayırlıdır."* (en-Nahl, 16/95), *"Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle satanlara gelince, işte onların âhirette hiç nasipleri yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem veren bir azap vardır."* (Âl-i İmrân, 3/77) Bütün bunlar, Allah adına verilen sözlerin ve yapılan yeminlerin bozulmaması gerektiğini vurgulamanın yanında bunu yapanın cezaya müstahak olacağını da ortaya koymaktadır.

<sup>11</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/59.

<sup>12</sup> el-Bakara, 2/224.

<sup>13</sup> en-Nûr, 24/22. Rivâyet edildiğine göre Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), yardımda bulunduğu halasının oğlu Mistah'ın da (ö. 34/654) ifk hadisesine karıştığını öğrenince ona yardım etmemeye yemin etmişti. Bu âyet nazil olunca âyette geçen ifadeye atıfta bulunarak *"Ben Allah'ın bağışlamasını isterim"* diyerek yaptığı yardımlara devam etmiştir. Bk. Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arnaûf - 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 42/411.

<sup>14</sup> Müslim, Eymân, 13.

## 2. Kefâret Gerektirmesi Açısından Yemin Çeşitleri

Kefâret gerektirmesi açısından yeminler genellikle yemin-i gamûs, yemin-i lağv ve yemin-i mün'akid olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>15</sup> Burada ilk olarak yemin-i mün'akide üzerinde durulacaktır.

**a. Yemin-i Mün'akide (Geçerli Yemin):** Kişinin gelecekte bir şeyi yapmak veya yapmamak üzere yaptığı yemindir. "Vallahi bunu yapacağım" ya da "yapmayacağım" sözü bu kapsamdadır.<sup>16</sup> Hanefî mezhebindeki genel yaklaşım bu şekilde olsa da Şâfiî âlimleri kasıtlı olarak yapılması kaydıyla geçmişteki bir durum için yapılan yemini de mün'akide kapsamında değerlendirmiş ve bunda da kefâreti gerekli görmüşlerdir.<sup>17</sup> Yemin-i mün'akide bozulduğunda kefâret gerekli hale gelmektedir.<sup>18</sup> Nitekim Kur'an'ı Kerim'de "Yeminlerinize bağlı kalın/Yeminlerinizi koruyun." buyurulmaktadır.<sup>19</sup>

**b. Yemin-i Lağv (Geçersiz/Kasıtsız Yemin):** Bu yemin, geçmişte veya hâlihazırdaki bir şey için doğru olduğu zannedilerek yapılan yemindir. Buna göre bir kimse, öyle zannettiği için "Vallahi gelen bu kişi Zeyd'dir" derse ve gelen kişinin Zeyd olmadığı ortaya çıkarsa bu yemin lağv yemin kapsamına girer. Hanefîler, yemin-i lağvın yalnızca geçmiş

<sup>15</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/60.

<sup>16</sup> 'Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/5; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/539-540; Ebu'l-Hasan 'Alî b. el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Ḥanefî es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-fetvâ*, thk. Şalâhuddîn en-Nâhî (Amman; Beyrut: Dârü'l-Furkân; Muessetu'r-Risâle, 1404/1984), 1/381-383.

<sup>17</sup> Şems ed-Dîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfiî el-Ḥaṭîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc ilâ Marifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/188.

<sup>18</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/539-540; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/62-63; Suğdî, *en-Nutef*, 1/381-383. Eğer bu yemin, bir farzın yapılması veya bir günahın terk edilmesi içerikli bir yemin ise buna uyulması vacip olur. Ancak günah işlemek veya vacibi terk etmek üzere yapılan bir yemin ise bu yemini bozup kefâretini vermek gerekir. Bk. Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥudûrî, *Muhtaşaru'l-Kudûrî fi'l-fıkhî'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muḥammed Muḥammed 'Uveyda (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 210; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/540-541.

<sup>19</sup> el-Mâide 5/89. Hanefî âlimleri bundan maksadın müstakbeldeki yeminler olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar âyette geçen "Yeminlerinize bağlı kalın" cümlesini dikkate alarak yemine bağlı kalmanın ancak müstakbel için düşünülebileceğini ifade etmişlerdir. Bk. 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/539-540.

ve şimdiki zaman için söz konusu olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>20</sup> Onlara göre gelecekteki bir şeye yapılan yemin, ister kasıtlı olsun ister olmasın mün'akidedir ve kefâret gerektirir.<sup>21</sup> Şafîiler ise yemin-i lağvı, kasıtsız yapılan yeminler şeklinde tanımlamış ve “Hayır vallahi, Evet vallahi” gibi ağız alışkanlığıyla yapılan yeminleri de bu kapsamda değerlendirmişlerdir.<sup>22</sup> Bazı Hanefî âlimleri de kasıtlı olmadan; mesela alışverişte “Vallahi evet” gibi ifadeler kullanılmasını yemin-i fevr olarak isimlendirmiş ve buna kefâret gerekmeceğini söylemişlerdir.<sup>23</sup>

**c. Yemin-i Gamûs (Yalan yere yemin):** Geçmişteki veya hâlihazırdaki bir durumun ispatı veya nefyi hakkında kasıtlı olarak yalan üzere yapılan yemini ifade etmektedir. Kişinin, kendisinden alacağı olduğunu bildiği halde “Vallahi falancanın bende alacağı yoktur.” demesi buna örnektir.<sup>24</sup> Kişi yalan üzere yemin etmekle büyük bir günah işlemiş olur. “Evet, yeminlerinizi aranızda bir kandırma aracı yapmayın; sonra sapasağlam basmışken ayağınız kayar ve insanları Allah yolundan saptırmanızın acı meyvesini tadarsınız, ayrıca ağır bir azapla da cezalandırılırsınız”<sup>25</sup> âyeti de buna işaret etmektedir.<sup>26</sup> Hz. Peygamber de “Her kim yalan yere yemin ederse Allah onu cehennem ateşine koyar”<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Bk. Suğdî, *en-Nutef*, 1/381-383; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 3/3-4; ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/539-540.

<sup>21</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 3/3-4; ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/539-540.

<sup>22</sup> Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 6/187-188; Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 3/3-4; ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/539-540.

<sup>23</sup> Bk. Suğdî, *en-Nutef*, 1/381-383. “Allah sizi kasıtsız olarak yaptığımız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.” (el-Mâide 5/89), “Yeminlerinizin kasıtlı olmayanlardan dolayı Allah sizi sorumlu kılmaz, fakat kalplerinizin yöneldiği yeminden sizi sorumlu tutar. Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir.” (el-Bakara, 2/225) âyetleri bu hükme delâlet etmektedir. Bk. Suğdî, *en-Nutef*, 1/381-383.

<sup>24</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 3/3-4; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kağir*, 5/60.

<sup>25</sup> en-Nahl, 16/94.

<sup>26</sup> Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kağir*, 5/60.

<sup>27</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb eṭ-Ṭaberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 1/233. Gamûs kelimesi bir şeye girmeyi/dalmayı ifade etmektedir. Zikri geçen hadisin de ifadesiyle bu yemin, kişinin ateşe girmesine sebep olduğundan bu şekilde isimlendirilmiştir. Bk. ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/539-540; Buna yemin-i gamûs dendiği gibi yemin-i amd (kasıtlı yemin) da denilmektedir.

buyurmuş ve yalan yere yemini yemin-i gamûs kavramıyla ifade ederek büyük günahlardan addetmiştir.<sup>28</sup>

Yalan yere yeminin büyük günah olduğu bilinmekle birlikte kefâret gerektirip gerektirmediği hususu âlimlerin gündemini meşgul etmiştir. Âlimler genel olarak yalan yere yapılan yeminin kefâretle telafi edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Nitekim İmam Mâlik (ö. 179/795), bilerek yalan üzere yapılan yeminin kefâret gerektirmekten daha büyük bir günah olduğunu vurgulamıştır.<sup>29</sup> Hanefî mezhebi âlimleri de yukarıdaki hadislerle dikkat çekerek yalan yere yeminin büyük günah olduğunu ve bunda maddi bir kefâretin söz konusu olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>30</sup> Zira bilerek işlenmiş böyle bir günahın kefâret verilerek temizlenmesi söz konusu değildir.<sup>31</sup> Âlimlerin çoğunluğu bunda kefâreti gerekli görmezken<sup>32</sup> Şafiî mezhebi âlimleri ise burada netice itibarıyla bir

---

Zira kişi bir işi yapmadığını bildiği halde yaptığına dair kasıtlı bir şekilde yemin etmektedir. Bk. Suğdî, *en-Nutef*, 1/381-383.

<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/476; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), Eymân, 16.

<sup>29</sup> Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*; thk. Muhammed Muştafâ el-A'zamî (Abu Dabi: Muessesetu Zâyd b Sultân, 1425/2004), 3/68.

<sup>30</sup> Onlara göre bu yemini eden kişi, günah işlemiş olacağından tevbe etmeli ve Yüce Allah'tan bağışlanma dilemelidir. Bk. Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/539-540. Ayrıca bk. Suğdî, *en-Nutef*, 1/381-383; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/60.

<sup>31</sup> Suğdî, *en-Nutef*, 1/381-383. Konuyla ilgili ileri sürülen bir diğer delil de şu hadis-i şeriftir: “Şu beş şeyin kefâreti yoktur; Allah'a şirk koşmak, haksız yere birini öldürmek, bir mümine iftira atmak, savaş meydanından kaçmak, haksız yere birinin malından almaya vesile kılınan yemin.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/350-351. Heysemî bu rivâyetin senedindeki bir râvînin müdellis ve zayıf olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebu'l-Hasan Nûreddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Şudsî (Kahire: Mektebetü'l-Şudsî, 1414/1994), 1/103; 10/189. Elbânî ise mezkûr rivâyetin farklı bir varyantına dikkat çekerek bunun isnadının ceyyid olduğunu ve hadisin hasen olduğunu ifade etmektedir. Bk. Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fî tahrîci ehâdis-i Menâri's-sebîl*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 2/26; 8/193. İbn Abdilhâdî de bu hadis için “isnaduhu ceyyidun” demiştir. Bk. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilhâdî ed-Dimeşkî İbn 'Abdilhâdî, *Tenkîhu't-Tahkîk fî Ehâdis-i't-Talîk*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Câdillâh - 'Abdul'azîz b. Nâsır el-Habbânî (Riyad: y.y., 1428/2007), 5/56.

<sup>32</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/60.

yeminin yapıldığına dikkat çekerek kefâretin gerekliliğini savunmuşlardır.<sup>33</sup> Onlara göre mün'akid yeminde kefâretin gerekli olması, yemin-i gamûsta evleviyet tarikiyle kefâretin gerekli olacağını ortaya koymaktadır.<sup>34</sup> Kaldı ki Allah'ın ismi zikredilerek yalan yere yemin edildiğinde bu ismin hürmeti çiğnenmiş olmaktadır. Bu da yapılan yemini mün'akid yemine benzetmektedir.<sup>35</sup>

### 3. İfade Kalıpları Açısından Yemin Çeşitleri ve Örfün Hükme Etkisi

Fıkıh kaynaklarında pek çok yemin kalıbından söz edilmektedir. Ancak zikri geçen kaynaklarda yemin lafızlarının, belirli bir tasnife tabi tutulmadan örnekler üzerinden dağınık bir şekilde ele alınması mesele hakkında net bir çerçeve çizilmesini zorlaştırmaktadır. Biz de bu başlık altında öncelikli olarak yemin lafızlarını bir tasnife tabi tutmaya çalışacak, ardından örfün buradaki etkisine temas edeceğiz. Bu bağlamda yeminleri, Allah adına yapılan yeminler ile Allah'tan başka varlıklar üzerine yapılan yeminler şeklinde iki temel kısma ayıracağız. Allah adına yapılan yeminleri de Allah'ın isimleriyle ve Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminler şeklinde ikiye ayırarak, Allah'tan başka varlıklar üzerine yapılan yeminleri ise Kur'an üzerine yapılan yeminler, Peygamber ve Kâbe üzerine yapılan yeminler şeklinde ayrı başlıklar altında inceleyeceğiz. Bundan sonra ise şart cümlesi kalıbındaki yeminleri müstakil bir bölüm halinde ele alacak ve bunu da helali haram-haramı helal kılan lafızlar, dinden çıkmayı ifade eden lafızlar ve beddua içerikli lafızlar şeklinde üç başlık altında tasnif edeceğiz. Şimdi sırasıyla ayrı ayrı sınıflandırdığımız yemin kalıplarını zikredip hüküm ifade edip etmediklerini ve örfün buna etkisini incelemeye çalışacağız.

#### 3.1. Allah Adına Yapılan Yeminler

Allah adına yapılan yeminler, Allah'ın isimleriyle yapılan yeminler ile Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminler şeklinde iki kısım altında incelenecektir.

<sup>33</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. eş-Şeyḫ 'Alî Muḥammed Me'ûḍ - eş-Şeyḫ 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419-1999), 15/267; Ebû'l-Me'âlî 'Abdulmelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb (b.y.: y.y., 1428/2007), 18/304.

<sup>34</sup> 'Abdurrahmân Şeyḫîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/539-540.

<sup>35</sup> Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/60.

### 3.1.1. Allah'ın İsimleriyle Yapılan Yeminler

Yemin etmek, bir yönüyle üzerine yemin edileni tazim etmek anlamına gelmektedir. İslam'da gerçek anlamda tazime layık olanın, Yüce Allah olduğu esas kabul edildiğinden yeminin Allah adına yapılması gerektiği ilke olarak benimsenmiştir. Yüce Allah'a yapılan yemin, "vallahî, billahî" şeklinde olabileceği gibi "Allah'a kasem ederim", "Allah'a yemin ederim" şeklinde de olabilir.<sup>36</sup>

Lafza-i celal ile yemin edilebileceği hususunda bir ihtilaf bulunmamakla birlikte Allah'ın diğer isimleriyle yemin edilip edilmeyeceği hakkında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur.

Birinci yaklaşıma göre Allah'ın isimlerinin herhangi biriyle yapılan yeminler örf haline gelmiş olsun ya da olmasın geçerli sayılmalıdır. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş olarak sunulan bu yaklaşıma göre örf veya niyete bakılmaksızın Allah'ın isimleriyle yapılan yeminler geçerli kabul edilmektedir.<sup>37</sup> Bu görüş sahipleri, üzerine yemin edilen ismin; Rahmân gibi yalnızca Allah'a has bir isim olması ile Âlîm, Hakîm, Kerîm ve Halîm gibi hem Allah'a hem de başkalarına kullanılabilen bir isim olması arasında bir fark bulunmadığını ifade etmişlerdir.<sup>38</sup> Onlar, "Her kim yemin edecekse Allah ile yemin etsin ya da sussun"<sup>39</sup> hadisini zikrederek Allah'ın isimleriyle yemin etmenin nas ile sabit olduğunu, nas ile sabit olan bir hususta da örf bakılmaya ihtiyaç bulunmadığını söylemişlerdir.<sup>40</sup>

İkinci yaklaşıma göre ise Allah'ın isimleriyle yapılan yeminin hükmü belirlenirken, isimler arasında ayırımı gidilmelidir. Buna göre yalnızca Allah için kullanılan Rahmân gibi isimlerle yapılan yeminler mutlak olarak geçerli sayılmalı, Hakîm, Âlîm ve Kâdir gibi Allah'tan

<sup>36</sup> Kûdûrî, *Muhtaşar*, 210; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 3/7; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Tâllâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs.î'l-'Arabî, ts.), 2/318; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 5/75; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/52; Suğdî, *en-Nutef*, 1/379-380.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ferâmerz b. 'Alî Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-ğukkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 2/40; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 5/66-68; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/543; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Bulak: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1310), 2/52.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 3/5; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/50-51.

<sup>39</sup> Buğârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Şehâdât", 26.

<sup>40</sup> Bk. 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/543.

başkası için de kullanılan isimlerle yapılan yeminlerde ise niyete bakılmalı ve yemin sayılıp sayılmaması kişinin kastına göre değerlendirilmelidir.<sup>41</sup> Hanefî mezhebi kaynaklarının pek çoğunda bu görüş ikinci ve tercih edilmeyen görüş olarak zikredilmekle beraber Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr* adlı eserinde bu görüşün öne çıkarıldığını görmekteyiz.<sup>42</sup> Buradan anlaşıldığına göre Allah'a has olmayan isimlerde niyet esas kabul edilmekte ve bu isimlerin konu edildiği ifade kalıpları ancak niyetle yemin kapsamına girmektedir.<sup>43</sup> Şâfiî mezhebinde de buna benzer bir yaklaşım mevcuttur.<sup>44</sup> Onlara göre yalnızca Allah için kullanılan isimlerle yapılan yeminler mutlak olarak geçerli sayılmalıdır. Başkasına kullanılması muhtemel olduğu halde genellikle Allah için kullanılan isimlerin de aksine bir niyet yoksa yine yemin sayılması öncelikli olmalıdır. Ancak hem Allah'a hem de başkasına eşit düzeyde kullanılan isimlerle yapılan yeminlerde kişinin niyetine bakılarak hüküm verilmelidir.<sup>45</sup> Dikkat edilirse burada örfün değil niyetin hükme etkisinden söz edilmektedir. Nitekim İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Allah'ın sıfatları hususunda örfün etkisinden söz ederken burada ise örfün bir etkisinin söz konusu olmadığını açıkça ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Allah ile yapılan yeminler bağlamında dikkat çeken hususlardan bir diğeri ise başına Allah lafzı eklenmeden yalnızca "kasem ederim" ve "yemin ederim" şeklindeki kullanımların yemin sayılıp sayılmadığı meselesidir. Hanefî fıkıh kaynaklarında bu şekildeki kullanımlar yemin olarak değerlendirilmiştir.<sup>47</sup> Bunun gerekçesi bağlamında zikredilen hususları şu şekilde özetlememiz mümkündür: "Kasem ederim" ve "yemin ederim" şeklindeki ifade kalıplarıyla yemin edilmesi örf haline

<sup>41</sup> Mollâ Husrev, *Dureru'l-ḥukkâm*, 2/40; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 5/66-68.

<sup>42</sup> Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/50-51.

<sup>43</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/543.

<sup>44</sup> Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 6/181-183.

<sup>45</sup> Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muḥammed Zekeriyâ el-Enşârî, *Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravdî'd-Tâlib* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/244.

<sup>46</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 5/66-68.

<sup>47</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/7; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/545; Mollâ Husrev, *Dureru'l-ḥukkâm*, 2/40.



gelmiştir.<sup>48</sup> Allah'tan başkası üzerine yemin etmek caiz olmadığına göre bir kişi "yemin ederim" dediğinde ilk akla gelen, onun Allah üzerine yemin ettiği olmalı ve bu ifadeler Allah adına yemin hükmünde değerlendirilmelidir.<sup>49</sup>

### 3.1.2. Allah'ın Sıfatlarıyla Yapılan Yeminler

Allah'ın zatı gibi sıfatları da hürmet ve saygınlığa layık olduğundan Allah'ın adıyla yemin edilebildiği gibi sıfatlarıyla da yemin edilebileceği kabul edilmektedir.<sup>50</sup> Ancak yemin bağlamında sıfatlar arasında bir ayırımın bulunup bulunmadığı ve örfün bunda bir etkisinin söz konusu olup olmadığı gibi detaylarda iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Birinci yaklaşıma göre Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminin hüküm ifade etmesinde belirleyici temel etkenin örf olduğu kabul edilmiştir. Mâverâünnehir ulemasına nisbet edilen bu yaklaşıma göre<sup>51</sup> yeminler örf mebni olduğundan<sup>52</sup> fiilî veya zatî ayırımı yapılmaksızın Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminlerin -örf haline gelmiş olması kaydıyla- geçerli sayılması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Bu çerçevede örf haline geldiği için Allah'ın izzet, celal, kudret ve kibriya gibi sıfatlarıyla yapılan yeminler geçerli sayılırken,<sup>54</sup> rahmeti, ilmi, rızası, gazabı ve azabına yapılan yeminler ise örf oluşmaması sebebiyle geçerli sayılmamıştır.<sup>55</sup> Hanefî

<sup>48</sup> Kâsânî, *Bedâi u's-şanâi*, 3/7; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/545; Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/40; 'Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ğuneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb, thk. Muhammed Muhyîddîn 'Abdulhamîd (Beirut: Mektebetu'l-İlmiyye, 1429), 4/7.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâi u's-şanâi*, 3/7.

<sup>50</sup> Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/40. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ka'dîr*, 5/66-68.

<sup>51</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/543; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ka'dîr*, 5/66-68; Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/40.

<sup>52</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/543.

<sup>53</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/543; Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ka'dîr*, 5/66-68; Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/40.

<sup>54</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ka'dîr*, 5/66-68.

<sup>55</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/544; Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/40. Örf kriterine ilaveten bazı ifadelerin başka anlamlara gelebildiğini dikkate alarak değerlendirmede bulunan âlimler de vardır. Bk. Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mışrî İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râiḳ şerḩu Kenzi'd-daḳâiḳ* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/310.

mezhebi kaynaklarında bu görüşün Esah görüş olduğu ifade edilmektedir.<sup>56</sup>

İkinci yaklaşıma göre ise Allah'ın, zıtlarıyla nitelenmesinin caiz olmadığı (kudret, izzet, ilim ve azamet gibi) sıfatlar zâtî; (rahmet, rıza, gazap gibi) zıtlarıyla nitelenmesinin caiz olduğu sıfatlar ise fiilî sıfat kapsamında değerlendirilerek<sup>57</sup> sıfatlara yapılan yeminin bu ayırım dikkate alınarak ele alınması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Irak meşâyihuna nisbet edilen bu görüşe göre zâtî sıfatlarla yapılan yemin, mutlak olarak - yani örf oluşsun ya da oluşmasın- geçerli sayılırken, fiilî sıfatlarla yapılan yemin ise örf oluşsa bile geçerli sayılmamıştır. Dolayısıyla bu yaklaşım esas alındığında örfün hükme bir etkisi söz konusu olmamaktadır.<sup>59</sup>

### 3.1.3. Değerlendirme

Allah adına yapılan yeminler iki şekilde düşünülebilmektedir. Birincisi Allah'ın isimleriyle yapılan yeminler, ikincisi ise Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminler. Yeminlerin yalnızca Allah ile yapılacağı genel ilkesi hatırlandığında Allah'ın isimleriyle yapılan yeminlerin geçerliliğinde örfün etkisine ihtiyaç duyulmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Alîm, Hakîm veya Rahîm gibi hem Allah hem de Allah'tan başkası için kullanılabilen isimlerde niyetin bir etkisinin söz konusu olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı âlimler, bu isimlerde kişinin niyetine bakılacağı görüşünü tercih etmiş olsalar da Hanefî mezhebinde Esah kabul edilen görüşe göre bu gerekli değildir.<sup>60</sup> Çünkü bu isimlerin yemin siyahında geçmesi ve hâlin delâleti dikkate alındığında bunlarla Allah'ın kastedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mezkûr isimlerle yapılan

<sup>56</sup> Mollâ Husrev, *Dureru'l-ḥukkâm*, 2/40; Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ḥuseynî ed-Dımeşkî İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr ulâ'd-Durri'l-muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 3/715.

<sup>57</sup> Mevşilî, *el-İḥtiyâr*, 4/50-51; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 5/66-68; 'Abdurrahmân Şeyḥîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/544.

<sup>58</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi*, 3/9.

<sup>59</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi*, 3/9; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 5/66-68; Mollâ Husrev, *Dureru'l-ḥukkâm*, 2/40; 'Abdurrahmân Şeyḥîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/544.

<sup>60</sup> Mollâ Husrev, *Dureru'l-ḥukkâm*, 2/40; 'Abdurrahmân Şeyḥîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/543.

yeminin hüküm ifade ettiğinin esas kabul edilmesi gerekir.<sup>61</sup> Bizim de kanaatimiz bu yöndedir.

Allah'ın ismi zikredilmeksizin "Yemin ederim" vb. ifadelerin de örf haline gelmesi halinde yemin sayılması mümkündür. Zira Müslüman bir toplumda bu ifade örf haline gelmişse bu cümlenin "Allah'a yemin ederim" cümlesinin bir kısaltması olduğu anlaşılmaktadır. Bu da örfün, mezkûr ifade kalıplarının Allah üzerine yemin gibi değerlendirmesine katkı sağladığına delâlet etmektedir.

Allah'ın sıfatlarıyla yemin bahsinde ise iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Mâverâünnehir uleması Allah'ın sıfatlarıyla (hangi sıfatı olursa olsun) yapılan yeminde örfün belirleyici olduğunu ifade ederken Irak meşâyihü ise örfle temas etmeksizin sıfatlar arasında ayırma giderek zâtî sıfatlarla yapılan yemini geçerli, fiil sıfatlarıyla yapılan yeminleri ise geçersiz saymışlardır. Ancak Irak meşâyihünün yaklaşımı mezhep içerisinde çeşitli eleştirilere tabi tutulmuştur. Nitekim Şeyhizâde (ö. 1078/1667), sıfatlar arasında yapılan bu ayırımın, Allah'ın sıfatlarının Allah'tan gayrı olduğu anlamına geldiğine dikkat çekerek bunun doğru olmadığını gibi "Allah'ın sıfatlarının hepsi kadimdir, ne aynıdır ne de gayrıdır" anlayışıyla da bağdaşmadığını ifade etmektedir.<sup>62</sup> Bize göre meselenin, sıfatların Allah'ın aynı mı ya da gayrı mı olduğu gibi kelamî düzlemde ele alınması yerine yemin mantığı çerçevesinde incelenmesi daha isabetlidir. Konuyu bu şekilde ele aldığımızda şunu söyleyebiliriz: Müslümanlar, Allah'ın isimleri gibi sıfatlarını da hürmete layık gördükleri için bunlarla yemin etmektedirler. Allah'ın sıfatlarıyla yemin ettiklerinde de -hangi sıfatı olursa olsun- bundan Allah'ı kastettikleri öncelikli ihtimaldir. Söz gelimi fiil sıfatlarından sayılan rahmet sıfatına yeminin örf haline geldiği bir ortamda bu sığata yemin eden kişi, buradan başka bir şeyi değil de Allah'ı kastetmiş olmaktadır. Dolayısıyla kanaatimizce yemin bağlamında sıfatlar arasında ayırım yapmak yerine insanların sözlerini anlamsız kılmamak adına örf haline geldiği takdirde

<sup>61</sup> Kişinin aksini beyan edip bundan Allah dışındaki birini kastettiğini söylemesi halinde ise bunun yemin sayılmadığı ifade edilmelidir. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 3/5; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/50-51. Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/40; Çünkü bu durumda kişi, kullandığı ifadenin muhtemel manalarından birini niyet etmiş olur ki bunu iddia ettiğinde Allah ile arasında doğru söylediği kabul edilir. 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/543.

<sup>62</sup> 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/544.

bunu geçerli saymak gerekir. Örf haline gelmeyen bir yemin tarzında da yine kullanılan ifadeyi tümüyle hükümsüz saymaktansa kişinin niyetine göre hüküm verilmesi isabetli olacaktır.

### 3.2. Allah'tan Başka Varlıklar Üzerine Yapılan Yeminler

Allah'tan başka varlıklar üzerine yapılan yeminleri, Kâbe ve peygamberler üzerine yapılan yeminler ile Kur'an üzerine yapılan yeminler şeklinde iki başlık altında ele almamız mümkündür.

#### 3.2.1. Kâbe ve Peygamberler Üzerine Yapılan Yeminler

İslam'da Allah adına yemin edilmesi esas kabul edilmekle birlikte Müslüman toplumlarda Allah'tan başkası üzerine yemin içerikli bazı ifadeler de kullanılmıştır. Zikri geçen ifade kalıplarında bazen Kâbe ve peygamber gibi dinen belirli bir saygınlığa sahip olan nişaneler üzerine yemin edilirken, bazen de toplumda belirli bir itibara sahip olan kişiler üzerine yemin edilmiştir. Örfün yemin üzerindeki etkisi düşünüldüğünde bu ifade kalıplarının, örf oluşması halinde yemin sayılıp sayılmayacağı merak konusu olmaktadır.

Fıkıh kaynaklarına bakıldığında Allah dışındaki varlıklarla yapılan yeminlere olumsuz yaklaşıldığı görülmektedir. Kâbe'ye veya peygamberlere yapılan yeminlerin geçersiz sayılması da bu gerekçeye dayandırılmıştır.<sup>63</sup> Çünkü yemin, kendisi üzerine yemin edileni tazim anlamı taşır. Bu çeşit bir tazim ise ancak Allah'a karşı gösterilmelidir.<sup>64</sup> "Her kim yemin edecekse Allah ile yemin etsin ya da sussun/yemin etmesin"<sup>65</sup> hadisi ile Allah'tan başkasına yapılan yeminlerin şirk kapsamına girdiğini ifade eden hadisler<sup>66</sup> de bu hassasiyeti ortaya koymaktadır.<sup>67</sup> Kâsânî (ö. 587/1191), peygambere yapılan yemini geçerli sayanların varlığına dikkat çektikten sonra bu görüşün isabetli

<sup>63</sup> Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Marîfe, 1414/1993), 7/24; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/318; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/51. Ayrıca bk. Kudûrî, *Muhtaşar*, 210; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/69; Mollâ Ḥusrev, *Dureru'l-ḥukkâm*, 2/40; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-Meṭâlib*, 4/242; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/55; 'Abdurrahmân Şeyḫizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/544; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 2/53.

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi*, 3/8; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/51.

<sup>65</sup> Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, "Şehâdât", 26.

<sup>66</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 1/414.

<sup>67</sup> Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 7/24; Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi*, 3/8; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/51; 'Abdurrahmân Şeyḫizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/544.

olmadığını ifade etmektedir. Ona göre peygamberlere veya Kâbe'ye yapılan yeminler, nihayetinde Allah'tan başkası adına yapılan yemin kapsamına girdiğinden geçerli değildir.<sup>68</sup> Dine ve ibadetlere yapılan yeminler de aynı kapsamda değerlendirilmiş, Hz. Peygamber'in "Putlara, babalarınıza ve Allah'ın hadlerinden herhangi birine yemin etmeyin. Allah dışındaki hiçbir şeye yemin etmeyin"<sup>69</sup> mealindeki sözleri de buna gerekçe gösterilmiştir.<sup>70</sup> Yine Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Kâbe'ye yemin eden İbn Zübeyr'i (ö. 73/692) uyardığı ve "Eğer düşünerek bilinçli şekilde bu yemini ettiğini bilseydim seni cezalandırırdım" deyip yeminin yalnızca Allah ile yapılabileceğini vurgulaması<sup>71</sup> konuyu destekleyici delillerden birisi olarak ileri sürülmüştür.

Peygamber ve Kâbe gibi dinde saygınlığa sahip olan şeylere yemin edilmesi doğru kabul edilmediği gibi kişinin, babası veya ataları üzerine yemin etmesi de evleviyetle doğru kabul edilmemiştir.<sup>72</sup> Sultanın başına ve hayatına yapılan yeminler de bu kapsamda değerlendirilmiştir.<sup>73</sup> Hatta bazı kaynaklarda birinin hayatına veya başına yemin eden kişinin henüz tam olarak Müslüman olmadığı,<sup>74</sup> bu yemine uymayı gerekli gördüğü takdirde küfre düşmesinden endişe edildiği ifade edilmiştir.<sup>75</sup> Kaldı ki Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu hususta bir uyarısı da söz konusudur. Nitekim rivâyet edildiğine göre Peygamber Efendimiz (s.a.v), Hz. Ömer'in babası üzerine yemin ettiğini işitince şöyle buyurmuştur: "Allah sizi babalarınız/atalarınız üzerine yemin etmekten nehyediyor. Her kim yemin edecekse ya Allah üzerine yemin etsin ya da

<sup>68</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâi*, 3/8.

<sup>69</sup> Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Ğayravânî İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Mudevveneti min Ğayrihâ mine'l-Ummehât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâri'ü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 4/6; Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. Yûnus es-Şikillî, *el-Câmi' li Mesâ'ili'l-Mudevvene* (b.y.: y.y., 1434/2013), 6/352.

<sup>70</sup> Bk. Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/51.

<sup>71</sup> Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *el-Muşannef*, thk. Hâbürrahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 8/467.

<sup>72</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâi*, 3/8.

<sup>73</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 5/69; İbn Nuceym, *el-Baħru'r-râik*, 4/312; 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/544.

<sup>74</sup> 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/544; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muħtâr*, 3/715.

<sup>75</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 5/69; İbn Nuceym, *el-Baħru'r-râik*, 4/312; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/55; 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/544.

sussun".<sup>76</sup> Yine bazı sahabîlerin, Allah adına yapılan yalan yemini Allah'tan başkası adına yapılan doğru yeminden daha ehven gördükleri aktarılmıştır.<sup>77</sup> Bütün bunlar, Allah'tan başkası üzerine yapılan yeminlerin dinen yemin sayılmadığına delâlet etmektedir.<sup>78</sup>

### 3.2.2. Kur'an, Üzerine Yapılan Yeminler

Günümüz Müslüman toplumlarında bir iddiayı ispatlamak veya bir işi yapıp yapmama kararını pekiştirmek amacıyla Kur'an'a yemin edilmektedir. Ancak Allah dışındaki varlıklara yemin edilmeyeceği ilkesi dikkate alındığında toplumda yaygınlık kazanan bu yemin şeklinin hükmü ihtilaf konusu olmaktadır. Fıkıh kaynaklarına baktığımızda bu hususta iki temel yaklaşımın ortaya çıktığını görürüz.

Birinci yaklaşıma göre Allah'tan başkası adına yapılan yeminler kapsamına girmesi sebebiyle Kur'an'a yapılan yeminler geçersiz sayılmaktadır. Bu yaklaşımı savunan Kâsânî, Kur'an'ın harfler ve sözlerin ismi olduğuna dikkat çekerek bunun Allah'ın kelâm sıfatı ile aynı mahiyette olmadığını ifade etmektedir.<sup>79</sup> Mevsilî de Allah'ın kelâm sıfatı ile yapılan yeminin geçerli olduğunu, buna mukabil Kur'an'ın, Mushaf'ta bir araya getirilen yazılı materyallerden ibaret olması sebebiyle bu kapsamda değerlendirilemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>80</sup> Molla Hüsrev de (ö. 885/1480) "Her kim yemin ederse ya Allah ile yemin etsin ya da yemin etmesin." mealindeki hadise dikkat çekerek Kur'an da olsa Allah'tan başkasına yemin edilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>81</sup>

İkinci yaklaşıma göre Kur'an Allah'ın kelâmı, kelâm ise Allah'ın sıfatı olduğundan Kur'an ile yeminin temelde caiz olması gerekir. Hüküm ifade etmesinde ise Allah'ın diğer sıfatlarında olduğu gibi örf belirleyici etken olmalıdır. Meseleyi bu zaviyeden değerlendiren Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kur'an'a yapılan yeminin geçersiz sayılmasını örf oluşmamasına bağlamaktadır. Ona göre yeminlerde örfe itibar edilmektedir. Burada da bir örf teşekkül etmemiştir.<sup>82</sup> İbnü'l-Hümâm da

<sup>76</sup> Buḥârî, *el-Câmi u's-şâhîh*, Eymân, 4. Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24; Kâsânî, *Bedâi u's-şanâi*, 3/8; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/51.

<sup>77</sup> 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 8/468; 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma u'l-Enhur*, 1/544.

<sup>78</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24.

<sup>79</sup> Kâsânî, *Bedâi u's-şanâi*, 3/8-9.

<sup>80</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/51.

<sup>81</sup> Mollâ Hüsrev, *Dureru'l-ḥukkâm*, 2/40.

<sup>82</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24.

Kur'an'ın halk nezdinde kelâmullah olarak anlaşılması sebebiyle Allah'ın kelâm sıfatına yapılan yemin gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Geçmişte örf oluşmaması sebebiyle Kur'an'a yapılan yeminin geçersiz sayıldığını ileri süren İbnü'l-Hümâm, daha sonra örf oluştuğuna dikkat çekerek bu yeminin geçerli sayılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>83</sup> Şâfiîler de Kur'an ile yemini Allah'ın kelâm sıfatıyla yapılan yeminle aynı kategoride değerlendirmiş ve Kur'an ile yemin edildiği takdirde bundan başka bir şey kastedildiği belirtilmedikçe yemin sayılacağını ifade etmişlerdir.<sup>84</sup>

### 3.2.3. Değerlendirme

İslam'da cahiliye devrinin tevhide aykırı inanış ve uygulamaları ortadan kaldırıldığı gibi bu inanışa yol açma potansiyeline sahip davranışlara da kapı kapatılmıştır. Bu bağlamda yeminin, üzerine yemin edilen varlığı tazim etmeyi içerdiğine dikkat çekilerek Allah'tan başkasıyla yemin etmenin caiz olmadığı ve kefâreti de gerektirmediği ifade edilmiştir.<sup>85</sup> Allah dışında kendisi üzerine yemin edilen varlıkların Kâbe gibi dini semboller ve peygamber gibi rehberler ile bunların dışındaki diğer varlıklar olması arasında bir fark görülmemiştir. Zira bütün bunlar Allah'tan başkası adına yapılan yeminler kapsamına girmektedir. Bu bağlamda örfün de bir etkisinin söz konusu olmadığı vurgulanmalıdır. Her ne kadar insanlar zikri geçen varlıklarla yemin etmeyi örf haline getirseler de şer'i şerif bundan nehyetmiştir. Hakkında nehiy bulunan bir hususta örfü dikkate almak ise doğru değildir.<sup>86</sup> Ancak Kâbe'nin rabbine veya sahibine gibi ifadeler ise Allah'a yapılan yeminler kapsamında olduğundan geçerli sayılmalıdır. Dolayısıyla buradaki temel ölçüt, örften ziyade üzerine yemin edilen şeyin Allah'tan başkası kapsamına girip girmediğinin tespitidir.

Kur'an ile yemine gelince; bunu geçerli kabul edenler olduğu gibi geçersiz sayanlar da vardır. Bu yeminin geçersizliğini savunanların gerekçelerinin başında Kur'an'ın Allah'ın kelâm sıfatıyla aynı olmadığı

<sup>83</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/69. İbnü'n-Nüceym ve Şeyhizâde gibi âlimler de İbnü'l-Hümâm'ın, bu değerlendirmesine dikkat çekmişlerdir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/312; Sirâcuddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/55; 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/544.

<sup>84</sup> Zekeriyâ el-Enşârî, *Esne'l-Metâlib*, 4/244.

<sup>85</sup> Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/51.

<sup>86</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 3/8.

hususunu gelmektedir. Mesele bu şekilde ele alındığında bu görüş kendi içerisinde tutarlı gözükmemektedir. Ancak bize göre meselenin bu zeminde ele alınması, kelâm ilmi<sup>87</sup> açısından makul gözükse de yemin siyahında pek anlamlı değildir. Zira bir Müslüman Allah'ın kelâmı olması sebebiyle Kur'an'a yemin etmektedir. Kişilerin, başkalarına Kur'an üzerine yemin ettirmesi de aynı saiktan ileri gelmektedir. Halk arasında Kur'an ile Allah'ın kelâm sıfatı arasındaki ince ayırım bilinen bir husus olmadığından meseleyi bu bağlamda tartışmak konuyu realiteden koparmak anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Nüceym (ö. 970/1563) de bu hususa dikkat çekmekte ve halk nezdinde Kur'an denildiğinde kelâmulhahın anlaşıldığını ileri sürerek Kur'an'ın harfleri ifade etmesi sebebiyle Allah'tan başkası kapsamına girdiği şeklindeki görüş sahiplerinin itirazını yersiz bulmaktadır.<sup>88</sup>

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki, halk arasında Allah'ın kelâmı olduğu bilinciyle Kur'an'a yemin edildiği için bu yemini Allah'ın kelâm sıfatına yapılan yemin gibi değerlendirmemiz isabetli olacaktır. Allah'ın sıfatlarına yapılan yeminlerde belirleyici temel etkenin örf olduğunu kabul ettiğimize göre burada da örfü belirleyici kabul etmeliyiz. Nitekim böyle bir örfün oluştuğu da dikkat çekmektedir. Günümüzde Kur'an ile yemin yaygınlık kazanmış ve insanlar pek çok işlerinde Kur'an üzerine (bazen de Kur'an'a el basarak) yemin etmektedirler.<sup>89</sup> Bu şekilde bir örfün oluşması Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olmasıyla birlikte değerlendirildiğinde bu türden yeminlerin de geçerli kabul edilmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

<sup>87</sup> Bu husus kelâm ilminde yeterli düzeyde tartışılmıştır. İslam tarihinde "mihne" olarak bilinen sürecin temel tartışma noktası da bu bağlamda ileri sürülen Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi olmuştur. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

<sup>88</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râiḳ*, 4/312; Ayrıca bk. Sirâcuddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâiḳ*, 3/55.

<sup>89</sup> Nitekim bazı kaynaklarda eller Mushaf üzerine konularak yapılan yeminin yaygınlığına dikkat çekilerek bu yeminin geçerli olması gerektiği ifade edilmiştir. Bk. Sirâcuddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâiḳ*, 3/55; Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/544.



### 3.3. Şart Cümlesi Kalıbındaki Yeminler

Çalışmamızın önceki bölümlerinde bir varlık aracı kılınarak edilen yeminler incelenmişti. Şimdi ise üzerine yemin edilen şey zikredilmeden şart cümlesi şeklinde kullanılan yemin lafızları konu edilecektir. Bu bölümde şart cümlesi formundaki yeminler; helali haram-haramı helal kılmayı, dinden çıkmayı ve bedduayı ifade eden yemin lafızları şeklinde üç ayrı başlık altında ele alınacaktır.

#### 3.3.1. Helali Haram-Haramı Helal Kılmayı İfade Eden Yemin Lafızları

Şart cümlesi formunda kullanılan yeminlerin başında helali haram kılmayı ifade eden yemin lafızları gelmektedir. Bu türden kullanımlar her ne kadar üzerine yemin edilen bir varlık söz konusu olmasa da şart cümlesi kalıbında olduğundan yemin kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>90</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler şu âyet-i kerime çerçevesinde yapılmaktadır. *“Ey peygamber! Allah’ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun? Bununla beraber Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Allah size (belli durumlarda) yeminlerinizi çözmeyi meşrû kılmıştır. Allah sizin yardımcınızdır; O bilendir, hikmet sahibidir.”*<sup>91</sup> Görüldüğü üzere bu âyette Hz. Peygamber’in (s.a.v) helal olan bir şeyi kendisine haram kıldığını ifade etmesi yemin sayılmıştır.

Yukarıdaki âyet-i kerîme helal olan bir şeyin haram kılınmasıyla yemin edilebileceğini gösterse de âyetin sebep-i nüzûlü<sup>92</sup> dikkate alınarak konunun kapsamı hakkında ihtilaf edilmiştir. Mâlikî ve Şâfiî âlimleri konuyla ilgili âyetin kadınlara yaklaşmama ile alakalı olduğuna dikkat çekerek hükmün de yalnızca ona inhisar edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>93</sup> Zira onlar, helali haram kılmanın, meşru olanı tersine çevirmek anlamına geldiğini, dolayısıyla da bir nassa dayanmadıkça meşru bir tasarruf olan yeminin bu şekilde gerçekleşmemesi gerektiğini

<sup>90</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24.

<sup>91</sup> et-Tahrîm, 66/1-2.

<sup>92</sup> Bu âyetin; Hz. Peygamber’in, hanımı Mâriye’ye yaklaşmayı ya da bal yemeyi kendisine haram kılması üzerine nazil olduğu şeklinde iki farklı değerlendirme söz konusudur. Bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-ğadir*, 5/89.

<sup>93</sup> Cuveynî, *Nihâyetu’l-Maṭlab*, 14/101-102; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu’ Şerhu’l-Muheeb* (b.y.: y.y., ts.), 18/73; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-ğadir*, 5/87-89.

savunmaktadırlar.<sup>94</sup> Kaldı ki kişi, helal olan bir şeyi kendisine haram kılma kudretine sahip değildir. Ancak eşini talak yoluyla kendisine haram kılma yetkisi vardır. Bu da iki durumun birbirinden farklı olmasını gerektirmektedir.<sup>95</sup> Dolayısıyla bu yaklaşıma göre helali haram kılmayı ifade eden yemin lafızları, yalnızca kadınlara yaklaşmama bağlamında söylendiğinde kefâret gerekir.<sup>96</sup>

Hanefîlerde ise mezkûr ayetin -nüzûl sebebi ne olursa olsun- helali haram saymanın yemin oluşuna delâlet ettiği dikkate alınarak bu türden ifadelerin genel olarak yemin sayılması gerektiği savunulmaktadır.<sup>97</sup> Haramı helal saymayı içeren ifadeler de aynı şekilde değerlendirilmiştir.<sup>98</sup> Bu bağlamda “Şöyle yaparsam şu ata binmek,<sup>99</sup> falancayla konuşmak bana haram olsun” gibi sözler yemin sayılmaktadır.<sup>100</sup> Boşanma ve köle azat etmeye bağlanan yeminler<sup>101</sup> de bu çerçevede ele alınmaktadır.<sup>102</sup> Bu görüşü savunanlara göre kişi, bir

<sup>94</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/87-89.

<sup>95</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi Şerhi Menhecu't-Tullâb* (b.y.: Dârü'l-Fikr li't-Tabâati ve'n-Neşri, 1414/1994), 2/88-89.

<sup>96</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/547.

<sup>97</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/89; Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 6/131.

<sup>98</sup> Serahsî, haram bir şeyin helal kılınması anlamına gelen sözlerin de yemin sayıldığını ifade etmektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24. İnkârı küfrü gerektirmeyen ve bazı durumlarda (zaruret gibi) haramlığı ortadan kalkan meyte ve hamr gibi haramların helal kılınmasını içeren şart cümleleri ise yemin sayılmamaktadır. Bk. İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râîk*, 4/312. Vaad içerikli cümleler de yemin sayılmamaktadır. Nitekim eğer kişi, şartlı bir ifadeyle meyte yiyeceğini, kanı, domuz etini helal kılacağını, namazı veya zekâtı terk edeceğini söylerse bu da yemin sayılmaz. Bk. Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 6/132.

<sup>99</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/53.

<sup>100</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/87-89; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/546-547.

<sup>101</sup> Talaka yemin meselesi hakkında yeterli düzeyde çalışmalar bulunduğundan bu bahsi ilgili çalışmalara havale etmekle iktifa ediyoruz. Bkz. Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 10-26; Selahattin Yılmaz, “İslam Hukuku'nda Talâka Yemin Meselesi”, *(Dicle İlahiyat Dergisi*, 25/2 (2022), 659-682.

<sup>102</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24; Kâsânî, *Bedâiu's-şanâi*, 3/2-3; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/87-88.

şeyi kendine haram kıldığını ifade ederse o şey haram olmasa da daha sonra onu yaptığı takdirde kefâret vermesi gerekir.<sup>103</sup>

### 3.3.2. Dinden Çıkmayı İfade Eden Yemin Lafızları

Şart cümlesi şeklindeki ifade kalıplarından biri de dinden çıkma anlamı içeren yemin lafızlarıdır. Bu bağlamda İslam dışı bir dine girme ile dinden ve mukaddesattan beri olmayı ifade eden lafızlar şeklinde iki tür kullanımdan söz edilmektedir. Kişinin “Şu işi yaparsam kâfir, müşrik, Yahudi veya Hristiyan’ım” gibi ifadeleri birincisine,<sup>104</sup> “Şu işi yaparsam Allah’tan, Peygamber’den, İslam’dan veya namazdan beriyim” şeklindeki ifadeler ise ikincisine örnektir.<sup>105</sup>

Hanefî fıkıh kaynaklarında her iki şekilde yapılan yeminlerin geçerli olduğu ve bozulması halinde kefâret gerektiği ifade edilmiştir.<sup>106</sup> Zira belirli bir işi yaptığında kâfir olacağını belirten kişi, o işi yapmayı küfre alamet saymış olmaktadır.<sup>107</sup> Kişi, bir işi yapmayı küfre alamet saydığında o işi yapmaması gerektiğine inanmış ve adeta “Ben kendi nefsim bu işi (mesela eve girmeyi) haram kıldım” demiş olmaktadır.<sup>108</sup> Helali haram saymak da bir önceki başlıkta geçtiği üzere yemin sayılmaktadır. Hanefî mezhebinde mesele bu şekilde ele alınmakta<sup>109</sup> ve zikri geçen ifadeler de yemin kabul edilmektedir.<sup>110</sup> Kişinin, inkârı küfür sayılan namaz vb. bir şeyden beri olduğunu zikretmesi de benzer şekilde değerlendirilmektedir.<sup>111</sup> Zira bunlardan beri/uzak olmak küfürdür.<sup>112</sup>

<sup>103</sup> Kudûrî, *Muhtaşar*, 210; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/87-88.

<sup>104</sup> Suğdî, *en-Nutef*, 1/379-380; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/319; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/52; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/77; Aynî, *el-Binâye*, 6/131; ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/545; Meydânî, *el-Lübâb*, 4/7.

<sup>105</sup> ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/545; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/69; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyira*, 2/194. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râîk*, 4/312.

<sup>106</sup> Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyira*, 2/194. ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/545; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/69; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 2/53; Mollâ Husrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/40.

<sup>107</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/319; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/52; Aynî, *el-Binâye*, 6/131; Meydânî, *el-Lübâb*, 4/7.

<sup>108</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/77; Aynî, *el-Binâye*, 6/131.

<sup>109</sup> Suğdî, *en-Nutef*, 1/379-380.

<sup>110</sup> Kudûrî, *Muhtaşar*, 210.

<sup>111</sup> ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/545; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/69; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 2/53. Ancak inkârı küfrü gerektirmeyen bir şeyden beri olmayı

Küfrü bir şarta bağlamak da yukarıda temas edildiği üzere yemin sayılmaktadır.<sup>113</sup>

Şâfiîlerde ise küfre düşmeyi içeren ifadelerin yemin sayılmadığı ve aksine davranışta kefâret gerekmediği ifade edilmiştir.<sup>114</sup> Gerekçe olarak da bu lafızları kullanmanın kişiyi küfre götürme riski taşıdığından haram olması ve zikri geçen ifadelerin Allah adına yemin kapsamına girmemesi ileri sürülmüştür.<sup>115</sup>

### 3.3.3. Beddua İçerikli Yemin Lafızları

Şart cümlesi şeklinde kullanılan ifade kalıplarından biri de “Eğer şu işi yaparsam Allah’ın gazabı ve laneti üzerime olsun” gibi beddua içerikli sözlerdir. Şekil bakımından yukarıdaki ifade kalıplarıyla benzerlik arz eden bu cümlelerin yemin sayılmayacağı yönünde kaynaklarda bazı ifadeler bulunmakla birlikte bunun gerekçesi hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bazı âlimler, mezkûr cümlenin içeriğine dikkat çekip bu sözlerin, kişinin kendisine azap ve lanet ile beddua etmesinden ibaret olduğu için yemin sayılmayacağını ifade ederken,<sup>116</sup> diğer bazıları ise bu ifadelerin yemin sayılmamasını konuyla ilgili bir örf oluşmamasıyla gerekçelendirmişlerdir.<sup>117</sup> Her iki gerekçeye birlikte yer veren âlimler de olmuştur.<sup>118</sup> Nitekim İbn Nüceym, zikri geçen cümlenin yemin sayılmamasını vurgularken bu sözlerin beddua içerikli olduğunu ve gerçekleşmesinin koşulan şarta bağlı olmadığını

---

içeren ifadeler yemin sayılmamaktadır. Buna göre eğer kişi, “Şu işi yaparsam şefaatten beri olayım.” derse bu yemin sayılmaz. Zira şefaati inkâr eden kafir olmaz mübtedî’ olur. Mollâ Husrev, *Dureru’l-ḥukkâm*, 2/40.

<sup>112</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/318; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/51; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/69; ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-Enhur*, 1/544.

<sup>113</sup> ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-Enhur*, 1/544; Mollâ Husrev, *Dureru’l-ḥukkâm*, 2/40.

<sup>114</sup> Suğdî, *en-Nutef*, 1/379-380; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Şanâi*, 3/8; Şirbînî, *Muğnî’l-Muhtâc*, 6/187.

<sup>115</sup> Şirbînî, *Muğnî’l-Muhtâc*, 6/187.

<sup>116</sup> Kâsânî, “Şu işi yaparsam Allah’ın azabı üzerime olsun, Allah canımı alsın/beni öldürsün.” şeklindeki ifadelerin bedduadan ibaret olup yemin sayılmadığını ifade edenlerdendir. Kâsânî, *Bedâi’u’s-Şanâi*, 3/8-9.

<sup>117</sup> Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/52; ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-Enhur*, 1/546.

<sup>118</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/319; Sirâcuddîn İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 3/55-56; İbn Nüceym, *el-Baḥru’r-râik*, 4/312; Aynî, *el-Binâye*, 6/132.

gerekçe olarak ileri sürdükten sonra bu şekilde bir örfün de oluşmadığını ilave emektedir.<sup>119</sup>

Yeminlerin örf ile ilişkisi hatırlandığında mezkûr hükmün örf ile gerekçelendirilmesi anlaşılır bir durum olmaktadır. Ancak sözün beddua içerikli olması gerekçesiyle yemin sayılmamasının izaha ihtiyacı vardır. Kaynaklarda bu husus şöyle temellendirilmiştir: Şartlı yeminde; yapılması istenmeyen bir işin, o iş yapıldığı anda gerçekleşecek başka bir şeye bağlanması söz konusudur. Dolayısıyla böylesi bir ifadenin yemin sayılabilmesi için şartın ihlalinin, yeminin bağlandığı şeyin meydana gelmesinde etkili olması gerekir.<sup>120</sup> “Şu işi yaparsam Allah’ın gazabı üzerime olsun” gibi ifadelerde ise şarta bağlanmış bir bedduanın söz konusu olduğu, ancak şart ve ceza arasında bir telâzüm/gereklik ilişkisi bulunmadığı görülmektedir.<sup>121</sup> İbnü’l-Hümâm’ın da ifade ettiği üzere bu ifadeyi kullanan kişi, sonuç olarak kendisine ettiği bedduayı şarta bağlamış olduğundan mezkûr şart gerçekleştiğinde kendi nefesine beddua etmiş olacaktır. Bu ise bedduada ifade edilen gazabın gerçekleşmesini gerektirmemektedir. Zira gazabın meydana gelmesi, kişinin duasının müstecab olması ile alakalı bir husus olup zikri geçen şartın bir sonucu değildir.<sup>122</sup> İbnü’l-Hümâm “Eğer şu işi yaparsam (mesela falancayla konuşursam) hırsız olayım” şeklindeki ifadeyi değerlendirirken de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre burada şart ile ceza arasında bir gereklik bulunmaması sebebiyle yemin anlamı ortadan kalktığından bahsi geçen ifade yemin sayılmamalıdır. Nitekim bu örnekteki kimse, konuşmayacağını söylediği kişiyle konuşunca hırsız olmamaktadır. Hırsız sayılması için hırsızlık fiilini irtikâp etmiş olması gerekmektedir.<sup>123</sup>

### 3.3.4. Değerlendirme

Halk arasında çeşitli varlıklar üzerine yemin edildiği gibi herhangi bir varlık ismi zikredilmeksizin şart cümlesi kalıbındaki ifadelerle de yemin edilmektedir. Zikri geçen cümlelerin, Allah ile yapılan yeminde

<sup>119</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥru’r-râîk*, 4/312.

<sup>120</sup> Merġînânî, *el-Hidâye*, 2/319; Aynî, *el-Binâye*, 6/132; İbn Nüceym, *el-Baḥru’r-râîk*, 4/312.

<sup>121</sup> Merġînânî, *el-Hidâye*, 2/319; Aynî, *el-Binâye*, 6/132; İbn Nüceym, *el-Baḥru’r-râîk*, 4/312; Muhammed b. Yunus Ayaslûġî, *Şerhu Mecme’i’l-bahreyn*, (thk: Murat Peçe, Ankara: Fecr Yayınları 2023), 3/204.

<sup>122</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kaḍîr*, 5/78.

<sup>123</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kaḍîr*, 5/78; İbn Nüceym, *el-Baḥru’r-râîk*, 4/312; Sirâcuddîn İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâîk*, 3/56.

olduğu gibi kişiyi bir işe sevk etmek veya onu bir işten menetmek anlamı taşıdığı dikkate alınarak fukaha örfünde yemin olarak değerlendirildiği görülmektedir.<sup>124</sup> Bu değerlendirmenin, Allah'tan başkası adına yemin edilmesini yasaklayan hadislerle de çelişmediği ifade edilmektedir.<sup>125</sup> Zira yasaklanan yeminler, Allah'tan başkası üzerine yapılan yeminlerdir. Burada ise kişinin, herhangi bir varlığı zikretmeksizin kendisini veya başkasını bir işten menetmek amacıyla kullandığı şartlı bir ifade söz konusudur.<sup>126</sup> Bu da Allah'tan başkası üzerine yemin anlamına gelmemektedir.

Şart cümlesi bağlamında sıkça kullanılan yeminlerden biri, helali haram sayma anlamına gelen ifadelerdir. Nitekim Tahrîm sûresinin 1-2 âyetlerinde helalin haram kılınması yemin olarak ifade edilmiştir. Her ne kadar bazı âlimler bu hükmü, âyetin nüzûl sebebini dikkate alarak belirli durumlara hasretse de "İtibar sebebin husûsiliğine değil lafzın umûmiliğindedir"<sup>127</sup> kaidesi gereğince bu âyetin genel hüküm ifade ettiğinin kabul edilmesi ve sınırlayıcı bir nas bulunmadıkça aynı amaçla kullanılan benzer ifadelerin de yemin sayılması mümkündür. Kaldı ki, kişi, helal olan bir şeyi kendine haram kılmakla nefsinin o işi yapmaktan alıkoymayı amaçlamaktadır. Bu da yeminin temel amacıyla uyum sağlamaktadır.<sup>128</sup>

Bu türden yeminlerin hüküm ifade etmesi veya kefâret gerektirmesi hususunda örfün etkisi belirgin olmasa da kullanılan lafızların ifade ettiği anlam bağlamında bu etki gün yüzüne çıkmaktadır. Kaynaklarda bu husus şu örnek üzerinden değerlendirilmektedir: Bir kimse mutlak olarak şarap içmeyeceğine dair yemin ederse bu yemin hamr için geçerli olur. Çünkü örfte şarap yalnızca hamr için kullanılır.<sup>129</sup> Dolayısıyla başka bir şey içmesi durumunda yemini bozulmaz.<sup>130</sup>

<sup>124</sup> 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/539. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24.

<sup>125</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/59.

<sup>126</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/59.

<sup>127</sup> Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. Omer b. İsa ed-Debbûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Uşûli'l-Fıkh*, thk. Hâfîl Muhyîddîn el-Meyyis (b.y.: y.y., 1421/2001), 116.

<sup>128</sup> Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/53.

<sup>129</sup> Kaynaklarda bu şekilde bir örfün oluştuğuna dikkat çekilmekle birlikte günümüzde örfün değişmesiyle farklı hükümlerin de olabileceği hatırdta tutulmalıdır.

<sup>130</sup> Hayvanın ciğer, kelle paça ve diğer sakatatın et kapsamına girip girmediğinin de yine örfte göre değiştiği kabul edilmiştir. Hanefilere göre eğer kişi, et yemeyeceğine dair yemin ederse ve baliketi yerse kıyasen olmasa da istihsanen yemini bozulmaz. Zira

Dinden çıkmayı ifade eden yeminlere gelince; Şâfiîler kullanılan lafızları, Allah'a yemin kapsamına girmemesi gerekçesiyle yemin saymazken Hanefîler ise, mezkûr ifadeleri mubahın tahrîmine kıyasla yemin saymışlardır. Onlara göre “Şu işi yaparsam eve girmek bana haram olsun” sözü yemin sayıldığı gibi aynı anlama gelen “Şu işi yaparsam İslam dininden çıkmış olayım” sözü de yemin sayılmalıdır.<sup>131</sup> İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym gibi bazı Hanefî âlimleri ise meseleyi yeminin anlamına dikkat çekerek gerekçelendirme cihetine gitmişlerdir. Onlara göre kişinin, bir işi yaptığında kâfir olacağını söylemesi, o işi yaptığı takdirde kâfir olmaya rıza gösterdiği anlamına gelmektedir. Küfre rıza ise küfürdür. Dolayısıyla bu ifadeyi kullanan kişi, kendisini bir eylemden alıkoymak için onu, işlenmesi anında gerçekleşecek olan şeye (küfre) bağlamış olmaktadır ki bu da yeminin mahiyetiyle örtüşmektedir.<sup>132</sup>

Konuyla ilgili zikri geçen yaklaşımlara yer verdikten sonra ifade etmemiz gerekir ki, meselenin örf ile ilişkisine temas eden âlimler de vardır. Kâsânî'nin değerlendirmeleri bu bağlamdadır. Ona göre küfre düşmeyle kayıtlı lafızların yemin sayılması istihšana dayalıdır. Özetle şöyle demektedir: Kıyasa bakıldığında böylesi ifadelerin yemin sayılmaması gerekir. Çünkü kullanılan ifadeler bakıldığında yapılacak işin masiyet sayılan bir şeye (küfre) bağlanmış olduğu görülmektedir. Bu ise temelde yemin değildir. Ancak bu lafızlarla yemin edilmesinin örf haline gelmiş olması bizi istihsan yapmaya sevk etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren günümüze kadar kimsenin itirazıyla karşılaşmadan bu şekilde yemin edilmiştir. Allah dışındaki şeyler üzerine yemin etmek hakkında nehiy bulunduğu göre bu şekilde bir örfün oluşması insanların bu ifadeyi Allah adına yapılan yeminden kinaye saymalarına delâlet etmektedir.<sup>133</sup>

Beddua içerikli ifadeler hakkında ise şunu söylememiz mümkündür: Kaynaklarda genel olarak bu türden ifadelerin yemin

---

yeminlerde örfteki anlamlar esas alınır. Ebu Yusuf'tan bir rivayet ile diğer üç imama göre ise yemini bozulur. Çünkü Kur'an'da geçtiği üzere buna da et denilir. 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/558-559.

<sup>131</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/77.

<sup>132</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/78; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râîk*, 4/312; Sirâcuddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâîk*, 3/56.

<sup>133</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi*, 3/8.

sayılmadığı vurgulanmakla birlikte bunun için örf oluşmaması ve şart-ceza arasında bir telazüm/gereklilik ilişkisi bulunmaması şeklinde iki gerekçe ileri sürülmüştür. Örf oluşmadığı gerekçesi esas alındığında, örfün olduğu zamanlarda bu ifadenin yemin sayılması gerektiği anlaşılmaktadır.<sup>134</sup> Bu da günümüzde yaygınlık kazanan beddua içerikli şart cümlelerinin yemin sayılması sonucunu doğurmaktadır. Ancak kanaatimizce meselenin örf bağlamında değil de şart ile ceza arasında bir telazüm/gereklilik ilişkisi olmaması bağlamında temellendirilmesi daha isabetlidir. Meseleyi “Şu eve girersem Allah’ın gazabı üzerime olsun” örneği üzerinden ele aldığımızda şunu görürüz: Buradaki şart cümlesi, belirli bir işi yapmak; ceza cümlesi ise Allah’ın gazabıdır. Ancak Allah’ın gazabı, zikri geçen şartın değil Allah’a isyanın bir sonucudur. Kişi Allah’a isyan ettiğinde onun gazabına duçar olur. Eve girmenin ise bunda bir etkisi yoktur.<sup>135</sup> Bu gerekçenin tutarlılığını “Falancayla konuşursam Allah canımı alsın” şeklindeki kullanımda daha açık görmekteyiz. Nitekim kişinin, konuşmayacağını taahhüt ettiği biriyle konuşması onun ölümünü gerektirmemektedir. Bu ifadeyi kullanan kişi yalnızca kendisine beddua etmiş olmaktadır. Bedduanın sonucu olan ölümün meydana gelmesinin, kişinin sözünü çiğnemesiyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Zikrettiğimiz şekilde şart ile ceza arasında bir bağlantı bulunmadığı gerekçesi esas alındığında bu ifadelerin hiçbir şekilde yemin sayılmaması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bedduanın dinen hoş karşılanmayan bir şey olması da bu görüşü tercih etmemizin bir diğer sebebidir. Dolayısıyla Allah dışında bir varlığa yemin etmek, örf oluşsa bile geçerli sayılmadığı gibi beddua içerikli ifadeler de örf haline gelse de yemin sayılmamalıdır.

### Sonuç

Tarih boyunca zamana ve toplumlara göre farklı yemin türleri söz konusu olmuştur. Müslüman coğrafyalarda da çeşitli yemin lafızları kullanılmaktadır. Bu lafızların hüküm ifade etmesinde örfün belirli ölçüde etkili olduğu da bilinen bir husustur. Ancak hangi lafızların kefâret gerektirdiği ve örfün hangi durumlarda etkili olduğunun ortaya çıkarılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu hususun vuzuha kavuşturulması için öncelikli olarak yemin lafızlarının belirli bir tasnife tabi tutulması gerekmektedir.

<sup>134</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥru’r-râiḳ*, 4/312; Meydânî, *el-Lübâb*, 4/7.

<sup>135</sup> Bk. Aynî, *el-Binâye*, 6/132.



Çalışmamızda yeminler, kefâret gerektirmesi açısından olduğu gibi kullanılan lafızlar açısından da bir tasnife tabi tutulmuş ve her biri için ayrı ayrı değerlendirmede bulunulmuştur. Bu bağlamda ifade etmemiz gerekir ki, İslam'da esas olan, Allah'ın isimleriyle yemin edilmesidir. Bu yeminlerin geçerliliğinde örfün bir etkisi bulunmamaktadır. Ancak Allah'tan başkası için de kullanılabilen isimlerle yapılan yeminde niyetin bir etkisinin bulunup bulunmadığı tartışılmıştır. Kanaatimizce Allah'ın isimleriyle yapılan yeminler, mutlak olarak geçerli sayılmalıdır. Zira Allah'ın isimlerinden birinin, ondan başkası adına da kullanılmaya elverişli olması onu Allah'ın ismi olmaktan çıkarmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın isimlerinden herhangi biriyle yemin eden kişinin, aksine bir beyanı bulunmadıkça bundan Allah'ı kastettiği esas kabul edilmeli ve yaptığı yemin geçerli sayılmalıdır. Kaldı ki, yemin siyakında kullanılıyor olması ondan Allah'ın kastedildiğine delâlet etmektedir.

Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminler de Allah'a yapılan yeminler gibi değerlendirilmiştir. Zira bu sıfatlar, Allah'ı tanımladığından Allah'ın isimlerinin hürmet ve saygınlığı bunlar için de geçerlidir. Ancak sıfatlarla yapılan yeminin hüküm ifade etmesi açısından örfün bir etkisinin bulunup bulunmadığı ve sıfatlar arasında bir hiyerarşinin söz konusu olup olmadığı hususunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bazı âlimler, sıfatlar arasında Allah'ın zıtlarıyla nitelenmesinin caiz olup olmadığını merkeze alarak bir ayırım yapmış ve birinci kısma giren sıfatlarla yemini geçerli saymazken ikinci kısma girenleri ise örf oluşsun ya da oluşmasın geçerli saymışlardır. Diğer bazı âlimler ise sıfatlar arasında herhangi bir ayırıma gitmeksizin örfü belirleyici kabul etmişlerdir. Bize göre de sıfatlar arasında ayırıma gitmeden örfü esas almak daha isabetlidir. Zira Allah'ın sıfatlarıyla yemin etmenin örf haline geldiği bir toplumda sıfatlarla yemin eden kişinin, bundan Allah'ı kastettiği ilk akla gelen husustur. Dolayısıyla bunu itibara alıp kullanılan ifadeyi yemin saymak daha doğru olacaktır. Örfün bulunmadığı yerlerde ise kişinin niyetine göre hüküm verilmesi mümkündür.

Diğer taraftan peygamberler ve Kâbe gibi dini saygınlığa sahip olan varlıklar ile toplumda saygın kabul edilen kişiler üzerine yapılan yeminler -Allah'tan başkası üzerine yapılan yemin kapsamına girdiği gerekçe gösterilerek- geçersiz sayılmıştır. Buna mukabil Kur'an üzerine yapılan yeminlerle ilgili iki farklı yaklaşım ortaya konulmuştur. Bazı âlimler yukarıdaki gerekçeye atıfta bulunarak Kur'an'a yapılan yeminin geçersiz olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bazı âlimler ise Kur'an'a

yemin edenlerin, Allah kelamı olduğu inancıyla ona yemin ettiklerine dikkat çekerek bu yeminin Allah'ın sıfatlarına yapılan yemin kapsamında ele alınmasının gerekliliğini savunmuşlardır. Allah'ın sıfatlarıyla yapılan yeminde ise örfün temel etken olduğu hatırlandığında Kur'an'a yapılan yeminin de örf oluşması halinde hüküm ifade ettiğini söylememiz mümkündür. Kanaatimizce Kur'an'ın, Allah'ın kelam sıfatıyla ilişkisi dikkate alınarak tıpkı Allah'ın sıfatlarında olduğu gibi burada da örf oluşması belirleyici kabul edilmelidir.

Belirli bir varlık üzerine edilen yeminlere ilaveten şart cümlesi şeklinde yemin kalıpları da mevcuttur. Bu kapsama giren ifadeler, bilinen şekliyle Allah adına yemin kategorisinde değildir. Ancak kullanılan sözlerde Allah'tan başka bir varlığa da temas edilmediğinden bunları Allah'tan başkası üzerine yapılan yeminler kategorisinde değerlendirmek de doğru değildir. Bu şekildeki kullanımların başında helali haram kılmayı ifade eden yeminler gelmektedir. Konuyla ilgili naslardan, bu minvaldeki çeşitli kullanımların yemin sayıldığı anlaşılmaktadır. Küfre düşmeyi ifade eden şart cümleleri de Hanefî mezhebi âlimlerince helali haram saymaya kıyas edilerek istihsanen yemin sayılmıştır. Beddua içerikli şart cümleleri ise -örf ile ilişkilendirilerek farklı değerlendirilmeye açık olsa da- bize göre şart ile ceza arasında bir telazüm/gereklilik ilişkisi bulunmadığından yemin sayılmamalıdır. Kaldı ki, dinen hoş karşılanmayan beddua içerikli lafızların yemin sayılması, bu ifadelerin yaygınlaşmasına da kapı aralayacaktır. Dolayısıyla tıpkı Allah'ın dışındaki varlıklara yemin bahsinde örf bakılmadığı gibi burada da örf itibar edilmeyip söz konusu ifadelerin yemin sayılmaması daha isabetlidir.

Sonuç olarak; örf, Allah'ın sıfatlarıyla yeminde önemli olduğu gibi Kur'an ile yeminde de dikkate alınmaktadır. Bunun dışında kullanılan ifadelerin anlamları hususunda da örf belirleyicidir. Allah'tan başkasına yemin kapsamına giren lafızlarda ise -bu kullanımlar dinen doğru kabul edilmediğinden- örf dikkate alınmamaktadır. Diğer taraftan üzerine yemin edilen bir varlık zikredilmeksizin yemin amacıyla kullanılan şart cümlelerinden helali haram kılan ve küfre düşmeyi ifade eden lafızlar da yemin sayılmıştır. Ancak bunun gerekçesi örften ziyade naslar olmuştur. Beddua içerikli lafızlarda ise örfün etkinliğine temas edenler bulunsa da kanaatimizce örf oluşsun ya da oluşmasın bu ifadelerin yemin sayılmaması görüşü tercih edilmeye daha uygundur.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Multeka'l-ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- 'Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Hâbürrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Ayaslıgî, Muhammed b. Yunus. *Şerhu Mecme'i'l-bahreyn*. thk: Murat Peçe. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Baytar, Yaşar Seracettin. *Câhiliye Dönemi Arap Şirinde Yeminler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buḥârî . *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Zuheyren-Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Candan, Abdurrahman, İslam Hukukunda Yemin ve Ahlakilik, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010). 431-452.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh. *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*. thk. Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. b.y.: y.y., 1428/2007.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Tarîfât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Debbûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Omer b. 'Îsâ. *Takvîmu'l-Edille fi'l-Uşûli'l-Fıkh*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. b.y.: y.y., 1421/2001.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ḥaddâd, Ebûbekir b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Ḥaneî. *el-Cevheretu'n-neyyira ulâ Muḥtaşari'l-Kudûrî*. 2 Cilt. b.y.: el-Matba'atu'l-Ḥayriyye, 1322.
- Ḥatîb eş-Şirbînî, Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî. *Muḡnî'l-Muḥtâc ilâ Marîfeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1310.

- Heyet. *Kur'ân Yolu*. Erişim 15 Kasım 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. thk. Hüsameddîn el-Ûudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ûudsî, 1414/1994.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Ûayravânî. *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Mudevveneti min Ğayrihâ mine'l-Ummehât*. thk. Heyet. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baħru'r-râiķ şerħu Kenzi'd-daķâiķ*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. Yûnus es-Şikkilî. *el-Câmi' li Mesâ'ili'l-Mudevvene*. 24 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.
- İbn 'Abdilhâdî, Muhammed b. Aħmed b. 'Abdilhâdî ed-Dimeşķî. *Tenķiħu't-Taħķiķ fi Ehâdisi't-Ta'liķ*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Câdillâh - 'Abdul'azîz b. Nâsir el-Ĥabbânî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1428/2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ĥuseynî ed-Dimeşķî. *Reddu'l-muħtâr alâ'd-Durri'l-muħtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvaħid b. 'Abdilħamîd es-Sivâsî. *Fetħu'l-ķadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Fıkr, 1389/1970.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Aħmed el-Ĥanefî. *Bedâiu's-šanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Ûudûrî, Ebû'l-Ĥuseyn Aħmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Aħmed el-Ûudûrî. *Muħtaşaru'l-Ûudûrî fi'l fıķhi'l-Ĥanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ'*: thk. Muhammed Muştafâ el-'Azamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sulţân, 1425/2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî. *el-Ĥavî'l-Kebîr fi Fıķhi Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî ve huve Şerħu Muħtaşari'l-Muznî*. thk. eş-Şeyħ 'Alî Muhammed Me'ûd - eş-Şeyħ 'Âdil Aħmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Merĝînânî, Ebu'l-Ĥasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferĝânî. *el-Hidâye fi şerħi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tałlâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Mevşilî, Ebu'l-Faql 'Abdullâh b. Maħmûd el-Ĥanefî. *el-İħtiyâr li talîli'l-Muħtâr*. 5 Cilt. Kahire: Maţba'atu'l-Ĥalebî, 1356/1937.

- Meydânî, ‘Abdülğani b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ğuneymî ed-Dîmaşkî. *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-İlmiyye, 1429.
- Mollâ Husrev, Muhammed b. Ferâmerz b. ‘Alî. *Dureru’l-hukkâm şerhu Ğureri’l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-‘Arabîyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *el-Mecmu’ Şerhu’l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Okur, Kâşif Hamdi. “İslam Hukuku’nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”. *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009). 5-30.
- Seraḥsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-Eimme. *el-Mebsût*. thk. Ḥalîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Marife, 1414/1993.
- Sirâcuddîn İbn Nüceym, Sirâcuddîn ‘Omer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehru’l-fâik şerhu Kenzi’d-dekâik*. thk. Aḥmed ‘Azv İnâye. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2002.
- Suğdî, Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. el-Ḥuseyn b. Muhammed el-Ḥanefî. *en-Nutef fi’l-fetvâ*. thk. Şalâhuddîn en-Nâhî. Amman; Beyrut: Dârü’l-Furḡân; Muessetu’r-Risâle, 1404/1984.
- Ṭaberânî, Ebü’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mucemu’l-Kebîr*. thk. Ḥamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Selahattin. “İslam Hukuku’nda Talâka Yemin Meselesi”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (2022). 656-687.
- Zekerîyyâ el-Enşârî, Ebû Yaḥyâ Zekerîyyâ b. Muhammed. *Fethu’l-Vehhâb bi Şerhi Menhecu’t-Tullâb*. 2 Cilt. b.y.: Dârü’l-Fikr li’t-Ṭabâ’ati ve’n-Neḡri, 1414/1994.
- Zekerîyyâ el-Enşârî, Ebû Yaḥyâ Zekerîyyâ b. Muhammed. *Esne’l-Meṭâlib fi Şerhi Ravḏi’d-Tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 597-636

**Belâğatin, İnsanın Ruhsal Durumlarını Yansıtmasına Kur'an'dan Bir Örnek: (الم) E-Lem Soru Kalıbının Kur'an'da İspatlama, Hatırlatma ve Eleştirme Maksatlı Kullanımı**

**Zeynep Ceran**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Sivas, Türkiye

zceran@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7975-0781

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Temmuz / July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Ekim / October 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page:** 597-636.

**Atıf / Cite as:** Ceran, Zeynep. "Belâğatin, İnsanın Ruhsal Durumlarını Yansıtmasına Kur'an'dan Bir Örnek: (الم) E-Lem Soru Kalıbının Kur'an'da İspatlama, Hatırlatma ve Eleştirme Maksatlı Kullanımı [An Example from the Qur'an of Rhetoric to Reflect Spiritual Conditions: The Use of (الم) E-lem Question Pattern in the Qur'an with the Purpose of Proving, Reminding and Criticising]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 597-636.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1330707>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amaiald>

## **An Example from the Qur'an of Rhetoric to Reflect Spiritual Conditions: The Use of (ﻻ) E-lem Question Pattern in the Qur'an with the Purpose of Proving, Reminding and Criticising**

### **Abstract**

The Quran appeals to the spiritual structure of the person whom it aims to bring together with the truth, which consists of elements such as perception, thinking and feeling, and which largely determines his readiness to embrace the revelation. The narrative style of the Quran, which is based on this structure, virtually integrates the inherent characteristics of the human being with the unique rules of the science of rhetoric, which aims to convey the words to the acceptor in the most accurate and effective way. Based on this integrity, the rhetoric and spiritual structure need to be analyzed together to clarify both the emotional state of man, who is under the great responsibility of being divine interlocutor, and the communication method followed by the Almighty Creator, who is aware of this emotional state with his unlimited knowledge. Therefore, in academic studies, in addition to revealing the grammatical features of the rhetoric of divine revelation that directly appeal to the mind, its interaction with human spiritual states is of great importance in correctly understanding the revelation of the Qur'an and conveying it to humanity. This means that rhetoric should be evaluated on a broader platform.

Knowing the formal features of the Qur'anic rhetoric and how these features reflect the spiritual structures of people in different environments and conditions is important for all people who deal with the Qur'an both in an academic context and in daily life. In our article, we wanted to present the eloquence-spiritual structure relationship, which we believe is very important for the correct understanding of the Quran but is not touched upon enough in tafsir studies, through the example of a question pattern in which the 'hamza' functions as istifham (ﻻ). As it is known, the use of some istifham prepositions in Arabic in a way that does not contain a question meaning, that is in a way that reflects a spiritual state or provides a direction rather than asking for an answer, is among the styles of the Quran and (ﻻ) question pattern is among the istifham prepositions that fulfill a function other than their own lexical meaning. In this study, we focused on the question of how using the phrase (ﻻ) outside its literal meaning to exemplify the kind of relationship we are talking about can affect the mood of the



accepter while perceiving the message. Although the meaning of the phrase (س) in the Quran is wide enough to be examined from different perspectives, we limited our study to its use for the purposes of proving, reminding, and criticizing. In this limitation, we proceeded from the assumption that being convinced of the truth, remembering what you have forgotten, and recanting from mistakes through justified criticism are basic virtues that bring people closer to revelation. Our preference as a method is to explain the grammatical features that constitute the basis for the use of the (س) form in rhetoric, based on lexical sources and the works of the ulūmu'l-Qur'an, and then to explain the guiding effect of these features on the human soul within the framework of the interpretation of sample verses. In choosing the example, we based the verse on the fact that it has a content that highlights the distinct and frequently experienced spiritual states of man, and we referred to similar verses on the subject in the footnotes.

We received help from various sources, especially three basic commentaries, regarding the explanations of the verses. Taking into account the context of the verses, we included the chronology of the style in the Meccan and Madani senses, as well as subject classification such as belief, deeds and morality. The finding that the verses in which the question form (س) is used are mostly Meccan led us to the conclusion that choosing a style that directly affects the spiritual structure of man is compatible with the main subjects of the Meccan suras. Because Meccan surahs aim first to transform man's emotional world and then his visible behavior. The use of the mentioned question pattern in the Medina surahs, which focus on behavioral structuring as well as including different emotional states, shows that a transformation that encompasses all spiritual and physical aspects of the human being is aimed. As a matter of fact, when we took into account the context of the verses, we realized that the use of the question form (س) for both proof, reminder and criticism purposes correct the misconceptions about faith and life vision, brings up the errors or deviations in behavior and replaces them with new behavioral patterns.

In the verses where the question form (س) is used, there is a spiritual shaking, focusing the attention and making the person confess the truth to himself. It is intended to overcome emotional states such as ignoring, trying to forget, and denying the past, which would result in opposing the divine truth, by leaving the person alone with his own reality. Thus, the state of contemplation that a person

needs to make his life more meaningful and valuable is supported by a guiding question pattern. We think that the fact that the pattern is mentioned in both Meccan and Medinan verses, that is it takes place in two basic periods of the revelation process, indicates that this state of questioning should permeate every moment of life. As a result, these analyzes we have carried out regarding the style of the Quran through the (ل) pattern have led us to the fact that the science of rhetoric has value not only on its linguistic dimension but also on the spiritual states of man that manifest themselves in different environments and conditions. We hope that our article will contribute to academic studies on evaluating the rhetoric of the divine word from different perspectives.

**Keywords:** Tafseer, The Qur'an, Question Pattern of (ل), Proving, Reminding, Criticising.

### **Belâgatın, İnsanın Ruhsal Durumlarını Yansıtmasına Kur'an'dan Bir Örnek: (ل) E-Lem Soru Kalıbının Kur'an'da İspatlama, Hatırlatma ve Eleştirme Maksatlı Kullanımı**

#### **Öz**

Kur'an, hakikatle buluşturmayı hedeflediği insanın algılama, düşünme, hissetme gibi unsurlardan oluşan ve vahyi benimseme konusundaki hazırbulunmuşluğunu büyük oranda belirleyen ruhsal yapısına hitap etmektedir. Kur'an'ın bu yapıyı esas alan anlatım üslubu, sözün muhataba en doğru ve en etkili biçimde ulaştırılmasını amaç edinen belâgat ilminin kendine has kuralları ile insanın içsel özelliklerini adeta bütünleştirmektedir. Bu bütünlükten hareketle hem ilâhî muhataplığın büyük sorumluluğu altındaki insanın duygu durumunun hem de sınırsız ilmiyle bu duygu durumunun farkında olan Yüce Yaraticının izlediği iletişim yönteminin netlik kazanabilmesi belâgat ile ruhsal yapının birlikte analiz edilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla akademik çalışmalarda ilahî vahyin belâgatinin doğrudan akla hitap eden dilbilgisel özelliklerinin yanı sıra insanın ruhsal durumları ile etkileşiminin ortaya konması, Kur'an vahyinin doğru anlaşılıp insanlığa aktarılmasında büyük öneme sahiptir. Bu ise belâgatın daha geniş bir platformda değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.

Kur'an belâgatinin şekli özellikleri ile bu özelliklerin insanın farklı ortam ve şartlarda sahip olduğu ruhsal yapıları nasıl yansıttığının bilinmesi gerek

akademik bağlamda gerekse günlük yaşamda Kur'an'la muhatap olan tüm insanlar için önemlidir. Makalemizde, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında çok önemli olduğu halde tefsir çalışmalarında yeterince değinilmediği kanaatine vardığımız belâgat-ruhsal yapı ilişkisini hemzenin istifham işlevi gördüğü (ﷻ) soru kalıbı örneğinde sunmak istedik. Bilindiği üzere Arapçadaki bazı istifham edatlarının soru anlamı içermeyecek, yani bir cevap istemekten ziyade ruhsal bir durumu yansıtmaya ya da bir yönlendirme gerçekleştirecek şekilde kullanılması Kur'an'ın üslupları arasındadır ve kendi lügavî anlamı dışında bir işlevi yerine getiren istifham edatları arasında (ﷻ) soru kalıbı da yer almaktadır. Biz de bu çalışmamızda, bahsettiğimiz türden ilişkiyi örneklendirmek üzere (ﷻ) kalıbının gerçek anlamı dışında kullanılmasının muhatabın mesajı algılama esnasındaki ruh hallerini nasıl etkileyebileceği sorusuna odaklandık. (ﷻ) kalıbının Kur'an'daki anlam alanı, farklı açılardan incelenebilecek kadar geniş olmakla birlikte çalışmamızı onun ispatlama, hatırlatma ve eleştirme maksadıyla kullanımı ile sınırlandırdık. Bu seçimde hakikate ikna olmanın, unuttuğunu hatırlamanın ve haklı eleştiriler vesilesiyle yanlıştan dönmenin insanı vahye yakınlaştıran temel erdemler olduğu ön kabulünden hareket ettik. Yöntem olarak tercihimiz ise (ﷻ) kalıbının belâgatteki kullanımına esas teşkil eden dilbilgisel özelliklerin lügavî kaynaklardan ve ulûmu'l-Kur'an eserlerinden hareketle aktarılmasının ardından bu özelliklerin insan ruhu üzerindeki yönlendirici etkisinin örneklem ayetlerin tefsiri çerçevesinde açıklanmasıdır. Örnek seçiminde ise ayetin insanın belirgin olan ve sıkça yaşanan ruhsal hallerini öne çıkarıcı bir içeriğe sahip olmasını esas aldık ve konuyla ilgili benzer ayetlere dipnotlarda atıfta bulunduk.

Ayetlere getirilen açıklamalar noktasında üç temel tefsir başta olmak üzere çeşitli kaynaklardan yardım aldık. Ayetlerin siyak ve sibakını göz önüne alarak üslubun Mekkî ve Medenî anlamda kronolojisine ve ayrıca itikad, amel, ahlâk gibi konu sınıflandırmasına yer verdik. (ﷻ) soru kalıbının kullanıldığı ayetlerin çoğunlukla Mekkî olduğu bulgusu bizi insanın ruhsal yapısını doğrudan etkileyen bir üslubun tercih edilmesinin Mekkî surelerin ana konularıyla ne kadar uyumlu olduğu sonucuna götürdü. Zira Mekkî sureler öncelikle insanın duygu dünyasını, ardından onun görünür davranışlarını dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bahsi geçen soru kalıbının farklı duygu durumlarına da yer vermekle birlikte davranışsal yapılanmayı merkezine alan Medenî surelerde de kullanılması, insanın ruhsal ve fiziksel tüm yönlerini kuşatan bir dönüşümün hedeflendiğini

göstermektedir. Nitekim ayetlerin bağlamını dikkate aldığımızda, (ﷻ) soru kalıbının gerek ispat gerekse hatırlatma ve eleştirme maksatlı kullanımının insanda inançla ve hayat tasavvuruyla ilgili yanlışları düzelttikten sonra davranıştaki hataları veya sapmaları gündeme getirdiğini ve bunları yeni davranış kalıplarıyla değiştirdiğini fark ettik.

(ﷻ) soru kalıbının geçtiği ayetlerde bir ruhsal sarsma, dikkatleri odaklama ve gerçeği kişinin kendisine itiraf ettirme söz konusudur. İlahî hakikate karşı çıkma sonucunu doğuracak görmezden gelme, unutmaya çalışma, geçmişini inkâr gibi duygu durumları, insanı kendi gerçeğiyle baş başa bırakmak suretiyle aşılmak istenmiştir. Böylece insanın kendi yaşamını daha anlamlı ve değerli kılmak için ihtiyaç duyduğu tefekkür hali, yönlendirici bir soru kalıbıyla desteklenmiş olmaktadır. Kalıbın hem Mekkî hem de Medenî ayetlerde geçmesinin, yani nüzul sürecinin iki temel döneminde yer almasının söz konusu sorgulama halinin hayatın her anına nüfuz etmesi gerektiğine işaret ettiği kanısındayız. Sonuç olarak (ﷻ) kalıbı üzerinden Kur'an'ın üslubuna dair gerçekleştirdiğimiz bu analizler bizi belâgat ilminin lügavî boyutu yanı sıra insanın farklı ortam ve şartlarda kendini gösteren ruhsal halleri üzerinde bir değer taşıdığına götürmüştür. Makalemizin ilahî kelama ait belâgatın farklı açılardan değerlendirilmesine yönelik akademik çalışmalara katkıda bulunmasını ümit ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, (ﷻ) Soru Kalıbı, İspatlama, Hatırlatma, Eleştirme.

## Giriş

*Sebepsiz kuş uçmaz* sözü, konu insan davranışları olduğunda dikkate değer bir haklılık payına sahiptir. Ne olduğu dışardan anlaşılın ya da anlaşılmasın insanın tüm tutum ve davranışlarının arkasında yönlendirici etkenler bulunmaktadır. İnsanın dünya hayatı boyunca sergilediği tutum ve davranışlarını vahyin özündeki mesajla uyumlu olacak şekilde düzenlemeyi, değiştirmeyi ya da dönüştürmeyi hedefleyen Kur'an'ın söz konusu etkenlerden ya da sebeplerden bağımsız bir üslup takip etmesi düşünülemez. Tam da bu noktada Kur'an'ın ilâhî hakikatle insanı

buluşturduğu eşsiz anlatım üslubunu ifade eden belâgat ile insan ruhunun çeşitli yönleri arasındaki ilişki gündeme gelmektedir. Çalışmamız Kur'an'ın anlaşılmasında kilometre taşı konumundaki belâgat kuralları ile insanın ruhsal yapısı arasındaki ilişkinin mahiyetine odaklanmıştır. Bu amaçla Kur'an belâgati içerisinde yer alan ve soru formatında olduğu halde cevap talebi taşımayan (ﷻ) ifadesi örneklığında belâgatin muhatapların duygu ve düşüncelerini hem yansıttığını hem de onları etkilemesinin izlerini sürecek; sözünü ettiğimiz ilişkiyi Kur'an'ın ispatlama, hatırlatma ve eleştirme üslubu üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Bu ilişkide (ﷻ) soru kalıbının belâgatteki kullanımına esas teşkil eden dilbilgisel özelliklerini açıklamaya öncelik vereceğiz. (ﷻ) soru kalıbının dilbilgisel özelliklerini lügavî kaynaklardan ve ulûmu'l-Kur'an eserlerinden hareketle aktardıktan sonra söz konusu ilişkiyi örneklem olarak seçtiğimiz ayetler çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Bu seçimde ayetin belirli olay ya da olaylar üzerinden insanın çeşitli duygu ve düşüncelerine işaret eden bir içeriğe sahip olmasını esas alacağız. Ayetlere getirilen açıklamalar noktasında ise Kur'an'ın ilk muhataplarının ayetleri nasıl anladıklarını rivayetler çerçevesinde ortaya koyan Taberî tefsiri, ayetlerdeki dilbilgisel özelliklere vurgu yapan Zemahşerî tefsiri ve ayetlerdeki düşünsel derinlikleri ifade eden Razî tefsiri temel kaynaklarımız olacaktır. Çalışmamızda, yaşananlara bağlı olarak gelişen farklı ruh hallerini yansıttığı açısından ayetlerin Mekkî ve Medenî şeklindeki kronolojisine de yer vereceğiz.

Konuyla ilgili literatür taramasında Arapça'daki istifham edatlarının anlam özelliklerine dair çalışmalara ulaşmakla birlikte belâgatin insanın ruhsal durumlarını nasıl yansıttığını ve özellikle (ﷻ) soru kalıbının bu ilişkiyi örneklendirmesini doğrudan konu alan bir araştırmaya rastlamadık. Fakat Muhammad Kahalafallah'ın kaleme aldığı ve Ömer Kara'nın Türkçe'ye tercüme ettiği "Belâgat'ın Sırlarında Abdülkahir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım" başlıklı bir makalede Kur'an'ın edebî yönü ile insanın ruhsal halleri arasında belirgin bir ilişki bulunduğu teorisi tartışılmaktadır. Bazı çalışmalarda ise örneğin Alican Dağdeviren'in *Kur'ân-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar* adlı doktora tezinde ve Mustafa Kayapınar'ın *Hemze ve Hel İstifham Edatlarının Kur'an'ı Kerim'de*

*Nahiv ve Belagat Açısından Kullanımı* adlı yüksek lisans tezinde ve yine aynı müellifin *Belâgatta Talebî İnşâ* adlı eserinde söz konusu ilişkinin varlığından ve bazı örneklerinden bahsedilmektedir. Makalemizde yeri geldikçe bu çalışmalarda ulaşılan sonuçlara atıfta bulunacağız. Makalemizin belâgat kapsamındaki kullanımlar ile insanın duygu ve düşünce dünyası arasındaki muhtemel bağlantılara dair çalışmalara katkıda bulunmasını, (ل) soru kalıbı örneğinde kuracağımız ilişkinin farklı yapılar üzerinden daha da geliştirilmesini ümit ediyoruz.

### 1. (ل) Soru Kalıbının Belâgatteki Kullanımına Esas Teşkil Eden Dilbilgisel Özellikleri

Farklı tanımları yapılabilmekle beraber belâgat ilmi, isminde geçen *b-l-ğ* fiil kökünün *ulaşmak* anlamından dolayı "bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesi" olarak açıklanmaktadır.<sup>1</sup> Bahsi geçen tanımları Kur'an açısından değerlendirecek olursak belâgatın aşkın bir hakikatin yani ilahî mesajın muhataplara en uygun şekilde ulaştırılması anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bunun gerçekleşmesinde mesajı gönderenin kastettiği anlam kadar o anlamı en güzel şekilde ifade edecek kelime ve yapıların kullanılması ve muhatabın onu alma yetkinliğini etkileyen ruh hali de önemlidir.<sup>2</sup> Dolayısıyla belâgat hem bir ilmi hem de bir melekeyi yani potansiyel gücü ifade etmektedir.<sup>3</sup> Kur'an'ın insanlara aktarmayı hedeflediği hakikatlerin onlara aslı haliyle ulaşabilmesi için de bu üç unsurun aynı anda sağlanabilmesi gerekir. Bu zorunluluktan dolayı belâgat ile ruhsal yapı arasındaki ilişkinin tahlil edildiği çalışmalarda, ulaştırılmak istenen mesajın kendi içeriği yani muhatap kitleyi tam olarak neye yönlendirdiği, bunu yaparken kullandığı kelime ve kalıpların anlam analizi ve nihayet bu iki unsur ile insanın

<sup>1</sup> Şerîf Alî b. Muhammed Cürçânî es-Seyyid, *Kitâbu't-Tarîfât* (İstanbul: İhtar Matbaası, 1308/1891), "belâgat", 25. Hulusi Kılıç, "Belâğât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

<sup>2</sup> Muhammad Khalafallah, "Belâgat'ın Sırları'nda Abdülkahir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım", çev. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (Bahar 2011), 629-630.

<sup>3</sup> Cürçânî, *Kitâbu't-Tarîfât*, 25.

ruhsal halleri birlikte ele alınmalıdır.<sup>4</sup> Biz de çalışmamıza Kur'an'da insanın çeşitli ruhsal durumlarını yansıtan ve insanı belirli bir hale yönlendiren ayetler içerisindeki etkin konumu hasebiyle örnek yapı olarak seçtiğimiz (هل) soru kalıbının dilbilgisel özelliklerini açıklayarak başlamak istiyoruz.

Şekil bakımından (هل) ifadesi örneğin üçüncü tekil şahıs üzerinden “-madı mı? -medi mi?” olarak tercüme edilebilecek geçmiş zamanın olumsuz soru kalıbıdır. Aslında bu kalıp, geçmiş zamanda meydana gelme ihtimali olan bir olayın gerçekleşip gerçekleşmediğini olumsuz cümle yapısı üzerinden açığa çıkarma maksadıyla sorulmaktadır.<sup>5</sup> Soruya verilen cevaba göre olayın gerçekleştiği veya gerçekleşmediği ortaya konmaktadır.<sup>6</sup> Fakat belâgat açısından (هل) kalıbı salt bir cevaba ulaşmanın çok ötesinde anlamlar ve işlevler için kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Hatta kalıbın ilk işlevi dışında kullanıldığı durumlarda muhatabın zihninde sıradan bir soruya cevap almaktan çok daha etkili sorgulamalara imkân sağladığını söylememiz mümkündür.

Hemen bütün dillerde var olan soru kalıplarının yeni bir bilgiye ulaşmak üzere değil, zaten bilinen hakikati teyid edici bir anlatım üslubu olarak kullanılması Arapçadaki (هل) soru kalıbı için de geçerlidir. Aslında bu tür kullanımlarda kelimenin ya da ifadenin temel anlamından ziyade bir mesajı aktarım hedefi içerisindeki işlevi ön plana çıkmaktadır.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Khalafallah, “Belâgat’ın Sırları’nda Abdülkahir’in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım”, 630.

<sup>5</sup> Ebû Bekr Abdükâhir b. Abdîrahman b. Muhammed Cürçânî, *Dalâilu’l-Îcâz* (Kahire: Dâru’l-Medenî, 1992), 97; İbn Hişam el-Ensârî, *Mugni’l-Lebib an Küttübi’l-Eâib*, thk. Mazîn el-Mübarak vd. (Beirut: Daru’l-Fikr, 1992), 365; Vecdi Akyüz, *Arapça’da Fiil Kipleri ve Yardımcıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 71.

<sup>6</sup> Abdurrahman b. Ebîbekr Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Rîyb el-Buğâ (Dimeşk: Dâru’l-Ulûmi’l-İnsaniyye, 1993), 1/142.

<sup>7</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/463; Mustafa Kayapınar, *Belâgatte Talebî İnşâ* (Epub: İksad Publishing House, 2021), 247.

<sup>8</sup> Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sırru Sanâati’l-İrab* (Beirut: Dâru’l-Kalem, 1993), 2/448; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/142.

Bahsettiğimiz soru kalıbı Kur'an'da, şüphe duyulan hakikati ispatlama, unutulana ya da fark edilemeyi hatırlatma, görmezden gelinip inkâr edileni yeniden öne çıkararak bu tavrı eleştirme gibi işlevleri yerine getirmektedir.<sup>9</sup> Soru formatı taşımayan bir cümle ile bu anlamlar sağlanabilecek iken Kur'an'da soru ifadesinin kullanılması, muhatabı ilahî vahyin benimsenebilmesi için gerekli ruh haline yöneltmek için olsa gerektir. Bu aslında bir tür ruhsal kıvama getirme hali olarak düşünülebilir.

(ﷻ) soru kalıbının geçtiği ayetlerde soru cümlesinin öznesi, verilen mesajın içeriğine göre değişmektedir. Örneğin Allah'ın kudretinin ispatlandığı ve tarihsel bir gerçekliğin hatırlatıldığı ayetlerde "... görmedin mi?" şeklinde doğrudan muhatabın kendisi özne olarak seçilmiştir.<sup>10</sup> Allah'a dair bir hakikati inkârın eleştirildiği ayetlerde geçen "... bilmiyor mu?", "... bilmez mi?" şeklindeki yüklemelerde özne gâib şahıstır.<sup>11</sup> Bununla birlikte Allah'ın ahirette insanları yeniden diriltmesinin ispatlandığı ayetlerde, insana bahşedilen lütfun hatırlatıldığı ayetlerde ve nimetle birlikte gelen sorumluluğu inkârın eleştirildiği ayetlerde ise özne bizzat Allah'tır. Görüldüğü üzere ispatlama, hatırlatma ve eleştirme anlamı içeren kullanımlarda bu anlamlara konu olan unsurların birisinde özne insan iken diğerinde mutlaka Allah'tır. Kanaatimizce bu durum (ﷻ) soru kalıbının kullanıldığı ayetler vesilesiyle yansıtılan veya yaşatılan ruhsal hallerde hem insana hem Allah'a yer verildiğine, ruhsal dönüşüm sürecini başlatan Allah olmakla birlikte sağlıklı bir sonuca ulaşmada insanın tamamen pasif olamayacağına işaret etmektedir. Özne farklılığının insanın ruhsal durumları ile bağlantısını çalışmamızın ilerleyen bölümlerine bırakarak, öncelikle (ﷻ) soru kalıbının aslî işlevi dışındaki kullanımının Kur'an'ın ispatlama üslubu içerisindeki yerini incelemek istiyoruz.

<sup>9</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi' Arabiyye, 1957), 4/132; Abdurraûf Saîd Abdulganî el-Lebedî, *Hemzetü'l-İstifhâm fi'l Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: y.y., 1992), 97.

<sup>10</sup> Bu kullanımın geçtiği örnek ayet için bk. el-Furkân 25/45.

<sup>11</sup> Bu kullanımın geçtiği örnek ayet için bk. el-Alak 96/14.



## 2. (هل) Soru Kalıbının Kur'an'ın İspatlama Üslubu İçerisindeki Yeri

(هل) soru kalıbının geçmişe yönelik sorma anlamı dışındaki kullanım alanları arasında insana veya hayata dair küllî bir hakikatin ispatlanması yer almaktadır.<sup>12</sup> Bu türden hakikatlerin ispatlanması son derece önemlidir, zira gerek cahiliye döneminde gerekse sonraki dönemlerde bazı insanların hayatı Allah'ın koyduğu yasalara göre düzenlemeyi reddetmelerinde hakikati benimseyememe şeklinde tezahür eden ruh halleri etkilidir. Kur'an'da "... onların çoğu inanmazlar." şeklinde bitirilen ayetlerde bu hale işaret edilmektedir.<sup>13</sup> Bahsi geçen benimseyememe hali öncelikle hayata hâkim olabilme gücüne ve dolayısıyla yasa koyabilme yetisine sahip yegâne gücün Allah olduğunu kendine kabul ettirememekten kaynaklanmaktadır. Bu insanları Allah'ın yasalarına başkaldırmaya ve hayatı kendisi gibi yaşamayanlara karşı şiddet uygulamaya kadar götüren bir diğer sebep ise ölümden sonra tekrar dirilmeyi ve bu yeni âlemde önceki yaptıklarından hesaba çekilmeyi kabullenememektir. Nitekim bu kimseler Nebe suresinin ilk ayetinde vurgulandığı üzere aynı hakikati dile getirmiş tüm peygamberlere ve şahit oldukları delillere rağmen büyük haberi yani kıyameti ve yeniden dirilmeyi hâlâ tartışmaktadırlar.<sup>14</sup> Kişinin kendisini hayatının tek hâkimi gibi algılaması ona geçici bir özgüven sağlasa da tüm mutluluklarını ve hedeflerini sınırlı bir zaman dilimine sığdırmak zorunda kalmak ve ne kadar sağlıklı, zengin, güçlü olunursa olunsun nihayetinde ölümden kurtulmanın imkânsızlığı gerçeği ruha son derece ağır gelmektedir. Bu bakımdan (هل) soru kalıbı yine bir sorudan ziyade insana kendi gerçeğini ısrarla göstererek bahsettiğimiz ağır ruh haline girmemenin, girdiyse ondan kurtulmanın yolunu açmaktadır.

Kur'an belâgati kapsamında, Allah'ın sınırsız kudretini ve insanları yepyeni bir âlemde yeniden dirilteceğini ispatlamanın yollarından birisi

---

<sup>12</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/463.

<sup>13</sup> Örnek ayetler için bk. el-Maide 5/49; Yusuf 12/106.

<sup>14</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 24/9-10; Fahrüddîn Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)* (Beirut: Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990), 22/410.

konumundaki (ﷻ) soru kalıbı, ruhsal yapının temel unsurlarından olan akla doğrudan hitap eden *burhan* ve *cedel* yöntemi içerisinde değerlendirilebilir. Fakat Kur'an'ın uyguladığı cedel yöntemi mantıkta uygulanan ve şekilci birtakım kalıplarla gerçekleştirilenden farklıdır. Kur'an'ın amacı salt şekil bakımından doğru olan önermelerden hareketle herhangi bir yargıyı ispatlamak değil, bilakis içeriği de en az şekli kadar doğru öncüllerle muhatabını hakikate ulaştırmak ve onun zihnindeki yanlış hükmü doğrusu ile değiştirmektir.<sup>15</sup> Malum olduğu üzere burhan, beş temel duyuya hitap ettiği için inkâr edilmesi mümkün olmayan kesin delil demektir. Dolayısıyla Kur'an'da uygulanan cedel, burhan delilini kullanarak karşı tarafın iddiasını çürütmek ve kendi iddiasını ispat etmektir.<sup>16</sup> Kur'an'ın “şöyle yapmadık mı?” tarzındaki ifadelerinin bazılarında muhatabın beş duyusuyla bizzat idrak edebildiği gerçekliklerden hareketle onun çeşitli sebeplerle görmezden gelip inkâr ettiği kudret ve yeniden dirilme hakikatleri ispatlanmaktadır.<sup>17</sup> Bu üsluba görünenden hareketle görünmeyeni ispatlama da diyebiliriz. Örneklem olarak seçtiğimiz ayetlerde Allah'ın kudretinin ve yeniden diriltmesinin ispatlanması için (ﷻ) sorusunun ardından günlük hayatta sürekli karşılaşılan ve dolayısıyla inkârı mümkün olmayan olaylardan deliller sunulmaktadır. Böylece insanın düşünsel çıkarımlardan etkilenen ruh hali belirli bir yöne çekilmektedir. Şimdi bu ayetleri tahlil edelim.

### 2.1. Allah'ın Kudretinin İspatlanması

Ne şartlarda yaşarsa yaşasın insan dünya hayatında kimi zaman zor imtihanlarla yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Nitekim Beled suresinin “Biz insanı (yüz yüze geleceği) sıkıntılar içinde yarattık.”<sup>18</sup> şeklindeki ayeti dünya hayatının bu zor yönüne işaret etmektedir. İnsanın yaşamını selâmet içerisinde devam ettirme çabası zamanla fiziksel bir yıpranmaya yol açmakla birlikte asıl zorluk, kendisine telkin edilen fakat görünür yaşamdan ziyade aşkın âlemleri kuşatan bir gerçekliği tam olarak

<sup>15</sup> Servet Demirbaş, *Tefsir-Mantık İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2002), 255.

<sup>16</sup> Kamil Kömürcü, *Mantığa Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 270-271.

<sup>17</sup> Örnek ayetler için bk. el-Beled 90/8-10; en-Nebe 78/6-7.

<sup>18</sup> el-Beled 90/4.

benimseyebilmektedir. Bu açıdan düşünülduğünde insanın beş duyusunun hiçbirisiyle doğrudan algılayamadığı ilahı, gördüğünün dışındaki yeni bir âlemi, belki hiç karşılaşmadığı peygamberi ve onun söylediklerini vs. benimseyebilmesi kolay değildir ve fiziksel bir yıpranmanın çok ötesine geçen ruhsal bir zorlanmayı beraberinde getirir. Bu zorluğun bir nebze olsun hafifletilmesinde beş duyuya hitap etmeyen aşkın hakikatlerin, hitap edenlere benzetilerek ya da onlardan örnekler getirilerek muhataba aktarılması önemlidir. Kur'an'da Allah'ın yeryüzündeki işleyişi nasıl gerçekleştirdiğini anlatan bazı ayetlerde insanın defalarca şahit olduğu olaylar üzerinden O'nun sınırsız kudretinin ispatlanması da bu sebeple olsa gerektir. Zira kendi algılama gücü dâhilindeki olaylar, insanı daha yüce hakikatlere ikna olmasına zemin hazırlayan bir ruh haline yöneltebilmektedir. Çalışmamızda beş duyu arasında, insanı bilgiye ulaştırma konusunda en etkili olanı yani görme duyusunu ele alan ayetleri örneklem olarak seçmeyi uygun buluyoruz. Bu ayetlerde (لم) kalıbıyla kurulan *görmez misin?* sorusu bir cevap arayışından ziyade bir ruhsal yönlendirme hedefine matuftur.<sup>19</sup> Örneğin;

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْسِ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُمْ يَجْعَلُهُ رِكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ

*“Görmez misin ki Allah, bulutları sevk eder. Sonra, onları kaynaştırıp üst üste yığar. Nihayet yağmurun, onların arasından yağdığını görürsün. O, gökten, oradaki dağ (gibi bulut) lardan dolu indirir de onu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de geri çevirir.”*<sup>20</sup>

ayetinin insanın bizzat yaşadığı fakat önemsemediği ya da ruhunu sekînete ulaştıracak tarzda anlamlandıramadığı olayları yeniden düşünmesine, bunları başka bir gözle değerlendirmesine ve nihayet Allah'ın kudretine iman etmesine zemin hazırladığı kanaatindeyiz. Anlaşıldığı üzere aşkın hakikatleri insana benimsetmenin etkili bir yolu,

<sup>19</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sanâati'l-îrab*, 2/448; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/463.

<sup>20</sup> *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), en-Nûr 24/43.

düşünsel sorgulama vesilesiyle bu hakikatleri insanın kendisine söyletmektir. (م) soru kalıbından hemen sonra bulutların hareket etmesi, yağmurun yağması gibi gündelik olayları görmesi gereken özne olarak insanın muhatap alınması bu düşüncemizi doğrulamaktadır. İlahi mesaj ait donelerin verildikten sonra bunlara odaklanarak sonuca gitmenin insana bırakılması hem ilâhî mesaj karşısında insanı salt pasiflikten kurtaracak hem de onun kendi ulaştığı hakikati benimseyip iç dünyasına yerleştirmesine zemin hazırlayacaktır.<sup>21</sup> İçerisinde ahkâm ayetlerinin de yer aldığı Medenî bir surede geçen bu ayetin geçtiği bağlam ise belâgatın insanın duygu ve düşünce dünyasıyla birlikte davranışlarını dönüştürmedeki etkisine işaret etmektedir. Ayetin siyak ve sibakında davranış-inanç ilişkisi, inanan ile inanmayan farkı, inancın merkezinde niçin Allah'ın olması gerektiği yani kudretinden hareketle Allah'ın niçin tapılmaya layık yegâne varlık olduğu ve nihayetinde davranışa dair yönlendirmeler şeklinde bir sıralama söz konusudur.<sup>22</sup> Ayete göre bu olayların hiç birisinin üstün bir gücün varlığı olmadan kendiliğinden gerçekleşmesi mümkün değildir ve o üstün güç; tapılmaya, emri ve yasakları dinlenmeye en layık olandır.<sup>23</sup> Benzer bir kullanıma

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا

"Rabbini görmedin mi, gölgeyi nasıl uzattı? İsteseydi onu hareketsiz yapardı. Sonra nasıl güneşi, ona delil kıldık."<sup>24</sup> şeklindeki ayette rastlanmaktadır. Bu ayette güneşin hareketi ile birlikte gölgenin uzaması gibi insanın her gün şahit olması mümkün bir olaya dikkat çekilmiş ve doğrudan ayeti okuyan kişinin kendisi muhatap alınmıştır.<sup>25</sup> Gölgeleğin uzaması gibi kevnî olayların dünyadaki yaşam sisteminde fiziksel bir karşılığı olabilir. Fakat Kur'an'da bu olaylar coğrafi bir bilgi birikimi

<sup>21</sup> Şaban Karasakal, "Kur'an ve Psikoloji İlişkisi Üzerine", *Turkish Studies* 8/12 (Fall 2013), 681.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/336-337; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 17/117.

<sup>23</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 17/116.

<sup>24</sup> el-Furkân 25/45. Aynı anlatım tarzı "Gökleri ve yeri gerçekten Allah'ın yarattığını görmez misin?" şeklindeki ayette de geçmektedir. Bk. İbrahim 14/19.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/471; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 17/241-259.

oluşturmak için değil, insan düşüncesini gördüklerinden ibret alabileceği bir alana kanalize etmek için sunulmuştur. Böylece insanın içerisinde yaşadığı âlem ve o âlemin diğer sakinleriyle olan ilişkisini yeniden gözden geçirme ihtimali artacaktır.<sup>26</sup> Anlaşıldığı üzere ayetlerde (هل) soru kalıbının kullanıldığı cümlelerle desteklenen düşünsel süreç insanın kendisinin şahitliğiyle sabit olan kudretin yeniden ispatlanmasına ve nihayetinde bu ispatın insanı önce ruhsal sonra amelî açıdan dönüştürmesine yöneliktir. Aşkın bir varlığın sınırsız kudretini kabullenen insanın, günlük hayatını ilâhî emir ve yasaklara göre şekillendirmesi kolaylaşacağı için ayetlerde hem bir durum tespitinden hem de yönlendirmeden söz edilebilir. Kur'an'da bu gerçeklik "Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir."<sup>27</sup> mealindeki ayette de vurgulanmıştır. Dolayısıyla ayet ruhsal durumların fiziksel davranışlardan, fiziksel davranışların ruhsal durumlardan bağımsız gelişemeyeceğini göstermektedir.

## 2.2. Allah'ın İnsanı Ahirette Yeniden Diriltmesinin İspatlanması

Yeniden dirilmeye inanmanın insan yaşamında bir iman şartının ötesinde anlamlar ve değerler taşıyıp davranışları doğrudan etkilediği, Kur'an'ın konuyla ilgili ayetlerinden anlaşılmaktadır. Kur'an'da doğrudan davranışa yönelik emir ve yasakların açıklandığı ayetlerin dahi sonunun "eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız" şeklinde bitirilmesi yeniden dirilmeye inanmanın ya da onu inkâr etmenin davranış üzerindeki belirleyici gücüne işaret etmektedir.<sup>28</sup> İnsan dünya hayatının çeşitli dönemlerinde ister zalim isterse mazlum tarafta yer alsın, ister refaha ve mutluluğa isterse kedere ve acılara gark olsun yaşamındaki yolu büyük oranda bu inanç çizmektedir. Örneğin acı çeken insanın çektiği acılara karşılık başka bir âlemde mutlu olacağına, erdemli ve güzel davranışlarda bulunmaya özen gösteren bir insanın bunların ödülünü alacağına, zalimin başka insanlara çektiği acılardan dolayı kimsenin

---

<sup>26</sup> Alican Dağdeviren, *Kur'ân-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 10.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/45.

<sup>28</sup> Örnek ayetler için bk. en-Nisa 4/59; et-Talak 65/2.

kendisinden hesap soramayacağına ve sonrası olmayan bir dünya hayatında ne kadar haz yaşarsa o kadar kârda olacağına duyduğu inançların hepsi yeniden dirilmeyle ilgilidir. Bu bakımdan Kur'an'ın yeniden dirilme olgusuna ve onun ispatlanmasına önemli yer ayırması anlaşılır bir durumdur.

(م) soru kalıbının itikadî bir hakikatin ispatı için kullanılması örnekliliğine Mekkî döneme ait Nebe suresinde rastlıyoruz. Bu surede temel inanç esasları arasında yoğun tartışmaların ve karşı çıkışların konusu olan ahiret inancı ve özellikle yeniden dirilme olgusuna yer verilmiştir.<sup>29</sup> Surenin

أَلَمْ نُجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا\* وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا

“Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı?”<sup>30</sup> şeklindeki ayetleri, içerisinde yaşanan zamanda beş duyuyu şahitlik edebilen hakikatlerden hareketle algının sınırlarını aşan bir âleme dair temel hakikatin yani yeniden dirilmenin ve ahiret âleminde var olmanın ispatlanmasını hedeflemektedir. Sonrasında ise canlılık olgusunun fiziksel ölümle tamamen bitip bitmeyeceğini tartışıp duran muhataplara adeta “beş duyunuzla şahit olduğunuz yeryüzünü, onun içerisinde insanı ve canlılığın devamı için gerekli yaşamsal düzeni bir kere yaratmış olan Allah'ın tüm bunları ikinci kez yapmaya gücü yetmez mi? Allah bu tür bir yaratımı bir kez yapmadı mı ki, ikinci kez yapamasın?” denmektedir. Bu ayetlerde yeryüzü ve dağlar örnekliliğinde ortaya konan ilk yaratım beş duyuya hitap ettiği için burhan delili, yeniden dirilmenin olmayacağını iddia edenlerin savlarının bu delilden hareketle çürütülmesi ve ahirette yaratımın ikinci kez gerçekleşeceğinin ispatlanması cedeldir. Bahsi geçen ayetteki (م) sorusu canlılık serüveninin görünen dünyadaki bedensel ölümle bitmeyeceğini, canlılığı mümkün kılan ortam, zaman ve sistemin tekrar kurulmasının aklen mümkün olduğunu ispat etmenin yöntemlerinden birisi olmuştur.<sup>31</sup> Kanaatimizce bu kullanımda ahiretin

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/9-10.

<sup>30</sup> en-Nebe 78/6-7.

<sup>31</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve İrâbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduhu (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/271.

varlığına dair belirsizliğin insana getirdiği ruhsal zorlanma, görünenin getirdiği kesinlik duygusuyla aşılmak istenmektedir.

Bahsi geçen ayetin sadece bir fikir değişimini değil, hayatın bütünüyle yeniden inşâsını hedeflediği kanısındayız. Zira (ﷻ) ifadesinin geçtiği ayetlerden hemen sonra ahiret hayatına inananlarla inanmayanlar arasındaki davranış farkları ortaya konmakta, bu farka göre ahirette ödül veya azap şeklinde alınacak sonuçlar beyan edilmektedir. Örneğin yeryüzünün ve dağların yaratılışı ile ilgilenmeyen bazı insanlar, benzer bir sistemin ahirette olabileceğine ihtimal vermediği için ayetleri inkâr etmekte, başkalarına zulmetmekte, fakat kendisi inanmasa da tüm yaptıkları kaydedilmektedir. Kur'an'a göre ahiretin varlığı hakkında muhatabın ulaştığı sonuçlar onun önce dünya hayatındaki davranış kalıplarını, ardından yeniden dirilmeye başlayan sonsuz hayatta cennete mi cehenneme mi alınacağını belirleyecektir. Dolayısıyla (ﷻ) sorusu Kur'an belâgati içerisinde bir ispatlama ve davranış oluşturma metoduna dönüşmektedir.

(ﷻ) soru kalıbının yeniden dirilişin ispatı için kullanıldığı bu ayetlerde Allah "biz" zamiriyle kendisini özne kılmıştır. Bu ayetlerde uhrevî âlemlerdeki dirilmenin ispatı niteliğindeki tüm dünyevî olgularda örneğin yeryüzünün, onun içerisinde insanın yaratılmasında ve bir yaşam sisteminin var edilmesinde tek özne Allah'tır. Bu yaratımlarda insanın etkisi yoktur. İnsanın fonksiyonu ise beş duyusuna doğrudan hitap eden mahlûkattan hareketle tamamen gayb olan uhrevî âleme dair çıkarımlar yapmasıyla başlamaktadır ve insan doğal olarak ikincil özne konumundadır. Fakat buradan ikincil öznenin önemsiz özne olduğu gibi bir çıkarıma gidilmemelidir. Ayetin geçtiği Nebe suresinin başında zihnini şahit olduğu dünyevî yaratımlara odaklayıp ahirete duyduğu inancı zamanla pekiştirmesi gerekirken, ruhunu karmaşaya sürükleyerek hâlâ kıyamet ve sonrasının olup olmayacağını soran insanlardan bahsedilmektedir. Anlaşıldığı üzere her türlü ispatın yerini bulabilmesinde, ispatı gerçekleştiren Yüce Yaratıcının belîğ üslubunun yanında ona muhatap olan öznenin kendi iyi niyeti ve çabası son derece önemlidir ve iyi niyet başlı başına, kazanılması gereken bir ruh halidir.

### 3. (ﷻ) Soru Kalıbının Kur'an'ın Hatırlatma Üslubu İçerisindeki Yeri

Kur'an'a göre insan unutmaya ihtimali veya eğilimi taşıyan bir varlıktır.<sup>32</sup> Modern psikolojide insanın geçmişte yaşadığı ve kendisini bugünden uzaklaştıracak şekilde saplantı haline getirdiği acı olayları unutmaması ya da birtakım gerçeklikleri bilinçaltına atması bir rahatlama vesilesi olarak kabul edilmektedir.<sup>33</sup> Bununla birlikte Kur'an'da insanın hep aklında tutması gereken hakikatleri unutmaması veya bilinçaltına atıp unutmaya çalışması sağlıklı bir ruh hali olarak görülmemektedir. Kur'an'da insanı Allah rızasına uygun yaşamaktan uzaklaştıracak türde bir ruh haline sevk eden tüm unutmalar şiddetle eleştirilmektedir. Örneğin *"Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: 'Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?' De ki: 'Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir."*<sup>34</sup> şeklindeki ayet bu eleştirilerden birisini yansıtmaktadır. Ayette bazı insanların kendi ilk yaratılışlarını unutup da Allah'ın yeniden diriltmesinin imkânsızlığını iddia etmelerinden ve bedensel yok oluşu canlılığın tamamen bitmesinin delili olarak sunmalarından bahsedilmektedir.<sup>35</sup>

(ﷻ) kalıbının soru anlamı dışındaki diğer bir kullanım alanı kimi insanın, içinde bulunduğu sosyal, kültürel, psikolojik şartlardan dolayı unuttuğu ya da bilinçaltına ittiği hakikatlerin ona yeniden hatırlatılmasıdır.<sup>36</sup> "Biz şöyle yapmadık mı?" formunda gelen ayetlerde geçmişte yapılanlar etkileyici bir üslupla ortaya konmakta ve insan bugünün farkındalığına erişebilecek bir ruh haline sevk edilmektedir. (ﷻ) ile kurulmuş soru cümlesi ile hatırlatma üslubunun "biz şöyle yaptık"

<sup>32</sup> İnsanın unutmakla malul olabileceğini ifade eden bazı ayetler için bk. el- Mâide 5/13,14; el-Câsiye 45/34; Ta Ha 20/115.

<sup>33</sup> İbrahim Durukan vd., "DEHB Olan Çocukların Annelerinde Depresyon ve Anksiyete Düzeyleri ile Kullanılan Başa Çıkma Yöntemleri: Bir Ön Çalışma", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 9/4 (2008), 221-222.

<sup>34</sup> Yâsîn 36/78-79.

<sup>35</sup> Bu türden unutmaların eleştirildiği örnek ayetler için bk. el-Haşr 59/19; es-Sad 38/26.

<sup>36</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sanâati'l-îrab*, 1/77-78.



şeklindeki düz cümleden daha etkileyici olması muhtemeldir. Burada belâgatle sağlanan ruhsal yönlendirmenin insan için önemi de ortaya çıkmaktadır. Kabullenmenin yetmeyip sürekli hatırda tutması gereken hakikatleri unutan insan ya kendisine verilen nimetleri fark edemeyip büyük ruhsal çöküntünün eşiğine gelmekte ya da geçmişte zalimlerin başına gelenleri dikkate almayarak kendine karşı beslediği mesnetsiz özgüvenin ardından hüsrana uğramaktadır. Aslında bu iki ruh hali uçlarda gezinen insanı simgelemektedir; birincisinde Allah'ın lütufta bulunma iradesi, ikincisinde O'nun cezalandırıcı gücü akıldan çıkarılmaktadır. İki farklı ucu temsil etmekle birlikte kendini dünya hayatının sıkıntıları altında ezilmiş gibi hisseden insan ile ulaştığı göreceli başarılarla kendini dünyanın hâkimi gibi hisseden insanın geleceği son nokta birbirinden çok farklı değildir. Kur'an'da her ikisinin de eleştirilmesi bu sebeple olsa gerektir. İnsanı dengeli bir ruh haline sevk etmeye yönelik (ﷻ) ifadelerini insana bahşedilen lütfu hatırlatanlar ile tarihsel bir gerçekliği ve emri hatırlatanlar olmak üzere iki grupta incelememiz de bu sebeptir. Bize göre bunlardan ilki insanı çöküntüden kurtaracak bir yönlendirme; ikincisi ise artan kibrini ve pervasızlığını söndürecek bir uyarı mahiyetindedir. (ﷻ) ifadesinin kullanıldığı bu ayetlerde hedef bir soru sorup cevabını almak değil, soruyu muhatap aldığı insanın sormasını sağlamak ve kimi zaman duygusal gelgitler yaşasa da nihayetinde onun ruhsal bir denge haline ulaşmasını mümkün kılmaktır. Tüm ispatlamalarda olduğu gibi tüm hatırlatmalar da insanda ruhsal ve davranışsal bir dönüşümün kilometre taşları mesabesindedir.<sup>37</sup>

### 3.1. İnsana Bahşedilen Lütfun Hatırlatılması

(ﷻ) soru kalıbının hatırlatma hedefine matuf kullanımlarından birisi insana bahşedilen lütuflar konusundadır.<sup>38</sup> Kur'an'da insana bahşedilmiş fiziksel ve ruhsal yetkinliklerin (ﷻ) soru kalıbıyla hatırlatılması, insanın kendi zafiyetleri ya da yaşadığı zorlukların manevî baskısı yüzünden bu nimetleri zaman zaman fark edememesi ve sadece olumsuzluklara odaklanması sebebiyledir. Hz. Peygamber'in özellikle bir süre vahyin

<sup>37</sup> Karasakal, "Kur'ân ve Psikoloji İlişkisi Üzerine", 686-687.

<sup>38</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve İrâbuhu*, 5/341.

gelmemesi sebebiyle kâfirlerden gelen ithamlar yüzünden ruhsal sıkıntılar yaşadığı ve kuvvetle muhtemeldir ki kendini aciz ve yalnız hissettiği dönemlerde nazil olan bu ayetlerde (م) soru kalıbıyla nimetler hatırlatılmıştır.<sup>39</sup> Böylece Hz. Peygamber'in daha olumlu bir ruh haline sevk edilmesi mümkün olmuştur. Örneğin

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى \* وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى \* وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى

"Seni yetim bulup da barındırmadı mı? Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi? Seni ihtiyaç içinde bulup da zengin etmedi mi?"<sup>40</sup> şeklindeki ayetlerde cümleye (م) soru kalıbı ile başlanmış ve geçmişte yaşananlara ilişkin sorularda aslında unutulma eğiliminde olan nimetler zikredilmiştir.<sup>41</sup> Bu hatırlatmalarda Allah'ın insana yardımını öne çıkarılmakta, böylece hem itikadî açıdan O'nun sıfatlarına duyulan teslimiyet pekiştirilmekte hem de duygu ve düşüncelerini yaşadığı baskılara odaklayan insanın dikkati, ona çok daha faydalı olacak bir başka alana kanalize edilmektedir. Bahsettiğimiz yeni alan, insanın mahrum bırakıldıklarına değil sahip olduklarına; kendisine yaşatılan sıkıntılara değil bedensel ve ruhsal varlığına sağlanan büyük desteğe odaklanmasıdır. Dikkat edilirse bu ayetlerde barındırma, ihtiyaçlarını giderme gibi fiziksel yardımlarla yol gösterme, netlik kazandırma, sekînet verme gibi ruhsal destekler bir arada zikredilmektedir.<sup>42</sup> Bu şekilde insan ruhunun üzerindeki yük hafifletilmekte ve nihayet ona, yaşadığı problemlere somut çözümler üretebilmesini mümkün kılacak yeni bir bakış açısı ve taze bir enerji sunulmaktadır. Savaşların, hastalıkların, fakirliğin, açlığın milyonlarca insanı kuşattığı, şehirlerin saniyeler içerisinde yerle bir olduğu günümüz dünyasında fiziksel ihtiyaçların giderilmesi kadar eldeki mevcut nimetlerin hatırlanmasının da ruhsal rahatlamaya zemin hazırlayacağı kanısındayız. Esasında bu ruhsal dinginlik hali varlık içerisinde iken yokluğa düşülebileceğini, yokluk

<sup>39</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/489; İbn Hişam el-Ensârî, *Mugni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eâib*, 1/17.

<sup>40</sup> ed-Duhâ 93/6-8.

<sup>41</sup> Cârullah Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil* (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 6/392.

<sup>42</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/213-214.

içerisinde iken de varlığa kavuşulabileceğini, her ikisinin de son tahlilde Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu akılda tutmakla ilgilidir. Tam da bu noktada dünya hayatının insanın tek başına kaldıramayacağı kadar büyük fiziksel ve ruhsal zorlanmalarla dolu olduğunu, bu yükün altından ancak üstün bir gücün yardımıyla kalkılabileceğini hatırlatan

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ \* وَوَضَعْنَا عَنَّا \* وَزَرَك \* أَلَدَى أَنْقَضَ ظَهْرَكَ \* وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ

“Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi? Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı? Senin şanını yükseltmedik mi?”<sup>43</sup> ayetlerinde bu soru kalıbının kullanılması bizce son derece manidardır. Bu ayetlerde de belâgat hem ruhsal durumu yansıtmakta hem de onu yönlendirmektedir. İnsan ruhu kimi zaman sıkıntılarla daralmaktadır ve bu anda hatırlatılan nimetler onda bir inşirâha yani açılmaya, genişlemeye ve rahatlamaya imkân sağlamaktadır.<sup>44</sup> Söz konusu ayetlerle daha önce de benzeri sıkıntılardan selâmetle çıktığını hatırlayan ve Allah'ın yardımıyla şu anki darlıktan sonra da geniş çıkacağını ümit eden insanın yükünün hafiflemesi hedeflenmektedir.<sup>45</sup> Kanaatimizce ruhunun eski gücüne ulaşması ve özgüveninin yerine gelmesi, insanın enerjisini sıkıntılarına çözüm sağlayabilecek yönleri kanalize edebilme ihtimalini artacaktır. Dolayısıyla bu ayetleri basit bir teselli olarak nitelendirmek yerine doğrudan somut davranışları maksat edinmiş bir algı eğitimi olarak görmek daha doğrudur. Bu ayetlerde kişinin öz varlığına ve kendi yaşantısına odaklanması, tüm başına gelenleri yeni bir gözle değerlendirmesi istenmektedir. Kendini dünya hayatının kederleri altında tek başına ezilir halde görmek ile her daim yanında Allah'ın desteğini ve birlikteliğini hissetmek birbirine zıt iki ruh halidir. (ل) soru kalıbının kullanıldığı bu ayetlerde hatırlatma, ilahî mesajı doğrudan verme şeklinde değil sonuca kendisinin gidebileceği yolları açma şeklinde yapılmaktadır. Bu türden bir hatırlatmanın doğrudan aktarılan mesajdan daha etkili sonuçlar vereceği düşüncesindeyiz.

<sup>43</sup> el-İnşirâh 94/1-4.

<sup>44</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/230.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/493; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/397.

### 3.2. Tarihsel Bir Gerçekliğin ve Emrin Hatırlatılması

Karşılaştığı hadiselerin ağırlığı altında ruhsal zorlanmalar yaşamak ve bu zorlanmaların sonucunda davranışsal karmaşalara düşmek her insanın başına gelebilecek durumlardır. Kur'an'da zikredildiği üzere insanların vahiyden yüz çevirmeleri sebebiyle çok üzülen Hz. Peygamber'in yaşadığı ruh hali bu duruma örnek verilebilir.<sup>46</sup> Böylesi zor zamanlarda geçmişten yardım almak ruhun ve bedeninin doğru mecraya girebilmesinde etkili bir yöntem olabilmektedir.

Hayatın baş döndürücü bir hızla ilerlediği modern dönemlerde insanların geçirdikleri ruhsal zorlanmaların düzeyi de çeşidi de artmış görünmektedir. Müsebbibi kim ya da ne olursa olsun hayatta karşılaşılan güçlükler insana aşılmaz görüldüğünde ve çözümsüzlük tecrübesi tekrarlandığında insanda bu zorluklarla artık hiçbir şekilde baş edilemeyeceği inancı oluşmaktadır. Psikoloji ilminde *öğrenilmiş çaresizlik* şeklinde ifade edilen bu çözümsüzlük algısı giderilmediğinde insan kendini hayatın getirileri karşısında güçsüz ve çaresiz hissetmektedir. Bu güçsüzlük hissi bir süre sonra bireyi kalıcı depresyona dahi sürükleyebilmektedir.<sup>47</sup> Buraya kadar açıkladığımız insan portresi aslında genel fotoğrafın bir yüzüdür. İnsanlara yaşattığı zulmün ve haksızlıkların karşısında hiç kimsenin duramadığını defalarca tecrübe eden ve azgınlığını, sınır tanımazlığını gün be gün arttıran zalim ise fotoğrafın diğer yüzüdür. Aslında zalim tarafı temsil eden insan da zaferinin sürekli olacağı zehabına kapıldığı için yine bir ruhsal sapmanın içerisinde. Kur'an her iki tür duygusal ve davranışsal yozlaşmanın tedavisi için insana geçmişini hatırlatmış fakat bunu yaparken tarihte yaşananları doğrudan aktarmak yerine (ﷻ) soru kalıbının belâgat kapsamındaki kullanımlarından birinden faydalanmıştır.<sup>48</sup> Böylece geçmişin

---

<sup>46</sup> Konuyla ilgili ayet için bk. el-En'am 6/35.

<sup>47</sup> Hakan Ersever, "Öğrenilmiş Çaresizlik", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 26/2 (Ağustos 2019), 628.

<sup>48</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve İrâbuhu*, 5/341; Kayapınar, *Belâgatte Talebî İnşâ*, 248; Dağdeviren, *Kur'ân-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar*, 56; Sahip Aktaş, *Kur'an'da İstifhâm*

hatırlanması sıradan bir yâd etmenin çok ötesinde bir *kendine gelmeye dönüşmüştür*.

(ألم) soru kalıbıyla kurulan cümlenin tarihsel bir gerçeği hatırlatmasında, olayı zihinde yeniden canlandırma konusundaki öznelik insana yüklenmiştir. Bunun, tarihi belirli yönde algılama sürecine insanı dâhil etme hedefine matuf olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte örneklerde anlatılan olayların gerçek fâili Allah'tır. <sup>49</sup> İnsanın çeşitli sebeplerle unutmaya ya da görmezlikten gelmeye meyilli olduğu tarihsel gerçekliğin yeniden gündeme getirilmesinin ve bunun cevap talep etmeyen soru kalıbıyla yapılmasının hedeflerinden birisi insanda zamanla kemikleşmiş bir ruhsal yapı haline gelen öğrenilmiş çaresizliğin kırılmasıdır. Bahsi geçen sürekli çaresizlik ve onun karşısında yer alan sürekli zafer algısı son derece güçlü duygu durumlarıdır.<sup>50</sup> Bunların bertaraf edilmesi için en az onlar kadar güçlü olan ve Kur'an'ın "görmedin mi?" şeklinde tercüme edilen soru formatı kullanılmıştır. (ألم) soru kalıbının bu tür kullanımına vereceğimiz ilk örnek Kâbe'yi yıkmaya gelen ve karşısında hiçbir gücün duramayacağı zannına kapılan Ebrehe'nin ordusunu Allah'ın nasıl helak ettiğini hatırlatan Fil suresindeki anlatımdır.<sup>51</sup> Müslümanların müşrik ve kâfirlerin zulmü karşısında kendilerini çaresiz hissettikleri Mekke döneminde nazil olan surenin

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ \* أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ

"Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı?"<sup>52</sup> şeklindeki ilk ayetleri Müslümanları sarsan (ألم) soru kalıbı ile başlamaktadır. Devamında ise Allah'ın bu dev orduyu nasıl darmadağın ettiği dehşet verici bir üslupla aktarılmıştır.<sup>53</sup> Kullanılan

---

Üslûbu (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23.

<sup>49</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/414.

<sup>50</sup> Ersever, "Öğrenilmiş Çaresizlik", 629.

<sup>51</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/413-414; Muhammed b. Tahir İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunîsiyyeti, 1984), 30/335.

<sup>52</sup> el-Fîl 105/1-2.

<sup>53</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve Tenvîr*, 30/335; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/627; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/431.

üslubun şiddeti, kırılması gereken duygu durumunun gücü ile orantılı görünmektedir. Aynı sert üslup yine Mekke döneminin Müslümanları ruhsal çöküntüye sevk eden ağır şartlarında nazil olmuş Fecr suresinin

أَمْ تَرَىٰ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ \* إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ \* آلِي \* أَمْ يُخَلِّقُ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ \* وَثَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ \*  
وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ

“Rabbinin, Âd’e, şehirler içinde benzeri kurulmamış olan, sütunlarla dolu İrem’e, vadide kayaları oyan Semûd’a, kazıklar sahibi Firavun’a ne yaptığını görmedin mi?”<sup>54</sup> şeklindeki ayetlerinde geçmektedir. Müslümanların defalarca şahit oldukları veya bizzat maruz kaldıkları fiziksel ruhsal işkenceler karşısında öğrenilmiş çaresizliğe düşmeleri de kâfirlerin tıpkı Âd, Semûd kavimleri ve Firavun gibi edindiği dünyevî başarıların büyümesine kapılmaları da anlaşılabilir durumlardır. Kavimleri, yaşadıkları dönem ve coğrafyaları farklı olsa da kâfirlerin ortak özelliği sahip olduklarıyla ve yaptıklarıyla övünmeleri, bir müddet sonra Tanrılık iddialarına başlamalarıdır.<sup>55</sup> Tek bir belâgat yöntemiyle birbirine zıt iki psikolojik sapmanın aynı anda bertaraf edilebilmesi ise kanaatimizce Kur'an'ın mucizevî üslubunun delillerinden biridir.

Geçmişte yaşananlardan delil getirilerek Müslümanlara teselli, inanmayanlara uyarı ifade edilen bir diğer örnek ayet, inkâr edip insanlara zulmedenlere önceki ümmetlerin hatırlatıldığı

أَمْ تُحِلُّكَ الْأَوْلِيَّ

“Biz öncekileri helâk etmedik mi?”<sup>56</sup> şeklindedir. Bu ayetin hemen ardından hatırlatmayla başlayan tehdit bir kez daha vurgulanmakta ve “Sonra arkadan gelenleri de onların peşine takacağız.”<sup>57</sup> ifadesiyle zulmün cezalandırılmasının sadece geçmiş ümmetlere ait bir durum olmadığını, azabın onu hak eden herkes için bir şekilde gerçekleşeceğini altı çizilmektedir.<sup>58</sup> Görüldüğü üzere gerek inançları sebebiyle zor durumda kalanlar gerekse yaşamı bu günkü üstünlükten ibaret sanıp kibirlenenler

<sup>54</sup> el-Fecr 89/6-10.

<sup>55</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/120-123; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/369-370.

<sup>56</sup> el-Mürselât 77/16.

<sup>57</sup> el-Mürselât 77/17.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/594; 24/364; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 22/383.

açısından geçmişî hatırlamak bir tür manevî eğitim anlamına gelmektedir ve ayetlerde (ألم) soru kalıbı ile kurulan cümleler bu eğitimin birer vesilesi konumundadır.

(ألم) soru kalıbı ile geçmişe dair insanüstü bir gerçekliğin hatırlatıldığı örnek ayet ise Yâsîn suresinde geçmektedir. Geneli yeniden dirilmeye, günlük hayatın ahiret inancına göre şekillendirilmesi gerekliliğine ve nihayet cennetlik ve cehennemliklerin ahiretteki durumuna ayrılmış bu surede Allah'ın insanlara geçmişte verdiği emir hatırlatılmaktadır. (ألم) soru kalıbının Allah öznesi ile birlikte kullanıldığı

أَلَمْ آعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ\* وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

“Ey Âdemoğulları! Ben, size, şeytana kulluk etmeyin. Çünkü o, sizin için apaçık bir düşmandır. Bana kulluk edin. İşte bu dosdoğru yoldur, diye emretmedim mi?”<sup>59</sup> ayetinde şeytanın insan için kesinlikle düşman olduğu ve bu yüzden onun yönlendirmelerini dikkate almayıp yalnızca Allah'ın dinine uyulması emri yine tarihsel bir gerçeklik eşliğinde hatırlatılmaktadır. Ayette Allah'ın özne olması emir verici kudreti hasebiyledir. Daha önce değindiğimiz üzere insan unutan bir varlıktır ve onun en çok unuttuğu ya da şeytanın vesveseleriyle unutmayı tercih ettiği hakikat; ilk peygamberden son peygambere, ilk vahiyden son vahye kadar tekrarlanan Allah'a itaat emridir.<sup>60</sup> Bu ayetleri tarihsel bir gerçekliğin hatırlatılması içerisinde değerlendirmemizin sebebi ise gelmiş geçmiş tüm peygamberleri ve vahiyleri insanlığın ortak tarihi olarak görmemizdir. İnsanlar, olaylar ve coğrafyalar değişse de aslında bütün tarih, şeytanın yönlendirmelerine uyularak gerçekleştirilen kötülüklerden ve buna mukabil Allah'ın emirleri akılda tutularak gerçekleştirilen salih amellerden müteşekkildir. Kur'an'da geçmiş ümmetlerin haberlerinin bugünün insanına ibret olarak sunulması bu düşüncemizi doğrulamaktadır.

Tarihsel açıdan düşündüğümüzde insanın şeytanın kötücül yüzüyle ilk karşılaşması onun Hz. Âdem ve eşine emri unutturması ve onların yasak meyveyi yemeleriyle olmuştur. Sonrasında insana bu hakikat

<sup>59</sup> Yâsîn 36/60-61.

<sup>60</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 26/96-99.

cennetten uzaklaştırılmak gibi sarsıcı bir yöntemle hatırlatılmış ve insan tövbe ederek affa mazhar olmuştur. Kur'an'da ayrıntısına yer verilmemekle birlikte Hz. Âdem ve eşinin affedilinceye kadar geçirdikleri süreçte yaşadıkları ruhsal halin modern dünyada *travma* olarak isimlendirilmesi mümkündür. Yâsîn suresinin genelinde şeytanın yönlendirmeleriyle hem bireyi hem de toplumu kuşatan ifsada yani bireysel ve toplumsal travmalara yer verildiği için olsa gerek ayette hatırlatmanın aynı sarsıcı üslupla yapıldığı görülmektedir. Örneğin Allah'ın nasip ettiklerinin ihtiyaç sahipleriyle paylaşılması emrine karşı “Allah'ın isteseydi doyurabileceği kimseleri biz mi doyuracağız?” denmesi<sup>61</sup> bugün de toplumda çok çeşitli vesilelerle şahit olduğumuz bir toplumsal travma ya da sapmadır. Anlaşıldığı üzere tarih tekerrürden ibaret değilse bile önemli tekerrürleri bünyesinde barındırmaktadır ve insanın bu tekerrürler arasında en çok aklında tutması gereken, geçmişte ölümsüzlük vadiyle insanı Allah'a itaatten uzaklaştırmış bir düşmanın bugün de aynısını yapacağıdır. Hatırlatma amaçlı bu ayette “ben size şeytana kulluk etmeyin, çünkü o apaçık düşmanınızdır diye emretti” şeklinde bir cümle tercih edilmemiş, muhtemeldir ki bu önemli emrin sıradan bir durumu ifade eder tarzda algılanmaması için daha etkili bir anlatım olan (ﷻ) soru kalıbı kullanılmıştır. Bu ayette maksat Allah'ın böyle bir emri gerçekten verip vermediğinin anlaşılması ya da bunun insana sorulması değildir. Peygamber ve kitap olgusunun varlığı bu soruyu baştan geçersiz kılmaktadır; zira Allah, tarih boyunca gönderdiği Peygamberler ve indirdiği kitaplar vasıtasıyla bu emri defalarca vermiştir. Dolayısıyla (ﷻ) soru kalıbı özellikle Allah'a itaat emrini ve şeytanın düşman kimliğini bilinçaltının derinliklerine atmış insanların ruhsal açıdan sarsılmasını sağlamak üzere kullanılan etkili bir yöntemdir.

Anladığımız kadarıyla (ﷻ) soru kalıbı ile yapılan hatırlatmalarda geçmiş ile bugün ve gelecek arasında sağlam bir dengenin kurulmaktadır. İnsanın geçmişte başına iyi veya kötü, sevinçli veya üzücü, yapıcı veya yıkıcı olayların gelmesi dünya hayatının doğasında vardır. Kur'an'da hiçbir insanın başıboş bırakılmadığı, olumlu ve olumsuz tüm

---

<sup>61</sup> Yâsîn 36/47.



yaşanmışlıkların belirli bir hikmet dairesinde gerçekleştiği vurgulanmaktadır.<sup>62</sup> Bu anlamda insanın geçmişte yaşadıklarına yüklediği anlam bugününü ve geleceğini şekillendirmesinde olduğu gibi ruhsal gidişatında da büyük önem taşımaktadır. (ﷻ) soru kalıbının geçtiği hatırlatma ayetlerinde geçmişe sapanıp kalmak yerine geçmişte yaşananları hatırlayıp moral bulma veya gerektiğinde korkup ders alma söz konusudur. Hedef yine dengeli bir ruh halinin tesis edilmesidir. Böylece insan ne zaman ne yaşanacağı belli olmayan dünya hayatında ümit ile korku arasında konumlanan bir ruh haliyle çöküntüden veya başkalarına zulümden uzak bir hayat yaşayabilecektir.

#### 4. (ﷻ) Soru Kalıbının Kur'an'ın Eleştirme Üslubu İçerisindeki Yeri

Şartlanma pek çok insanın yaşadığı önemli ruh hallerinden birisidir. Belirgin bir uyarıcı eşliğinde bir duygu, düşünce veya davranış durumuna çok uzun süre maruz bırakılan insan ruhunun aynı uyarıcıyla karşılaştığında başka türlü düşünmemesi ya da davranamaması olarak tanımlayabileceğimiz bu halin insandan uzaklaştırılması son derece zordur. Bu duygular olumlu veya olumsuz tezahür edebilir. Dolayısıyla insan ruhunda kemikleşmiş bir yapı haline gelebilen şartlanmalar insanlığa faydalı tutum ve davranışları bünyesinde barındırdığında bir erdemlilik haline dönüşebilmektedir.<sup>63</sup> Örneğin bir insan yardıma ihtiyacı olan birisini, hatta bir hayvanı gördüğünde hiçbir şekilde düşünme gereği duymadan ve sorgulamadan ona yardım ediyorsa bu olumlu yönde bir şartlanmadır. Bu şartlanmada esas olan, başlangıçta belirli bir düşünsel ve duygusal süreci gerektiren yardım etme davranışının zor durumda olanlara karşı defalarca tekrarlandıktan sonra artık düşünmeksizin kendiliğinden ortaya çıkmasıdır. Fakat insanlardaki şartlanmaların geneli olumsuzdur ve istenmeyen bir davranışı beraberinde getirir. Kendi ırkı, dini, ten rengi vs. dışında bir insanı gördüğünde düşünmeden şiddete yönelmek bu türden bir şartlanmaya örnektir. Aynı şekilde başlangıçta belirli bir zihinsel çıkarımı veya odaklanmayı gerektiren kötülük, sürekli

<sup>62</sup> Konuyla ilgili ayet için bk. el-Kıyâme 75/36.

<sup>63</sup> Nazım Bayrakdar, "Klasik Koşullanma Kuramı ve Din Eğitimi", *Ekev Akademi Dergisi* 22/74 (Bahar 2018), 244.

tekrarlandığında artık hiçbir sorgulamaya gerek duymaksızın kendiliğinden gerçekleşmektedir. Şartlanma o kadar güçlü bir duygu durumudur ki bir süre sonra insanı tüm algılama yeteneklerinin kullanılmasına engel olup hepsini köreltecek kadar esir alabilmektedir. Kur'an'da bu tür olumsuz şartlanmalar “kalbin mühürlenmesi”, “kulaklara ağırlık konması” ve “gözlere perde çekilmesi” gibi ifadelerle tarif edilmektedir.<sup>64</sup> Konuyla ilgili ayetlerin vurguladığı üzere Allah'ın varlığını ve sıfatlarını, peygamberlerin getirdiği hakikatleri, kendisine bahşedilen nimetleri ve en önemlisi bu nimetlerin gerektirdiği sorumlulukları düşünme gereği duymaksızın reddetmek gibi şartlanmalar tedavi edilmeyip üst bir seviyeye ulaştığında yani inkâr refleks boyutuna geldiğinde insan artık uyarılsa da uyarılmasa da birdir; inanmayacaktır.<sup>65</sup>

Kur'an, özellikle insan ruhunu esir alan olumsuz şartlanmaların kırılmasında sarsıcı bir eleştirme üslubunu kullanmaktadır. Zira güçlü şartlanmaların bertaraf edilebilmesi ancak en az onlar kadar güçlü karşıt yönlendirmelerle mümkündür. Kur'an'da insan zihninin yeniden inşâsını hedefleyen (ﷻ) soru kalıbının eleştirme işlevinde kullanıldığı ayetleri ilâhî hakikati inkâr etmenin eleştirildiği ayetler ve nimetle gelen sorumluluğu inkâr etmenin eleştirildiği ayetler olarak sınıflandırmak istiyoruz. Burada hedefimiz söz konusu eleştirilerin özellikle hangi konulara odaklandığını, dolayısıyla (ﷻ) soru kalıbının geçtiği bu ayetlerin hangi şartlanmaları kırmakta kullanıldığını ortaya koymaktır.

#### 4.1. Belirgin Bir Hakikati İnkârın Eleştirisi

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde pek çok insanı vahye inatla ve şiddetle karşı çıkmaya yönelten saik Allah'a dair temel hakikatlerin inkârıdır. Bu inkârda menfaatlerin tehlikeye gireceği hissedildiği anda gösterilen bir tür şartlanma etkilidir. Başlangıçta belirli bir zihinsel süreci gerektiren inkâr kararı uzun süreli tekrarın sonunda düşünmeye gerek bırakmayacak kadar hızlı ortaya çıkmakta ve bazı insanların ruhunda kemikleşmiş bir yapı halini almaktadır. Kur'an'da, müdahale

<sup>64</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>65</sup> Konuyla ilgili ayetler için bk. Yâsîn 36/10; el-Bakara 2/6.

edilmediğinde kıyamete kadar sürmesi muhtemel bu şartlanmanın güçlü bir eleştirici diliyle kırılmasında (ألم) soru kalıbı kullanılması da yöntemler arasındadır.<sup>66</sup> Bu eleştiriyi konu alan ayetlerden bazısında inkârcının doğrudan kendisini muhatap alınmaktadır. Örneğin Allah'ın yasa koyucu olarak kudretinin vurgulandığı<sup>67</sup>

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ\* أَمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلَكٌ  
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

“Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin? Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümlerini Allah'ındır.”<sup>68</sup>

ayetinde “bilmez misin?” ifadesinin ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber açısından, inandığı hakikati teyid olarak düşünülebilecek bu ifade muhatap kitle inkârcıları da içerisine alacak şekilde genişlediğinde farklı işlevler icra edebilmektedir. Bu hitap inkârcı insanı ruhen sarsmakta ve onu inkâr ettiği hakikat üzerinde yeniden düşünmeye zorlamaktadır. Bu ayetten, yürürlükten kaldırılanın yerine yenisini getirme tasarrufunun sadece Allah'a ait olduğu<sup>69</sup> ve insanlık tarihi boyunca vahiy her unutulduğunda, saptırıldığında, değiştirilmeye çalışıldığında yeni bir peygamber vesilesiyle tekrar gönderildiği anlaşılmaktadır. Her tahrif edildiğinde vahyi yenileyip tekrar hayata hâkim kılma kudretini kendinde bulduran Allah'ın vahyi son peygamber eşliğinde ve Kur'an-ı Kerim olarak son kez gönderdiğine inanmamak O'nun varlık âlemi üzerindeki tartışmasız yetkisine muhalif güçlü bir şartlanmanın sonucudur. Bu şartlanma salt bir düşünsel karşı çıkış olarak kalmamış, Allah'ın günlük hayata koyduğu emir ve yasaklara direnme ve başka insanları kendi çıkarları doğrultusunda yönetmeye çalışma olarak doğrudan davranışa yansımıştır. Kişi bu yaptıklarının

<sup>66</sup> Ebu Bîşr Sibeveyhî, *Kitâbu Sibeveyhî*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 1983), 1/101.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/443; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/301.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/106-107.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/404; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/309.

karşılığını ahirette mutlaka görecektir.<sup>70</sup> Düşünsel inkâr davranışla pekiştirildiğinde ise artık kendiliğinden gerçekleşen zulüm şartlanması ortaya çıkmaktadır. Aynı minvalde gelen

أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى

“O, Allah'ın her şeyi görmekte olduğunu bilmiyor mu?”<sup>71</sup> ayetinde ise bahsi geçen şartlanma *bilmiyor mu* ya da *bilmez mi?* şeklinde üçüncü şahıs muhatap alınarak açıklanmıştır. Ayetin yer aldığı Alak suresinde inkâra götüren şartlanmaların zulüm eylemleriyle sonuçlanması daha belirgin davranış kalıplarıyla örneklendirilmiştir. Surenin ilk ayetlerinde Allah'ın insan neslini yaratmasına, nihayetsiz keremi ile ona maddî manevî nimetler bahşetmesine rağmen, surede belirli bir muhatap olan Ebu Cehil ile temsil edilen bazı insanların bu hakikatleri inkâr ederek zulümde sınır tanımayan varlıklar haline gelmeleri anlatılmaktadır. Nitekim aynı surenin “Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder”<sup>72</sup> şeklindeki ayetlerine göre insanın yaşayabileceği temel şartlanmışlıklarından birisi inkâr ettiği gerçek kudret sahibi varlığın yerine kendisini koymasıdır. Alak suresinin devamında bu türden bir ruhsal yozlaşmaya düşen insanın dünyada sebep olabileceği tüm haksızlık ve bozgunculuklar “hidayet üzere olan yani doğru bir yaşam tarzı benimseyen ve bunu başkalarına da tavsiye eden insanın namaz kılmasının engellenmesi” ile temsil edilmektedir.<sup>73</sup> Ruhunun sekînetini elde etmiş salih kulları bu ruh halinin devamlılığının gereği olan ibadetten alıkoymak da aslında bir tür şartlanmışlıktır. Zira kendi ruhu karanlık sulara gezen insanın bilinçaltı, başkalarını da oraya çekmek için yollar aramaktadır.

Kanaatimizce, inkâra şartlanmışlığın dünya tarihindeki temsilcilerinden birisi olan ve surede işaret edilen Ebu Cehil'in hakikati insanlığa ulaştıran son Peygamber'in öz amcası olması manidardır.<sup>74</sup> Bu

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/536; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/269.

<sup>71</sup> el-Alak 96/14.

<sup>72</sup> el-Alak 96/6-7.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/536; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/269.

<sup>74</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/265.

durum fiziksel kan bağının ruhsal şartlanmaları kırma konusunda her zaman etkili olamadığını göstermektedir. Kur'an kötülüğe şartlanmanın önü alınamaz bir seviyeye geldiği noktada cevap talep edilmeyen soru kalıbının kullanılması gibi yöntemlerle kişiyi sarsmakta ve onun dikkatini farklı fakat kendisi için son derece önemli bir hakikate çekmektedir. Göklerde ve yerde olup biten her hadise, hükümrânlığın tek sahibi olan varlığın gözetiminde gerçekleşmektedir yani Allah onu ve tüm yaptıklarını izlemektedir.<sup>75</sup>

İzlenme hissi insanın davranışlarını etkileyen önemli faktörlerden birisidir. Bunu insanın evine yerleştirilmiş kamera örneği üzerinden açıklamak mümkündür. Kendi özel mahallinde dahi bir kameranın kendisini sürekli izlediğini ve daha sonra hesabını sormak üzere davranışlarını kayıt altına aldığını düşünen insanın rahat davranması ve başka insanlara kötülük yapması ihtimali azdır. (هل) soru kalıbıyla kurulan "O, Allah'ın her şeyi görmekte olduğunu bilmiyor mu?" ayetinde insan bu tür bir ruh haline yönlendirilmektedir. Allah'ın insanı her yerde izlediği, fakat insanın bunu bilerek inkâr ettiği vurgulanmaktadır. Nitekim dünya hayatında önemli olan, insanı Allah'ın nerede nasıl izlediği değil, insanın buna ne kadar inandığıdır. Anlaşıldığı üzere gerek insanın doğrudan kendisini gerekse üçüncü şahıslar üzerinden toplumun belirli kesimlerini muhatap alan (هل) soru kalıbı inkâra odaklanmış, zihni kendi kabuğundan çıkarıp farklı bir açıdan düşünmeye ve sınırsız güç sahibi olan Allah'ın makamı ile sınırlı insanın konumunu ayırt etmeye yönelmektedir. Bu ayırım dengeli bir ruh halinin oluşumunda önemli bir aşamadır.

#### 4.2. Nimetle Gelen Sorumluluğu İnkârın Eleştirisi

Dünya hayatında fertlerin ve toplumların selâmeti kendisine nasip edilenlerin ve bunların yüklediği sorumlulukların farkında olunmasına bağlıdır. Allah dünya hayatında varlık nasip ettiği tüm insanlara birtakım fiziksel ve ruhsal nimetler bahsetmiş, bunlar sayesinde dünya hayatını idame ettirmesini mümkün kılmıştır. Nitekim Kur'an'da dünyadaki çeşitli varlıkların örneğin ayın, güneşin, yıldızların, yağmurun, bulutların,

---

<sup>75</sup> Ebu Mansûr Abdu'l-Melik b. Muhammed Seâlibî, *Fıkhul-Lüga ve Sırrul-Arabiyye*, thk. Fâiz Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1993), 315.

rüzgârların, denizlerin, gemilerin, hayvanların insanların hizmetine sunulduğu vurgulanmıştır.<sup>76</sup> İlk çocukluk döneminde farkında olamasa da insan belirli bir algılama düzeyine eriştiğinde söz konusu yetkinliklerin ve imkânların kendiliğinden var olamayacağını idrak edebilir. Ne var ki içsel birtakım sâiklerin etkisiyle insan sahip olduklarının varlık sebebini salt kendi çabasında arayabilmekte ve bu şekilde düşünmeye uzun süre devam ettiğinde nimetin asıl sahibini inkâr etmek onda bir tür şartlanmaya dönüşebilmektedir. Kur'an'da insandaki bu ruh hali kendisine bahşedilen servetle haddini aşan ve nimetin sahibine nankörlük eden Kârûn örneği üzerinden açıklanmakta ve onun "*Bunlar bana bendeki bilgi ve beceriden dolayı verilmiştir*"<sup>77</sup> mealindeki sözleri nakledilmektedir. Hemen her ruhsal sapmada olduğu gibi nimeti inkârın da davranışsal sonuçları olmaktadır. İnsanlık tarihi nimeti inkârın eşlik ettiği ifsad örneklerine defalarca şahitlik etmiştir ve Kur'an'ın nüzul dönemi için de aynı durum geçerlidir. Kur'an, önü alınmadığında bireyi ve toplumu yıkıma sürükleyecek bu ruh halini içerisinde (م) soru kalıbı geçen ve cevap isteyen bir sorudan ziyade eleştirme işlevi gören anlatımlarla kırmaktadır. Konuyla ilgili

أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ\* وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ\* وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ

"Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi?"<sup>78</sup> ayetinde insanın bahsettiğimiz şartlanma yüzünden dünya hayatında inkâr edilmesi en imkânsız olanı bile görmezden gelebileceğine işaret edilmiştir. Ayette nimetler olarak sayılan göz, dil ve dudaktan kastın sadece bedenın organları değil, aynı zamanda dünyayı algılama gücü, algıladıklarını kelimelere dönüştürebilme ve dönüştürdüklerini başkalarına aktarabilme yeteneği olduğu belirtilmiştir.<sup>79</sup> Sonrasında gelen "*iki apaçık yol*" ifadesi bu görüşü destekler mahiyettedir, zira insan hayatına nasıl bir yön vereceğini tayin ederken ve

<sup>76</sup> Bu hakikatin ifade edildiği bazı ayetler için bk. İbrahim 14/33; en-Nahl 16/12,14; el-Enbiyâ 21/81; el-Hac 22/36; el-Fâtır 35/12; ez-Zuhruf 43/13; el-Câsiye 45/12,13.

<sup>77</sup> el-Kasas 28/78.

<sup>78</sup> el-Beled 90/8-10.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/377.

bu tayinin gereklerini davranışlarına yansıtırken bedensel ve ruhsal yetilerini birlikte kullanmaktadır. İnsanın her an gördüğü, bildiği ve kullandığı bu nimetleri inkâr etmesi ya da kendinin zannetmesi durumu ise sıradan bir algı yanılmasının çok ötesinde bir ruhsal karmaşanın yansımasıdır.

Ayette (ﻻ) soru kalıbının hemen ardından “biz” zamiriyle gelen özne Allah'tır. Tıpkı yeniden dirilmenin ispatında ve insana verilen nimetin hatırlatılmasında olduğu gibi burada da öznenin Allah olması, insanın söz konusu nimetlerin gerçek sahibi veya var edicisi olamayacağına işaret etmekte, bir yönüyle insana kendi sınırlılıklarını göstermektedir. Anlaşıldığı üzere bu ayetin muhatabı, kendi sınırlılıklarının farkında olmayıp azgınlaşan ve zulmü karşısında engel tanımayan insanlardır.<sup>80</sup> Zira ayetin geçtiği Beled suresinin başında bu düşüncedeki bir insanın, kendisine kimsenin güç yetiremeyeceğini ve yaptıklarını kimsenin görmediğini zannettiği, harcadığı mallar kendininmiş gibi övündüğü vurgulanmaktadır.<sup>81</sup>

Ayete göre kendisine verilenleri inkâr eden bir insan doğal olarak bunların gerektirdiği sorumluluklardan kurtulacağını zannetmekte; yapması gerekenlerden bilinçli olarak uzaklaşmaktadır. (ﻻ) soru kalıbının kullanıldığı ayette geçen “*vermedik mi?*” kelimesi insanın aslında bu nimetleri gördüğünü, bildiğini ve bilerek inkâr ettiğini vurgulamaktadır.<sup>82</sup> Bedensel nimetlerin inkârı salt bir ruhsal sapma olarak kalmamakta, bilakis insanın hayat boyu tüm tercihlerine yön vermektedir. Ayetin devamının “*iki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi?*” şeklinde gelmesi düşüncemizi doğrular niteliktedir. İnsanın Allah'ın lütuf ve keremini tecellisi olan ve özellikle görme ve konuşma gibi çok önemli iki fiziksel yetkinliği mümkün kılan organları bütünüyle sahiplenmesi onda bâtil bir özgürlük algısına yol açmaktadır. Bu algıya göre varlığının tek sahibi olan insan o varlıkla ne yapacağına da sadece kendisi karar vermeli, ortaksız hâkimiyetini hayatın her alanında doyasıya yaşmalıdır. Oysa

---

<sup>80</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/415.

<sup>81</sup> Söz konusu vurguların geçtiği ayetler için bk. el-Beled 90/5-7.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/413.

vakıa bunun tam tersidir; insan fiziksel varlığını da ruhsal selâmetini de Allah'a borçludur ve bunun farkında olmalıdır.<sup>83</sup> Ruhsal denge olarak da ifade edebileceğimiz bu hal için insanın önünü görebilmesi, doğru ile yanlış ayırabilmesi ve tüm bunlar için de ilâhî rehberliğe muhatap kılınması gerekir. Bu noktada insanın nimetle birlikte bahsi geçen rehberliği yani apaçık iki yolun bilgisini niçin inkâr etme gereği duyduğu sorusu önem kazanmaktadır. Surenin indiği Mekke döneminde yaşananlar dikkatle değerlendirildiğinde, uzunca bir süre tekrar ettikten sonra şartlanmaya dönüşen inkârın aslında dünyevî bir hırsın ve menfaat arayışının sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Zira ilk dönem müşrik ve kâfirleri sınırsız servetlerine, güçlerine ve hazlarına kural getiren vahyi ve onu kendilerine ileten elçiyi reddetmişler, zulmederek edindikleri geçici galibiyetlerle kendilerine güvenin zirvesini yaşamışlardır. Böylesi bir ruh hali içerisinde iken (ذ) soru kalıbının geçtiği bu ayetle sarsılmışlardır. Bu ayetlerde Allah, "nimetin sahibi siz değilsiniz, benim!" mesajını tartışmaya mahal bırakmayacak bir anlatım üslubuyla vermiştir.

İnsana bahşedilen nimetin ve tercihe sunulan yolların vurgulanması ruhsal dönüşümle başlayacak bir davranış değişikliğini hedeflemektedir. Ruhsal yapısı ve davranışları dengeli insanlardan kurulu sağlam bir toplumu ifade eden *medeniyet* kelimesi *borçlu olmak* anlamına gelen *d-y-n* fiil kökünden türetilmiştir.<sup>84</sup> İnsan kalabalıklarını medeniyet haline getiren yani insanı medenî kılan da zaten bu borçluluk yani sorumluluk hissidir. Medeniyetten uzaklığın işareti ise insanın, sahip olduğu her şeyi kendinden bilmesi, kendini sadece bireysel menfaatleri konusunda borçlu ve sorumlu hissetmesidir. Ayetin geçtiği Beled suresinin devamında toplumsal sorumluluk, hissedilmesinin ve yerine getirilmesinin zorluğundan olsa gerek *sarp yokuşa* benzetilmiştir. Sarp yokuş yine surede belirtildiği üzere köleyi ya da ihtiyaç sahibi borçluyu borcundan kurtarmak, açlık ve yokluk zamanında yetimi, yoksulu

<sup>83</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/151.

<sup>84</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "dın", 2/61-62. Râgıb İsfahânî, *el-Müfredâtü fi Garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), "dın", 175.



doyurmak gibi davranışsal sorumluluklar ile iman edip birbirine sabrı ve merhameti tavsiye etmek gibi ruhsal sorumluluklardır.<sup>85</sup> Kendisi dışındaki insanların selâmetinden de sorumlu olduğu hissi, özellikle ayetin belirttiği fiziksel ve ruhsal darlık zamanlarında çok daha değerli ve anlamlı olmaktadır. İhtiyaç sahiplerinin gözetilmediği, sabır yerine gereksiz tepkilerin, merhamet yerine şiddetin savunulduğu toplumlarda kaosun önüne geçilemeyecektir. (ﻻ) soru kalıbının geçtiği bu ayette “Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi?” buyururken Allah, insana bahşettiği nimetlerle adeta kendine yazdığı sorumluluğu yerine getirdiğini vurgulamakta; buna mukabil özellikle darlık zamanlarında zor imtihanlardan geçen kullara yardım etmeyerek üzerine düşeni yapmaktan uzak duranları ağır eleştirmektedir.<sup>86</sup> Görüldüğü üzere (ﻻ) soru kalıbının geçtiği ayetler insanı hem ruhsal olarak sağaltmakta hem de ona çeşitli davranış değişikliklerinin kapısını açmaktadır.

Kanaatimizce (ﻻ) soru kalıbının nimetin ve sorumluluğun inkârını eleştirmekte kullanıldığı ayetler modern toplumları yalnızlık psikozuna sürükleyen bencillik hastalığına dikkat çekmektedir. Bugün dünyada yaşanan ve milyonlarca insanın hayatını kaybedip bir o kadarının vatanından ayrılmak zorunda kaldığı savaşlar, insanları evlerine kapatan salgın hastalıklar ve tabi ki insanın tabiat karşısındaki aczini gözler önüne seren doğal afetler insanın insana olan ihtiyacını her geçen gün daha fazla gün yüzüne çıkarmaktadır. Böyle bir yaşamsal düzene sahip dünya hayatında insanın salt kendi çıkarlarına odaklanmış bir ruh haliyle mutlu olamayacağı açıktır. Dolayısıyla (ﻻ) soru kalıbının eleştirme amaçlı kullanıldığı ayetlerde hem bireyin hem de toplumun selim bir ruh haline yönlendirildiği söylenebilir.

### **Sonuç**

Makalemizde belâğatin sadece bir kurallar bütünü olmayıp insan ruhunun farklı hallerini yansıtan ve aynı zamanda onu yönlendiren bir yapı olduğunu (ﻻ) soru kalıbı örneğinde göstermeye çalıştık. Belâgat

---

<sup>85</sup> Bahsi geçen sorumlulukların ifade edildiği ayetler için bk. el-Beled 90/13-17.

<sup>86</sup> Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 23/153-159.

kapsamındaki bu anlatım ile ruhsal yönelimler arasındaki ilişkiyi incelerken ulaştığımız temel sonuç ise tüm edebî eserler kendilerini oluşturmakta kullanılan dilin özellikleri sayesinde zenginlik ve çok boyutluluk kazanırken söz konusu Kur'an olduğunda eserin ve ona konu olan ruh hallerinin de dili etkilediği yönündedir. Daha açık bir ifadeyle Arap dilinin belâgati insan ruhunun derinliklerini anlatırken kendisi de ondan etkilenmiş; Kur'an'la birlikte yeni anlamlar ve işlevler kazanmıştır. (ﷻ) kalıbındaki soru anlamının ispatlama, hatırlatma ve eleştirmeyi de içine alacak şekilde genişlemesi bu kazanımın örneklerinden biridir.

Kur'an'ın özellikle Mekkî sureleri, dönemin hızlı gelişmeleri nedeniyle ruhsal durumu çalkantılı insanlara hitap etmiştir. Zira nüzul döneminin ilk muhatapları yeni bir peygamber ve vahiyle birlikte içlerindeki yaşama ve ölüme dair karmaşık duygularla bir kez daha yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Medenî surelerde ise yıllardır alıştıkları hayat tarzından uzaklaşmaları, şimdiye kadar elde ettikleri haksız kazanımları bırakmaları ve yeni davranış kalıplarını benimsemeleri teklif edilmiştir. Her iki dönemde de karmaşık ruh hallerine giren insanlara sıradan bir dille hitap etmek ilahî hikmete ve maksada yeterince hizmet etmeyecektir. Bu nedenle onlara alışık oldukları dille fakat bu dilin kelimelerine ve belâgatine yepyeni anlamlar ve işlevler eklenerek hitap edilmiştir. Belâgat kuralları, Kur'an vahyi içerisinde sarsıcı ruhsal heyecanlara, farklı duygulanmalara, odaklanmalara ve düşünsel yönelimlere imkân veren kullanımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıradan kelimelerle benzerinin getirilmesi imkânsız bir metnin oluşturulması nasıl ki Kur'an'ın mucizesi ise (ﷻ) soru kalıbı gibi bilindik yapılarla bu kadar çok yönlü ve derin ruhsal yönlendirmelerin yapılabilmesi de bir mucizedir. İnanmakta zorluk çektiği bir hakikatin ispatlanması, bilinçaltına ittiği bir durumun bilinç düzeyine çıkarılması ve yapısı gereği kendini her durumda haklı görmeye meyilli iken eleştirilmesi insan için aslında oldukça zor süreçlerdir. Nitekim (ﷻ) soru kalıbının geçtiği ayetlerde belâgatten yardım alınıp doğru ve güçlü yönlendirmeler yapılarak insanın bu süreçten mümkün olan en hayırlı sonuçla çıkması hedeflenmiştir. Gerek bireyin iyiliği gerek tüm insanlığın

selâmeti için en hayırlı sonuç da şüphesiz iman ve salih ameldir. Dolayısıyla belâgat ile ruhsal yapının birlikte değerlendirilmesi sadece belâgatin oluşum sürecinin doğru anlaşılmasını değil, aynı zamanda insanın kendi yapısal inceliklerinin doğru analiz edilip manevî problemlerin çözümünde en uygun yöntemlerin ortaya konabilmesini mümkün kılacaktır. Zira bu soru kalıbının, üzerinde düşünüldükçe artan çağrışımları belirli istisna insanların münferit ruh hallerini değil, tüm birey ve toplumları şamil bir içsel yapıyı gün yüzüne çıkarmaktadır.

Ayetlerde her insanın yaşaması muhtemel şartlanma, unutmaya ve görmezden gelme gibi ruhsal durumlara karşı (هل) kalıbıyla gerçekleştirilen yönlendirmelerde muhatap farklı olsa da sonuçta ortaya konan hakikat hep Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilgilidir. Buradan hareketle, bahsi geçen soru kalıbının insan ruhunda doğru bir Yaratıcı tasavvuru oluşturmaya yönelik olduğuna ve bunun yapılamadığı takdirde dünya hayatının hem fert hem de toplum açısından ifsada sürükleneceğine işaret edilmektedir diyebiliriz. (هل) soru kalıbının Mekki surelerin yanı sıra, somut davranışlara daha çok yer verilen Medeni surelerde de geçmesi imandan sonra gelecek salih amelin önemine vurgu yapması açısından manidardır. Bu durum belâgatin, insanın bedeniyi ve ruhuyla bir bütün olabilmesini hedeflediğini göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır.

### Kaynakça

- Aktaş, Sahip. *Kur'an'da İstifhâm Üslûbu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Akyüz, Vecdi. *Arapça'da Fiil Kipleri ve Yardımcıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Bayrakdar, Nazım. "Klasik Koşullanma Kuramı ve Din Eğitimi". *Ekev Akademi Dergisi* 22/74 (Bahar 2018), 239-268.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdükâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Dalâilu'l-İcâz*. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, es-Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed. *Kitâbu't-Tarîfât*. İstanbul: İhtar Matbaası, 1308.
- Dağdeviren, Alican. *Kur'ân-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

- Demirbaş, Servet. *Tefsir-Mantık İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2002.
- Durukan, İbrahim. "DEHB Olan Çocukların Annelerinde Depresyon ve Anksiyete Düzeyleri ile Kullanılan Başa Çıkma Yöntemleri: Bir Ön Çalışma". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 9/4 (2008), 217-223.
- Ebu'l-Faḍl, Muḥammed b. Mukrim b. Alî b. Aḥmed b. Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut, 1987.
- Ersever, Hakan. "Öğrenilmiş Çaresizlik". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 26/2 (Ağustos 2019), 621-632. <https://doi.org/10>
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Aşûr, Muhammed b. Tahir. *Tefsîru't-Tahrîr ve Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunîsiyyeti, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Lümâ fi'l-Arabiyye*. thk. Hamid el-Mümin. Beyrut, 1985.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sırru Sanâati'l-îrab*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed. *Mûcemü Mekâyisu'l-Lüga*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ciyî, 1991.
- İbn Hişâm el-Ensârî. *Mugni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eâib*. thk. Mazîn el-Mübarak. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredâtü fi Garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Karasakal, Şaban. "Kur'ân ve Psikoloji İlişkisi Üzerine". *Turkish Studies* 8/12 (Fall 2013), 679-692.
- Kayapınar, Mustafa. *Belâgatte Talebî İnşâ*. Epub: İksad Publishing House, 2021.
- Khalafallah, Muhammad. "'Belâgat'ın Sırlarında Abdülkahir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım". çev. Ömer Kara. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (Bahar 2011), 627-631.
- Kılıç, Hulusi. "Belâğât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kömürcü, Kamil. *Mantiğa Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Lebedî, Abdurraûf Saîd Abdulganî. *Hemzetü'l-İstifhâm fi'l Qur'ânî'l-Kerîm*. Ürdün: y.y., 1992.
- Râzi, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihi'l-Ğayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990.
- Seâlibî, Ebu Mansûr Abdu'l-Melik b. Muhammed. *Fıkhü'l-Lüga ve Sırru'l-Arabiyye*. thk. Fâiz Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1993.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1980.
- Sîbeveyhî, Ebu Bişr. *Kitâbu Sîbeveyhî*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 1983.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâleddin es-. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Rîyb el-Bugâ. Dîmeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kurân ve İrâbuhu*. thk. Abdülcelîl Abduhu. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Zemahşerî, Cârullah Maĥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-Belâga*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'Arabiyye, 1957.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 637-675

## **Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Tefsirinin Beyânî Yönü ve İncelikleri**

**Mehmet YAŞAR**

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Çanakkale, Türkiye

mehmetyasar1985@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3520-5973

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Eylül/ September 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 14 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 637-675.

**Atıf / Cite as:** Yaşar, Mehmet. "Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Tefsirinin Beyânî Yönü ve İncelikleri [Explanatory Aspects and Subtleties of the Tafsir of Muhammed Mutevelli Sha'râvi]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 637-675.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1358180>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Explanatory Aspects and Subtleties of the Tafsir of Muhammed Mutevelli Sha'râvi**

### **Abstract**

Although the Qur'an was revealed in the language of the Arabs, it has its own linguistic and stylistic characteristics in many respects. Because the Qur'an is not limited to the uses of the Arabic language with the unique meanings it attributes to the words, and it also differs from the Arabic language in many aspects with its rich stylistic features. This aspect of the Qur'an also influenced its addressees at the time it was revealed. As a matter of fact, Arab poets of the period expressed their admiration for this unique aspect of the Qur'an. In addition, many polytheists were influenced by the original style of the Qur'an, even though they did not believe in it. Narrations reveal that the polytheists could not escape the influence of the Qur'an. This is normal, because the revelation of the Qur'an by Allah Almighty gave it a divine dimension and raised it to the highest level of eloquence. For this reason, many scholars from past to present have researched the original aspects of the Qur'an language. Factors such as the fact that almost every word of the Qur'an indicates many meanings, the words gaining different meanings depending on the context, and the Qur'an giving new meanings to the words used by the Arabs have led to the continuity of research on this subject. Each scholar who wants to highlight the literary and expressive aspects of the Qur'an has made important determinations in this field. The constant up-to-dateness of this field has enabled the continuity of the studies carried out. For this reason, these studies, which started in the classical period, continued increasingly. Sha'râvî is one of these names. His tafsir is one of the tafsir that focuses on highlighting the expressive aspect of the Qur'an. It is even possible to say that one of the central issues of his exegesis is to shed light on the expressive aspect of the Qur'an. According to Sha'ravi, this unique aspect of the Qur'an is a reflection of its universality. The fact that the Prophet did not interpret the entire Qur'an provides the opportunity to reveal its richness of meaning, which is an indication of the Qur'an's miracle until the end of time. For this reason, he states that the richness of the Qur'an's narrative style and the messages it contains always remain up-to-date. In this context, when we look at his commentary, it is seen that he highlights this aspect of the Qur'an in many aspects. Sha'ravi emphasizes the expressive aspect of the Qur'an and attaches great importance to the determination of the deep meanings that words and sentences indicate. In this

research, it has been understood that he has very original aspects in his determinations and evaluations regarding the expressive aspect of the Qur'an. It has been seen that he did not reveal the expressive aspect of the Qur'an in just a few words, but rather focused on the multifaceted expressive features of the Qur'an with a holistic approach. One of the most important issues he focuses on in highlighting the expressive aspect of the Qur'an is highlighting the richness of meaning carried by the words of the Qur'an. In this context, it has been revealed through examples that while revealing the meanings of the words of the Qur'an, he referred to the language of the Qur'an and thus tried to concretize the effect of Qur'anic expressions on the human soul and emotions. It has been observed that he cared to concretize metaphorical expressions based on the context of the Qur'an and thus focused on clarifying the meaning of the verse in the background. In this context, it was understood that one of the topics he focused on was miraculousness. According to him, miraculousness is not limited to the linguistic features of the Qur'an; It has been understood that he sees the truths, style, stories of the Qur'an, the teachings of the Qur'an corrected by the Torah and the Bible, and the subjects unknown to humanity as a part of miraculousness. In addition, he deals with the expressive aspect of the Qur'an based on stories. In this context, the Qur'an handles a subject with an original style of expression without repetition, highlights the message rather than focusing on names. It has been determined that he tried to concretize the expressive aspects of the Qur'an by emphasizing that it can carry messages that transcend time and space.

**Keywords:** Tafsir, Sha'râvi, Miracle, Declarative Tafsir, Style.

### **Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî'nin Tefsirinin Beyânî Yönü ve İncelikleri** **Öz**

Kur'ân Araplar'ın dili üzerine nâzil olmuş olsa da birçok açıdan kendine has dil ve üslûp özelliklerine sahiptir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, kelimelere yüklemiş olduğu özgün anlamlarla Arap dilinin kullanımlarıyla sınırlı kalmamış ve ayrıca zengin üslûp özellikleriyle birçok açıdan Arap dilinden farklılaşmıştır. Kur'ân'ın bu yönü, nâzil olduğu dönemdeki muhataplarını da etkisi altına almıştır. Nitekim dönemin Arap şairleri Kur'ân'ın bu eşsiz yönüne dair hayranlıklarını dile getirmişlerdir. Ayrıca birçok müşrik, iman etmediği halde Kur'ân'ın özgün üslûbunun etkisinde kalmıştır. Rivayetler müşriklerin Kur'ân'ın etkisinden çıkamadıklarını ortaya koymaktadır. Bunun olması da tabiidir. Zira Kur'ân'ın



Allah Teâlâ tarafından nâzil olması, ona ilâhî bir boyut kazandırmış ve onu belagatin en üst seviyesine çıkarmıştır. Bu sebeple de geçmişten günümüze değin birçok alim, Kur'ân dilinin özgün yönlerini araştırma konusu yapmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in neredeyse her kelimesinin birçok anlama delâlet etmesi, kelimelerin bağlam açısından farklı anlamlar kazanması, Kur'ân'ın Araplar'ın kullandığı kelimelere yeni anlamlar kazandırması gibi etkenler bu konudaki araştırmaların süreklilik kazanmasına yol açmıştır. Kur'ân'ın edebî ve beyânî yönünü ön plana çıkarmak isteyen her bir alim, bu alana dair önemli tespitler ortaya koymuştur. Zira bu alanın güncelliğini sürekli koruması yapılan çalışmaların devamlılık arz etmesine imkân sağlamıştır. Bu sebeple de klasik dönemde başlayan bu çalışmalar artarak devam etmiştir. Şa'râvî de bu isimlerden biridir. Onun tefsiri, Kur'ân'ın beyânî yönünü ön plana çıkarmayı merkeze koyan tefsirlerdendir. Hatta onun tefsirinin merkezini oluşturan konulardan birinin Kur'ân'ın beyânî yönüne ışık tutmak olduğunu söylemek mümkündür. Şa'râvî'ye göre Kur'ân'ın bu özgün yönü evrenselliğinin bir yansımasıdır. Zira Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını tefsir etmemesi, Kur'ân'ın kıyamete kadar i'câzının bir göstergesi olarak anlam zenginliklerinin ortaya çıkarılmasına olanak sunmaktadır. Bu sebeple de Kur'ân'ın anlatım tarzındaki zenginliklerin ve içerdiği mesajların sürekli güncelliğini koruduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda onun tefsirine bakıldığında birçok açıdan Kur'ân'ın bu yönünü ön plana çıkardığı görülmektedir. Şa'ravi Kur'ân'ın beyânî yönünü ön plana çıkarıp kelime ve cümlelerin delâlet ettiği derin anlamların tespitini son derece önemsemektedir. Bu araştırmada onun Kur'ân'ın edebî ve beyânî yönüne dair tespit ve değerlendirmelerinde çok özgün yönleri olduğu anlaşılmıştır. Onun Kur'ân'ın beyânî yönünü sadece birkaç kelime üzerinden ortaya koymadığı bilakis bütüncül ve derinlikli bir yaklaşımla Kur'ân'ın çok yönlü edebî ve beyânî özelliklerine odaklandığı görülmüştür. Onun Kur'ân'ın beyânî yönünü ön plana çıkarmada odaklandığı en önemli konulardan biri, Kur'ân'ın kelimelerinin taşıdığı anlam zenginliğini ön plana çıkarmasıdır. Bu bağlamda onun Kur'ân kelimelerinin anlamlarını ortaya çıkarırken, Kur'ân diline atıfta bulunduğu ve böylelikle Kur'ân ifadelerin insan ruhu ve duyguları üzerindeki etkisini somutlaştırmaya çalıştığı ve bunu da başarılı bir şekilde yansıttığı örnekler üzerinden ortaya konmuştur. Mecâzî ifadeleri de Kur'ân bağlamından hareketle somutlaştırmaya özen gösterdiği ve böylelikle arka planda âyetten kastedilen anlamı belirginleştirmeye odaklandığı görülmüştür. Bu bağlamda üzerinde

durduğu konulardan biri de i'câz olduğu anlaşılmıştır. Onun düşüncesinde i'câzın sadece Kur'ân'ın dil özellikleriyle sınırlı olmadığı; Kur'ân'ın hakikatlerini, üslûbunu, kıssalarını, Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'den tashih ettiği öğretilerini, beşeriyetin bilmediği konuları da i'câzın bir parçası olarak gördüğü anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra onun Kur'ân'ın beyânî yönünü, kıssalardan hareketle de ele aldığı, bu bağlamda Kur'ân'ın bir konuyu tekrara kaçmadan özgün bir anlatım tarzıyla ele alabildiğini, isimlere odaklanmaktan ziyade mesajı ön plana çıkarabildiğini, Kur'ân'ın zaman ve mekânı aşan mesajlar taşıyabildiğini vurgulayarak Kur'ân'ın beyânî yönlerini somutlaştırmaya çalıştığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Şa'râvî, İ'caz, Beyânî Tefsir, Üslûp.

## Giriş

Hiz. Peygamber'e vahyedilen Kur'ân birçok açıdan zengin bir içeriğe sahiptir. Kelimelerin birçok anlama delâlet etmesi, ruha ve akla hitap eden cümle yapılarına sahip olması, Araplar'ın dahi bilmediği bazı ifadeleri içermesi, Arap dili kelimelerine farklı anlamlar yüklemesi<sup>1</sup> gibi özellikler Kur'ân'ın özgün ifade tarzlarından biridir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın özgün beyanının bir özelliği olarak kendisini izah etme özelliğine sahip olması, üzerinde tefekkür edilecek en önemli yönlerinden biridir. Bu sebeple hicrî ilk asırdan itibaren İslam âlimleri Kur'ân'ın zengin ifade biçimlerine yoğunlaşarak Kur'ân âyetlerinin daha derinlikli anlaşılmasına katkı sunmaya çalışmışlardır. Sahâbenin, Kur'ân'ın kelime ve cümle yapılarının anlam yelpazesine yoğunlaştıklarını gösteren tefsir yorumları mevcuttur.<sup>2</sup> Bu ilgi tâbiîn döneminde de devam etmiştir. Etbâü't-tâbiîn döneminde daha da artan bu yoğunlaşma, müstakil çalışmalar şeklinde artarak sürmüştür.<sup>3</sup> Bunların bir kısmı Kur'ân kelimelerinin anlam zenginliğini ön

---

<sup>1</sup> Bu konuda bk. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr el-Arabî, ts.), 5/2264.

<sup>2</sup> Bu konudaki örnekler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevâli âyi'l-Kurân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17/414.

<sup>3</sup> Fazl Hasan Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhu ve ittîcâhâtuhu ve menâhicuhu fi'l-asr'il-hadîs* (Ammân: Dâru'n-Nefâis 2016), 1/405; Müsâid b. Süleymân

plana çıkararak ve Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına katkı sunan me'âni'l-Kur'ân eksenli çalışmalardır.<sup>4</sup> Sonraki dönemlerde de Kur'ân araştırmalarında Kur'ân'ın zengin dil özelliklerine çok çeşitli yönlerden yaklaşan çalışmalar sürmüştür. Tefsir kitaplarında da Arap dili ağırlıklı okumalara yönelenler olmuştur. Bu çalışmaların bir kısmı, Kur'ân'ın daha çok nahiv, sarf gibi Arap dilinin gramer ve kelime yapısını ön plana çıkarmak üzerinedir. Bir kısım çalışmalar ise kelimelerin ifade ettiği anlam zenginliğine yoğunlaşmıştır. Klasik dönemde bunun birçok örneği mevcuttur.<sup>5</sup> Modern dönemde de bu tarz okumaların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Bu çalışmaların bir kısmı günümüzde edebî yahut beyânî tefsir olarak bilinmektedir. Beyânî tefsir, Kur'ân âyetlerinin kelime, terkip ve cümlelerinin taşıdığı edebî yönlerinin ortaya çıkarılmasını konu edinmektedir. Bu tarz çalışmalarda Kur'ân'ın anlatım tarzındaki güzelliğini, mânâyı aktarım biçimindeki sanatını ve âyetlerin lafzî üslûbunu ve benzeri etkenleri bütüncül bir yaklaşımla irdelemeye yoğunlaşmaktadır.<sup>6</sup> Bu konuda başka tanımlar da yapılmıştır.<sup>7</sup>

Kur'ân'ın edebî ve beyânî yönüne yoğunlaşan başka bir ifadeyle Kur'ân'ın kelimelerinin ve cümle yapısının içerdiği derinlikli anlamları ön plana çıkararak, Kur'ân'ın üslûp ve i'caz yönüne temas eden sayısız çalışma mevcuttur. Ancak modern dönemde özellikle tefsir bağlamında bunu ön plana çıkararak ve görünür kılan bazı alimler dikkat çekmektedir. Bunlar arasında Muhammed Abduh (öl. 1322/1905), Seyyid Kutub (öl.1385/1966), Emîn el-Hûlî (öl. 1385/1966), Tâhir b. Âşûr (öl. 1392/1973), Âişe bint Abdirrahmân (öl. 1998)<sup>8</sup> ve bu çalışmanın merkezini oluşturan Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (öl.1418/1998) örnek gösterilebilir.

---

et- Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-. Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000), 112.

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Ferhân Cevâd, "el-Mukaddimetü't-tefsiriyye fî menheci'l-lugavî li'l- Kur'ân-i'l Kerîm", *Mecelletü urûk li'l-ebhas el-İnsaniyye* 3/2 (2010), 46-48.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire Mektebetü Vehbe, ts.), 1/172-176.

<sup>6</sup> Bu konuda bk. Muhammed el-Mubârek, *Dirâse Edebiyye li-nusûsin min'el-Kur'an* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1998), 7.

<sup>7</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İzzet Marangozoğlu, "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (2016), 14-15.

<sup>8</sup> Bu konuda bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/76.

Mısır'da yaşamış önemli müfessirlerden biri olan<sup>9</sup> Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin, Havâtürî Havle'l-Kur'ânî'l-Kerîm adlı tefsir kitabı, müellifin en önemli eserlerindedir. Şa'râvî'nin bu eseri, Mısır'da cuma günleri televizyonda yaptığı Kur'ân tefsirine dair sohbetlerinden oluşmaktadır.<sup>10</sup> Bu yönüyle, onun tefsirinin toplumla doğrudan bir ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira camide ders halkalarında tamamlanan tefsirinin, diğer tefsir kitaplarından farklı yönleri olması kaçınılmazdır. Onun tefsirinin ders halkalarında şekillenmiş olması, tefsirinde takip ettiği yöntemi, kimi açılardan bazı müfessirlerin yönteminden farklılaştırmıştır. Bu sebeple de Şa'râvî'nin tefsir anlayışının inceliklerinin bilinmesi, hem tefsir anlayışının ortaya çıkarılmasına katkı sağlayacak hem de onun yaşantıya aktarmaya çalıştığı Kur'ân mesajlarından hangilerine ne derece odaklandığı ve nasıl bir yöntemden hareketle meseleleri ele aldığıın bilinmesine imkan sağlayacaktır. Özellikle onun Kur'ân'ın beyânî yönüne yönelik okumalarının irdelenmesi, en az yönteminin ortaya çıkarılması kadar önemlidir. Çünkü tefsirinde, Kur'ân'ın beyânî yönüne sürekli atıfta bulunan yorum ve tespitleri dikkat çekmektedir. Hatta onun, Kur'ân'ın beyânını neredeyse her açıdan ele aldığı anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Başka bir ifadeyle onun sıklıkla Kur'ân'ın üslûbuna ve inceliklerine temas etmesi, onun bu yöntemi tefsirinin önemli bir konusu olarak konumlandığı izlenimini oluşturmaktadır. Bu bağlamda o sıklıkla et-ta'birü'l-Kur'ânî<sup>12</sup>, et-tasvirü'l-beyânî<sup>13</sup>, el-edâü'l-beyânî<sup>14</sup>, el-üslûbü'l-beyânî<sup>15</sup>, i'câzü'l-beyânî<sup>16</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Ayrıca onun tefsirinde Kur'ân'ın i'câz yönüne

<sup>9</sup> Onun hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mansûr Kafi, "Eş-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecuhû fi't-Tefsir" *Mecelletü Külliyyetü'l-Ulumi'l-İslâmiyye* 6/12 (2006), 112-154.

<sup>10</sup> Bu konuda bk. Hilal Görgün, "Şa'râvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/350-351.

<sup>11</sup> Örnekler için bk. Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* (b.y.: Metabiu hbarî'l-yevm, 1997), 3/1912.

<sup>12</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 5/2733.

<sup>13</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 3/1912.

<sup>14</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 4/2352.

<sup>15</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 4/2442

<sup>16</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 12/7162; 13/8099.

sürekli temas etmesi ve i'câzı Kur'ân'ın eşsiz üslûbunun bir yansıması olarak görmesi de onun tefsir anlayışının parametrelerini anlamada önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada tümevarım yönteminden hareketle onun tefsirinin beyânî yönü ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır. Tespit edildiği kadarıyla ülkemizde ve Arap dünyasında Şa'râvî'nin tefsiri üzerine çok fazla çalışma yapılmamıştır.<sup>17</sup> Mevcut çalışmalar, içerik ve kapsam açısından bu çalışmadan farklıdır.

### 1. Şa'râvî'nin Kur'ân'ın Beyânî Yönünü Ön Plana Çıkardığı Konular

Birçok müfessir gibi Şa'râvî'de tefsirinin yöntemine dair bilgi vermektedir. Kendisi Kur'ân hakkındaki düşüncelerinin bilinen anlamıyla bir tefsir olmadığını, bilakis bazı âyetler hakkında bir müminin kalbine armağan edilen bazı yorumlardan ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>18</sup> Zira ona göre Kur'ân'ın tefsiri mümkün değildir. Şayet mümkün olsaydı insanlar içerisinde bunu yapan en öncelikli kişinin Hz. Peygamber olacağını ama kendisinin, Kur'ân'ın tamamını tefsir etmek yerine sadece insanların bilmek zorunda olduğu ve 'yap' yahut 'yapma' şeklinde tezahür eden amelî boyutu ilgilendiren ve bunun sonunda da ecir veya cezanın terettüp ettiği emir ve nehiy içerikli âyetleri beyân etmekle sınırlı açıklamaları olduğunu iddia etmektedir. Bunun da dünya hayatının esaslarını tanzim eden bilgilerden müteşekkil olduğunu söylemektedir.<sup>19</sup> Ona göre Hz. Peygamber ve o dönemin insanları, sınırlı bilgi sahibi oldukları kevnî âyetleri tartışmalara yol açmamak için sırlarını bildikleri halde sadece aktarmakla iktifa etmişlerdir.<sup>20</sup> Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber imanla doğrudan ilişkili ibadetlere taalluk eden konuları açıklamıştır. Ancak pratik anlamda bir karşılığı olmayan âyetlerin açıklanmasını ise gelecek nesillere bırakmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın diğer kitaplardan farklılaştığını, zira Kur'ân dışındaki kitapların belli

<sup>17</sup> Bu konuda yazılmış bazı eserler şunlardır: Cemû Abdülkerim, "Menheciyyetü's-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî fi't-tefsir el-Kur'ânî", *Mecelletü'l-Hadareti'l-İslamiyye* 16 (2012), 210-228; Mansûr Kafî, "Eş-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecuhû fi't-Tefsir" *Mecelletü Külliyyetü'l-Ulumi'l-İslamiyye* 6/12 (2006), 112-154.

<sup>18</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/9.

<sup>19</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/9.

<sup>20</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/9.

zaman ve mekanlarla sınırlı bir durumu söz konusu iken, Kur'ân'ın ise kıyamete kadar devam edeceğini; Kur'ân'ın mesajlarının, i'câzının nesiller boyunca araştırma konusu olacağını ifade etmektedir.<sup>21</sup>

Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği tartışmalara konu olmuştur. Ancak alimlerin çoğu, Hz. Peygamber'in toplumun ihtiyaç duyduğu âyetleri tefsir ettiği kanaatindedir.<sup>22</sup> Ancak 'ihtiyaç duyulan' noktanın ne olduğu konusu ehemmiyet arz etmektedir. Bu bağlamda Şa'râvî'nin Kur'ân tefsirinde, Hz. Peygamber'in beyânına ihtiyaç duyulan kısmı, amelî hükümlerle açıklaması anlamlıdır. Bunun yanı sıra Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'ın tamamını tefsir etmemesinin nedenini, Kur'ân'ın birçok âyetinin tek anlama tahdit edilemeyeceği gerçeğine işaret etmesi de önemlidir. Nitekim Şa'râvî birçok yerde Kur'ân'ın evrenselliğinin bunu gerektirdiğini beyân etmiştir. Hatta o, bu durumu Kur'ân'ın i'câzının bir gereği olarak görmektedir. Zira ona göre Kur'ân'ın sırlarının sürekli ortaya çıkması, Kur'ân'ın i'câzının bir yansımasıdır.<sup>23</sup> Bu düşüncede olan Şa'râvî'nin Kur'ân'ın beyânî yönüne nasıl yaklaştığı önemli bir yer edinmektedir.

### 1.1. Kur'ân'ın Bütünselliği

Kur'ân'ın beyân yönünün belki de en belirgin bir şekilde aksettirildiği alan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir. Çünkü Kur'ân'ın kendi kendini beyân ederek kapalılığı gidermesi bu yöntemin öncelenmesini gerektirmiştir. Bu sebeple de hicrî ilk asırdan itibaren bu yöntem, âlimlerin gözettiği kaynakların başında gelmiştir.<sup>24</sup> Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri Şa'râvî'nin de en belirgin tefsir yöntemlerinden biridir. Ona göre Kur'ân âyetleri birbirini tefsir etmektedir. Bu sebeple de bir lafzın ne anlama geldiğinin öğrenilmesi için Kur'ân'ın diğer âyetlerine müracaat edilmelidir.<sup>25</sup> Bu sebeple de o, Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate alarak âyetlere yaklaşıma çalışmıştır.

---

<sup>21</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/12.

<sup>22</sup> Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/29.

<sup>23</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 10.

<sup>24</sup> Hüseyin el-Harbî, *Kavaidü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase nazariyye tabikiyye* (Riyad: Dâru'l-Kasım, 2008), 1/283-290.

<sup>25</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 4/1960; 5/2650.

Şa'râvî, Kur'ân'ın beyânî yönünü ön plana çıkarmak için mümkün merteye konuyla ilgili benzer yahut bazı açılardan birbiriyle ortak yönleri olan âyetlere yahut âyet gruplarına işaret etmektedir. Bununla kimi zaman Arap diline ilişkin bir meseleyi izah etmekte<sup>26</sup> yahut bir kelimenin anlamını<sup>27</sup> veya kelimenin farklı kullanımını göstermeye çalışmakta<sup>28</sup>, bazen de mücmel, garîb<sup>29</sup>, mübhem<sup>30</sup>, müşkil<sup>31</sup> âyetleri açıklamaktadır. Kimi zaman da ele aldığı kıssanın, daha kapsamlı anlaşılmasına katkı sağlamak için Kur'ân bütünlüğüne müracaat etmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca bu bütünsellikten hareketle ele alınan meselenin diğer boyutlarına da temas ederek bütüncül bir okumanın gerekliliğini göstermeye çalışmaktadır.<sup>33</sup> Tüm bunların yanı sıra o, hükümlerin tedriciliğine işaret etmek<sup>34</sup>, Kur'ân'ın makâsîdî yönünü ön plana çıkarmak<sup>35</sup> ve ilgili meseleyi tüm yönleriyle irdelemek amacıyla<sup>36</sup> Kur'ân bütünlüğüne başvurmuştur.

Onun bu yöntemi derinlikli bir okumayı yansıtmaktadır. Bu sebeple de onun bu yönünü birkaç örnekle sınırlandırmak mümkün değildir. Bununla beraber onun bu konudaki yetkinliğini yansıtmaya adına birkaç örnek zikretmekle yetinilecektir. Örneğin Şa'râvî, *وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ* âyetindeki<sup>37</sup> *الْعَفْوَ* kelimesinin, *ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَّوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءَ وَالسَّرَّاءَ* “Sonra kötülüğü değiştirip yerine iyilik getirdik. Nihâyet çoğaldılar ve “Atalarımız da böyle sıkıntı ve sevinç yaşamışlardı” dediler.”<sup>38</sup> âyetinde olduğu

<sup>26</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 6/3341.

<sup>27</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/943.

<sup>28</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/781; 2/944; 13/8044; 18/10933; 19/11714; 19/12157.

<sup>29</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/811; 19/11959.

<sup>30</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 19/11958.

<sup>31</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 18/11373.

<sup>32</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/943; 17/10852.

<sup>33</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/806; 8/4592.

<sup>34</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/942.

<sup>35</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 16/10051.

<sup>36</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 16/9925.

<sup>37</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 8 Ekim 2023), el-Bakara, 2/219.

<sup>38</sup> el-A'râf 7/95.

gibi fazlalık-artış anlamına geldiğini<sup>39</sup> belirtmektedir.<sup>40</sup> Ayrıca bu kelimenin bağışlama manasına da geldiğini ifade etmektedir. Mezkûr infak âyetinde kastedilen anlamın ise kelimenin içerdiği iki anlamla örtüştüğünü belirtmektedir. Bu iki anlamın birbiriyle çeliştiği zannına kapılmamak gerektiğini, afv kelimesinin her iki manayla da örtüştüğünü ifade etmektedir. İnfakla toplum içerisinde bolluğun, bağışlanmanın gerçekleştiğini, infakın buna hizmet ettiğini söylemektedir.<sup>41</sup>

Şa'râvî, sabır ifadesinin Kur'ân'da birbirine benzer şekillerde kullanıldığını, ancak anlam açısından farklılıklar barındırdığını belirttikten sonra konuyla ilgili "Başına gelene sabret. İşte bunlar, kararlılık gerektiren işlerdendir."<sup>42</sup>; "Ama kim sabreder ve bağışlarsa, işte bu güçlü irade gerektiren işlerdendir."<sup>43</sup> âyetlerini zikretmektedir. İlk âyette zikredilen sabrın kaza ve kaderin bir sonucu olan ve her kesin başına gelebilecek haller olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla da hastalık, mal kaybı gibi sıkıntılardan ötürü insanın sabretmesi gereken durumlarla karşılaşabileceği, bu sabır halinde kişinin kimseyi suçlamak zorunda kalmadığını belirtmektedir. Bu sebeple de bahsi geçen ifadenin tekit harfiyle zikredilmediğini belirtmektedir. Ancak diğer âyette zikri geçen sabrın, öldürme gibi durumlardan dolayı başkasından kaynaklandığını, bu sabır halinin diğerine oranla daha zor olduğunu, bu sebeple de âyetin *وَلَمَّن صَبَرَ وَعَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ* tekit lamıyla beraber zikredildiğini ifade etmektedir. Çünkü bu sabır şekli, diğerine oranla daha zordur. Ayrıca ilk âyette sadece sabra davet edilirken diğer âyette ise bağışlanmadan da bahsedilmektedir. Zira kişinin zulüm karşısında sabretmesi, haksızlıklara

---

<sup>39</sup> Bakara Sûresi 219. âyetindeki afv kelimesinin tefsiriyle ilgili bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 1/183; Yahyâ b. Ebî Sa'lebe b. Sellâm, *et-Teşârif: Tefsîrü'l-Kurân*, nşr. Hind Şelebî (b.y.: eş-Şeriketü Tunusiye, 1979), 190.

<sup>40</sup> Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî*, 2/943.

<sup>41</sup> Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî*, 2/944.

<sup>42</sup> Lokman 31/17.

<sup>43</sup> eş-Şûrâ 42/43.



rağmen bağışlanmada bulunması büyük işlerdendir.<sup>44</sup> Çünkü kişi, bağışlamayı da gerektiren bir durumla karşı karşıyadır.<sup>45</sup>

Şa'râvî Kur'ân bütünlüğünü ortaya çıkarmada dikkat çeken bir diğer yöntemi de metin içi ve metin dışı bağlamı gözetmesidir. O âyetlerin bağlamından hareketle birçok yerde tercihlerde bulunmaktadır. Örneğin Şa'râvî, "İman edenlerle karşılaşınca "inandık" derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise "Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz" derler."<sup>46</sup> âyetteki şeytanla baş başa kalma durumuyla ilgili çarpıcı tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre şeytanın menheci yalnızlıkta etkilidir. Bu sebeple de şeytanın gizli ve yalnız kalma durumlarını sevdiğini belirtmektedir. Zira insanların açık halleri, gizli hallerine oranla istikametten uzaklaşma durumları farklılık arz edebilmektedir. Nitekim bazı insanların kalabalık ortamlarda gizli hallerinin aksine kötü eylemlerden uzak durmaya çabaladıklarını söylemektedir.<sup>47</sup>

Şu âyetin tefsirine yaklaşımı da bu bağlamda irdelenebilir: "Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar."<sup>48</sup> o, âyetteki kötülüğü şirk olarak tefsir etmektedir. Zira şirkin insanı çepeçevre kuşattığını; "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar."<sup>49</sup> âyetinin ifadesiyle de şirkin bağışlanmayacağını belirtmektedir. Bu sebeple de âyetin değindiği kişilerin sadece âsiler olmadığını, bilakis âyetin kafir ve müşrikleri de kapsadığını söylemektedir. Bunun delili olarak da âyetin devamındaki "Onlar orada ebedî olarak kalırlar." ifadesini delil göstermektedir. Büyük-küçük günah işleyenlerin cehennemde ebedi kalmayacaklarını ama kafir ve müşriklerin ise ebedi olarak cehennemde kalacaklarını söylemektedir.<sup>50</sup> Şa'râvî "Adamlar, "Bunlar karmakarışık düşlerdir. Biz böyle düşleri yorumlamayı

<sup>44</sup> Bu konuda bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 9/135.

<sup>45</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 13/8290.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/14.

<sup>47</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/160.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/81.

<sup>49</sup> en-Nisâ 4/48.

<sup>50</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/426.

*bilmeyiz dediler.*"<sup>51</sup> âyetinin tefsirinde de bağlam bilgisine atıfta bulunmaktadır. Ona göre rüya yorumcuları, Hz. Yusuf'un rüyası karşısında karmaşıklık yaşamışlardır. Bu sebeple de cevaplarının karışıklık içerdiğini belirtmektedir. Zira ilk cümlede rüyanın anlamının olmadığını iddia etmelerine rağmen sonrasında '*biz rüyaların tabirini bilmiyoruz*' diyerek aslında rüyanın bir anlamı olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zira o ruh halleri ifadelerine de yansımıştır.<sup>52</sup>

Şa'râvî, Kur'ân'ın birçok anlama gelen kelimelerinin hangi manada kullanıldığının tespitinde siyak-sibak bilgisini önemli bir yere koymaktadır. Örneğin, *قضى* kelimesinin 'bildirme, hükmetme' gibi birçok anlama geldiğini<sup>53</sup>, *الضلال* ifadesinin ise 'küfür, günah, unutmama, gaflet, kaybolma, bir şeyin ayrıntılarını bilememe' anlamlarını taşıdığını,<sup>54</sup> *الذکر* ifadesinin 'tesbih, tahmid, ibret alma, hatırlama',<sup>55</sup> *الفتح* kelimesinin ise 'maddî anlamda bir şeyi açma, mânevî anlamda hayra ve ilme ulaşma, zafere ulaşma, hakkın galip gelmesi'<sup>56</sup> gibi anlamlar taşıdığını belirtmektedir. Tüm bu örneklerde Şa'râvî siyakın anlamı belirlediğini söylemektedir. O bu bağlamda sadece kelimenin anlamlarına değil, bir kelimenin hangi kelimeyle beraber zikredildiğine de odaklanmaktadır. Söz gelimi hamd kelimesinin Allah'la beraber zikredilmesini, 'ubûdiyyet şükürü' şeklinde açıklamaktadır. Buradan hareketle öncelikle kişinin ibadetleri kendisine has kıldığı ve ulûhiyyet sıfatına mazhar olan Allah'a şükretmesi gerektiğini; ayrıca rubûbiyyet sıfatı için de Allah'a hamdetmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>57</sup>

## 1.2. Kur'ân Dilini ve Özgün Üslûbunu Ön Plana Çıkarması

Şa'râvî Arap dilinin birçok özelliğini dikkate alacak şekilde âyetlere yaklaşmaktadır. Kimi zaman nahiv ve sarftan hareketle âyetlere açıklık getirirken, kimi zamanda âyetlerin i'rablarına ve farklı kıraatlere işaret etmektedir. Ancak onun Arap diline yaklaşımı bir dilci gibi değil, daha

<sup>51</sup> Yûsuf 12/44.

<sup>52</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 6/3357.

<sup>53</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/553.

<sup>54</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9003.

<sup>55</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9381.

<sup>56</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 19/11875.

<sup>57</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/63.

çok Kur'ân'ın anlam yelpazesini ortaya çıkarmak üzerinedir. Başka bir ifadeyle onun daha çok Kur'ân'ın beyânî yönünü somutlaştırmayı önemseydiği ve Kur'ân kelimelerinin içerdiği zengin anlamlarını, farklı kullanımlarını ön plana çıkarmayı amaç edindiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple de tefsirinin birçok yerinde Kur'ân'ın ifade biçimlerinin özgünlüğüne vurgu yapmaktadır.<sup>58</sup> Ona göre Kur'ân'ın ifade biçimleri; inceliği, derinliği ve kapsamlılığı çok güzel ifade etmektedir. Zira Kur'ân'da her bir kelimenin konulduğu yer itibariyle, Allah Teâlâ'nın istediği anlamı ifade etmektedir.<sup>59</sup> Bu sebeple de o, bir kelimeyi açıklarken sadece lugavî anlamla sınırlı kalmamaktadır. Bilakis Kur'ân'ın kelimeye aksettirdiği kullanımı ve anlam yelpazesini daha çok incelemektedir. Örneğin *وَخَرَّ* (kapanmak) ifadesinin *secde* kelimesiyle beraber zikredildiği yerlerde, Kur'ân'daki kullanımlarından hareketle<sup>60</sup> bu kelimenin müminlerin ayrılmaz bir parçası olarak kullanıldığını belirtmektedir.<sup>61</sup> Benzer şekilde *وَقَعَ* kelimesinin de bir yer hariç Kur'ân'ın tamamında zorluk manasında kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>62</sup> Ayrıca o, kelimelerin akla, duyguya temas eden, kelimelerin arka plandaki incelik ve zarafetlerini yansıtan yönlerini de ön plana çıkarmaktadır. Tespit edildiği kadarıyla onun bu yöntemi, bir yönüyle daha çok ilk dönem çalışmalarında görülen "meâni'l-Kur'ân" tarzını yansıtmaktadır. Ayrıca o, Kur'ân ifadelerinin cümle içerisindeki kullanım tarzlarına da yoğunlaşarak âyetlerin muradını somutlaştırma gayreti içerisinde. Bu yorumları destekleyen birçok örnek zikretmek mümkündür. Örneğin Şa'râvî, "Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah nurlarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakıverir."<sup>63</sup> âyetinin *ضوء* (aydınlık/ışık) yerine *nur* ifadesiyle zikredilmesiyle ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre aydınlık nurdan daha güçlüdür. Bu sebeple de Allah Teâlâ *هُوَ الَّذِي جَعَلَ*

<sup>58</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/847; 2/1100; 3/1447; 3/1689; 4/2205; 12/7301; 19/11830.

<sup>59</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 12/7301.

<sup>60</sup> el-İsrâ 17/107; el-İsrâ 17/109; es-Sâd 38/24.

<sup>61</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* 19/11830.

<sup>62</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* 17/10850.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/17.

الشمس ضياءً والقمر نوراً

âyetinde<sup>64</sup> güneş için aydınlık ay için ise nur ifadesini kullanmıştır.<sup>65</sup> Zira güneş aydınlığını kendinden alırken ay ise dış bir etkene ihtiyaç duymaktadır. Ay aldığı ışığı, nur şeklinde yansıtmaktadır.<sup>66</sup> Bu sebeple de geceleyin gök yüzünün nurla kaplı olduğunu, ışığın ise güneşin doğuşuyla meydana geldiğini ifade etmektedir. Şa'râvî, ayrıca Zemahşerî ve Râzî gibi âlimlerin de açıkça belirttiği bir tespiti yer vermektedir. Buna göre şayet Allah, ذَهَبَ اللهُ بَضْوَاهُمْ ifadesi yerine ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ şeklinde bir ifadeyi kullanmış olsaydı, bu durumda münafıkların nurlarının devam edeceği anlaşılabilirdi. Ancak nurlarının gitmesi hem ışıktan hem de nurdan mahrum kaldıklarını göstermektedir.<sup>67</sup> Nitekim “Onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir.”<sup>68</sup> âyetinin de ifadesiyle Allah onların kalplerini kapkaranlık bir durumda bırakmıştır.<sup>69</sup>

Şa'râvî, وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا şeklinde tesniye sonra اقْتَتَلُوا cem' (çoğul) şeklinde ve ardından tekrar بَيْنَهُمَا ikil biçiminde devam etmesini, bazı insanların bir problem olarak algılamasını, Kur'an'ın üslûbunu kavrayamamalarına bağlamaktadır. Ona göre bu kullanım, Kur'an'ın beyanî yönünün derinliğini ve inceliğinin zirvesini yansıtmaktadır. Şöyle ki Kur'an iki gruptan bahsettiği için ifade tesniye gelmiştir. Ancak çatışma durumunda savaşta bulunan herkesin silah kuşanacağından çoğul ifadesi zikredilmiştir. Sonrasında tüm fertler arasında değil, her iki grubu temsil eden iki grup arasında

<sup>64</sup> Yûnus 10/5.

<sup>65</sup> Râgıb İsfahânî'ye göre güneşin aydınlık, ayın nur ile ifade edilmesinin nedeni, nurun aydınlığa göre daha has olması sebebiyledir. Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Şam: Dâru'l-Kalem,1412/1991), 828.

<sup>66</sup> Bu konuda bk. Muhammed İsmail İbrahim, *el-Kur'ân ve l'câzuhu'l-İlmî* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 78; Muhammed. İbrahim Hafnâvî, *Dirâsât usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Matba'atü'l-iş'âi'l-fenniyye, 2002), 213.

<sup>67</sup> Bu konuda bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/74; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 2/314; Süyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân fi l'câzil-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/358.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/17.

<sup>69</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/172.

barışın tesis edileceği gerçeğinden ötürü tekrar tesniye ifadesi zikredilmiştir.<sup>70</sup>

Şa'râvî, فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ, “Şayet Allah seni onlardan bir toplulukla tekrar karşılaştırır da”<sup>71</sup> ve فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمَمِكَ “Seni annene kavuşturduk.”<sup>72</sup> âyetlerinin müteaddî, وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى “Mûsâ kavmine dönünce”<sup>73</sup> âyetinin ise lâzîmî formatta zikredilmesinin nedenini ve bunun tefsir ilmine yansımalarını ele alırken güzel değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre, Hz. Mûsâ'nın dönmesi kendi tercihi olmasından dolayı âyette mef'ûle ihtiyaç duymayan lâzîmî bir fiil kullanılmıştır. Yani dönmek isteyen bizzat Hz. Mûsâ'dır. Ancak “Seni annene kavuşturduk” ifadesinde ise Hz. Mûsâ'nın küçük olması ve bir iradesinin söz konusu olmaması sebebiyle Allah onun sorumluluğunu üstlenerek Hz. Mûsâ'yı taşıyacak, koruyacak birine döndürmüştür.<sup>74</sup> Hz. Peygamber için فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ ifadesinin kullanılmasını ise, Hz. Peygamber'in bir yere gidişinin (hicret gibi) ve dönüşünün kendi kararıyla olmamasına, ilâhî iradenin bir tecelliyatı olduğunun gösterilmesine bağlamaktadır.<sup>75</sup> Şa'râvî'nin Kur'ân'ın üslûbundan hareketle vardığı bu tespitler önemlidir. Bu bağlamda kıssayla ilgili vurgulanması gereken bir diğer nokta Hz. Mûsâ'nın annesidir. Zira Hz. Mûsâ'nın annesine döndürülmesinin bir hikmeti de bizzat “Biz onu sana geri döndüreceğiz”<sup>76</sup> ifadesiyle Allah Teâlâ'nın annesine verdiği vadin gerçekleşmesidir.<sup>77</sup>

Şa'râvî, وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ, âyetinde<sup>78</sup> duyma yetisinin müfret diğerlerinin ise cem' olarak zikredilmesi ile ilgili Kur'ân'ın beyânî yönüne atıf yapmaktadır. Ona göre bu ifade şekli, Kur'ân'ın beyânî ve i'caz yönünü yansıtmaktadır. Şöyle ki, bir mekânda yankılanan sesi herkes işitebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında herkes için ses aynıdır. Ancak

<sup>70</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 13/8099.

<sup>71</sup> et-Tevbe 9/83.

<sup>72</sup> et-Tâhâ 20/40.

<sup>73</sup> el-A'râf 7/150.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 18/305.

<sup>75</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 9/5387.

<sup>76</sup> el-Kasas 28/7.

<sup>77</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/280.

<sup>78</sup> el-Mülk 67/23.

aynı durum görme duyusu için geçerli değildir. Herkesin aynı yere bakması söz konusu olamayabilir. Görenden görene farklılık arz eden bir durum mevcuttur. Biri tavana diğeri pencereye bakabilir. Aynı durum kalpler için de geçerlidir. Birinin kalbi akledebilirken diğeri idrakten mahrum olabilir. Dolayısıyla da Şa'râvî'ye göre işitme duyusunun müfret olarak isimlendirilmesi Kur'ân üslûbunun anlatım tarzındaki eşsiz inceliğine ve i'caz yönüne delalet etmektedir. Şa'râvî Ashâb-ı Kehf kıssasında da bu gerçeğin varlığına temas etmektedir. Ona göre işitme duyusu bir insanın dünyaya geldiğinde ilk sahip olduğu duygudur. Aynı zamanda insanın uykudan uyanmasına etki eden en önemli histir. Bu sebeple de Ashâb-ı Kehf kıssasında "Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık."<sup>79</sup> ifadesiyle bu gerçeğe işaret edildiğini, Allah'ın onları uyandıracak gürültülü şeylerden, dış etkenlerin seslerinden korumak için işitme duyularını bu sürede devre dışı bıraktığını belirtmektedir.<sup>80</sup> Tespit edildiği kadarıyla birçok müfessir mezkûr ayeti, Allah Teâlâ'nın; görme, duyma ve akletme yetilerini kullara bahşetmesi bağlamında tefsir etmişlerdir.<sup>81</sup> Ayrıca lugavî tefsire ağırlık veren çalışmalarda, kelimenin masdar olduğundan cem' olarak zikredilmediği veya müfret zikredilse de anlamının cem' olduğu şeklinde kimi açıklamalar yapılmıştır.<sup>82</sup> Bunun yanı sıra bazı alimler لَذَّهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ âyetinin tefsirinde sem' ifadesinin müfred zikredilmesiyle ilgili zikrettikleri nedenler arasında muhatapların her birinin işitme duyusunun tek olmasıyla açıklasa da<sup>83</sup> bu konuda kapsamlı ve özgün açıklamayı Şa'râvî yapmaktadır. Zira o, zikri geçen duyuların müfred ve cem' olarak zikredilmesinin hikmetine değinmekte ve bu şekilde zikredilmesinin Kur'ân'ın beyânî yönünü yansıtan özgünlüğünün bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle kelimenin müfret

<sup>79</sup> el-Kehf 18/11.

<sup>80</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 13/8116.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/333.

<sup>82</sup> Bu konuda bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/365; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Îrâbü'l-Kur'ân*, thk. Abdulmünim Halil İbrahim (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1421), 4/310.

<sup>83</sup> Bu konuda bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/360; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/295.

zikredilmesinin insanın yaratılışıyla doğrudan irtibatlı olduğunu güzel ve derinlikli bir şekilde yansıtmaktadır. Öte yandan Şa'râvî, "*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*"<sup>84</sup> âyetinde göz ve kalbin müfred zikredilmesine de değinmektedir. Ona göre bunların müfred zikredilmesinin sebebi âyetin sorumluluk minvalinde zikredilmesi sebebiyledir. Sorumluluk zâtî bir görev olduğundan dolayı âyetteki ifadeler çoğul zikredilmemiştir.<sup>85</sup>

Şa'râvî, "*Orada canların istediği, gözlerin zevk aldığı her şey vardır.*"<sup>86</sup>; "*Orada kendileri için sonsuza kadar istedikleri her şey vardır.*"<sup>87</sup> Hz. Peygamber'in bu âyetleri açıkladığını ve tefsiri bağlamında "*Orada gözün görmediği, kulakların işitmediği, insan kalbinin hissetmediği şeyler vardır.*"<sup>88</sup> ifadelerini sarfettiğini belirtmektedir.<sup>89</sup> Şa'râvî, bu hadisten hareketle değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, bir kelimenin anlamının akılda karşılığı olması için öncelikle mevcut olması gerektiğini, sonrasında da lafzın, zihnin kavrayabileceği ve bilinir hale gelen şeyleri açıklığa kavuşturduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda bilinmeyen bir şeyi, dilin açıklamasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bu sebeple de dünya hayatında cennet ehlinin yaşayacağı nimetleri tabir eden, açıklayan lafızların anlamının olmadığını, zira gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve insan kalbinin algılamadığı bir durumun mevcut olduğunu, bu yönüyle de Kur'ân'da cennet ile ilgili tüm bilgilerin insanlara manayı yakınlaştırdığını ancak nimetlerin gerçekliğini ve hakikatini yansıtmadığını iddia etmektedir.<sup>90</sup> Şa'râvî'nin bu tespitleri son derece yerindedir. Esasen el-Merrâküşî'nin de (öl. 721/1321) belirttiği üzere bu nimetlerin idrak edilmesi, âhirette ve cennette gerçekleşecektir. Ancak zikri geçen bu tarz şeyleri dünyada hakikatine ulaşamadığımız için

---

<sup>84</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>85</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 19/11809.

<sup>86</sup> ez-Zuhuruf 43/71.

<sup>87</sup> el-Furkân 25/16.

<sup>88</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 12/7506.

<sup>89</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 12/7506.

<sup>90</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/88; 1/168; 13/7892.

idrak etmeye güç yetiremiyoruz.<sup>91</sup> Bu durumda Şa'râvî'nin ifade ettiği üzere cennet nimetlerinin gerçekte ne olduğu ancak cennette öğrenilecektir. O, "İçinde doğal nitelikleri bozulmamış su ırmakları, tadı bozulmamış süt ırmakları, içenlere lezzet veren şarap ırmakları, süzölmüş bal ırmakları bulunan bir bahçedir..."<sup>92</sup>; "Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez."<sup>93</sup> âyetlerini de bu bağlamda irdelemektedir. Ona göre bu âyetler, sadece zihinlere cennetteki durumu yakınlaştıran birer örnektir. Yoksa zihnin, cennetin kendisini kavraması mümkün değildir. Zira cennetteki durumu yansıtmaya dilin imkânı yoktur.<sup>94</sup>

Şa'râvî kelimelerin kök anlamlarından ve başka ifadelerle benzerliklerinden hareketle Kur'ân'ın özgün üslûbuna atıfta bulunduğu birçok örnekte mevcuttur. Örneğin o, *لَمْ تُؤْبَهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ* "Şüphesiz Allah tarafından verilecek sevap daha hayırlı olacaktır."<sup>95</sup> mesûbe/ecir ifadesinin elbise anlamındaki ثوب kelimesinden alındığını belirtmektedir. Eskiden insanların koyun yününden elbise yaptıklarını, yünlerini bu işten anlayanlara elbise yapmaları için verdiklerini belirtmektedir. Böylelikle koyun yününü veren kişi, elbise almış oluyordu. Aynı durumun mesûbe ifadesi için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Zira hayrın iyilik olarak döndüğünü, hayırlı amelin sevabının da büyük faydalar olarak kişiye yansıdığını belirtmektedir.<sup>96</sup> Ayrıca sevb/elbise kelimesinden sevap kelimesinin oluştuğunu, elbisenin avret mahallini, sevabın ise manevî ve nefsî hastalıkları örttüğünü belirtmektedir. "Ey Âdem oğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık. Takvâ elbisesi, işte o daha

---

<sup>91</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Merrâküşi el-Ezdî el-Adedî, *Unvânü'd-delîl min mersûmi hâttî't-tenzîl*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Magrib el-İslamî 1990), 33.

<sup>92</sup> Muhammed 47/15.

<sup>93</sup> es-Secde 32/17.

<sup>94</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/89.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/103.

<sup>96</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/498.



*hayırlıdır.*"<sup>97</sup> âyetini de bu bağlamda değerlendiren Şa'râvî'ye göre takva elbisesi, dünyalık elbiselerden daha hayırlıdır.<sup>98</sup>

İslam âlimleri, *وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتِبًا* "Allah her şeyi koruyup hakkını vermektedir."<sup>99</sup> (mukâtân) ifadesinin tefsiriyle ilgili 'her şeye gücü yeten, koruyucu, gözetleyici, şahit, her şeyin sorumluluğunu üstlenen' gibi anlamlar zikretmişlerdir.<sup>100</sup> Şa'râvî de bu kelimenin tefsiriyle ilgili birçok görüş dile getirildiğini belirtmektedir. Bazılarının bu kelimeye 'şahit, gözeten, koruyan, denetleyen, yeterli, âlicenap, yiyecek temin eden' gibi anlamlar yüklediğini söylemektedir. O bu konuda dile getirilen görüşler içerisinde bir ihtilafın olduğunu söylemenin mümkün olmadığını, zira bir lafzın gerekliliklerinden biriyle tefsir edilmesiyle (ki bu gereklilikler birden çok olabilir ve hepsi de doğru olabilir), bir lafzın aslının dikkate alınarak tefsir edilmesi arasında fark olduğunu belirtmektedir. Ona göre kapsayıcı anlam, bir kelimenin kökünün ifade ettiği anlamdır. Şa'râvî, *مُقْتِبٌ* (mukât) kelimesinin aslının *قَاتَهُ* olduğunu ve bunun da "Birine azık vermek"<sup>101</sup> anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre birine yiyecek vermenin nedeni, ihtiyaç sahibi olanın hayatını korumak içindir. Bu durumda Allah kullarına rızık vererek onları muhafaza etmektedir. Yani kullarını muhafaza eden Allah bu yönüyle hafız konumundadır. Bunun yanı sıra Allah kullarının sürekli ihtiyaçlarını gidererek, erzaklarını vererek onların canlı kalmasını sağlamaktadır. Böylelikle onları her an gözetim altında tutarak aynı zamanda hasîb olmaktadır. Kullarının amellerini takip etmesiyle de rakîb konumundadır. Şa'râvî, tüm bu anlamlar arasında geçişkenliğin olduğunu ve her bir kelimenin anlamının, diğer kelimelerin mânalarını da taşıdığını söylemektedir. Bu sebeple de alimler arasında dile getirilen mezkûr görüşlerden dolayı<sup>102</sup> bir ihtilafın

<sup>97</sup> el-A'râf 7/26.

<sup>98</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/498.

<sup>99</sup> en-Nisâ 4/85.

<sup>100</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kurân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâfî- M. Ali en-Neccâr (Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.), 1/280; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/586; Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve irâbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/85.

<sup>101</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 4/2493-2494.

<sup>102</sup> Bu konuda bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve irâbüh*, 2/159.

olduğunu söylemenin mümkün olmadığını, zira her birinin kelimenin ifade ettiği bir anlama yoğunlaştıklarını belirtmektedir. Şa'râvî'ye göre alimlerin her biri mukît ifadesine değişik zaviyelerden baktıkları için farklı tabirlerle kelimeyi yorumlamışlardır. Bu yönüyle de alimler, âyetteki kelimeyi doğru şekilde tefsir etmişlerdir. Kût kelimesinin yorumlanmasında hıfz, kudret, müşahede, hesap anlamlarını ön plana çıkaran her bir alimin, kût kelimesinin lâzım anlamlarından birine odaklandıklarının altını çizmektedir.<sup>103</sup>

Benzer şekilde Şa'râvî, *“Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirirkenizde saklamanızda bir sakınca yoktur.”*<sup>104</sup> âyetindeki خطبة (hıtbe) ifadesinin anlam tespitini yaparken kelimenin kök anlamına odaklanmaktadır. O, خطبة kelimesinin, bâ, hâ ve tâ harflerinden oluştuğunu ve bu harflerin birkaç anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Bunlardan biri, خطبة ifadesidir ki, bu kelime 'önemli bir olay' anlamını taşımaktadır. Hatip kelimesini de bu anlamda irdelemektedir. Ona göre hatip sadece önemli bir olay olduğunda hutbe okumaktadır. Kelimenin bir diğer anlamı, 'büyük ve sarsıcı bir olay, iş' anlamına gelen حطب kelimesidir. Ona göre bu ifadelerin hepsi; zikri geçen kelimenin 'büyük ve önemli bir olay ve iş' anlamını taşıdığına delâlet etmektedir. O, الخطبة (nişan) kelimesinin de önemli bir olay anlamını taşıdığını, zira iki insanın hayatında ayrılma ve birleşmenin önemli bir anlam ifade ettiğini söylemektedir.<sup>105</sup> Görüldüğü üzere o, bir kelimenin kök anlamını odak noktası kılmakla beraber kelimenin ifade ettiği yakın ve uzak diğer anlam örgüsünü de ön plana çıkarmaya çalışmıştır.

### 1.3. Mecâzî İfadelere Özgün Yaklaşımı

Şa'râvî, Kur'ân'daki mecâzî bazı ifadelerin tefsirinden kastedilen anlamı somutlaştırma noktasında derinlemesine tahlillerde bulunmaktadır. Örneğin o, *فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ* âyetinde<sup>106</sup> Allah'ın açlık ve korkuyu tattırmasından kastın ne olduğunu güzel bir şekilde somutlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre tat almak sadece dille mümkündür. Elbise ise tüm bedeni örtmektedir. Allah bu âyetle azabı

<sup>103</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 4/2493-2494.

<sup>104</sup> el-Bakara 2/235.

<sup>105</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/1013.

<sup>106</sup> en-Nahl 16/112.

tatmanın sadece ağızla olmadığını, tüm bedenın bundan etkilendiğini belirtmek istemiştir. Ağız, sadece bedenın devamlılığı için yiyeceği tatmaktadır. Ancak hayatın devamlılığını sağlayan gıda bedene ulaşmadığında tüm beden de açlığı tatmaktadır. Ayrıca o, 'tattırdı' fiilinin kullanılmasını derinlikli bir incelekle irdelemektedir. Buna göre tat duyusu, insanın sahip olduğu en etkili duyudur. Bir insan göremeyebilir, duymayabilir ve bedeninin bazı uzuvlarını kullanamayabilir. Ancak kişi tüm bunlara rağmen tadabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu kelimenin bilinçli seçildiğini söylemektedir. Ayrıca ona göre tat duyusunun elbiseyle beraber zikredilmesi, insanın sahip olduğu tüm bedeninin ve tüm duyu organlarının bu acıdan etkileneceğini göstermek içindir.<sup>107</sup> Şa'râvî'nin bu tespitleri sadece kelimenin ifade ettiği anlam yelpazesine odaklanmadığını, bilakis Allah'ın vurgulamak istediği anlamı ön plana çıkarmanın gayesi içerisinde olduğunu ve bunu yaparken de kelimenin insan zihnindeki yansımalarına ve duygusal yönlerine de odaklandığını göstermektedir.

Şa'râvî, kafirlerin cehennemdeki durumunu açıklayan فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمَهَاد "Ona cehennem yeter! Orası ne kötü bir yataktır!"<sup>108</sup> âyetinin tefsirinde الْمَهَاد kelimesini çok özgün bir şekilde yorumlamaktadır. Bu kelimenin rahat yatak, dinlenme yeri anlamına geldiğini, bu rahatlık sebebiyle bebeklerin uyudukları yerlere de مهد الطفل (bebek beşiği) denildiğini belirtmektedir. Ancak Şa'râvî bu kelimenin neden seçildiğiyle ilgili bazı sorgulamalarda bulunmaktadır. Zira ona göre rahatlığı yansıtan bir kelimenin, azapla nasıl yan yana gelebileceği meselesi sorulması gereken bir sorudur. O bu kelimenin kullanılmış olmasıyla ilgili güzel tespitlerde bulunmaktadır. Nasıl ki çocuk yatağından ayrılma kuvvetine sahip değildir, aynı şekilde cehenneme giren kişi de bulunduğu yerden ayrılmasını sağlayan bir iradeye sahip olmayacaktır. Çünkü hakimiyetini ve iradesini kaybetmiştir. İşte vasıfları bu şekilde olan bir dinlenme yerinin, en kötü yer olduğunu söylemektedir.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 3/1912; 4/2448. Ayrıca bu konuda bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân an te vîli âyi'l-Kurân*, 17/311; Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*, 735.

<sup>108</sup> el-Bakara 2/206.

<sup>109</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/873; 2/1297; 7/4137.

Şa'râvî, شری ifadesinin Kur'ân'daki anlamlarının tespitini yaparken sadece lugavî anlamlarla sınırlı kalmadığı, kelimenin duyguya hitap eden yönünü de ortaya çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre bu kelime Kur'ân'da iki anlama gelmektedir. Bir şeyi satma bu anlamlardan biridir. Şa'râvî, وَشَرُّهُ بِمَنْ بَخْسٍ بِمَنْ بَخْسٍ 110 âyetindeki شری ifadesine, “Onu değersiz bir paraya sattılar.” anlamını yüklemektedir. Şa'râvî, bu kelimenin aynı zamanda satın alma manasına da geldiğini belirtmektedir.<sup>111</sup> Şa'râvî bu kelimenin zikredildiği yerlerde iki anlamdan hangisinin kastedildiğinin tespitinin ya siyakla yahut başka bir karineyle mümkün olabileceğini belirtmektedir. Örneğin o, Hz. Yûsuf kıssasında bu kelimenin satma anlamında kullandığının, âyetin siyakından anlaşıldığını iddia etmektedir.<sup>112</sup> Benzer şekilde Şa'râvî, وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ 113 âyetine<sup>113</sup> nefsinin satan kişi anlamını yüklemektedir. Nefsinin satan kişinin, Allah'ın rızası olan şehadete ulaşmak için kendinden vazgeçtiğini ve sanki nefsinin satarak bunun karşılığında Allah'ın rızası olan cennete kavuştuğunu belirtmektedir. Tevbe Sûresi'nin “Allah, müminlerin canlarını... satın almıştır.”<sup>114</sup> âyetinde bu manada olduğunu belirtmektedir. Ona göre nefislerine karşılık Allah, kullarına cenneti vadetmektedir. Şa'râvî bazen bu kelimenin her iki anlama da delalet edebileceğini belirtmektedir. Örneğin وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ 115 âyetinin nüzûl sebebini de dikkate alarak mezkûr ifadenin hem ‘bir şeyi satma’ hem de ‘satın alma’ anlamlarında kullanılabilirliğini savunmaktadır. Âyetin Suheyb b. Sinân (öl. 38/659) hakkında nâzil olduğunu, bu kişinin hicret esnasında canına karşılık tüm mal ve mülkünü Mekke'li müşriklere bıraktığını ve bu durumdan haberdar olan Hz. Peygamber'in ریح البيع أبا يحيى “Ne güzel bir ticaret ey Ebû Yahyâ.”<sup>115</sup> dediğini zikretmektedir.<sup>116</sup> Şa'râvî âyetin bu kıssa bağlamında

<sup>110</sup> Yûsuf 12/20.

<sup>111</sup> Bu konuda bk. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat el-Ahfeş, *Meâni'l-Kurân*, thk. Hadi Mahmud Kırâe (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/178.

<sup>112</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/874.

<sup>113</sup> el-Bakara 2/207.

<sup>114</sup> et-Tevbe 9/111.

<sup>115</sup> İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrû'l-Kurânî'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419), 2/369.

<sup>116</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/874-876.

okunduğunda Süheyb'in malî karşılığında nefsinin satın aldığı anlaşıldığı, bu durumda da âyetteki ifadenin satın alma anlamına da geldiğini ve bu kıssada bu anlamı çıkarmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Bu âyetin başka sahâbe kıssalarına yorumlandığında ise kelimenin satma anlamında da kullanılmasının mümkün olduğu belirtilmektedir. Hubeyb b. Adî (öl. 4/625) olayını bu bağlamda zikretmektedir.<sup>117</sup> O bu durumun, Kur'ân üslûbunun bir yansıması olduğunu, zira Kur'ân'ın bir kelimeyi kimi zaman delâlet ettiği iki anlamda da kullandığını söylemektedir.<sup>118</sup> Şa'râvî'ye göre Kur'ân, insanlardan kelimeleri anlamada öncelikle akıllarıyla kavramalarını istemektedir. Sonrasında ise bağlamdan hareketle kavradıkları anlamlarla âyetleri yorumlamalarını talep etmektedir.<sup>119</sup> Dolayısıyla Şa'râvî Kur'ân dilinin akla hitap eden yönünün ihmal edilemeyeceğine işaret etmektedir.

Müfessirler, *وَأَمْسَمْتُ بِرُسُلِي وَعَزَّزْتُوهُمْ* "Peygamberlerime iman eder ve onları desteklerseniz..."<sup>120</sup> ayetteki *وَأَمْسَمْتُ بِرُسُلِي وَعَزَّزْتُوهُمْ* ifadesini, 'desteklemek, yardım etmek, düşmandan korumak, tazim etmek, itaat etmek' gibi anlamlarda tefsir etmişlerdir.<sup>121</sup> Şa'râvî mezkur ifadenin mâni olmak anlamına geldiğini âyette, Hz. Peygamber'e bir kötülük için yavaşan insanlara mâni olunmasının istendiğini belirtmektedir. Şa'râvî bazı alimlerin âyeti 'engellersiniz' yahut 'desteklerseniz' veya 'tazim ederseniz' şeklinde tefsir etmelerinde sorun olmadığını tüm anlamların, bir yerde birleştiğini söylemektedir.<sup>122</sup> Zira *عز* fiilinin mâni olma anlamına geldiğini, bu durumda ifadenin; Hz. Peygamber'e zarar vermemesi için düşmanın engellenmesi yahut düşmanların ona ulaşmaması için Hz. Peygamber'in önüne geçme manasına gelebileceğini her iki anlamın da doğru olduğunu belirtmektedir. Diğer iki anlamın da doğru olduğunu zira bir insana

<sup>117</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/874-876.

<sup>118</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/874.

<sup>119</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/874.

<sup>120</sup> el-Mâide 5/12.

<sup>121</sup> Bu konuda bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/156; Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 10/120; İbn Atıyye Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-âzîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 2/168.

<sup>122</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 5/3001.

duyulan yüceltme ve hürmetin onu korumaya yönelttiğini söylemektedir.<sup>123</sup> Böylelikle Şa'râvî, kelimenin aslî anlamlarının yanı sıra lâzımî manalarını da gözeten bir tefsir yaklaşımını benimsemiştir. Bazı müfessirler de kelimenin her ne kadar mâni olma anlamını ifade etse de bunun aynı zamanda tazim etme anlamını da içerdiğini belirtmektedir. Nitekim İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayete göre o, ayeti وقَرِّمُوهُمْ (tazim ederseniz) şeklinde tefsir etmiştir.<sup>124</sup>

Şa'râvî, birçok yerde Kur'ân ifadelerinin, insan üzerindeki yansımalarına da odaklanmaktadır. *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ* zilzâl âyetindeki<sup>125</sup> zilzâl ifadesinin tefsirinde bu durum belirgindir. زلزلة kelimesi mastar olup, زلزل fiilinden müştaktır. O, bu kelimenin, okunuşu esnasındaki sesin, kelimenin tüm canlılığını yansıttığını belirtmektedir. Zel ifadesinin bir yerden düşme anlamını taşıdığını belirten Şa'râvî, bunun bir şeyin tekrarlanması da ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>126</sup> Ancak bu tekrarlanmanın öncekinden farklı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla zilzâlin meydana gelmesi esnasında ikinci sarsıntının, birincisinden yön olarak farklı gerçekleştiğini söylemektedir. Sanki cisim, bir defasında sağ tarafa diğerinde ise sol tarafa düşüyormuş gibi bir durumun ortaya çıktığını belirtmektedir. O bu durumu bir kişinin arabada ani hareketlerden dolayı sürekli farklı yönlere savrulmasına benzetmektedir. Ona göre zilzâl kelimesi, sarsıntı esnasında insanın sürekli farklı yöne düşmesini ifade etmektedir. Bu durumda bu ifadenin âyetteki ve insan üzerindeki yansımaları nelerdir? Şa'râvî'ye göre iman edenler, farklı şekillerde ve açılardan sürekli tekrarlanan büyük facialarla baş başa kalmaktadırlar. Bu bazen imanla, bazen çeşitli imtihan ve olaylar şeklinde tekrarlanmaktadır. Öyle ki bu musibetlerin tekrarlanması, peygamber ve etrafındakilerin "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?" demelerine sebebiyet

<sup>123</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 5/3001.

<sup>124</sup> Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf* (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 7/298-299; Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 564.

<sup>125</sup> el-Bakara 2/214.

<sup>126</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un زلزلوا ثم زلزلوا kıraati bu anlamı destekler niteliktedir. Bu konuda bk. Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/133.

vermiştir. Şa'râvî âyetin devamındaki “Bilesiniz ki Allah’ın yardımı yakındır.” ifadesini de özgün bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre bu sarsıntı ve musibetler öyle bir hale gelmiştir ki Hz. Peygamber’in yanında olanların her birinin fikirlerinin karışmasına yol açmıştır. Öyle ki “Allah’ın yardımı ne zaman gelecek?” diye sormuşlardır. Bunun üzerine “Allah’ın yardımı yakındır.” şeklinde Hz. Peygamber’in cevabıyla karşılaşmışlardır. O zaferi soranların sahâbîler olduğunu; zaferi müjdeleyenin de Hz. Peygamber olduğunu ifade etmektedir. Bunu da metnin siyakının gerektirdiğini belirtmektedir.<sup>127</sup>

Şa'râvî'nin bu yorumlama yönteminin son derece faydalı olduğu bir gerçektir. Zira onun kelimelerin anlam dünyasını yansıtıcı bu değerlendirmeleri ve kelimeleri somut örnekler üzerinden anlaşılır kılmaya çabalaması âyetlerin muradını daha anlaşılır kılmaktadır. Başka bir ifadeyle o, metnin kendisini anlaşılır ve somut hale getirerek akılda mananın kalıcı ve etkili bir şekilde yerleşmesine imkân sağlamaktadır.

#### 1.4. Kıssaların Beyânî Yönünü Ön Plana Çıkarması

Şa'râvî Kur’ân kıssalarına sıklıkla temas eden biridir. O Kur’ân kıssalarını parçacı bir yaklaşımla değerlendirmez. Bilakis kıssaları Kur’ân bütünlüğünü yansıtıcı hakikatler olarak görmektedir. Ona göre kıssalar tarihin hallerinden bir parçadır. Tarihin kendisi değildir. Tarihte yaşanmış her olay anlatılmaz. Etkileyici olan olaylar kıssa olarak anlatılır. Ancak kıssalar içerisinde çok önemli bir şöret yakalamış ve tüm kıssaları gölgede bırakmışsa ona ‘siret’ denilir. Bu sebeple de ona göre Hz. Peygamber’in kıssası siret olarak isimlendirilmiştir. Kıssa seçkin bir olaysa siret en seçkinidir. Bu sebeple de Hz. Peygamber’in hayatına kıssa değil, siret denilmiştir. Zira onun hayatı Allah’ın menheci üzerineydi, Kur’ân ona nâzil olmuştur.<sup>128</sup>

Ona göre tarihte şahit olunan bu kıssalar, işiteni etkileyen, onunla ibret ve öğüt alınan açık olaylardır.<sup>129</sup> Kıssalarda kimi zaman olay merkezdedir. Şahıslar da olay etrafında şekillenir. Kimi zaman da şahsiyet merkezdedir. Olaylar o şahıs etrafında biçimlenir. Bu sebeple de

<sup>127</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/915-916.

<sup>128</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9377; 1/235.

<sup>129</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9377; 1/235.

kıssalarda olay örgüsü, kıssayı anlatan kişiyle şekillenmektedir. Anlatan kişi ya olayı yahut kişiyi merkeze alabilmektedir. Zira istenilen iki şekilden biri seçilebilmektedir.<sup>130</sup> Şa'râvî'ye göre Kur'ân kıssaları, şahısların bir olay etrafında konularak anlatıldığı beşer mahsulü uydurulmuş kıssalardan farklıdır.<sup>131</sup> Bu sebeple de Allah'ın "*İşte bunlar gerçek haberlerdir.*"; "*Biz bu Kur'ân'ı sana vahyetmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz.*"<sup>132</sup> ifadeleriyle Kur'ân kıssalarının gerçek olduğunu ve hepsinin de gerçek anlamda yaşanmış olaylar olduğunu belirtmektedir.<sup>133</sup>

Şa'râvî Kur'ân kıssalarını gerçekte yaşanmış hakikat mahsulü olaylar olarak yorumlamış olsa da onları tarihin bir dönemine hapsedmekten kaçınmaktadır. Onun nazarında kıssalar sürekli güncelliğini korumaktadır. Yani anlatılan hikayeler kıyamete kadar her mekân ve zamanda sürekli tekrarlanacak mahiyettedir. Ona göre Firavun yeryüzünde kendisine ibadet edilmesini ve tağutlaşıp nefsini ilâh kılan her kişidir. Kârûn, Allah'ın kendisine nimet verdiği halde nimeti kendi nefsinden bilip kibirlenip isyan eden her kişidir. Yûsuf kıssası, kardeşlerine kin besleyip, tuzak kuran herkesin kıssasıdır. Zülkarneyn, Allah'ın kendisine mülk verdiği, yeryüzüne hâkim olmuş, Allah'ın menhecisiyle ve rızasıyla hükmeden her hakimdir. Salih kıssası, Allah'tan mucize isteyip, istekleri gerçekleştiğinde küfreden her kesimi kapsamaktadır. Ashâb-ı Kehf kıssası, küfür tuğyanından kaçan her genç grubunun kıssasıdır. Şuayb kıssası tartıda hile yapan herkesi kapsamaktadır. Böylelikle o, anlatılan kıssaların ibret penceresinden okunması gerektiğine işaret etmekte ve o olayların tarihin bir döneminde yaşanıp unutulmuş hadiseler olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre kıssaları bu şekilde okumamızın gerekmesinin nedeni Allah'ın anlattığı olayları müşahhas kılmamasıdır.<sup>134</sup> Zira Kur'ân, kıssalar üzerinden tarih bilgisini vermenin derdinde değildir. Aynı şekilde Kur'ân, olayların hangi dönem ve zamanda meydana geldiğini,

<sup>130</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9377; 1/235.

<sup>131</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9377.

<sup>132</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>133</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9378.

<sup>134</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/237.



kimin eliyle gerçekleştiğini ve hadiselerin önemli isimlerini aktarmayı önemsememektedir.<sup>135</sup> Mesela Firavun'un, Kârûn'un kim olduğunu ayrıca Ashâb-ı Kehf kıssasında zikri geçen şahısların, Zülkarneyn'in ve bahçe sahiplerinin<sup>136</sup> kimler olduğuna dair Kur'ân bir ayrıntı zikretmemiştir. Sadece Îsâ ve Meryem kıssasında bazı ayrıntılar mevcuttur. Kur'ân "*Adı Meryem oğlu Îsâ Mesîh'tir.*"<sup>137</sup> şeklinde isim telaffuz ederek bu kıssanın tekrarlanmayacağını ve kimsenin böyle bir mucize iddiasında bulunamayacağını göstermek istemiştir.<sup>138</sup> Görüldüğü üzere Şa'râvî, Kur'ân kıssalarına ibret nazarıyla bakılmasının sağlanması için isimlerin somutlaştırılmadığını ve olayların tarihinin ve zamanının belirtilmediğine vurgu yapmaktadır. Şa'râvî, kıssanın faillerinin, zaman ve mekanının bilinmesini de gerekli görmemektedir. Ona göre bu ayrıntıları öğrenmek isteyenler, Kur'ân kıssalarını belli bir zamana, olay örgüsüne ve belli şahıslar üzerinde okumak istemelerinden dolayıdır. Bu bakış açısının yanlış olduğunu belirtmektedir. Zira ayrıntıların ibret ve öğüt almaya bir katkısı olsaydı, Allah'ın bunları zikredeceğini belirten Şa'râvî'ye göre ayrıntılara boğulmak, kıssaların delâletini zayıflatmak istemekten başka bir şey değildir. Şayet Kur'ân kıssalarında zaman ve mekân tahdit edilseydi, insanlar kendi zaman ve mekânı içerisinde gerçekleşen Kur'ân kıssalarını, kıssaların gerçekleştiği dönem ve zamanla sınırlı tutup genelleştirmekten sakınırlardı.<sup>139</sup> Ancak Allah Teâlâ zikrettiği kıssalarda zaman, mekân ve şahıslarla olayları somutlaştırmayarak kıssalara tüm zamanlara şamil olacak bir canlılık katmıştır. Örneğin Ashâb-ı Kehf olayına bakıldığında mekâna, zamana, şahıslara ve köpeğin ayrıntılarına yer verilmemiştir. Zira asıl amaç verilen mesajlardır. Olayın tarihî boyutunun bilinmesi değildir. Benzer şekilde Hz. Nûh, Hz. Lût peygamberlerinin eşlerinin kim olduğu zikredilmeyerek bu isimler müphem bırakılmıştır. Alınması gereken ibret, peygamber eşi dahi olsa dinde zorlamanın olamayacağı ve akidenin istekle kaim olduğu gerçeğidir. Benzer şekilde firavunun eşinin ismi de zikredilmemiştir.

<sup>135</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/116; 2/1031.

<sup>136</sup> el-Kalem 68/17.

<sup>137</sup> Âl-i İmrân 3/45.

<sup>138</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/116; 1/237.

<sup>139</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/1031.

İlâhlık iddiasında bulunan bir kişi eşini ikna edememiştir. Ancak Meryem isminin zikredilmesi yaşanan mucizenin tekrarlanamayacağı gerçeğinden ötürüdür.<sup>140</sup> Şa'râvî'nin bu değerlendirmelerinden de anlaşılacağı üzere o, Kur'ân kıssalarını hakikat olarak görmektedir. Bazılarının iddia ettiği gibi kıssaları hayal ürünü olarak değerlendirmemektedir. Ancak bununla beraber o, tarihte yaşanmış bu kıssaların, benzer sahnelerinin sürekli tekrarlanacağı gerçeğinin de unutulmaması gerektiğini de göstermiş olmaktadır.

Kur'ân kıssalarına bakıldığında bazen bir konunun çeşitli şekillerde tekrarlandığı görülebilmektedir. Ancak bu tekrarlar, tarihçilerin bir olayı çeşitli şekillerde tekrarlaması gibi değildir. Zira Kur'ân'daki tekrarlar birbiriyle çelişmemekte ve birçok açıdan birbirini tamamlamaktadır.<sup>141</sup> Bu başlı başına Kur'ân'ın zengin üslûbunun yansımalarından biridir. Bu sebeple de İslam alimleri Kur'ân'da tekrarlar mevzusuna dair geçmişten günümüze değin değerlendirmelerde bulunmuşlardır.<sup>142</sup> Şa'râvî'ye bakıldığında onun Kur'ân kıssalarında tekrarların olmadığını sıklıkla vurguladığı görülmektedir. Zira Şa'râvî Kur'ân'ın tekrarlarını Kur'ân'ın özgün beyânı bağlamında değerlendirmektedir. O, Kur'ân'daki tekrarların bir hikmete binaen olduğunu belirtmektedir.<sup>143</sup> Ona göre şayet Kur'ân'da bir lafız tekrarlanmışsa her defasında önceki kullanım ve anlamdan farklı bir manada kullanılmıştır. Zira burada konuşan kişi Allah Teâlâ'dır. Allah lafızları doğru mekânda doğru anlamıyla kullanmaktadır.<sup>144</sup> Besmeledeki rahmân ve rahîm ifadelerini bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre rahmân ve rahîm ifadeleri, günah işleyip Allah'a sığınmak isteyenler için kullanılan bir ifade iken; Fatihâ Suresi'ndeki rahmân ve rahîm ifadeleri ise âlemlerin Rabbi ile bitişik gelmiş ve Allah'ın kullarına rubûbiyyetindeki rahmetinin bir yansıması olarak bahşettiği nimetlere atıf yapılmıştır. Böylelikle Allah'ın tüm

---

<sup>140</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2/1033.

<sup>141</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *Î'câzû'l-Kur'ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1997), 70.

<sup>142</sup> Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'vîzetü'l-kübrâ* (b.y.: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.), 139-150.

<sup>143</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 11/6550.

<sup>144</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/52.

kullarının tövbelerini kabul edeceği, gösterilmek istenmiştir. Bu yönüyle her iki kullanım birbirinden farklıdır.<sup>145</sup>

Şa'râvî Kur'ân kıssalarında görülen zâhirî anlamdaki tekrarların bir hedef ve gaye çerçevesinde şekillendiğini söylemektedir. Kur'ân'ın böylelikle ele aldığı bir olayın, farklı görüntülerini sunduğunu belirtmektedir. Kıssanın tüm sahneleri toplandığında resmin tamamına ulaşıldığını söylemektedir.<sup>146</sup> Tekrarların aynı kıssanın tekrarlanması şeklinde algılanmaması gerektiğini, bunların belli hikmetlere binaen yapıldığını ifade etmektedir.<sup>147</sup> Örneğin Hz. Zekeriyâ'nın "*Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çattığı, üstelik karım da kısır olduğu halde benim nasıl oğlum olabilir?*"<sup>148</sup> bu sözlerinin çocuk sahibi olmaya güç yetiremeyen kişinin sözleri olduğunu ifade etmektedir. "*Rabbim!*" demişti, "*Benim kemiklerim zayıfladı, saçlarım ağardı.*"<sup>149</sup> bu ifadenin ise Hz. Zekeriyâ'nın yaşının ilerlemesinden kastının ne olduğunu ortaya koyduğunu söylemektedir. İnsan cisminin beslenmesinde ve güçlü kalmasında vücudundaki yağların, ardından ise etin son olarak da kemiklerin devreye girdiğini bu sebeple de Hz. Zekeriyâ'nın gücünün kalmadığını, bu şekilde ifade etmeye çalıştığını belirtmektedir. Dolayısıyla da bir tekrardan bahsetmek mümkün değildir.<sup>150</sup>

Şa'râvî'ye göre tekrarların hikmetlerinden bir diğeri, Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu eziyetlere ve çetin olaylara karşı teskin edilmesidir. O, parça parça nâzil olan kıssalarla teskin edilmiştir.<sup>151</sup> Bu bağlamda o, birbirine benzeyen yahut tekrar varmış izlenimini veren âyetleri açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre sûrelerde serpiştirilen kıssaların sahnelerinin çeşitliliği, değişik olaylar bağlamında olması hasebiyledir. Tüm sahneler toplandığında kıssanın tamamı oluşmaktadır. Zira her sahnenin bir münasebeti ve bağlamı söz konusudur.<sup>152</sup> Örneğin

<sup>145</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/52-55.

<sup>146</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9378.

<sup>147</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9421.

<sup>148</sup> Âl-i İmrân 3/40.

<sup>149</sup> Meryem 19/4.

<sup>150</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 5/2791.

<sup>151</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 15/9421.

<sup>152</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 12/7095-7098.

Mûsâ kıssasının Kur'ân'ın en büyük kıssası olduğunu ve Kur'ân'ın sürekli bunu hatırlattığını zira bu kıssanın olaylarının, tarihin en kötü insanlık hadiselerine çözüm bulmaya çalıştığını aktarmaktadır. Bu kıssanın her zikredilişinde, o topluma dair yeni ayrıntılar ortaya çıkardığını belirtmektedir. Söz gelimi *"Mûsâ'nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız" diye vahyettik.*"<sup>153</sup>; *"Onu sandığa koy ve ırmağa bırak; böylece ırmak onu kıyıya çıkarısın ve benim de düşmanım, onun da düşmanı olan biri onu alsın. Senin üzerine kendimden bir sevgi bıraktım ki (sevilesin), nezâretim altında büyütülüp yetiştirilesin."*<sup>154</sup> âyetlerine yüzeysel bakan birinin her iki âyetin de aynı olduğunu ve tekrarın olduğunu düşünebileceğini oysaki *"Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak"* âyetinin, Allah'ın Hz. Mûsâ'nın annesini gerçekleştirecek olay için onu imanî anlamda hazırladığına işaret ettiğini belirtmektedir. Ancak olay esnasında ise kıssanın hızlı bir şekilde *"Onu sandığa koy ve ırmağa bırak; böylece ırmak onu kıyıya çıkarısın"* ifadesiyle boyut değiştirdiğini belirtmektedir. Her iki âyetin de olayın gerçekleşme anıyla uyumlu olduğunu söylemektedir. *"Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak."* âyeti, Hz. Mûsâ'nın annesinin onu sandığa koymadan önce emzirdiğine işaret etmekte ve bir tehlike ortaya çıkması durumunda da onu nehre bırakması gerektiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra *"Endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma."* İfadesi, Hz. Mûsâ'nın annesinin çocuğu için üzülmemesi, endişelenmemesi için bir güven mahiyetini taşımaktadır. Ayrıca âyette *"Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız."* ifadesiyle Hz. Mûsâ'nın peygamber olacağı ve tekrar annesine döndürüleceğine dair iki müjde söz konusudur. İkinci âyetteki *"Onu sandığa koy"* ifadesi ise kıssa bütünlüğünü sağlamaktadır. Mûsâ'nın sandığa bırakılacağı bildirilmektedir. Ancak bu bilgi önceki âyette mevcut değildir. Ayrıca bu ikinci âyetteki, Allah'ın suya Mûsâ'yı sahile bırakmasını emrettiği bilgisi de *"Böylece ırmak onu kıyıya çıkarısın."* önceki âyette mevcut değildir. Bunların ötesinde bu ikinci âyette onu alacak kişi

---

<sup>153</sup> el-Kasas 28/7.

<sup>154</sup> et-Tâhâ 20/39.

olan Firavun'la Mûsâ arasında karşılıklı bir düşmanlığın olacağı bilgisi de mevcuttur. Şa'râvî'ye göre bu iki âyette tekrardan ziyade birbirini tamamlama mevcuttur. Bu kıssada tekrardan ziyade resmin tamamını kâmil bir şekilde sunma durumu mevcuttur.<sup>155</sup>

### 1.5. Kur'ân'ın Manalarını Somutlaştırma Yöntemi Olarak Meseller

Şa'râvî'ye göre meseller, "Anlamı kavramayı yakınlaştıran, hikmet içeren, benzerliği yansıtan ifadelerdir."<sup>156</sup> Ona göre meseller Arap edebiyatının köklü kullanım örneklerindedir. Kur'ân da Arap dili üzerine nâzil olduğundan dolayı, Kur'ân meseller hususunda Araplar'ın üslûbunu, ifade biçimini, anlamı açıklama şeklini dikkate almıştır.<sup>157</sup> Ona göre Kur'ân, darbimeseller üzerinden, olayları açıklamakta, beyân etmekte ve meseleleri anlaşılır kılmaktadır.<sup>158</sup> Şa'râvî meselleri, daha önce hikmet sahibi birinin, bir olaydan dolayı söylediği özlü ifadelerin, benzer olayların vuku bulması esnasında o sözlerin tekrarlanması şeklinde ele almaktadır.<sup>159</sup> Örneğin cömert kişilere "Ey Hâtim!" denilmesi, cömertlikle meşhur olan Hâtim et-Tâî'yi (öl. 1182/578 [?]) çağrıştırmaktadır.<sup>160</sup> Şa'râvî Kur'ân'da pek çok defa zikredilen mesellerle Allah Teâlâ'nın bilmediğimiz ve şahit olmadığımız gaybî anlamları, idrak etmemiz için zihnimize yakınlaştırdığını ifade etmektedir. Zira mesellerdeki amacın hakikatin ve anlamların anlaşılmasını sağlamaktır. Bu bağlamda Allah nefislerden örnekler göstererek meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira insana nefisinden daha yakın bir şey yoktur.<sup>161</sup> Bu sebeple de Kur'ân'da insanların yaşadıkları ve somut olarak şahit oldukları hayatlarından örnekler verilmiştir.<sup>162</sup>

Şa'râvî mesellerin *darb* ile ifade edilmesi ile ilgili güzel değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre Allah kullarına misaller vererek, bir insanın dayaktan acı hissettiği gibi misallerin vurulmasıyla da

<sup>155</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/238.

<sup>156</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/164; 11396.

<sup>157</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 11549.

<sup>158</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/165; 11395.

<sup>159</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/165; 11548,

<sup>160</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 8889.

<sup>161</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/115.

<sup>162</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 11547.

insanların hakikatleri hissetmesini, bilinçlenmesini irade etmektedir. Mesellerden bir şey hissetmeyen insanın durumu, gerçek anlamdaki vurmadan bir şey hissetmeyen gibidir. Ki bu özelliklerde olan bir insan, ihsasını yitirmiş yahut duyguları felç olmuştur. Şa'râvî *وَأَقْدُ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ* de<sup>163</sup> bu bağlamda yorumlamaktadır. Ona göre Allah Kur'ân'da öyle meseller ve delillerle gelmiştir ki, vurmanın bıraktığı etki gibi insanlar da bu delillerin ve mesellerin etkisinde kalmak zorundadır. Zira vurmak, idrak etmenin son aşamalarındandır.<sup>164</sup>

Şa'râvî Allah'ın birçok darbimeseli olduğunu belirtmektedir. Örneğin imanın en yüce mertebesi olan vahdâniyyet ve Allah'ın nuru konusunda darbimesellerin zikredilmesini, fasit itikatların bilinmesi için münafık ve kafirlerle ilgili misallere yer verilmesini ve küfrün nimete, tuğyanın da hakka yapabilecekleri şeylerin neler olabileceğine dair misallerin anlatılmasını Kur'ân'ın örneklerinden birkaçı olarak değerlendirmektedir.<sup>165</sup> O, *"Muhakkak ki biz bu Kur'ân'da insanlara (gerçekleri anlatmak için) her türlü misali denedik. Yine de insanların çoğu inkârcılıkta direndikçe direndiler."*<sup>166</sup> âyetinden hareketle, Allah'ın dünya ve âhirete dair birçok misalleri olmasına rağmen insanların bu misallerin hikmetinden yüz çevirdiklerini belirtmektedir. Oysaki Allah'ın misallerinin, dünya hayatında hissedilen maddî ve somut örnekler üzerinden olduğunu bu yönüyle görülmeyen gaybî konuların anlaşılmasını yakınlaştırdığını, dolayısıyla da insanların iman etmesi gerekirken küfürlerinde ileriye gittiklerini ifade etmektedir.<sup>167</sup>

Şa'râvî Kur'ân'da zikredilen misâllerin tefsirinde, sıklıkla tevhid düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda o, birçok misali derinlemesine ele almaktadır. Örneğin, *"Allah şöyle bir örnek veriyor: Bir adam var ki onun birbiriyle ihtilâflı birçok ortak efendisi bulunmaktadır; bir adam da var ki bir tek kişiye bağlıdır. Şimdi bu iki adamın durumları eşit olabilir mi? Bütün övgüler Allah'a mahsustur; fakat çoğu bunu anlamamaktadır."*<sup>168</sup> Şa'râvî

---

<sup>163</sup> ez-Zümer 39/27.

<sup>164</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 11550.

<sup>165</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 166.

<sup>166</sup> el-İsra 17/89.

<sup>167</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/166.

<sup>168</sup> ez-Zümer 39/29.

bu âyeti, tevhidin ne denli önemli olduğunun bir göstergesi bağlamında değerlendirmektedir. Şa'râvî âyette bir efendisi olan köle ile birçok efendisi olan kölenin durumunun tevhit ve şirkin somutlaştırılması bağlamında darbimesel olarak gösterildiğine işaret etmektedir. Birçok efendisi olan kölenin, efendilerin birbirine zıt istek ve arzularıyla karşılaşırken; tek bir efendisi olanın böyle bir derdi ve tasası mevcut değildir. Birçok efendisi olanın istek ve arzularının zıtlaşması ihtimalinden dolayı köle mutsuzdur ve tüm yaptıklarının bir kıymeti yoktur. Oysa tek bir efendisi için çabalayanın amelinin bir neticesi ve mutluluğu vardır. Böylelikle Allah'ın tevhidin ne denli önemli ve güzel olduğunu bu örnek üzerinden somutlaştırdığını belirtmektedir. Dolayısıyla da gerçek huzurun "*Allah'a kulluk edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın.*"<sup>169</sup> âyetinin tatbikinden geçtiğinin altını çizmektedir. Esasen tevhidin dünya ve âhîret düzeni için de tek seçenek olduğunu aksi halde birçok âyetin de<sup>170</sup> ifadesiyle yeryüzünün düzenin bozulacağını ifade etmektedir. Şayet kâinatta birçok ilâh olsaydı her birinin arzu ve istekleri diğerlerinden farklılaşacak ve böylelikle hayatın idamesi mümkün olmayacaktı. Ancak tevhid inancı hem yeryüzünün hem de kulların selametini sağlamaktadır. Zira kul birçok ilâhın arzu ve isteklerini yerine getirme zorluğunu yaşamamaktadır. Bir olan Allah'ın iradesiyle huzuru bulmaktadır. Allah'ın bu meselle tevhidi somutlaştırdığını ve hakikati ortaya çıkardığını ifade etmektedir.<sup>171</sup>

### 1.6. Kur'ân'ın Özgün Anlatım Tarzı Olarak İ'caz

Şa'râvî'nin Kur'ân'ın beyânî yönünü ön plana çıkardığı ve üzerinde sıklıkla durduğu konulardan bir diğeri de Kur'ân'ın i'câz yönüdür. Şa'râvî Kur'ân'ın anlatım biçimini ve içeriğini Kur'ân'ın i'câzının en önemli yansımalarından biri olarak görmektedir. Bu bağlamda birçok delillendirmelerde bulunmaktadır. Kur'ân'ın özgün üslûbunu bu bağlamda değerlendirmektedir. Kafirlerin, insanların Kur'ân'ı dinlemelerini engellemeye çalışmalarını<sup>172</sup>, Kur'ân'ın bir beşer sözü olmadığını kanıtı olarak sunmaktadır. Ona göre şayet Kur'ân beşer sözü

<sup>169</sup> en-Nisâ 4/36.

<sup>170</sup> Bu konuda bk. el-İsrâ 17/42; el-Mü'minûn 23/91; el-Enbiyâ 21/22.

<sup>171</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/167; 1355, 1700; 2208; 3032; 7991; 11396.

<sup>172</sup> el-Fussilet, 41/26.

olsaydı, müşrikler bunu pek dikkate almazlardı. Ancak insanların etkilenmemeleri ve tevhidi benimsemeleri için okunuşunu bile engellemeye çalışmaları Kur'ân'da bir insan dahilinin olmadığına delildir. Ona göre müşrikler Kur'ân'ın mesajlarının insanlara ulaştırılmasını engellemeye çalışmalarına rağmen kendileri de Kur'ân'ın etkileyici üslûbunun etkisinden çıkamamışlardır. Zira müşrikler Kur'ân'ın etkileyici üslûbuna o denli kapılmışlardır ki gizlice Kur'ân'ı dinliyorlardı. Şa'râvî bu durumun Kur'ân'ın i'câzının ilk yansımaları olduğunu söylemektedir. Şa'râvî'ye göre müşriklerin sûrelerin başındaki hurûf-ı mukatta'yı tartışma konusu yapmamaları ve bu konuda Hz. Peygamber ile tartışmamaları iman etmeseler dahi onların Kur'ân'dan etkilendiklerinin göstergelerindendir.<sup>173</sup>

Şa'râvî Kur'ân'ın i'câz yönüne çok yönlü yaklaşmaktadır. Ona göre i'câz sadece Kur'ân'ın dil özellikleriyle sınırlı değildir. Kur'ân'ın taşıdığı hakikatleri, Kur'ân'ın üslûbunu, peygamberlerin kıssalarını, Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'den tashih ettiği öğretileri, beşeriyetin bilmediği konuları i'câzın bir parçası olarak görmektedir.<sup>174</sup> Bu bağlamda çeşitli ilmî alanlarda birikimli olan her bir âlimin, Kur'ân'ın i'câzından nasiplenmesi mümkündür. Bir dilci, Kur'ân'ın belagat yönünden, tıpla uğraşan birinin Kur'ân'ın tıbbi i'câzından, bitki ve gök bilimleriyle uğraşanların da bu yöndeki Kur'ân âyetlerinin i'câz yönlerini görmeleri mümkündür.<sup>175</sup>

Şa'râvî Kur'ân'ın zaman ve mekâna sığmaz yönünü Kur'ân'ın i'câzının bir yansıması olarak görmektedir. Bu bağlamda o, Kur'ân'ın kevnî âyetlerinin bilimin ilerlemesiyle daha anlaşılır olabileceği kanaatindedir. O, her dönemde insanların, kevnî âyetleri kendi çaplarında sahip oldukları bilgiler ışığında anladıklarına işaret etmektedir. Söz gelimi "Biz yeri yaydık."<sup>176</sup> âyetini, Hz. Peygamber döneminde yaşayan birinin anlamasıyla, günümüzde dünyanın yuvarlak olduğu bilgisine sahip birinin anlamasıyla aynı olmadığını; bununla beraber o dönemin insanının yere bakma üzerinden sınırlı bilgisinden hareketle yerin düz olduğu şeklindeki hâkim anlayışın, dünyanın yuvarlak olduğuna inanan

<sup>173</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 10-11.

<sup>174</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* 111.

<sup>175</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* 106.

<sup>176</sup> el-Hicr 15/19.



bir anlayışla bir yönüyle aynı neticeyi doğurduğunu; zira dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan her bir insanın aynı yeri düz görmesinin ancak dünyanın yuvarlak olmasıyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu netice, Kur'ân'ın i'cazının örneklerinden biridir.<sup>177</sup>

### **Sonuç**

Kur'ân-ı Kerîm, Araplar'ın konuştukları dil üzerine nâzil olsa da Arap dilinden birçok açıdan özgün özelliklere sahiptir. Özellikle Kur'ân'ın beyânî özellikleri geçmişten günümüze değin birçok araştırmacıyı etkilemiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın bu yönü birçok araştırmaya konu olmuştur. Tespit edildiği kadarıyla bu konuyu yetkinlikle ele alan isimlerden biri de Şa'râvî'dir. Bu çalışmada Şa'râvî'nin Kur'ân'ın edebî ve beyânî özelliklerine dair okumaları ve tespitleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmada onun Kur'ân'ın beyânî yönlerini birçok bağlamda ön plana çıkardığı tespit edilmiştir. Şa'râvî'nin Kur'ân'ın beyânî yönünü daha çok Kur'ân bütünlüğü perspektifinden irdelediği, metin içi ve metin dışı bağlamdan hareketle Kur'ân kelimelerinin sadece lugavî anlamlarını ortaya çıkarmakla sınırlı kalmadığı, özgün yönlerine de atıfta bulunduğu örnekler üzerinden ele alınmıştır. Ayrıca onun Kur'ân ifadelerinin anlamlarını ortaya çıkarırken kelimelerin insan ruhu ve duyguları üzerindeki etkisine de sıklıkla atıfta bulunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra onun Kur'ân kıssalarının ve mesellerinin Kur'ân'ın beyânî yönünü yansıtan özgün anlatım biçimlerinden olduğunu ortaya koyan tespit ve değerlendirmelerine örnekler üzerinden yer verilmiştir. Ayrıca mecâz ifade eden ve Kur'ân'ın i'caz yönünü yansıtan âyetlerin tefsirinde Kur'ân'ın beyânî yönünü ön plana çıkararak değerlendirmeleri bu çalışmada irdelenmiştir. Bu bağlamda onun modern dönemde Kur'ân'ın beyânî yönünü, âyetlerin özgün anlatım biçimini, kelimelerinin anlam yelpazesini ve arka plan bilgisini derinlikli ele alan araştırmacılardan biri olduğu ve bu konuda bazı yorum ve değerlendirmeleriyle özgün bir kişilik olduğu anlaşılmıştır.

---

<sup>177</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1/14.

### Kaynakça

- Abbas, Fazl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhu ve itticâhâtuhu ve menâhicuhu fi'l-asr'il-hadîs*. Ammân: Dârü'n-Nefâis 2016.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşi el-Belhî el-Evsat. *Meân i'l-Kurân*. thk. Hadi Mahmud Kîrae. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Cevâd, Ali Ferhân. "el-Mukaddimetü't-Tefsiriyye fi'l-menhecî'l-lugavî li'l-Kur'ân-i'l-Kerîm". *Mecelletü urûk li'l-ebhas el-İnsaniyye* 3/2 (2010).
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1997.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Görgün, Hilal. "Şa'râvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hafnâvî, Muhammed. İbrahim. *Dirâsât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matba'atü'l-iş'âi'l-Fenniyye, 2002.
- Harbî, Hüseyin. *Kavaidü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase nazariyye tatbikiye*. Riyad: Dârü'l-Kasım: 2008.
- İbrahim, Muhammed İsmail. *el-Kur'ân ve İ'câzuhu'l-İlmî*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Şam: Dârul-Kalem,1412/1991.
- Kafî, Mansûr. "Eş-Şeyh Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî ve menhecuhü fi't-Tefsir". *Külliyetü'l-Ulumi'l-İslamiyye* 6/12 (2006), 112-154. *Kur'ân Yolu*. Erişim 8 Ekim 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Marangozoğlu, İzzet. "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (2016), 11-39.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kurân*. thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Merrâküşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Ezdî el-Adedî. *Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-Tenzil*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Mağrib el-İslâmî 1990.
- Mubârek, Muhammed. *Dirâse edebîyye li-nusûsin min'el-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Îrâbü'l-Kur'ân*. thk. Abdulmünim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419.
- Sar'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsîru Abdürrezzak*. nşr. Mahmut Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Sellâm, Yahyâ b. Ebî Sa'lebe. *et-Teşârif: Tefsîrü'l-Kur'ân*. nşr. Hind Şelebî. b.y.: eş-Şeriketü Tunusiye, 1979.
- Süleymân, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmût Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1423.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzil-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru eş-Şa'râvî*. b.y.: Metabiu ahbarî'l-yevm, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-basît*. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 676-710

## **Teolojik Açından Şerhu'l-Akâid Literatürü**

**Harun ÇAĞLAYAN**

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı

Associate Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Kalam

Kırıkkale, Türkiye

caglayanharun@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0228-5164

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Ağustos/ August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 25 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue:** 21 **Sayfa /Page:** 676-710.

**Atıf / Cite as:** Çağlayan, Harun. "Teolojik Açından Şerhu'l-Akâid Literatürü [Sharh al-Aqâid Literature in Theological Perspective]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 676-710.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1347956>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## Sharh al-Aqâid Literature in Theological Perspective

### Abstract

Sharh (Commentary) culture, which is an important literary and scientific style in Muslim intellectual life, is criticized from various aspects. Some of these are positive, some are negative, and some consist of serious accusations that go beyond the intended purpose. Sharh literature emerged as a result of a scientific effort shaped around the reinterpretation of classical works and founding texts in any branch of science by researchers in later periods. There are different reasons for reconsidering the issues in the commented works. The most important of these is that the issues expressed in works of critical importance for the branches of science are re-examined according to the needs of the period and presented to the reader's attention for easy understanding. Commentators try to explain the topics by expanding them with some additional explanations and examples in order to better understand the general expressions in the main texts and to clarify the obscure issues. While doing this, they sometimes engage in discussions that are not in the main text; However, they generally remain within the universe of meaning of the works they annotate.

In terms of the science of theology, the creed texts have the feature of being main texts. Therefore, many creedal texts summarizing the principles of belief were written in various periods. In the creed texts, Islamic creeds are summarized in a short and concise manner and presented to the public. Among these texts, which present the Islamic creed in a short and concise way for the benefit of the public, the doctrinal text named "*Aqâid al-Nasafi*" written by Umar al-Nasafi has an important place and the commentary of this text the work called "*Sharh al-Aqâid*" written by Mas'ud b. Fahraddin al-Taftazanî is the most famous commentary in the tradition of kalam commentary. In this study, information will be given about the extensive literature consisting of hâshiya and ta'liq written in different times and places on the work called *Sharh al-Aqâid*, which is also a commentary. The literature in question is important not only in terms of religious sciences but also in terms of Muslim culture and thought. The aim of the study is to reach an opinion on what Sharh al-Aqâid literature means today by providing information about how Sharh al-Aqâid literature is understood in Muslim societies in scientific, social and religious terms, and by making a comparative analysis among them.

In the research, the works meant by the concept of Sharh al-Aqâid literature are commentaries of the type of hâshiya and ta'liq, other than *Matn al-Aqâid* and *Sharh al-Aqâid*. In the study, on the one hand, catalogues in the libraries that can be

detected, especially the digital scanning method, were scanned and all the literature in the annotation type was tried to be recorded. On the other hand, while explaining the basic subjects, the hāshiya of three of the most famous commentators of Sharh al-Aqāid (Hayālī, Kastalī and Ramadan Efendi) were examined. Sharh al-Aqāid literature has a strong and widespread influence that has continued for centuries in the shaping of Muslim theology. In this context, it is very important to determine which studies the relevant literature consists of and how far the borders where it has the opportunity to spread in the Muslim geography extend, from a sociological as well as a religious point of view. Because the use of Sharh al-Aqāid literature in various stages of the educational curriculum and in responding to certain social expectations since the fourteenth century has carried its value beyond the scientific to a socio-cultural level.

The first thing that stands out in the research conducted on Sharh al-Aqāid Literature is that although it seems that the same topics are always mentioned in the hāshiyas and ta'liks, when you go into detail, each topic actually touches upon the questions and problems that came to the fore in its own period. While these problems are sometimes related to debates between different theological schools, sometimes they are related to conflicts between some groups with social and political goals. In this respect, Sharh al-Aqāid literature constitutes a valuable basis for other branches of science in terms of providing cross-reading opportunities on scientific, social and political issues that will shed light on a period of Muslim cultural history. In the research, the inductive method, one of the qualitative research methods, was used because it allows a result-oriented analysis based on the information obtained specifically from different works in accordance with the subject and purposes of the study.

**Keywords:** Kalām, Taftazānī, Sharh al-Aqāid Literature, Sharh, Hāshiya.

### Teolojik Açıdan Şerhu'l-Akâid Literatürü

#### Öz

Müslüman düşünce hayatında önemli bir edebiyat ve bilim tarzı olan şerh kültürü, çeşitli açılardan eleştirilmektedir. Bunlardan bazıları olumlu bazıları olumsuz ve bazıları ise maksadını aşan ağır ithamlardan oluşmaktadır. Şerh edebiyatı, herhangi bir bilim dalında klasikleşmiş temel eser ve kurucu metinlerin daha sonraki dönemlerde araştırmacılar tarafından yeniden yorumlanması etrafında şekillen bir bilimsel gayretin sonucunda gelişmiştir. Şerh edilen

eserlerdeki meselelerin yeniden ele alınmasının farklı gerekçeleri vardır. Bunların başında, bilim dalları için kritik öneme sahip eserlerde ifade edilen hususların, kolay anlaşılması için zamanın gereksinimlerine göre yeniden ele alınarak okuyucunun dikkatine sunulması gelmektedir. Şârihler, ana metinlerde geçen genel ifadelerin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve kapalı hususların açıklığa kavuşması için ilave birtakım izah ve örnekler eşliğinde konuları genişleterek açıklamaya gayret ederler. Bunu yaparken onlar, bazen ana metinde olmayan tartışmalara da girdikleri olur; ancak genel olarak şerh ettikleri eserlerin anlam evreni içerisinde kalmayı kendilerine amaç edinirler.

Kelâm ilmi açısından akaid risalelerinin kurucu metin olma özelliği bulunmaktadır. Çeşitli dönemlerde inanç ilkelerini özetleyen birçok akaid metni yazılmıştır. İslâm akaidinin kısa ve özlü bir şekilde halkın istifadesine sunulan bu metinler arasında Ömer en-Neseî tarafından yazılan "*Akâidu'n-Neseî*" isimli akaid metni ve bu metni şerheden Mesud b. Fahreddîn et-Teftâzânî'nin kalem aldığı "*Şerhu'l-Akâid*" adlı eser, kelâm şerh geleneğindeki en meşhur şerhtir. Bu çalışmada, kendisi de bir şerh olan *Şerhu'l-Akâid* adlı eser üzerine değişik zaman ve mekânlarda yazılmış hâşiye ve ta'liklerin oluşturduğu geniş literatür hakkında bilgi verilecektir. Söz konusu literatür, sadece dini ilimler açısından değil Müslüman kültür ve düşüncesi açısından da önemlidir. Çalışmanın amacı, Müslüman toplumlarda *Şerhu'l-Akâid* literatürünün bilimsel, sosyal ve dinsel açıdan nasıl anlaşıldığına ilişkin bilgiler verilmesinin ardından, bunlar arasında mukayeseli bir analiz yapılarak günümüz açısından *Şerhu'l-Akâid* literatürünün ne anlam ifade ettiğine ilişkin bir kanaate ulaşmaktır.

Araştırmada, *Şerhu'l-Akâid* literatürü kavramıyla kastedilen eserler, *Metnu'l-Akaid* ve *Şerhu'l-Akaid* dışındaki hâşiye ve ta'lik türünden şerhlerdir. Çalışmada, bir yandan dijital tarama yöntemi başta olmak üzere tespit edilebilen kütüphanelerdeki kataloglar taranarak şerh türünden tüm literatür kayıt altına alınmaya çalışılırken; diğer yandan temel konulara dair açıklamalarda *Şerhu'l-Akâid* şârihlerinden en meşhur üçüne (Hayâli, Kesteli ve Ramazan Efendi) ait hâşiyelere yer verilmeye gayret edilmiştir. *Şerhu'l-Akâid* literatürü, Müslüman teolojisinin şekillenmesinde asırlarca devam etmekte olan güçlü ve yaygın bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda ilgili literatürün hangi çalışmalardan oluştuğunu ve Müslüman coğrafyasında yayılma imkânı bulduğu sınırların nerelere kadar uzandığını tespit etmek dinî olduğu kadar sosyolojik açıdan da önemlidir. Çünkü on dördüncü asırdan bu yana gerek eğitim müfredatının çeşitli aşamalarında ve gerekse toplumsal birtakım beklentilere yanıt vermede *Şerhu'l-Akâid*



literatürünün kullanılmış olması, onun değerini bilimsel olmanın ötesinde sosyo-kültürel bir seviyeye taşımıştır.

Şerhu'l-Akâid literatürü üzerinde yapılan araştırmalarda ilk göze çarpan husus, hâşiye ve ta'liklerde hep aynı konular dile getiriliyor gibi görülmesine karşın detaya inildiğinde gerçekte her bir konunun kendi döneminde öne çıkan soru ve sorunlara bir şekilde değinmesidir. Bu sorunlar, kimi zaman farklı teolojik ekoller arasında gerçekleşen tartışmalarla ilgili iken kimi zaman da sosyal ve siyasal amaçları olan bazı kesimler arasındaki çatışmalarla ilgilidir. Bu yönüyle Şerhu'l-Akâid literatürü, Müslüman kültür tarihinin bir dönemine ışık tutacak bilimsel, toplumsal ve siyasal konular hakkında çapraz okumaya imkânı vermesi açısından da diğer bilim dalları için değerli bir zemin oluşturmaktadır. Araştırmada, çalışmanın konu ve amaçlarına uygun olarak farklı eserlerden tikel olarak ulaşılan bilgiler üzerinden hareketle sonuç odaklı bir analiz yapmaya imkân verdiği için nitel araştırma yöntemlerinden tümevarım metodu, kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Teftazânî, Şerhu'l Akaid Literatürü, Şerh, Hâşiye.

## Giriş

Müslüman bilim tarihinde, şerh kültürünün özellikle müteahhirûn döneminde sıklıkla başvurulan bir yöntem olması, birçok açıdan övgü ve tenkite konu olmuştur. Şerh metodunun fikir ve inanç çeşitliliğini daralttığı,<sup>1</sup> mana ve içerik yerine lafızlara odaklandığı, akli değil nakli öne çıkararak güncel beklentilere çözüm üretmediği gibi eleştirilerin yanı sıra şerhlerin noksan kısımlarını tamamlayarak bilimsel çalışmaların gelişmesine katkı sağladığı ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

Şerh geleneğinin dini düşüncenin gelişimini olumsuz yönde etkilediği şeklindeki yaklaşımların<sup>3</sup> kayda değer olduğunu söylemek zordur. Nitekim her dönem, ancak kendi şartları içinde

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 197.

<sup>2</sup> Mehmet Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, ed. Ali Akyıldız vd. (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007), 205-207.

<sup>3</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 290-291.

değerlendirildiğinde sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir. Şerh geleneği hakkındaki olumsuz yaklaşımlar, Müslüman bilgi birikimi ve fikir dağarcığının gelecek nesillere aktarımında şerhlerin taşıyıcı bir unsur olduğu gerçeğini değiştirmemektedir; çünkü Müslüman düşüncesinin tarihsel serencamını takipte şerh literatürünün yadsınamaz bir kaynak olduğu aşikârdır.

Şerhlerde genel amaç, şerhi yapılan eserde bahsi geçen hususların daha rahat anlaşılması için yeni örnekler ve geniş açıklamalarla yeniden yorumlanmasıdır; ancak bu yapılırken şârihler tarafından sıklıkla asıl metinde doğrudan ele alınmayan konu ve tartışmalara girilerek birtakım analizler de yapılır. Böylesi bir yöntem takip edilmesinin çeşitli nedenleri vardır. Şerhlerdeki izah ve yorumlarda bazen meselenin daha sistematik bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olma, bazen şârihin ilmi seviyesini kanıtlama, bazen de çeşitli siyasi ve sosyal beklentilere cevap verme isteğinin etkin olduğu görülmektedir. Şerhler, kendi dönemlerinin tercih edilen edebî ve bilimsel yöntemi olduklarını gösterdikleri kadar, içinde buldukları sosyo-kültürel ve teo-politik ortam hakkında da malumat içeren önemli veri kaynakları olarak görülebilir. Dinî ilimlerin teşekkül ve gelişim aşamalarında aktif rol oynayan öncü karakterler ve onların telif ettiği kurucu metinler, doğal olarak sahip oldukları otorite nedeniyle kendilerinden sonraki birçok klasik esere esin kaynağı olmuşlardır. Bu eserlerin halk ve medrese tarafından içselleştirilmesi, zamanla idareciler tarafından da sahiplenilmesine ve inanç birliğini güçlendiren ve sürekli güncellenmeleri gereken temel kaynaklar olarak görülmelerine neden olmuştur.

Araştırma, *Şerhu'l-Akâid* şerhlerine veya diğer bir deyişle hâşiye ve ta'liklerine odaklanmaktadır. İlgili literatüre kaynaklık teşkil eden *Akâidu'n-Nesefî* ve *Şerhu'l-Akâid* hakkında daha önce tarafımızdan müstakil bir çalışma<sup>4</sup> yapıldığından dolayı tekrara düşmemek için burada sadece ihtiyaç olduğunda kısmen bilgi vermekle yetinilmiştir.

Çalışmanın sınırları bağlamında Türkiye'deki büyük kütüphanelerde bulunan *Şerhu'l-Akâid* nüshaları ve üzerlerine yazılan hâşiye ve ta'lik türü çalışmalar içinden sadece yazma eser olanlarına ilişkin sayısal bilgiler verilmiş; ancak önemli olduğu düşünülen matbu

---

<sup>4</sup> Bk. Harun Çağlayan, "Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 15-43.

Şerhu'l-Akâid nüshalarına da değinilmiştir. Böylece bir yandan Şerhu'l-Akâid literatürüne ulaşmak isteyenler için kolaylık sağlanması düşünülürken diğer yandan Şerhu'l-Akâid'e ait literatürün hacmi ve önemi hakkında okuyucunun zihninde bir kanaatin oluşmasına gayret edilmiştir.

### 1. Şerhu'l-Akâid Hâşiye ve Ta'likleri

Teftâzânî'nin 768/1367 tarihinde Hârizm'de tamamladığı Şerhu'l-Akâid, onun en meşhur eseri olup dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerindeki Akâidu'n-Nesefî şerhlerinin neredeyse tamamının Teftâzânî'ye ait olan Şerhu'l-Akâid olduğu ve yine bunların tamamına yakınının derkenarlarında başka hâşiye ve ta'likler olduğu görülmektedir.

Müslüman kültür geleneğinde, Akâidu'n-Nesefiyye üzerine şerh ve Şerhu'l-Akâid üzerine hâşiye-ta'lik tarzında çok sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), tespit edebildiğimiz kadarıyla kendi dönemi için bu çalışmalardan, çoğunluğu hâşiye yazarı olan, elliden fazla müellifin ismini vermektedir.<sup>5</sup> Bibliyografya çalışmalarında verilen bilgiler ve kütüphanelerde bulunan nüshalar dikkate alındığında, Şerhu'l-Akâid hâşiyelerinin Akâidu'n-Nesefiyye şerhlerinden çok daha fazla olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Akâid'in hâşiyeleri üzerine de çok sayıda hâşiye ve ta'lik kaleme alınmıştır. Hâşiye üzerine hâşiye tarzındaki bu şerhler, kimi zaman hâşiyenin tamamıyla ilgiliyken kimi zaman da bazı kısımlarıyla sınırlı kalmıştır. Şerhu'l-Akâid, hâşiyeleriyle birlikte çok fazla anıldığından dolayı artık bir noktadan sonra hâşiyeleriyle birlikte basılır olmuştur. En meşhur Şerhu'l-Akâid muhaşşileri arasında Şemseddîn Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî İznîkî (Molla Hayâlî) (ö. 875/1470), Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed el-Kestelî (Mevlâ Kastallânî) (ö. 901/1495),<sup>6</sup> Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî, (ö. 945/1538) ve Ramazan b.

<sup>5</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Dersâadet, 1311), 2/119-122.

<sup>6</sup> Kestelî'nin en önemli eseri olduğu iddia edilen Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid isimli hâşiye için bk. İsrâfil Şen, "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (2019), 306.

Muhammed el-Hanefî el-Bihîştî (Ramazan Efendi) (ö. 1025/1616) gibi bilgileri sayabiliriz.<sup>7</sup>

*Şerhu'l-Akâid* muhaşşîlerinin teolojik konular hakkındaki farklı yaklaşımları, Osmanlı âlimlerinin Eş'arî veya Mâtürîdî düşünce tarzından hangisine daha yakın olduklarını tespiti kolaylaştırdıkları gibi bunlar arasında farklı açılardan mukayese yapabilme imkânı da sunabilmektedir. Meşhur *Şerhu'l-Akâid* muhaşşîlerine ait nüsha sayıları, Türkiye'nin dijital tabanlı büyük kütüphane katalog taramalarında tespit edilebildiği kadarıyla Hayâlî 249 adet, Kestelî 35 adet, Ramazan Efendi 28 adet ve İsferyânî 43 adet civarındadır.<sup>8</sup>

Yukarıdakiler kadar meşhur olmayan ve bazıları hâşiye üzerine ta'lik olarak da görülebilecek başka *Şerhu'l-Akâid* muhaşşîleri de vardır. Bunlar arasında; Alî b. Muhammed eş-Şahrûdî (Musannifek) (ö. 875/1470), Molla Ahmed b. Abdullah el-Kırımî (ö. 879/1474),<sup>9</sup> Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480), Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdülaziz İbn Cemâa (ö. 819/1416), Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed el-Mısırî (İbnu'l Gars) (ö. 894/1489), Kemâleddîn Muhammed b. Ebû Bekr el-Makdisî (İbn Ebû Şerif) (ö. 906/1500), Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (Hafîdu't-Teftâzânî) (ö. 916/1510), Şemsüddîn Kasım b. Muhammed el-Gazzî (ö. 918/1512),<sup>10</sup> Zeynüddin Muhammed b. Ahmed Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520), Muhammed el-Hakim el-Kazvinî (İbnu'l-Mübârek) (ö. 929/1523),<sup>11</sup> İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632), Hasan Şahîd (Ebu'l Hasan b. Efdâl), Kara Halil (ö. 1297/1879), Molla Ahmed el-Cüneydî (ö. 1284/1867),<sup>12</sup> Muhammed Muhyiddin

<sup>7</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/219.

<sup>8</sup> İslami Araştırmalar Merkezi İSAM, "akâidu'n-nesefî, hayâlî, kestelî, ramazan efendi, isferâyînî" (Erişim 28 Mayıs 2022).

<sup>9</sup> İsmail Avcı, "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 40 (2016), 120.

<sup>10</sup> Cengiz Kallek, "İbn Kâsim el-Gazzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/106.

<sup>11</sup> Eyyüp Sabri Fani, "Hakîm Şah el-Kazvinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/194, 195.

<sup>12</sup> Charles Ambrose Storey, "Teftâzânî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/120; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/301, 304.

Niksarî (Muhammed b. İbrahim) (ö. 901/1495), Şeyh Sinan Rumî (Burdurî) (ö. 911/1505), Karaca Ahmed Hamidî (ö. 1024/1615), Feyzullah Efendi (Şeyhülislâm) (ö. 1115/1703), Muhammed b. Yusuf el-Amasî (Yusufzâde Ahmed Hilmi Efendi) (ö. 1167/1754),<sup>13</sup> Yusuf Şükrü Harpûtî (ö. 1292/1876),<sup>14</sup> Ebu Said Muhammed b. Mustafa Hadimî (ö. 1176/1763), Abdülaziz b. Ahmed b. el-Hamîd el-Ferhârî (ö. 1239/1824), Akşehirli Hasan Fehmi Efendi (Şeyhülislâm) (ö. 1298/1880), Yeğen Osman Efendi (ö. 1300/1882), Kilisli Hocazâde Abdullah Enverî Efendi (Abdullah Efendi) (ö. 1303/1885), Muhammed Hasan b. Zuhûr Hasan b. Şems Ali es-Senbehlî (ö. 1305/1887), Ahmed Sıdkı Efendi (Bursavî) (ö. 1312/1894), Muhammed Hâdim Hüseyin el-Muzaffer el-Azîmâbâdî,<sup>15</sup> Mollâ Salâheddîn (855/1451'de sağ), Ahmed Şemseddîn Bursavî (ö. 863/1458), Ramazânzâde Nişancı Mehmed Paşa (ö. 979/1572), Hasan b. Hüseyin b. Mehmed, Muhammed Yûsuf Gıyâseddîn Bahrabadî, Ömer b. Mehmed Çermikî ve Muhammed Bayburdî<sup>16</sup> gibi isimleri anmak yerinde olacaktır.

Kestelî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye* adlı hâşiyesi, günümüzde en fazla okunan hâşiye<sup>17</sup> olmasına karşın; aynı isme sahip Hayâlî'ye ait hâşiye, muhtemelen *Şerhu'l-Akâid* hâşiyeleri içinden üzerine en fazla hâşiye ve ta'lik yazılanıdır. Hayâlî'nin Filibe hocalığı yıllarında kaleme alıp Mahmud Paşa'ya hediye ettiği bu hâşiye, kendisinden övgüyle bahsedilen bir eser olmasının yanı sıra çoğu imtihanında öğrencilerin ilmi seviyesini tespit etmede ve icazet alımında geçerli bir

<sup>13</sup> Halit Özkan, "Yûsufefendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/42.

<sup>14</sup> İbrahim Saylan, "Yusuf Şükrü Harpûtî'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* 7/13 (2020), 108.

<sup>15</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/119-122; Mehmed Tâhir Efendi Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, ed. İsmail Özen - Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Meral Yayınevi, 2000), 2/114, 243, 249, 280, 317, 372, 388, 444, 469; Muhammed Ali Koca, "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2018), 71-77.

<sup>16</sup> Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı TYEK, "hâşiye şerhu'l-akâid" (Erişim 10 Mayıs 2022).

<sup>17</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 65.

ölçüt olarak kabul edilmiştir.<sup>18</sup> Bu hâşiyenin kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>19</sup>

*Hâşiyeye-i Hayâlî* üzerine çok fazla rağbet gören Ramazan b. Abdulmuhsin er-Rûmî el-Vizevî'nin (Bihîştî Ramazan Efendi) (ö. 979/1571)<sup>20</sup> yanı sıra Bedreddîn Hasan Çelebi Fenârî (ö. 891/1486),<sup>21</sup> Şemsüddîn Kasım b. Muhammed el-Gazzî (ö. 918/1512),<sup>22</sup> Kemaleddin b. İsmail b. Bâlî el-Karamânî (Kara Kemal) (ö. 920/1514),<sup>23</sup> Şucâuddîn İlyâs er-Rûmî ed-Dimetokavî (ö. 929/1523), Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Hıdır el-Hanefî (Kul/Kavl Ahmed) (ö. 950/1543),<sup>24</sup> Abdulhakîm b. Şemseddîn Siyalkûtî (ö. 1067/1656),<sup>25</sup> Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî

<sup>18</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/119, 120.

<sup>19</sup> Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 777, 778, 822; Amcazâde Hüseyin Paşa, 301; Fâtih, 2959, 2984, 3060; Cârullah Efendi, 471, 1196; Esad Efendi, 1232; Hasan Hüsnü Paşa, 1155, 1173, 1179 vb.] ve matbu (İstanbul 1260, 1279, 1287, 1321; Kahire 1297 vb. Mustafa Bebek, "Hayâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/4.

<sup>20</sup> "Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid" isimli hâşiyeye hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Akman, "Vizeli Kelâmcı Bihîştî Ramazan Efendi ve Kelâmî Dünyası", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 70-74.

<sup>21</sup> Hâşiyenin müellif hattı olduğu düşünülen yazma nüsha için bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi, nr. 879/4 vr. 162-170. Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/314.

<sup>22</sup> Kallek, "İbn Kâsim el-Gazzî", 20/106.

<sup>23</sup> "Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye" isimli hâşiyenin örnek bir yazma nüshası için Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2194; matbu nüshası (İstanbul: y.y. 1310) içinse Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1175; Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 1221 kayıtlarına bakılabilir. Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 64.

<sup>24</sup> "Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye" isimli hâşiyeye, müstakil (İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1287) ve "Mecmâ'atu'l-havâşî'l-behiyye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye" adlı derginin içinde bir bölüm olarak basılmıştır. Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 64.

<sup>25</sup> "Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye (Zubdetu'l-Efkâr)" isimli bu hâşiyeye, müstakil olarak (İstanbul: [y.y.], 1235; İstanbul: Daru't-Tibaati'l-Âmire, 1273; İstanbul: Daru't-Tibâati'l-Âmire, 1275; İstanbul: Tan Matbaası, [t.y.]) basıldığı gibi "Mecmâ'atu'l-havâşî'l-behiyye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye" adlı derginin içinde de bir bölüm olarak basılmıştır. Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 65.

ed-Debbağ (Tefsîrî Mehmed Efendi) (ö. 1111/1699),<sup>26</sup> Mehmed b. Ebubekir el-Maraşî (Saçaklızâde Mehmed Efendi) (ö. 1145/1732), Veliyyüddin Cârullah b. Mustafa b. Ali (ö. 1151/1738),<sup>27</sup> Muhammed b. Hamid Mustafa el-Kefevî (Akkirmânî) (ö. 1174/1760),<sup>28</sup> İsmail b. Mustafa Gelenbevî (ö. 1205/1791), Abdullah b. Hasan el-Kankırî (ö. 1239/1823), Ziyâüddin Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin (Hâlid en-Nakşibendî/Mevlâna Halid) (ö. 1242/1827), İbn Resûl Muhammed (ö. 1246/1830), Abdullah b. Muhammed Salih b. İsmail el-Eyyûbî (Reîsülkurra Abdullah el-Eyyûbî) (ö. 1252/1836)<sup>29</sup>, İbrahim b. Muhammed el-Kayserî Gözübüyükzâde (ö. 1253/1838)<sup>30</sup> ve Ömer Lutfi b. Muhammed el-Bodrumî (ö. 1314/1897) gibi birçok bilgin tarafından şerh yapılmıştır.<sup>31</sup> Bunların sayısının dört yüz veya beş yüz civarında olduğu söylenmektedir.<sup>32</sup>

İsferâyînî'nin *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sad ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye*<sup>33</sup> (*Fevâidü'l-Mevâid*) isimli hâşiyesi üzerine Veliyyüddin Cârullah ve Akkirmânî tarafından yazılmış *Hâşiyetü'l-İsâmüddîn 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*, isimli hâşiyeler bulunmaktadır.<sup>34</sup>

Şerhu'l-Akâid literatürü çok geniş olduğundan dolayı doğal olarak bazen şerh ve hâşiyeler bazen de şârih ve muhaşşiler birbiriyle karıştırılabilmektedir. Bunlardan tespit edilebilenlerden bazalarına değinmek, benzer durumlarda dikkatli olmak açısından önemli olabilir.

<sup>26</sup> Orhan İyibilgin, "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 78.

<sup>27</sup> Tahsin Özcan, "Veliyyüddin Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 43/38.

<sup>28</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/270.

<sup>29</sup> Yonis İnanç, "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 125.

<sup>30</sup> İbrahim Nesimi Gözübüyük, "Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/160.

<sup>31</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/119, 122; Bebek, "Hayâlî", 17/4; Özen, "Teftâzânî", 40/304, 305; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", 2/219; Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 66, 69.

<sup>32</sup> Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 148, 438.

<sup>33</sup> İsmail Durmuş, "İsferâyînî, İsâmüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/517.

<sup>34</sup> Özcan, "Veliyyüddin Cârullah", 43/38; Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 72.

Bu tarz karışıklık ve noksanlıkların ilgili literatür üzerinde yapılan araştırmaların sayısı arttıkça azalması mümkündür.

Saçaklızâde'ye nispet edilen *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* isimli hâşiyenin, Saçaklızâde'nin Hayâlî ve Kul Ahmed'in hâşiyelerinden faydalanarak hazırladığı müsveddelerin, yine onun isteği üzerine öğrencisi Abdurrahman b. Ali Ayıntâbî tarafından düzenlenerek kitap haline getirildiği ifade edilmektedir.<sup>35</sup> Bu bağlamda eser, her ne kadar *Hâşiyetü Sacaklızâde alâ Şerhi'l-Akâid li't-Teftâzânî* (Kahire 1329) adıyla basılsa da<sup>36</sup> gerçekte *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi değil, *Şerhu'l-Akâid*'e Hayâlî'nin yazdığı hâşiye üzerine yazılmış diğer hâşiyelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Yine Molla Lütffî'ye (ö. 900/1495) ait bir *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesinden daha bahsedilmektedir;<sup>37</sup> ancak bu hâşiye, Kâtip Çelebi'nin *Akâidu'n-Nesefî*'ye ait şerh ve hâşiyelerin listesini sayarken ismini andığı Molla Lütffî Beyzâde<sup>38</sup> ile Molla Lütffî'nin muhtemel aynı kişi sanılmasından kaynaklanan şüpheli veya hatalı bir bilgidir.<sup>39</sup> Benzer bir şekilde isimleri karıştırılan diğer bir muhaşşî, Ramazan Efendi'dir. Bazı kütüphane kayıtlarında, Osmanlı bilginlerinden olan Bihiştî Ramazan Efendi, *Hâşiyetü'l-hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'i'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî* ismiyle Hayâlî üzerine yazdığı şerh, başka bir Osmanlı bilgini olan Ramazan Efendi'ye de nispet edilebilmektedir.<sup>40</sup> Her ikisinin de isminde 'Ramazan Efendi' ve 'Bihiştî' ifadeleri olan bu muhaşşîleri karıştırmamak için Ramazan Efendi'nin *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyeyle; Bihiştî Ramazan Efendi'nin ise Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine yazdığı hâşiyeyle tanındığını bilmek faydalı olabilir.<sup>41</sup>

Karıştırılması olası başka bir Ramazan Efendi'den daha bahsetmek yerinde olabilir. İslam Ansiklopedi eser listesinde tespit edemediğimiz

<sup>35</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/121.

<sup>36</sup> Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 35/369.

<sup>37</sup> Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 201.

<sup>38</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/120.

<sup>39</sup> Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, "Molla Lutffî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/257, 258.

<sup>40</sup> Mustafa İsmet Uzun, "Bihiştî Ramazan Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 40/146.

<sup>41</sup> Akman, "Bihiştî Ramazan Efendi", 49.



sûfî Ramazan Mahfî Efendî'nin (ö. 1025/1616),<sup>42</sup> Anadolu sufiliğinde çeşitli nedenlerden dolayı bir gelenek haline gelen müstakil bir *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye* yazmış olması muhtemeldir; ancak doğrulanmaya ve yorumlanmaya muhtaç bilgilerden hareketle bu konuda net bir yargıda bulunmak yanıltıcı olabilir. Nitekim vefat tarihi, Ramazan Efendi el-Hanefî'yle (ö. 1025/1616) aynı olan Ramazan Mahfî Efendî'ye (ö. 1025/1616) nispet edilen *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye* isimli eserin<sup>43</sup> gerçekte Ebu't-Takî Merkez Muslihuddin Mûsâ'nın (Merkez Efendi) (ö. 959/1552) halifelerinden Ramazan Efendi el-Vizevî'ye (ö. 979/1571) ait olduğu da ifade edilmiştir.<sup>44</sup>

## 2. Şerhu'l-Akâid Literatürü ve Temel Konuları

*Şerhu'l-Akâid*'de ele alınan konular, kelâm ilminin geleneksel tasnifinde olduğu gibi 'mesâil' ve 'vesâil' tertibine uygun bir dizilim takip eder. Kelâm literatüründe mesâil, temel teolojik konuları ifade eden tevhid, nübüvvet ve ahiret başlıklarıyla ilgili iken; vesâil, bu temel meseleleri ispatlama sadedinde konu edinilen bilgi-varlık, cevher-araz ve umûr-i âmme gibi diğer başlıklarını ifade eder.

Çalışmanın kapsam ve amaçları doğrultusunda bu kısımda *Şerhu'l-Akâid* literatürü içinde şârih ve muhaşşileri arasındaki ciddi fikir ayrılıklarına neden olan kelâm ilmi, tevhid, sıfatullah ve epistemoloji gibi bazı konular mukayeseli olarak verilerek ilgili literatürün kelâm geleneği üzerindeki izleri takip edilmeye çalışılmıştır. Kelâmî gelenek açısından temel bazı konuların Teftâzânî ve muhaşşilerince nasıl anlaşıldığına tanık olmak, *Şerhu'l-Akâid* literatürünün Müslüman düşüncesi üzerindeki etkilerine dair bir değerlendirme imkânı sunması açısından önemlidir.

Kelâm ilminin görevi, Müslüman bilgi anlayışının niteliği, Allah'ın birliği, sıfatları ve zât-sıfat ilişkileri gibi bazı konuların *Şerhu'l-Akâid* literatüründe özel bir yeri vardır. Nitekim bu bahislerde şârih ve muhaşşiler arasında yaşanan ve bazen küfürle ithama kadar varan tartışmalar yaşanmıştır. İlgili tartışmalarda çoğu zaman konunun dışına

---

<sup>42</sup> Mehmet Celal Öztürk, "Ramazan Efendi, Mahfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/437.

<sup>43</sup> Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü TEİS, "mahfi-ramazan" (Erişim 17 Eylül 2022).

<sup>44</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/176.

çıkılarak bazen mezhepçiliğe bazen de Müslüman din algısının şekillenmesinde etkin olan aklî ve naklî birtakım tutum farklılıklarının gündeme geldiği görülmektedir.

Teftâzânî'ye göre Allah'ın varlık, birlik ve niteliklerini konu edinmesi bakımından dini disiplinler içinde en şerefli ilim olarak anılan kelâm ilmi, aslî ve itikâdî hükümleri ihtiva eder. Bu tarz hususları ele alan bilime "*ilmu't-tevhid ve's-sıfat*" denir. Ashap ve tabiûn nesli, akidelerindeki duruluk ve Hz. Peygamber nasihatının feyzi dolayısıyla bu ilmi tedvin etmeye gerek duymamışlardı; ancak kargaşanın ortaya çıkması ve bidatlerin artmaya başlamasıyla âlimler, teolojik konuları tasnif etme ve istidlal yoluyla şüpheleri giderme ihtiyacı hissettiler.<sup>45</sup>

Ramazan Efendî'ye göre itikatla ilgili hükümlerle kastedilen kişinin iman etmesi gereken Allah'ın el-Âlim, el-Kâdir, es-Semî, el-Basîr, el-Kayyûm ve diğer sıfatlarına iman etmesi iken; Kestelî'ye göre sadece tevhid ve sıfatullah bahisleridir. Hayâlî, konuyu biraz daha genişleterek itikadi meselelerin içine Allah'ın birliğini ve vâcibu'l-vucûd olmasını da dahil eder.<sup>46</sup> Sahabe arasında teolojik tartışma yaşanmamasının nedeni, Ramazan Efendî'ye göre ilk dönem Müslümanlarının peygamberin bereketiyle itikat konusundaki ihtiyaçların hemen giderilmesi, Hayâlî'ye göre ise ilk nesillerin fitne çıkmanın sebep olduğu sıkıntılardan uzak oldukları için duru bir itikada sahip olmalarıyla ilişkilidir.<sup>47</sup> Ancak sonradan Mu'tezile'nin irade ve kaderi Allah'ın yarattığını inkâr etmesi, Râfiziye'nin Hz. Ali sevgisinde aşırıya kaçarak ona peygamberlik payesi vermesi ve Müşebbihe'nin Allah'ı insan şeklinde düşünmesi, Müslüman âlimlerin illetten malule veya malulden illete gitme gibi teolojik

<sup>45</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000), 15, 16.

<sup>46</sup> Şemseddîn Ahmed b. Mûsâ İznîkî Hayâlî, *el-Mecmûatu's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içinde*, ed. Mer'î Hasan er-Reşîd (Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 2012), 62; Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içinde*, ed. Mer'î Hasan er-Reşîd (Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 2012), 62; Muhammed el-Hanefî el-Bihiştî Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içinde*, ed. Mer'î Hasan er-Reşîd (Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 2012), 62.

<sup>47</sup> Hayâlî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 65; Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 65.

yöntemleri kullanmasına neden olmuştur.<sup>48</sup> Böylece kelâm ilmi sayesinde bilinmesi gerekli olan hususlar açığa kavuşmuştur.<sup>49</sup>

Kelâm ilmi, şerî hükümlerin esası ve dinî ilimlerin başı olduğundan en şerefli ilimdir. Onun kötülenmesi ve okunmasının sakıncaları hakkında seleften gelen haberler, sadece dinde taassup sahibi, kesin bilgilere ulaşma kabiliyeti olmayan, Müslümanların inancını bozma maksadı taşıyan ve ihtiyaç olmadığı halde derin felsefi konularla meşgul olan kimseler için geçerlidir. Ancak daha sonraki dönemlerde felsefenin Müslüman dünyasına geçişi neticesinde onunla meşgul olan bilginler, tam bir vukufiyet kazanarak Müslüman inancını savunabilmek için felsefî meseleleri kelâm ilmine taşıdılar. Böylece muteahhirûn kelâmı, sem'iyât bahisleri hariç tutulacak olursa, neredeyse felsefeden ayırt edilemez bir şekle bürünmüştür.<sup>50</sup>

Ramazan Efendi, sadece durum tespiti yaparak kelâm-felsefe birlikteliğinin mütekaddimûn döneminde olmadığını söylerken Kestelî, kelâm ilminin yaratılmışların varlığı ve durumları üzerine akıl yürütmeyi esas aldığından dolayı yaratılmışlara dair çoğu meselede ortak olan kelâm ve felsefe etkileşiminde herhangi bir sıkıntı olmadığı kanaatindedir. Ancak kişinin kelâm ilminde nakille, felsefede kendi fikriyle yetinmesi durumunda ihtilafa düşülebilir.<sup>51</sup> Şerhu'l-Akâid muhaşşileri, kelâm-felsefe birlikteliğinin olumlu ya da olumsuz sonuçları hakkında bir değerlendirmeye girmeyerek genel olarak Teftâzânî'nin tespitlerini onaylamakla yetinmişlerdir. Teftâzânî gibi onlara göre de felsefî meselelerin kelamcılar tarafından kullanılmasının nedeni, akaid konularının tahkik edilerek sağlamaştırma ve onları tehdit eden fikri cereyanların etkisiz kılınması çabasıdır.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 68.

<sup>49</sup> Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 175.

<sup>50</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 18, 19.

<sup>51</sup> Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 83, 84; Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 83, 84.

<sup>52</sup> Fatih İbiş, "Bir Cümlelerin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelam-Felsefe İlişkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 148, 149.

Sofist felsefeciler kabul etmese de hak ehline<sup>53</sup> göre eşyanın varlık ve bilgisi, gerçektir.<sup>54</sup> Kelâm'da bilgi kaynakları; akıl, sağlam duyular ve doğru haberdur. Bilgi bahsinde kelimcilerin amacı, bilgi kaynaklarını sadece duyu, haber ve akılla sınırlamak veya bunları önem sırasına göre birbiriyle mukayese etmek değil, ontolojik ve epistemolojik açıdan eşyanın idrak edilebilir bir hakikate sahip olduğunu kanıtlayabilmektir.<sup>55</sup>

Kestelî, hakikatin vakiyaya uygun olan şey, hükmün ise itibari olmakla birlikte vakiyaya kıyasla aslının sabit olduğunu söylerken<sup>56</sup> şârih Teftâzânî ile aynı görüştedir. Konuya ilişkin felsefeciler için eşyanın hakikati denilen şeyin su üzerine yazılmış çeşitli şekiller olduğunu ifade eden Ramazan Efendi<sup>57</sup> ve Hayâlî, Teftâzânî'nin izini takip ederek sofistleri *Inâdiyye*, *Indiyye* ve *Lâ Edriyye* şeklinde üç fırkaya ayırarak izah ederler.<sup>58</sup> Aynı durumun bir benzeri, bilgi kaynaklarının duyu organları, akıl ve haber şeklinde üç kısma ayrılarak açıklanması için de geçerlidir.<sup>59</sup> Ancak bu benzerlik, epistemolojik açıdan ilhamın bilgi kaynakları arasındaki yeriyle ilgili değerlendirmelerde devam etmez ve Teftâzânî ile muhaşşileri arasında farklılıklar ortaya çıkar.

Teftâzânî, Eş'ârilik içindeki sufi eğilimden olsa gerek ilhamla bilgi meydana gelebileceğini savunarak, Ömer Neseî'nin "İlham, bir şeyin sıhhatini bilme konusunda ilim elde etme vasıtası değildir" ifadesini eleştirir. Ona göre feyz yoluyla kalbe gelen mana anlamındaki ilham için "bir şey konusunda ilim vasıtası değildir" şeklinde bir ifade, daha doğru bir açıklama olurdu. Teftâzânî'ye göre burada Ömer Neseî, ilhamın bilgi kaynağı olmadığını değil, herkesin kendisiyle bilgi elde ettiği ve başkasını ilzâm etmeye elverişli olan bir bilgi kaynağı olamayacağını kastetmiş

<sup>53</sup> Şerhu'l-Akâid muhaşşilerinin "Ehl-i Hak" kavramıyla kimlerin kastedildiği hakkında görüşleri için bk. Fatih İbiş, "Ehl-i hak Kimdir? Neseî'nin Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), 179-182.

<sup>54</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 20, 21.

<sup>55</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 23, 24.

<sup>56</sup> Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 90.

<sup>57</sup> Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 102, 104.

<sup>58</sup> Hayâlî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 103-105; Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 103-105; Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 103-105.

<sup>59</sup> Hayâlî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 118-119; Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 118-119; Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 118-119.

olmalıdır. Aksi takdirde ilhamla bilgi hasıl olduğu konusunda şüphe yoktur.<sup>60</sup>

Ramazan Efendi, herhangi bir işaret olmaksızın rivayet yoluyla Hz. Musâ'nın annesine evladını sandığa koyması veya melek aracılığıyla rüyasında Hz. İbrahim'e evladını boğazlaması emredilmesi gibi yollarla Allah'ın kalplere vahyini ulaştırabileceğini savunur. Buna göre herhangi bir delil olmaksızın kişinin kendi kalbinden gelen bilgiye ilham denir. Meleğin görünerek bilgi vermesi nebîlere, görünmeden bilgi vermesi ise velilere özgüdür. Müslümanlar, peygamberlerinki hariç ilhamı delil olarak kabul etmezken tasavvuf ehli, herkes için ilhamı kesin bir bilgi kabul eder. İnsanın içinden gelen ilhamın delil olmadığı en önemli ispatı, her din ve mezhep taraftarının kendi sözünü doğru, rakibinin sözünü yanlış kabul etmesidir. Eğer onların ilhamları doğru olsaydı birbiriyle çatışmazdı.<sup>61</sup> Bilginin feyz yoluyla kalpten gelmesinden maksat, onun herhangi bir sebep, istek veya çaba olmaksızın kendiliğinden elde edilmesidir. Kimilerine göre bu tarz bir bilgi yalnızca iyilik getirir; şu kadar var ki feyz, dış idrak dünyasından değil kişinin kendi içinden geldiğinden dolayı zorunlu ve kazanılmış bilgi gibi değildir. Bu durumda ilhamın doğruluğu kesin olmadığı için inkârı mümkündür. Bazı mutasavvıfların ve Râfizîlerin kendi ilham anlayışlarına delil olarak sundukları "*Her nefse fücür ve takvasını ilham ettik.*" (eş-Şems 91/8) ayetindeki ilham, onların kastettiği anlamda değil, Allah'ın kitap ve elçiler göndererek insanlara doğruyu göstermesi şeklindedir.<sup>62</sup>

Genel olarak Mâtürîdî ekol, ilhamın nazari ölçüde nesnel/objektif bir bilgi veremeyeceğini savunur.<sup>63</sup> Bu bakış açısının bir devamı olarak Hayâlî, Kestelî ve Ramazan Efendi gibiler başta olmak üzere *Şerhu'l-*

---

<sup>60</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 32, 33.

<sup>61</sup> Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 167.

<sup>62</sup> Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 166, 167; Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 166, 167.

<sup>63</sup> Mâtürîdî ekolün ilk dönemlerinde ilhamın bilgi elde etmede bir yöntem olamayacağı açıkça ifade edilmesine karşın daha sonraları sûfî eğilimlerin sosyo-politik etkinliğini artırmasıyla ilham, anlam genişlemesine uğrayarak akaid metinlerine girmeye başlamıştır. Harun Çağlayan, "Maturidilikte İlhamın Epistemolojik Değeri", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 452.

*Akâid*'in Mâtürîdî muhaşşîleri, ilham konusunda açıkça Teftâzânî'yi eleştirmekte hatta onu, Ömer Neseî'nin ilmi mirasına aykırı davranmakla suçlamaktadırlar.<sup>64</sup> Doğrusu hâşiye sahiplerinin ilham bahsinde olduğu gibi açıkça şârihlerini eleştirmesi nadir rastlanan bir durumdur. Ancak zamanla bazı kelimciler, sufilerin yanılmazlık iddiasını reddetmelerine rağmen, ilhamla ilgili Teftâzânî'nin görüşlerini önemsemeye başladılar.<sup>65</sup> Teftâzânî'nin ilhama ilişkin görüşlerinin Osmanlı bilginleri üzerinde ne denli etkin olduğunu göstermesi açısından Karabaş Veli'nin yine Ömer Neseî'nin *Akâid* metnine yazdığı şerhinde asıl metinde olmadığı halde ilhamı öne çıkarması manidardır.<sup>66</sup>

Allah'ın birliğini ispat konusu, Şerhu'l-Akâid literatüründe farklı şekillerde tartışmalara neden olmuştur. Önde gelen *Şerhu'l-Akâid* muhaşşîlerine göre her şeyin yaratıcısının Allah olduğuna muhalif olan Seneviyye taraftarları, iyiliğin yaratıcısı (Yezdan) ve kötülüğün yaratıcısı (Ehrimen) olmak üzere iki farklı yaratıcı olduğuna inanırlar. Bu, batıl bir görüştür; çünkü eğer âlemin yaratıcısı birden fazla olsaydı kargaşa çıkar ve mevcut bütünlüğünü sürdüremezdi.<sup>67</sup> Nitekim onlardan birinin iradesi bir işe yöneldiğinde diğerrinin iradesiyle karşı karşıya gelebilirdi. Bu durumda ya birinin ya da her ikisinin iradesi gerçekleşirdi. İkisinin de iradesinin gerçekleşmesi ancak onların anlaşmasıyla mümkün olurdu ki iradesini gerçekleştirmede anlaşmaya muhtaç olmak, mutlak kudretten yoksunluğun ve acziyetin bir göstergesidir. Allah'ın bu tarz noksan sıfatlarla muttasıf olması ise imkânsızdır.<sup>68</sup>

Muhaşşîleri gibi Teftâzânî de; Allah'ın birliğine dair en meşhur ispat şeklinin: “*Yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*” (el-Enbiyâ 21/22) ayetiyle ifadesi bulan *burhân-ı temânü* delili olduğu kanaatindedir. Ona göre delilin özü, şayet eğer iki ilah olsaydı

<sup>64</sup> Mustafa Aykaç, “14. ve 15. Yüzyıl Şerhu'l-Akâid Muhaşşîlerinin Tasavvufun Bilgi Kaynaklarından İlhama Bakışı”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri II.Cilt*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 2/353.

<sup>65</sup> İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Gül Yayınevi, 1996), 205.

<sup>66</sup> Yunus Öztürk, “Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi”, *Milel ve Nihal* 14/ (2017), 300-303.

<sup>67</sup> Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 217-219.

<sup>68</sup> Hayâlî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 219-223; Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 219-223; Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 219-223.

bunlar arasında çatışma çıkma olasılığından dolayı evrende bugünkü gibi bir nizamın olamayacağı esasına dayanır. İnsanlar, aynı yerde iki padişahın hâkim olması durumunda aklen anlaşmaları mümkün iken onların anlaşmazlığa düşeceklerini tecrübelerinden (örf/âdet) dolayı bildikleri için temânü, doğruluğu kesin bir delil (*yakînî*) değil, doğruluğuna kanaat getirilmiş (*iknâî*) bir delildir. Dolayısıyla eğer temânü, aklî olarak muktedir gücün düzeni zorunlu olarak gerektirmesi şeklinde anlaşılırsa o takdirde naslarda haber verilen düzenin bozulmasını da iki muktedir gücün varlığına delil saymak gerekirdi.<sup>69</sup> Daha kavramsal bir ifadeyle Teftâzânî, temânüdeki muktedir irade sahiplerinin çokluğuyla düzenin bozulması arasında ilişkiyi, aklın aksini düşünülebilmesi açısından bir zorunluluk vasfı (*aklî mülâzemet*) olarak değil, doğa yasalarındaki gibi âdeten bir zorunluluk vasfı (*âdî mülâzemet*) olarak tanımlamaktadır.<sup>70</sup>

Teftâzânî'nin anlatmaya çalıştığı, iki muktedir gücün bir yerde karşılaşmaları durumunda aklen bunların uzlaşmaları mümkündür; ancak bizler gücün doğasını bildiğimizden dolayı böyle bir şeye ihtimal vermeyiz ve kargaşanın kaçınılmaz olduğunu önceki deneyimlerimizden tahmin edebiliriz. Dolayısıyla Teftâzânî açısından bahsi geçen ayet (21/22) özelinde temânü delilini yakînî kabul etmenin açmazlarına düşmemek için onu hatâbî olarak kabul etmenin daha sağlıklı olacağını önerdiğini söyleyebiliriz.

Kelâm geleneğinin başlangıcından itibaren kelimciler tarafından doğrudan Kur'an'dan çıkarılmış olan temânü delili hakkındaki Teftâzânî'nin yukarıdaki yorumu, Allah'ın birliğini ispatta delilin yetersiz olduğunu söylemek şeklinde anlaşıldığı için eleştirilmiştir. Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî (Şehâbeddin Mercâ) (ö. 1306/1889), Teftâzânî'nin temânü konusundaki fikirlerinin Ehl-i sünnet inancıyla uyuşmadığını;<sup>71</sup> Abdüllatîf b. Muhammed el-Kirmânî (8/9.asır) ise sadece

<sup>69</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 42, 43.

<sup>70</sup> Özen, "Teftâzânî", 40/302.

<sup>71</sup> Özen, "Teftâzânî", 40/301, 302; Muhammed Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

temânü konusuna hasrettiği *Risâletu't-Tevhid* adlı eserinde Teftâzânî'nin bu konuda Müslüman inancının dışına çıktığını söylemiştir.<sup>72</sup>

Kirmânî, özellikle temânü konusundaki büyük yanlışına rağmen Teftâzânî'nin Müslüman dünyasındaki itibarından dolayı tenkit edilmediğini düşünerek onun hatasını ortaya çıkarmak için *Risâletu't-Tevhid*'i yazdığını söyler. Onun eleştirisinin odağını, Teftâzânî'nin; "Mevcut düzen üzerinde ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle birden fazla ilâhın olmasının yer ve gökyüzünün fesadını gerektirmez."<sup>73</sup> sözüyle temânüyü delil olarak iknâî, mülâzemet olarak ise âdî sayması oluşturur.<sup>74</sup> Kâtip Çelebi, Kirmânî'nin mantık ilmini bilmediğinden veya kabul etmediğinden dolayı âdî ve aklî mülâzemet arasındaki farkı anlayamadığını ve haddini aşarak doğru yoldan saptığını söyler.<sup>75</sup> Kâtip Çelebi'nin teolojik bir konuda Teftâzânî'yi savunma gereği hissetmesini, *Şerhu'l-Akâid*'in kelâm dünyasındaki otoritesinin bir yansıması olarak değerlendirebiliriz.

Hayâlî, burhân-ı temânü delilinin iknâî veya diğer bir deyişle zannî kabul edilmesini doğru bulmaz ve bu konuda Teftâzânî'yi eleştirerek temânü delilinin burhânî delil olduğu konusunda ısrarcı bir tavır takınır. Ona göre tartışmaya gerek olmaksızın ilgili âyetteki (21/22) mülâzemet kat'î; delil ise burhânîdir; çünkü âlem, muhal değil mümkün varlıktır ve mümkün varlıkların yaratılması tek bir tercih edeni gerektirir. Aynı bakış açısıyla sadece mümkün olan şeyle irade arasında bir ilişkinin kurulabileceği hükmünden hareketle Kestelî de temânü delilinin iknâî delil olmadığını söyler. Ramazan Efendi ise iki ilah olması durumunda onların iradelerinin birbiriyle çatışma imkânından dolayı âlemin yaratılmasının mümkün olamayacağını söyler.<sup>76</sup>

Teftâzânî ve muhaşşileri arasında ciddi tartışmaların ve mezhepçilik iddialarının zirve yaptığı konular arasında ulûhiyetle ilgili olan Allah'ın birliği, sıfatları ve zât-sıfat ilişkisi gibi hususların özel bir yeri vardır.

<sup>72</sup> Adem Sünger, *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânü Delili* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 96.

<sup>73</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 42.

<sup>74</sup> Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânü' Konusundaki Görüşleri*, 49.

<sup>75</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/121.

<sup>76</sup> Hayâlî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 217-224; Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 217-224; Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 217-224.



Tevhitle ilişkili olmasından dolayı olsa gerek bu bahiste bazen muhaşşiler şârihlerini küfürle itham etmişler, bazen de birbirlerini rencide edecek ithamlarda bulunmuşlardır.

Teftâzânî'ye göre Allah'ın zatı üzerine vacip bir ilave mana olarak ilim, kudret ve hayat gibi sıfatları vardır. Mu'tezile, Allah'ın zâtıyla kadîm sıfatlarının olmasının tevhide helal getireceği endişesiyle müstakil manalar olarak O'nun zâtın dışındaki sıfatlarını inkâr etmiştir. Onlara göre Allah'ın zatıyla kadîm olan ezeli ilim ve kudret gibi sıfatları olamaz; ancak ilmin ve kudretin eşyaya taalluk etmesi dolayısıyla Allah, Âlim ve Kâdir şeklinde isimlendirilebilir. Teftâzânî'ye göre Mu'tezile'nin iddiası yanlıştır; çünkü Allah'ın sıfatları hem zorunlu olarak zâtıyla kadîmdir hem de zâtının ne aynıdır ne de gayridir.<sup>77</sup>

Hayâlî, sıfatların zât üzerine ziyadeliğinden bahsederek herhangi bir sıfatla mevsuf olan zâtın zorunlu olarak o sıfata sahip olması gerektiğini savunur; aksi takdirde zâtın o sıfatla anılmasının veya vasıflanmasının bir anlamı olmazdı. Kestelî'nin ifadeleri de Hayâlî'nin açıklamalarına benzerdir. Kestelî'ye göre Allah'ın sıfatlarının aynı (müterâdif) anlamı taşımaması onların çokluğuna delalet eder. Allah, ilgili sıfatlara sahip olduğundan Âlim, Kâdir ve Hayy gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Bir sıfatla mevsuf olmanın anlamı, o sıfata sahip olmak demektir. Örneğin taşıma kuvvetine sahip kimseye "taşıyıcı/hamal" denilmesi, onun bu yeteneğe sahip olmasından dolayıdır. Ramazan Efendi'ye göre varlığı zorunlu olanın sıfatları, Ehl-i sünnet'in savunduğu gibi gerçek (*hakikî*) değil, itibarî manada bir ziyadeliktir.<sup>78</sup>

Teftâzânî'ye göre fiili sıfatlar, yaratılmıştır. Bu bağlamda tekvin sıfatı yaratılmış (hâdis) olup kudret ve irade sıfatından bağımsız bir sıfat olduğuna dair herhangi bir delil yoktur.<sup>79</sup> Bu yaklaşımıyla o, tekvin sıfatının hakiki ve ezeli bir sıfatı olduğunu söyleyen Ömer Neseffî'nin aksine, mensubu olduğu Eş'ârî yaklaşımın tarafına geçerek; muhakkik kelimcilerin savunduğu gibi tekvin sıfatının hakiki değil, akla dayanan itibarî bir sıfat olduğunu iddia eder. Teftâzânî'nin bu tavrını doğru

<sup>77</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 44, 52-54.

<sup>78</sup> Hayâlî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 263; Kestelî, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 263; Ramazan Efendi, *el-Mecmûatu's-Seniyye*, 263.

<sup>79</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 69.

bulmayan muhaşşileri ise Ömer Neseffî'nin yanında durarak Mâtürîdî yaklaşımın doğruluğunu savunurlar. Şârih ve muhaşşileri arasında böylesi bir fikir ayrılığının doğmasında Eş'ârî-Mâtürîdî ayrılığının etkin bir rol oynadığı düşünülebilir.<sup>80</sup>

### 3. Şerhu'l-Akâid Literatürü ve Teolojik Değeri

*Şerhu'l-Akâid*, telif edildiği on dördüncü yüzyıldan günümüze değin asırlarca eğitim müfredatlarında kendisine yer verildiğinden dolayı, başta dinî nedenler olmak üzere sosyal ve siyasal birçok sebepten dolayı üzerinde hâşiye ve ta'liklerden oluşan büyük ve müstakil bir literatüre kaynaklık teşkil etmiştir.

Müslüman düşüncesinin teşekkül ve gelişiminde şerh geleneğinin belirleyici etkisi dikkate alındığında, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i yazarken dönemin Mâtürîdî anlayışını daha iyi temsil eden birçok bilgin ve eser varken neden Ömer en-Neseffî ve onun küçük akaid risalesini tercih ettiği konusunda farklı gerekçeler öne sürülebilir. Teftâzânî'nin kendi ifadelerine göre şerh için Ömer Neseffî'nin akaid metnini tercih etmesinin nedeni şöyledir:

“İslâm âlimlerinin rehberi, millet ve dinin yıldızı -Allah, ahirette derecesini yüceltsin- Ömer Neseffî'nin el-Akâid adlı muhtasar eserin bölümlerinde bu ilmin (Kelâm) nadide cevher ve faydalı incilerinin olmasıdır. Bu bölümler oldukça düzenli olup özet bilgi verecek kadar kısa olmasına rağmen dini alanda kesin bilgi içeren bir cevher niteliğindedir.”<sup>81</sup>

Bu bilgi ışığında Teftâzânî açısından oldukça önemli olan kurucu bir metnin şerh için tercih edilmesi anlaşılabilir; ancak onun Ömer Neseffî'ye olan övgüsündeki samimiyeti tartışılabilir.

William Montgomery Watt (ö. 2006), dönem ve coğrafya düşünüldüğünde Teftâzânî'nin şerh için *Metnu'l-Akâid*'i tercih etmesindeki sebebin bilimsel değil toplumsal kaygılar olduğu hakkında şunları söyler:

“O (Teftâzânî), en çok asırlarca temel kelimeler ders kitaplarından biri (chief textbook) olarak okutulan Necmeddin en-Neseffî'nin Akaid'i

<sup>80</sup> Mustafa Aykaç, “Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme”, *Kader* 18/1 (2017), 26, 27.

<sup>81</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 13.

üzerine yazdığı şerhle meşhur olmuştur. Akaid metni müellifi, Mâtürîdî olmasına rağmen, kesin olmamakla birlikte çoğunlukla Teftâzânî'in Eşari olduğu kabul edilir. O, Mâtürîdî görüşlerin baskın olduğu bir çevrede öğretimde bulunduğundan ifadelerini özenle seçer. Her ne kadar görüşlerini açıklarken dikkatli davranmaya çalışsa da şerhini yaptığı akaid metniyle uyuşmayan birçok görüşe sahip olduğu açıkça görülmektedir."<sup>82</sup>

Watt'ın iddiasını desteklemek için referans verdiği eser, *Şerhu'l-Akâid*'in İngilizce bir çevirisi olup giriş kısmında, Ömer Neseî ve Teftâzânî'nin farklı düşündükleri teolojik konulara yer verilmektedir.<sup>83</sup>

Watt'ın konuya yaklaşım tarzından Eş'ârî olmayan bir bölgede, Teftâzânî'nin mensubu olduğu Eş'ârî fikirleri, Mâtürîdî bir metin üzerinden yayma gayreti içinde olduğunu ima ettiğini düşünebiliriz; ancak Teftâzânî'nin Mâtürîdilik ve Eş'arîlik arasındaki farklılıkları, mezhepçilik yapmaya neden olacak ölçüde öne çıkarmadığı bilinmektedir. Nitekim ona göre Mâtürîdilik ve Eş'arîlik arasında yaratma sıfatının tanımı, imanda istisna olup olmadığı ve mukallidin imanının sahipliği gibi birkaç ihtilaf noktası dışında bir farklılık yoktur.<sup>84</sup> Ancak sosyo-kültürel ve teo-politik amaçlar düşünüldüğünde *Şerhu'l-Akâid* literatürü üzerinden geleneksel selefi bakış açısının, Mevâlî inanç algısında önemli bir ağırlığı olan Mâtürîdî ekolü doğrudan karşısına almamak için Mâtürîdî bir bilginin akaid metnini kullanarak süreç içinde Eş'arîliğin etkinliğini artırmayı düşünmüş olması muhtemeldir.

*Şerhu'l-Akâid*, kelâm düşünce geleneğinde Eş'arîlik ve Mâtürîdilik arasında mukayese imkânı sunan değerli bir kelâm eseridir. Onun önemi, sadece farklı yaklaşımları vermesinden dolayı değil, bunlar arasında analiz yapmaya ve yeri geldiğinde tarafların delillerini eleştirerek kendi görüşünü sunmaya açık olması nedeniyledir. Dolayısıyla marifetullah, imanda istisnâ, tekvin, insan fiilleri, güç yetirilemeyen işi teklif meseleleri

<sup>82</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 138.

<sup>83</sup> Earl Edgar Elder, *A Commentary on the Creed of Islam* (New York: Columbia University Press, 1950), XXIV-XXXII.

<sup>84</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Maqâşid*, thk. Şerif Sâlih Mûsâ (Beyrut: Âlemu'l-Kutûb, 1988), 5/232.

gibi konularda Eş'ârî ve Mâtürîdî ekollerin konuya yaklaşımlarını anlamaya yönelik muhaşşîlerin değerlendirmeleri<sup>85</sup> ve bunlar arasında uzlaştırıcı bir yol bulmaya yönelik çözüm denemeleri eserin önemini artırmaktadır.<sup>86</sup> Bu yönüyle kelâmî, felsefî ve mezhebî açıdan özellikle Osmanlı kültür ve bilim anlayışının düşünsel hafızasını oluşturan şerh kültüründe teolojik açıdan *Şerhu'l-Akâid*'in sahip olduğu otorite tartışılmazdır.

*Şerhu'l-Akâid*, Eş'ârî bir bilgin olmasına karşın Teftâzânî'nin tarafsızlığını korumaya çalışarak meseleleri ele alırken Hanefî-Mâtürîdî bilginlerin eserlerinden de deliller içermesi<sup>87</sup> nedeniyle Mâtürîdî kesimlerce yadırganmadan eğitim materyali olarak kabul edilmiş olabilir. Nitekim Teftâzânî, bazen fâsik idarecilerin hükmüne itaat konusunda olduğu gibi kendi ekolüne yakın Şafîî görüşü verdikten sonra Hanefî bilginlerin yaklaşımının doğru olduğunu söyleyebilmiştir.<sup>88</sup> Onun bu tavrının aksine Mâtürîdî olan muhaşşîleri ise delil olarak çoğunlukla felsefî içeriğe sahip Eş'ârî eserleri kullanmışlardır.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Aykaç, "Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Tekvin", 6.

<sup>86</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 71, 72.

<sup>87</sup> Şerhu'l-Akâid içinde delil olarak kullanılan Hanefî-Mâtürîdî bilgin ve eserleri hakkında örnekler için bkz. Tevhid ve istitaat bahsinde et-Tebîrâ-Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115). Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 51, 86; Tevhid bahsinde el-Bidaye-Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184), büyük günah ve iman bahislerinde el-Kifâye-Sâbûnî, Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 51, 112, 103. Fâsik hakimînin hükmü hakkında 'en-Nevâdir' adlı eserindeki üç alim olarak Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798), Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805). Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 142, 151; Mest bahsinde Hanefî fâkihlerden Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 260/874), Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 147. Hakimînin rüşvet alması bahsinde Hanefî fâkih Fahrüddin Kâdihan el-Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Ûzcendî (ö. 592/1195). Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 142.

<sup>88</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 142.

<sup>89</sup> Şerhu'l-Akâid muhaşşîlerinin Eş'ârî eserleri referans almalarıyla ilgili el-Mevâkîf müellifi olarak Ebu'l-Fazl Adududdîn el-İcî (ö. 756/1355), Şerhu'l-Mevâkîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî (ö. 816/1413) ve Şerhu'l-Makâsîd müellifi olarak Teftâzânî gibi örnekler için bk. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 419, 420, 435, 440, 442.

Esasen mukayese yapmaya imkân vermesi açısından farklı veya zıt yaklaşımları barındırması, Şerhu'l-Akâid literatürünün değerini artırmaktadır. Çünkü bu şekilde herhangi bir kutuplaşmaya düşmeden hem bilimsel olarak hem farklı ekollerin birbirleriyle hesaplaşırken hoşgörülü olmasının önü açılmış hem de fikirler arasında tartışmaların nerelere kadar uzandığı konusunda sağlıklı bir mukayese yapma imkânı doğmuştur. Bu bağlamda insan fiilleri konusunda Mu'tezile'yi sapıklıkla itham ederek saadete yakın olma bakımından Mecusileri onlardan daha iyi bir noktada gören Mâtürîdî bilginlerini aşırıya kaçmakla eleştiren Teftâzânî'nin tutumunu,<sup>90</sup> bilimsel açıdan dengeli görebiliriz.

Osmanlı bilim anlayışında akıl-nakil, mezhep anlayışında Eş'arîlik-Mâtürîdîlik dengesini sağlayabilmek için Şerhu'l-Akâid, çoğunlukla Hayâlî, Kestelî ve Ramazan Efendi gibi muhalif haşiyeleriyle birlikte okutulmuştur.<sup>91</sup> Örneğin bu muhaşşilerden biri olan Hayâlî, Osmanlı medreselerinde müderrislik yapmış ve kısa ömrüne rağmen ilim çevrelerinde muteber bir konuma yükselebilmiştir.<sup>92</sup> Bu etkisinden olsa gerek onun haşiyesi, icazet alma ve birçok imtilanda geçerli bir ölçüt olarak kullanılmış;<sup>93</sup> hatta Osmanlı medrese müfredatında yer alan kelâm kitapları sıralamasında Hayâlî haşiyesinin Şerhu'l-Akâid'den daha önemli sayıldığı bile ifade edilebilmiştir.<sup>94</sup> Ancak Osmanlı kelâm geleneğinde Şerhu'l-Akâid'in otoritesi düşünüldüğünde bu iddianın ne derece gerçekçi olduğu tartışmalıdır.

Osmanlı başta olmak üzere müteahhirun kelâm geleneğinde, Kelâm-Tasavvuf-Felsefe ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik münasebetleri, farklı gerekçelerle ait oldukları mecranın dışına çıkabiliyordu. Ancak tüm bu olanlar, müteahhirun teolojik düşüncesinin şerh ve hâşiyeler yoluyla şekillendiği gerçeğini değiştirmedeği için mevcut sünnî teolojik yaklaşımların sahip oldukları kültür kodlarının oluşmasında önemli etkileri olan şerh geleneğinden tevarüs eden mirasın sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi lüzumu, her geçen gün daha da artmaktadır.

---

<sup>90</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 80.

<sup>91</sup> Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 422.

<sup>92</sup> Bebek, "Hayâlî", 17/4.

<sup>93</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/119, 120.

<sup>94</sup> Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 422.

Kelâm şerh geleneğinin başlangıcı olarak *Şerhu'l-Akâid*'i kabul edecek olursak genel olarak on dördüncü asırla birlikte teoloji konusunda kalem oynatan bilginlerin bilimsel faaliyetlerini, özellikle Osmanlı etki alanındaki bölgelerde *Şerhu'l-Akâid* hâşiyeleri üzerinden gerçekleştirdiklerini söylemek abartı olmayacaktır. On beşinci ve on altıncı asır bilginlerinden Hayâlî, Kestelî ve Ramazan Efendi'nin *Şerhu'l-Akâid* hâşiyelerinde ortaya koydukları teolojik yaklaşımları, birbirinden bağımsız olarak okumamak gerekir. Nitekim bu bilginler, hâşiyeler yoluyla bir yandan bilimsel gayelerle dönemlerinde ulaşılan bilimsel birikimi ortaya koymaya çalışırken diğer yandan mensubu oldukları mezhep ve meşreplerin savunuculuğu da yapmaya çalışıyorlardı. Diğer bir deyişle dönemin fikri münazaraların hepsi, muhtemeldir ki sadece bilimsel kaygılar nedeniyle değildi.

Müteahhirûn Müslüman tarihinin çeşitli dönemlerinde bireysel ve toplumsal birçok mesele, anlaşıldığı kadarıyla *Şerhu'l-Akâid* literatürü üzerinden tartışılmıştır. Bu literatürünün bilim dışı meselelere alet edilmesi beraberinde sosyo-politik konular dâhil, farklı ihtiyaçların giderilmesinde kendisinden faydalanılması beklentilerinin doğmasına neden olmuştur. Bu ihtiyacın şekil ve boyutlarını tespit bağlamında arşiv kayıtlarında *Şerhu'l-Akâid* literatürünün yaygınlaşmasının teşvik edilmesi,<sup>95</sup> kontrollerinin yapılması,<sup>96</sup> basımına izin verilmesi<sup>97</sup> ve

<sup>95</sup> Ulemadan Ahmed Sadi Efendi'ye, tertib ve telif ettiği Şerh-i Akaid tercemesinin basılması için atıyye verilmesi (A.)MKT.MHM. 411/33 H-02-03-1285); Matbaa-i Amire'de basılmış olan Buhari-i Şerif, Şerh-i Mevakıf ve Şerh-i Akaid isimli kitaplardan otuz ikişer takımın Selanik'teki şebenderliklere gönderilmesi (MF.MKT. 1192/2 H-03-12-1331). Devlet Arşivleri Başkanlığı DAB, "şerh-i akâid" (Erişim 16 Ağustos 2022).

<sup>96</sup> Basılmasına izin verilen Şerh-i Akâid Haşiyesi adlı kitabın Matbuat-ı Dahiliye İdaresi'nce gereği yapılmak üzere Dahiliye Nezareti'ne gönderildiği (MF.MKT. 762/42 H-24-11-1321); Tekrar basımında bir mahzur olmadığı anlaşılan Muhaşşa Şerh-i Akâid adlı kitabın, özel komisyonca da incelenmesi için Meşihat'a gönderildiği (MF.MKT. 802/65 H-2 -07-1322); Fatih dersiamlarından Prizrinli Zeynelabidin Efendi'nin kayıtlarını tekml edip basımı için ruhsat istediği Têftâzân'ın Akâid Şerhi'yle haşiyesi Molla Hayali adlı kitapların Mabeyn Başkitabeti'nde olan nüshalarının incelenmek üzere Maarif Nezareti'ne gönderilmesi gerektiği (MF.MKT. 595/39 H-10-09-1319); Şerh-i Akaid adlı risalenin ruhsatlı basıldığı anlaşıldığından sahibine iadesi (MF.MKT. 771/30 H-09-01-1322). DAB, "şerh-i akâid".

<sup>97</sup> Tab ve neşrine ruhsat istenen Haşiyeye-i Kestelli Ala Şerhi'l- Akaid, Şerhü'l-Menarü'l-ibnü'l-Melek, Siyâlkûtî ale'l-Hayâlî ve Şerhü'l-Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid adlı

çevirilerinde görülen noksanlıkların tahkik edilmesiyle ilgili devlet arşivlerinde resmi evrakların olması,<sup>98</sup> konunun önemini ortaya koyması yönünden olduğu kadar ilgili literatürün halk için bir akaid ilmihali olarak kabul edildiğinin ispatı açısından da oldukça değerlidir. Aynı şekilde on yedinci asırda Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında yaşanan usûl çekişmesine bağlı topluma yön verme çabalarının izlerini *Şerhu'l-Akâid* haşiyelerinden de takip etmek mümkündür.<sup>99</sup> Ali el-Atvel (Karabaş Veli) (ö. 1097/1686), bu tartışmalarda sufîlerin Ehl-i sünnet olmadığı iddialarının gerçeği yansıtmadığını ispatlamak için *Nesefti Akaidi Şerhi*'ni<sup>100</sup> yazdığını söyler.<sup>101</sup> Karabaş Veli, bu yaklaşımıyla adeta, *Şerhu'l-Akâid*'in otoritesine sığınarak tasavvuf için mevzi kazanma gayreti içindedir. Sünnî çevreler içindeki farklı kesimlerin kendilerini tanımlama aparatı olarak *Şerhu'l-Akâid*'i kullanılmış olmaları, onun hangi derecede bir otoriteye sahip olduğunu göstermektedir.

Şerhu'l-Akâid literatürünün Müslüman toplumlar üzerindeki etkisini görebilmek için İstanbul, Mısır ve Hint diyarlarındaki halk üzerinde bıraktığı tesirin boyutlarına bakmak yeterlidir. Teşekkül ettiği dönemler itibariyle ilgili literatürünün daha çok Selçuklu sonrası Horasan, Mezopotamya, Mısır ve kısmen de başta Anadolu olmak üzere Osmanlı kültür havzasının etkin olduğu Balkanlar, Kafkasya, Kırım gibi coğrafyalarda kendini gösterdiği; on dokuzuncu asır Hint Alt Kıtası'nda

---

kitapların olduğu gibi, Dürretü'l-Vâ'izin adlı kitabın da işaret edilen yerleri çıkarılmak şartıyla basım ve neşrine izin verildiği (MF.MKT. 378/6 H-04-07-1315); Yayınlanmasına izin istenilen Şerh-i Akaid Haşiyesi Ramazan Efendi isimli kitabın basılmasına ruhsat verildiği (MF.MKT. 1030/41 H-18-11-1325). DAB, "şerh-i akâid".

<sup>98</sup> Tuna Vilayeti Mektupçusu Sırrı Efendi'nin hazırladığı Şerh-i Akaid tercümesindeki bazı hataların ihtar olunması (MF. MKT; 31/110 H-14-08-1292). DAB, "şerh-i akâid".

<sup>99</sup> Öztürk, "Şerh ve Otorite İlişkisi", 290.

<sup>100</sup> Bu şerh, sufî geleneğin kelâmî geleneği okuma biçimini göstermesi açısından Karabaş Veli'nin telif ettiği "Şerhu Akâidi'n-Nesefti" (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3738; Bekir Topaloğlu özel kitaplığı) önemlidir. Müellifin oğlu Mustafa Ma'nevî tarafından Türkçeye çevrilen eserin Lübbü'l-Akâid (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1303) adıyla kayıtlı olan nüshası, mütercim hatlıdır. Kerim Kara, "Karabaş Veli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/370.

<sup>101</sup> Fatih Kurt, *Nesefti Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi)* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 23.

yaygınlaşmasının ise ağırlıklı olarak modern zamanlarla ilişkili olduğu görülmektedir. Bu durum bize, Şerhu'l-Akâid literatürünün Müslüman halklar üzerindeki nüfuz alanını tahlil ederken ilave birtakım analizler yapabileceğimize verebilmektedir. Bu yönüyle tarihsel serencamı göz önüne alındığında sünî dini anlayışın birlik ve bütünlüğünü sağlamak için Şerhu'l-Akâid literatürünün bir araç olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Teftâzânî'nin teolojik konularla ilgili yaptığı değerlendirmelerin benzerlerini veya bazı ilavelerle detaylandırılmış analizlerini çoğunlukla hâşiyelerde görebiliriz. Bu yönüyle hâşiyeler, *Şerhu'l-Akâid*'de bahsi geçen konuların farklı kelime, kavram, cümle, konu ve örneklerle detaylandırılmış şekli olduğundan dolayı ağırlıklı olarak Teftâzânî'nin teolojik fikirlerinin bir devamı niteliğindedir. Her ne kadar bu bakış açısının özgün Osmanlı kelâm şerh geleneğinin hak ettiği değeri bulamamasına ve ilgili şerhler üzerinde detaylı araştırmaların yapılmasına engel olduğu gibi eleştiriler<sup>102</sup> olsa da bunlar, bilimsel açıdan şerh geleneğinin bir tekrar olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Şerh edebiyatının amaç ve yöntemleri düşünüldüğünde esasen bu durumun yadırganmaması gerekir. Buna karşın Şerhu'l-Akâid literatürünü tümüyle bir tekrar olarak görmek de yanıltıcı olacaktır. Nitekim özellikle Osmanlı düşüncesi merkeze alındığında, çoğu kez şârihlerin kendi orijinal görüşlerine de yer verdikleri görülmektedir.<sup>103</sup>

Tarihsel açıdan Teftâzânî'ye en yakın hâşiye sahipleri arasında olan Hayâlî, muhtemelen Mâtürîdî bir bilgin olmasından dolayı Şerhu'l-Akâid literatürü içinde bilinen ilk önemli muhalefeti dile getiren kişi olarak kabul edilmekte ve kendisinden sonraki muhaşşîler arasında ilgili literatür içinde Teftâzânî ve Hayâlî şeklinde iki akımın oluştuğu ifade edilmektedir.<sup>104</sup> Doğrusu muhaşşîleri tarafından Teftâzânî'ye farklı alanlarda çeşitli itirazlar getirildiği bilinmekle beraber bu itirazların bilim çevrelerinde bilimsel bir ağırlığa sahip olup olmadıkları meselesi, izaha muhtaç bir konudur. Nitekim Osmanlı kelâm düşüncesinin kurucu isimlerinden Hızır Bey'in (ö. 863/1459) öğrencileri oldukları halde Hayâlî ve Kestelî gibi Mâtürîdî bilginlerin kendilerini, Mâtürîdî-Eş'ârî arasında

<sup>102</sup> Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 205-207.

<sup>103</sup> Aykaç, "Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Tekvin", 23.

<sup>104</sup> Aykaç, "Şerhu'l-Akâid Muhaşşîlerinin İlhamı Bakışı", 2/353.



Râzî ekolüne yakın bir yerde konumlandırımları<sup>105</sup> ve *Şerhu'l-Akâid*'e yönelttikleri güçlü ve özgün eleştirilere rağmen, Teftâzânî'nin otoritesinin dışına çıkamamış olabilirler. Bununla birlikte Mâtürîdî muhaşşiler, Osmanlı'nın güçlü olduğu on beşinci asırda yaşamının verdiği bir özgüvenden olsa gerek bazı konularda kendi fikirlerini ifade edebilmişlerdir.

Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş yıllarında Mâtürîdî bilginler, kelâm ve felsefeyi bünyesinde meczeden dönemin Eş'ârî bilginlerine kıyasla felsefeye daha az ilgi gösterdikleri için *Şerhu'l-Akâid*'in otoritesini aşamamış olabilirler; çünkü bilindiği kadarıyla idarecilerin beklentileri nedeniyle özellikle Osmanlı kuruluş döneminde kelâm müfredatında felsefeye daha fazla yer açılmak isteniyordu.<sup>106</sup> Muhtemelen ilk zamanlardaki bu beklenti, *Şerhu'l-Akâid* literatürüyle birlikte geleneğe dönüşerek sonraki dönemleri etkilemiş olabilir. Diğer türlü Teftâzânî'nin Eş'ârî-Şâfiî fikirleri yayıp Hanefî-Mâtürîdî delilleri çürütmeye çalıştığı endişesini gidermek için medreselerde Mâtürîdî hâşiyeleriyle beraber okutulmuş olmasına<sup>107</sup> rağmen *Şerhu'l-Akâid* otoritesinin değişmeden kalmasını açıklamak zorlaşmaktadır.

Müslüman teolojisinde *Şerhu'l-Akâid*'in güçlü bir otoriteye sahip olmasının nedenini tek bir gerekçeye bağlamak doğru değildir; çünkü eserin hem kendisi hem de hâşiyeye ve ta'liklerinin telif edildiği veya basıldığı zaman aralıklarını coğrafya ve mezhebi aidiyet açısından analiz ettiğimizde bilimsel, kültürel ve siyasal açıdan farklı durumların ortaya çıktığına şahit olabiliriz. Öncelikle teolojik şerh geleneğinin *Şerhu'l-Akâid* ile başlaması, ona büyük bir avantaj sağlamıştır. Diğer bir deyişle kelâm ilminde mütekaddimun ve müteahhirun ayrımının Teftâzânî öncesi ve sonrasına göre yapılması, doğal olarak *Şerhu'l-Akâid*'i öne çıkarmıştır. Yine *Şerhu'l-Akâid* sonrasına karşılık gelen on dördüncü asırdan sonra kelâm da son sözün söylendiği düşüncesinin yaygınlaşması, zaten gündemde olan *Şerhu'l-Akâid* literatürünün sürekli güç biriktirmesiyle sonuçlanmış olabilir. Kuşkusuz bunda on dördüncü asır sonrası kelâm

<sup>105</sup> Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 199-201.

<sup>106</sup> Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişisine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Akademi* 5/ (2017), 115, 116.

<sup>107</sup> Aykaç, "Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Tekvin", 27.

çalışmalarda çoğu müellifin mezhebi sadakat ve kişisel yetkinliklerini kanıtlama aracı olarak şerhe yönelmesinin etkisi büyüktür.

Muhaşşîlerin Teftâzânî'yi veya karşılıklı tenkitlerle birbirlerini eleştirmek suretiyle meseleler hakkında yapmış oldukları analizleri, özgün bir bilimsel faaliyet olarak değerlendirmek zor görünmektedir.<sup>108</sup> Çünkü bilim, sürekli bilginin güncellenerek geliştirilmesiyle ilerler; ancak *Şerhu'l-Akâid* muhaşşîleri, analiz güçlerindeki derinliğe rağmen özgün teolojik eserler telif etmek yerine kurucu bir metne bağlı yorumlarla yetinmeleri baştan onların hareket alanlarını kısıtlamıştır. Dolayısıyla *Şerhu'l-Akâid* muhaşşîleri, özgün tahliller yapmalarına rağmen yorumlarını Teftâzânî'nin sınırlarını çizdiği teolojik evrenin dışına taşımakta yetersiz kalmışlardır. Esasen onların bu gayretlerini, muhalif kanatta olmakla beraber *Şerhu'l-Akâid* literatürünün bir parçası olarak görmek gerekir.

Muhaşşîlerin *Şerhu'l-Akâid* otoritesini aşamasalar da yapmış oldukları ilmi faaliyetin değerini düşürmemek ve haklarını iade etmek için şunlar söylenebilir: Onlar, kendileri için belirlenen alan içerisinde dönemlerinin ilmi birikimiyle orantılı olarak kurucu metinlere yeniden hayat verebilmeyi başarabilmişler; üstelik bunları yaparken de farklı fikirlere karşı hoşgörülü olabilmeyi ve bunlar arasında sağlıklı bir şekilde mukayese yapabilmeyi başarabilmişlerdir. Bu bağlamda özel olarak mütekaddimûn teolojisine genel olarak ise Müslüman bilim dünyasına *Şerhu'l-Akâid* literatürünün değerli katkıları olduğu, yadsınamaz bir gerçektir.

### **Sonuç**

*Şerhu'l-Akâid* literatürü, kelâm şerh geleneğinin yönünü belirleyen klasikler arasındadır. Onun bu etkiye sahip olmasında kelimacılar kadar halk ve idareciler tarafından da teveccühle karşılanmasının etkisi büyüktür. Bu yönüyle ilgili literatür üzerinde yapılacak herhangi bir değerlendirmede, onun sadece mütekaddimûn kelâmında bilimsel kaygılarla teşekkül etmiş teolojik bir bilimsel gayret olmadığı gözlerden kaçırılmamalıdır.

İçerik ve yaklaşım açısından *Şerhu'l-Akâid* literatüründe yalnızca konu ve görüşler hakkında bilgi vermekle yetinilmemiş, farklı görüşler arasında karşılaştırmalar yapılarak içlerinden doğruya daha yakın olduğu

<sup>108</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 63.

düşünülenlerin tercih edilme nedenleri açıklanmıştır. *Şerhu'l-Akâid* hâşiyeleri, genel olarak konuların yeniden analizi şeklinde değil, daha çok *Şerhu'l-Akâid*'in ortaya koyduğu yaklaşımların doğruluğunu ispatlamaya yönelik bir tutumla kaleme alınmıştır. Çoğunlukla *Şerhu'l-Akâid* muhaşşîleri, Teftâzânî'nin çizdiği teolojik sınırların dışına çok çıkmamışlardır. Bununla birlikte *Şerhu'l-Akâid* literatürünün bilimsel anlayışa yaraşır bir şekilde, özellikle yazıldıkları dönemlerde, müsamahakâr tavrın gelişerek ekoller arası uyumun sağlanmasında önemli roller oynadıkları görülmektedir.

Son tahlilde Eş'arî bir şârih olan Teftâzânî'nin muhaşşîlerinin çoğunlukla Mâtürîdî olması dolayısıyla şerh ve hâşiyelerde rastlanılan bazı farklı yaklaşım ve tartışmalar, Müslüman düşüncesi açısından bir özgünlük olarak değerlendirilebilir. Ancak bunların sadece *Şerhu'l-Akâid* konu başlıkları ve yorumlarıyla ilgili olması, bilim dünyası açısından önemli bir noksanlık ve kayba neden olduğu gibi ilgili literatürdeki teolojik gelişimin de geri kalmasına neden olmuştur.

### Kaynakça

- Akman, Mustafa. "Vizeli Kelâmcı Bihîştî Ramazan Efendi ve Kelamî Dünyası". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 45-90.
- Akpınar, Cemil. "Hasan Çelebi Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/313-315. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Avcı, İsmail. "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 40 (2016), 111-127.
- Aykaç, Mustafa. "14. ve 15. Yüzyıl Şerhu'l-Akâid Muhaşşîlerinin Tasavvufun Bilgi Kaynaklarından İlhama Bakışı". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri II.Cilt.* ed. Murat Demirkol vd. 2/348-362. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (2017), 1-30.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Gül Yayınevi, 1996.

- Bebek, Mustafa. "Hayâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bursalı, Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. ed. İsmail Özen - Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Meral Yayınevi, 2000.
- Çağlayan, Harun. "Maturidilikte İlhamın Epistemolojik Değeri". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*. ed. Recep Alpyağıl. 439-454. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Çağlayan, Harun. "Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 15-43.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Dersâdet, 1311.
- DAB, Devlet Arşivleri Başkanlığı. "şerh-i akâid". Erişim 16 Ağustos 2022. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "İsferâyînî, İsmüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Elder, Earl Edgar. *A Commentary on the Creed of Islam*. New York: Columbia University Press, 1950.
- Fani, Eyyüp Sabri. "Hakîm Şah el-Kazvînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gökyay, Orhan Şaik - Özen, Şükrü. "Molla Lutfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Gözübüyük, İbrahim Nesimi. "Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hayâlî, Şemseddîn Ahmed b. Mûsâ İznikî. *el-Mecmûatu's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içinde*. ed. Mer'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 2012.
- İbiş, Fatih. "Bir Cümlelin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelam-Felsefe İlişkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 134-152.

- İbiş, Fatih. "Ehl-i hak Kimdir? Neseî'nin Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), 177-184.
- İnanç, Yonis. "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 107-128.
- İSAM, İslami Araştırmalar Merkezi. "akâidu'n-neseî, hayâlî, kestelî, ramazan efendi, isferâyînî". Erişim 28 Mayıs 2022. <https://ktp.isam.org.tr>
- İyibilgin, Orhan. "Ayıntâb'ın Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 69-88.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişisine Genel Bir Bakış". *İlahiyat Akademi* 5/ (2017), 113-128.
- Kallek, Cengiz. "İbn Kâsim el-Gazzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/105-106. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kara, Kerim. "Karabaş Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed. *el-Mecmûatu's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akaidi'n-Neseîyye içinde*. ed. Mer'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 2012.
- Koca, Muhammet Ali. "el-Akâ'idü'n-Neseîyye ve el-Akâ'idü'l-Adudîyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2018), 41-97.
- Kurt, Fatih. *Neseî Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Mazlum, Muhammet. *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Tahsin. "Veliyyüddin Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Özervarlı, Mehmet Sait. "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?" *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*. ed. Ali Akyıldız vd. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.
- Özkan, Halit. "Yûsufendizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/41-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mehmet Celal. "Ramazan Efendi, Mahfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öztürk, Yunus. "Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi". *Milel ve Nihal* 14/ (2017), 288-311.
- Ramazan Efendi, Muhammed el-Hanefî el-Bihiştî. *el-Mecmûatu's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içinde*. ed. Mer'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 2012.
- Saylan, İbrahim. "Yusuf Şükrü Harpûtî'nin Hayatı ve Eserleri". *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* 7/13 (2020), 87-123.
- Storey, Charles Ambrose. "Teftâzânî". *İslâm Ansiklopedisi*. 12/118-121. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Sünger, Adem. *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu Delili*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şen, İbrahim. "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (2019), 295-330.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Maqâsid*. thk. Şerif Sâlih Mûsâ. Beyrut: Âlemu'l-Kutûb, 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000.
- TEİS, Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. "mahfi-ramazan". Erişim 17 Eylül 2022. <https://teis.yesevi.edu.tr>
- TYEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "hâşiye şerhu'l-akâid". Erişim 10 Mayıs 2022. <https://www.yazmalar.gov.tr>
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Bihiştî Ramazan Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akāidü'n-Nesefî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 285-294.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 711-745

## **Yaklaşan Son Sâat'in Ön Göstergeleri**

### **Mustafa Kayhan**

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Gumushane University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Gümüşhane, Türkiye

mustafakayhan@gumushane.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1817-6322

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 5 Eylül / September 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page:** 711-745.

**Atıf / Cite as:** Kayhan, Mustafa. "Yaklaşan Son Sâatin Ön Göstergeleri [Pre-indicators of the Approaching Last Hour]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 711-745.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1355798>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>



## Pre-indicators of the Approaching Last Hour

### Abstract

The Qur'ân has declared that this world has a beginning and an end. In the same way, The Qur'ân has indicated that humanity has an entrance into this world and an exit at the last hour. It has also stated that there is an afterlife where human beings will be resurrected to be questioned. The Qur'ân has described this end of mankind and the universe with a special term, namely the last hour. In The Qur'ân, it is also reported that this last hour will come suddenly and unannounced, that its knowledge is not shared with anyone and that it is an absolute unseen. Again, The Qur'ân has mentioned some signs that will take place before the last hour. In one verse he even says, "...its conditions have been fulfilled..." (47:18). Again, in the hadith of Jibril, the Prophet was asked "When will the breaking of the last Hour begin?" In this article, the issues that are declared in The Qur'ân to take place before the last hour or that the author considers as signs are analyzed. In this etude, the emphasis is on the suddenness of the last hour. In this context, the main subject is supported by the blowing of The Sûr, the end of the universe and the withdrawal of mankind from the earth. The Qur'ân states that the Prophet, as the last messenger, was appointed as both the forerunner of the last hour and the communicator of all information about the last hour. Likewise, the revelation of The Qur'ân to the Prophet Muhammad, who was chosen as the harbinger of the last hour, was one of the clearest indicators of the last hour. There are clear statements in The Qur'ân on these two subjects. In The Qur'ân, it is emphasized that a sign was left behind from Noah, his ark or the flood event and that people will definitely take a lesson from this. It is also mentioned in The Qur'ân that a barrier was placed between the two seas and Pharaoh's body was buried there. It is explained in The Qur'ân that these two signs will appear before the last hour and will be a miracle that will somehow enable humanity to come to him. In fact, the journey of the Prophet Moses to meet the righteous servant in Majma al-Bahrain and some of the situations mentioned in that journey showed the method of how to find the place where the two seas meet and how to recover the body of Pharaoh buried there. These are considered to be preliminary signs emphasizing that they are preliminary indicators of the past and that some of their reflections will be seen in the future. At this stage, the preliminary signs of the last hour, which are thought to be expressed in The Qur'ân, are divided into signs that have taken place in the past and whose

consequences will arise in the future and signs that will take place in the future. Thus, the subject was analyzed in a more detailed and focused manner only in the context of the preliminary indicators of the last hour.

In The Qur'ān, some of the signs of the last hour that will appear in the future are also emphasized. It is clearly emphasized in this research that these preliminary signs will awaken humanity and cause it to come to its senses. In this context, for example, it is stated in The Qur'ān that the moon will definitely be split before the last hour. Although the exact sequence is not known, it is explained in The Qur'ān that before the last Hour, a creature like The Dâbba will be created from the earth for the first time and this creature will shout in the faces of the people that they do not believe in the miracles of God. Moreover, The Qur'ān has also declared that a smoke will descend from the sky, enveloping the world and leaving people helpless. It is also stated that Zulqarnayn will go to the last evening when the sun sets over the horizon and invite the people who are about to perish to believe in God. In the meantime, it was reminded that Zulqarnayn would prevent the attacks of Ya'jûj and Ma'jûj, which had already appeared and had been harassing the people until then, by building an embankment. Again, it is stated that Zulqarnayn will pray to his Lord for the removal of the smoke that is harassing the people, and with this prayer, the disaster that has descended on the people will be removed. It has also been explained that Zulqarnayn will come back a little bit from the time of the setting sun in the last evening when he will go in the last hour, and that he will call the last people who are affected by the disaster of smoke and cannot find a way out to monotheism. In this context, it has also been stated that in the third stage of the al-sunnah al-Allah, it will awaken that society from its heedlessness, which has become tired of the distress of Ya'jûj and Ma'jûj. Nevertheless, it is also explained in The Qur'ān that those who still persist in disbelief will be destroyed for the last time and that The Dâbba to be brought out of the earth will tell people that they do not believe in the miracles of God.

In The Qur'ān, some preliminary indicators that will appear before the last hour have been mentioned and other signs have been evaluated in this context with indirect interpretations. It is emphasized that these signs will be instrumental in saving humanity from the heedlessness that it fell into, at least partially, just before the last hour, and that it will enable it to wake up, and that the importance of the subject being researched is also evident here. Because it is emphasized through these issues that the path people follow leads them to a dead end. Thus,

it was emphasized that people would put themselves in order, at least to some extent, through these signs. In this respect, in order to analyze the issues and reach the expected results, analysis, synthesis, induction and partially deductive methods were used in this research. No study has been found in the literature that deals with the issue of al-Asrât al-Sâat in an organized and different way in the context of The Qur'an.

**Key Words:** Tafsir, Hour, Hour Signs, Past Marks, Future Indicators

### Yaklaşan Son Sâat'in Ön Göstergeleri

#### Öz

Kur'an, bu dünyanın bir başlangıcının olduğunu, bir de sonunun bulunduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde Kur'an, insanlığın da bu dünyaya bir girişinin olduğunu ve son sâatte bir son çıkışının olacağını belirtmiştir. Ayrıca insanın sorgulanmak üzere yeniden diriltileceği bir öte dünyanın bulunduğunu da dile getirmiştir. Kur'an, insanlığın ve evrenin bu sonunu özel bir terimle, yani son sâat ifadesiyle anlatmıştır. Kur'an'da bu son sâat'in ansızın ve habersiz gelişeceği, bilgisinin hiç kimseye paylaşılmadığı ve mutlak bir gayb olduğu da bildirmiştir. Yine Kur'an, son sâat'ten evvel gerçekleşecek olan bazı alâmetlerden de bahsetmiştir. Zira bir ayette "...Onun şartları gerçekleşmiştir..." (47/18) bile buyurmuştur. Yine Cibril hadisinde Hz. Nebiye *Metas sâah?* sorusu yöneltilmiştir. İşte bu makalede son sâat'ten önce gerçekleşeceği Kur'an'da beyan edilen veya yazarın alâmetler olarak değerlendirdiği konular tetkik edilmiştir. Bu etütte son sâat'in ansızın gerçekleşeceğine dair vurgu merkeze alınmıştır. Bu bağlamda asıl konu, Sûr'a üflenmesi, evrenin son bulması ve insanlığın yeryüzünden çekilmesi konularıyla desteklenmiştir. Kur'an, son elçi olarak son sâat'in hem habercisi hem de son sâat'le ilgili tüm bilgilerin bildiricisi sıfatıyla Hz. Nebinin görevlendirildiğini belirtmiştir. Aynı şekilde son sâat'i habercisi olarak seçilen Hz. Muhammed'e Kur'an'ın indirilmesi de son sâat'in en net göstergelerinden olmuştur. İki konuda Kur'an'da net beyanlar yer almıştır. Kur'an'da Hz. Nuh'tan, gemisinden veya tûfan hadisesinden geriye bir âyet bırakıldığı, bundan insanların mutlaka ibret alacağı vurgulanmıştır. Bir de Kur'an'da iki denizin arasına bir engel konulduğu ve oraya da Firavun'un bedeninin gömüldüğü de belirtmiştir. Bu iki işaretin son sâat'ten evvel zuhur edeceği ve bir şekilde insanlığın kendisine gelmesini sağlayan bir mucize olacağı açıklanmıştır. Aslında Hz. Mûsâ'nın salih kul ile Mecmeu'l-Bahreyn'de buluşmak için çıktığı yolculuk ve o seferde değinilen

kimi durumlar, iki denizin birleştiği yerin nasıl bulunacağını ve orada gömülü Firavun'un bedeninin nasıl çıkarılacağını yöntemini göstermiştir. Bunlar, sâat'in geçmişteki ön göstergeleri olduğunu ve bazı yansımalarının da gelecekte görüleceğini vurgulayan ön işaretler olarak değerlendirilmiştir. Bu aşamada son sâat'in Kur'ân'da ifade edildiği düşünülen ön belirtileri, geçmişte gerçekleşmiş ve neticesi ileride görülecek işaretler ile gelecekte gerçekleşecek belirtiler olarak ikiye ayrılmıştır. Böylece konu sadece son sâat'in ön göstergeleri bağlamında daha detaylı ve asıl mevzuya odaklı bir şekilde etüt edilmiştir.

Kur'ân'da son sâat'in gelecekte ortaya çıkacak kimi işaretlerine de temas edilmiştir. Bu ön işaretlerin insanlığın uyanmasını sağlayacağı ve kendine gelmesine neden olacağı bu araştırmada net olarak vurgulanmıştır. Bu bağlamda mesela Kur'ân'da son sâat'ten evvel ayın kesinlikle yarılacağı beyan edilmiştir. Tam olarak sıralaması bilinmemekle birlikte Kur'ân'da son sâat'in öncesinde topraktan Dâbbe gibi bir canlının ilk defa var edileceği ve bu varlığın, Allah'ın mucizelerine inanmadıklarını insanların yüzlerine haykıracığı açıklanmıştır. Dahası Kur'ân, dünyayı saran bir dumanın gökten ineceğini ve insanları çaresiz bırakacağını da beyan etmiştir. Bu sırada Zülkarneyn'in güneşin ufukta battığı son akşama gideceği ve helak olmak üzere olan kavmi Allah'a inanmaya davet edeceği de belirtilmiştir. Bu arada daha önceden çıkmış ve o zamana kadar insanları canından bezdirmiş olan Ye'cûc ve Me'cûc'un saldırılarına Zülkarneyn'in bir set yaparak engel olacağı anımsatılmıştır. Yine Zülkarneyn'in halkı bezdiren dumanın kaldırılması için rabbine dua edeceği ve bu niyazıyla da halkın üzerine çöken felaketin kaldırılacağı dile getirilmiştir. Ayrıca Zülkarneyn'in son sâat'te gittiği son akşamda batan güneş zamanından biraz geriye geleceği, duman felaketinden etkilenen ve onlarla baş edemeyen son dünya insanlarını tevhide çağıracağı da açıklanmıştır. Bu bağlamda sünnetullah'ın üçüncü aşamasında Yec'ûc ile Mec'ûc'un sıkıntısından usanan o toplumu gafletten uyandıracığı da ifade edilmiştir. Buna rağmen hâlâ inkârda direnenlerin son kez helak edileceği ve yerden çıkarılacak Dâbbe'nin Allah'ın mucizelerine insanlara inanmadıklarını söyleyeceği de Kur'ân'da açıklanmıştır.

Kur'ân'da son sâat'in önünde belirecek bazı ön göstergelere temas edilmiş ve diğer işaretler de dolaylı yorumlarla bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bu işaretlerin son sâat'in hemen öncesinde kısmen de olsa içine düştüğü gafletten insanlığın kurtulmasına vesile olacağı, uyanmasını sağlayacağı ve araştırılan konunun öneminin de burada kendini gösterdiği vurgulanmıştır. Zira insanların

gittiği yolun, onları çıkmaza sürüklediği bu meseleler vasıtasıyla vurgulanmıştır. Böylelikle bir nebze de olsa insanların bu işaretler yoluyla kendilerine bir çeki düzen vereceklerine vurgu yapılmıştır. Bu açıdan meseleleri çözümlmek ve umulan sonuçlara ulaşabilmek için bu araştırmada analiz, sentez, tümevarım ve tündengelim metotlarından istifade edilmiştir. Kur'ân bağlamında *eşrât-ı sâat* konusunu derli toplu olarak bir arada ve farklı bir bakış açısıyla ele alan bir çalışmaya literatürde rastlanmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Sâat, Sâatin Alâmetleri, Geçmiş İşaretler, Gelecek Belirtiler

## Giriş

Kur'ân, büyük gayb olarak sâat'ten ve onun, ansızın geleceğinden söz etmiştir. Bu araştırmada son sâat'in hemen öncesinde meydana geleceği haber verilen ön belirtiler üzerinde durulmuştur. Bunlar, âyette eşrât, hadislerde âhir zaman alâmetleri olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda Hz. Nebi, âhir zamanda sâat'ten önceki işaretlerden bahsetmiştir. Zira Muhammed Sûresi'nde sâat'in şartlarının çoktan geldiği beyan edilmiştir. Çünkü *عَشْرَاتُهَا* eşrâtühâ ifadesi, sâat'in ön belirtileri anlamına alınmıştır. Kur'ân, sâat'ten sonraki süreci kıyâmet, ardındakileri ise âhiret olarak anmıştır. Fakat ulema, çoğunlukla kıyâmet, âhiret, sâat ve eşrât'ı birbirinin yerine kullanmıştır. İndiği dönemde bazı müşrikler, vaat edilen sâat'in ne zaman gerçekleşeceğini Hz. Nebi'den sorulmuş ve cevap verilmiştir.<sup>1</sup>

Kur'ân, ölülerin dirileceği kıyâmetten söz etmiştir. Bunun Sûr'a ikinci defa üfürülmesiyle oluşacağını vurgulamıştır. İşte sâat'in kopuşu, İsrâfil'in (a.s) ilk defa Sûr nesnesine üflemesiyle süreç başlatılacaktır. Sûr borusuna ikinci kez ses verildikten sonra insanlar, bedenleriyle mezarlarından kaldırılmış olacaktır. Taberî, *eşrâtuhâ* terkihiyle *eşrât-ı sâat*'in kastedildiğini, hatta eşrât ile sâat'in alâmetlerinin daha şimdiden

---

<sup>1</sup> el-Ahzâb 33/62.

belirdiğini ifade etmiştir.<sup>2</sup> İbn Kesîr ise sâat'in emârelerinin çok yaklaştığını söylemiştir. Müfessir, Hz. Nebi'nin insanlığı hidâyetle görevlendirilmesinin eşrât'tan olduğunu ifade etmiştir.<sup>3</sup> Müellif, bu anlamın bazı âyetlerde de olduğunu açıklamıştır.<sup>4</sup> Bu anlamda Buhârî'de yer alan bir hadiste Hz. Nebi, kendisiyle sâat'in arasını işaret ve orta parmağını birleştirerek anlatmıştır.<sup>5</sup> Buna göre hem Kur'ân'ın indirilmesi hem de Hz. Muhammed'in son nebi ve resul olarak tüm insanlığa tayin edilmesi, eşrât'ın en net işaretlerinden sayılmıştır. Yine Kur'ân, eşrât'la ilgili en net bilgileri ve malumatı da sağlamıştır. Bu konuda başka herhangi bir kitapta hiçbir bilgi ve belgede ya da dinde eşrât'la ilgili Kur'ân'daki kadar açık ve güvenilir bilgi verilmemiştir.

Hadis kitaplarında kıyâmet alâmetleri olarak anlatılan şeylerin aslında sâat'in ön belirtileri olduğu düşünülmüştür. Hadislerin çok daha sonra yazılmaları, bu tür alâmetlerin arasına başka şeylerin girmesine neden olmuştur. Bu nedenle hadislerde daha ziyade tümel olaylar üzerinde durulmuştur.

Kur'ân'da geçmişte ve gelecekte gerçekleşeceği düşünülen sâat'in öncesindeki bazı alâmetler tespit edilmiştir. Bunlar arasında Hz. Muhammed'in son nebi ve resul olarak gönderilmesi, son kitap olarak Kur'ân'ın Hz. Resule verilmesi, bütün eşrât, sâat, kıyâmet ve âhret süreçleriyle ilgili bilgilerin Kur'ân'da açıklanması tatad edilmiştir. Yine Nuh'tan (a.s) geriye bir âyetin bırakılması, iki deniz arasına bir engelin konulması, o engelin olduğu yere gömülmüş Firavun'un bedeninin bir mucize olarak ortaya çıkarılması, bu ön belirtiler arasında sayılmıştır. Bir de sâat'in ön belirtileri arasında yerden bir Dâbbe'nin çıkması, Ye'cûc ve Me'cûc'un dünyayı fesada boğması, ayın yarılması, gökten bir dumanın yayılması ve Zülkarneyn'in güneşin battığı yere ulaşması, ansızın gelecek olan kıyâmetin ön göstergeleri arasında görülmüştür.

---

<sup>2</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. A. et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 21/207.

<sup>3</sup> İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1999), 7/135.

<sup>4</sup> en-Necm 53/56-57, el-Kamer 54/1, en-Nahl 16/1, el-Enbiyâ 21/1, el-A'râf 7/187.

<sup>5</sup> Muhammed b. İsmail Buhârî, *Câmiu's-Sahîh* (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriye, 1311), Tefsîr 79 (hn: 4936).

### 1. Sâat'in Ansızın Gerçekleşmesi

Kur'ân, değişik sûrelerde son sâat'in geleceğini farklı sıfatlarla beyan etmiştir. Bunlardan birinin *âzife* olduğu görülmüştür. Habenneke, buna sâat'in yaklaşması anlamını vermiştir. Buna yakın bir ifadenin *أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ* وَأَشَقَّ الْقَمَرُ âyetinde yer aldığını beyan etmiştir. Müfessir, Kur'ân'ın indirilişini ve Hz. Nebi'nin gönderilişini dikkate alarak sâat'in kopuş zamanının çok daha fazla yaklaştığını vurgulamıştır.<sup>6</sup> Sâat'in ansızın gelişmesiyle ilgili bilgilerin en sağlamı ve sağlıklısı, Kur'ân'da yer almıştır. Bunların nasıl gerçekleşeceğine dair açıklamaları ise Hz. Muhammed (s.a.s) bazı hadislerinde açıklamıştır.

Kur'ân, sâat'in nasıl gerçekleşeceğini açıklamıştır. Sûr borusuna ilk kez üfürülmesiyle birlikte bazı olağanüstü olayların gerçekleşeceği beyan edilmiştir. Bunlar arasında zamanın sona ereceği, güneşle ayın birleştirileceği, semanın dürüleceği, yeryüzünün herc ü merç olacağı ve insanın varlığının sonlanacağı ifade edilmiştir. Ayrıca dağların savrulacağı ve denizlerin kaynatılacağı da Kur'ân'da açıklanmıştır. Bunların, zamanın son bulmasıyla ve insanlığın ecelinin tamamlanmasıyla gerçekleşeceği belirtilmiştir.

İnsanlık yaratıcısını tanımamakta ısrar edince sünnetullah'ın son halkasının devreye girmesiyle inananlar kurtarılmış, inanmayanlar ise helak edilmiştir. Bu evren, başı ve sonu belli olan linear doğrultuya sahip bir ecele yaratılmıştır. Burada yeryüzü ve gökyüzü döngüsünü oluşturan dünya döngüsü, âhiret döngüsüne dönüştürülecek ve cennet ve cehennem olarak yaşam devam ettirilecektir. İşte ilk insanın yaratılmasıyla başlayan bu insan döngüsü, dünya hayatıyla geçtiği evreden insanlığın son kurtuluş veya helakle yeni bir evreye geçecektir. İnsanlık ikinci defa Sûr borusuna üfürülerek yeniden bir dirilişle âhiretteki sonsuz yaşama sevinçli veya üzgün olarak katılacaktır. Doğal olarak zaman da insanla birlikte yürüyecek ve bugünkü zaman, âhiret düzlemindeki sonsuz zamana dönüştürülecektir.

---

<sup>6</sup> Abdurrahman Hüseyin Habenneke el-Meydânî, *Meâricu't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 2/168.

### 1.1. Sûr'a Üflenmesi

Kur'ân, aniden gerçekleşecek olan sâat'in, Sûr'a üflenmesiyle başlatılacağını beyan etmiştir. Kur'ân'da Sûr'a iki defa üfleneceğinden bahsedilmiştir. İlk üfürüşle sâat'in kopuşunun aniden gerçekleşeceği, ikinci üfürüşle yeniden dirilişin başlatılacağı beyan edilmiştir. Mesela bir âyette<sup>7</sup> Sûr'a üfleneceği, Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde olanların bayılacağı, ikinci kez üflendiğinde insanların mezarlarından kalkacağı ifade edilmiştir. İkinci kez Sûr'a üfürüleceği bir başka âyette<sup>8</sup> beyan edilmiştir. Bu âyetler ve benzerleri, bu iki noktayı vurgulamakta ittifak etmiştir.

Sûr'a üflenmesi, en büyük gayb olan sâat'in başlatılmasını temin edecektir. Hz. Nebî'ye sorulan sorulardan biri de sâat'in kopmasıyla yani zamanın durmasıyla ilgili olmuştur. Bu sorunun cevabı, Kur'ân âyetleriyle<sup>9</sup> verilmiştir. Müellif, sâat'in ne zaman kopacağını Allah'tan başkasının bilmeyeceğini, onunla ilgili bilgiyi Allah'ın kendisine ayırdığı ve varlıklardan hiç kimseye de açıklamadığını belirtmiştir. Cebrail'in sâat'in ne zaman gerçekleşeceğini Hz. Muhammed'e sorduğu, onun da buna soru sorulunun bu konuda sorandan daha bilgili olmadığını ifade ettiği rivayet edilmiştir. Bir âyette göklerdekilere ve yerdekilere artık sâat'in başlamasını ve bilgisinin eyleme dökülmesini neredeyse kaldıramaz olmuştur.<sup>10</sup>

### 1.2. Dünyanın Yıkılması

Allah, ansızın gelecek olan sâat'in başlatılması emrini artık vermiştir. İsrâfil, bu emrin ardından evrensel bir çağrıyı başlatan Sûr borusuna ses vermiştir. Böylece her şeyi bir takdire ve kadere göre yaratmış olan Allah, zamanı durdurmuş, göklerin ve yerlerin belirlenen süreyi tamamladıklarını ilan etmiştir. Böylece gök, yer ve insan döngüsünde yeni bir aşamaya geçilmiştir. Zira Kur'ân, göklerin başka bir gökle değiştirileceğini, yerlerin de değişik ve farklı bir biçimde yeniden inşa edileceğini açıklamıştır. İnsanın yeniden dirilişi, hesaba çekilişi ve

---

<sup>7</sup> ez-Zümer 39/68.

<sup>8</sup> Yâsîn 36/51.

<sup>9</sup> İlgili âyet için bk. el-A'râf 7/187.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Sirâcü'l-Münîr fi'l-Îlâne alâ Ma'rifeti Meânî Kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr* (Mısır: Bulak Matbaası, 1285), 1/542-543.



ebedi mekânına tayin edilişi, insan döngüsü olarak anlaşılmıştır. Çünkü gök, yer ve zaman döngüsü, insana bağlanmıştır.

Kur'ân, yerlerin bugünkü şeklinin derinlik ve yükseklik olarak tamamen değiştirileceğini ve göklerin de kapılar haline geleceğini<sup>11</sup> beyan etmiştir. Kur'ân, sâat gerçekleştiğinde ve zaman bittiğinde dağların durumunu<sup>12</sup> gündeme getirmiştir. Kur'ân, dağların denizlerin ve yeryüzünün belirli bir sınırları olduğunu ve Sûr'a üflenmesiyle ömürlerini tamamlayacaklarını ifade etmiştir. Yine göklerin, güneşle ayın ve içindekilerin de belirlenen vakte kadar düzenli akışlarını sürdüreceklerini ve ardından yeni bir başlangıç için bozulacaklarını beyan etmiştir. Hepsi insana bağlı olarak tasarlanmıştır. Dirilişten sonra insan ikinci kez hayata çıkarıldığında yerler ile gökler ona göre değiştirilmiş, böylece cennet ve cehennem düzlemine geçiş sağlanmıştır.

### 1.3. İnsanlığın Son Bulması

Kur'ân, sünnetullah gereği toplumların oluşumu, gelişmesi ve son olarak onların helak edilmesi veya kurtarılmasından bahsetmiştir. Sünnetullah, bir toplum özelinde nebilerle başlatılan, onun hayattan çekilmesiyle kurtulan veya helak edilen bir süreci ifade etmek üzere Kur'ân'da kullanılmıştır. Âyette<sup>13</sup> kendinde var olan güzel hasletleri değiştirmedikçe Allah'ın toplumun haline dokunmayacağı açıklanmıştır. Müşrikler, iyi bir yaşam düzeyine erişmiş ve Hz. Nebi geldiğinde yaptığı çağrıya olumsuz yanıt vermiştir.<sup>14</sup> Böylelikle değiştirmeleri gereken olumsuzluklarına bir türlü son vermemişlerdir. Yani refah ve bolluk nimeti şükürle karşılanmamıştır.

Sünnetullah'ın son kez devreye alınması, Hz. Nebi'yle başlamış ve sâat'in ansızın gelişiyile de tamamlanmıştır. Bir âyette<sup>15</sup> *سُنَّةَ اللَّهِ فِي الدِّينِ خَلْوًا مِنْ* *قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا* buyrulmuştur. Müfessir Râzî, âyete yaptığı açıklamada

<sup>11</sup> el-İnşikâk 84/1-5.

<sup>12</sup> Tâhâ 20/105-107.

<sup>13</sup> er-Ra'd 13/11.

<sup>14</sup> Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsî, 1. Baskı, 1984), 13/101-102.

<sup>15</sup> el-Ahzâb 33/62. Ayrıca bk. el-Feth 48/23.

sünnetullah uygulamasının yeni bir şey olmadığını vurgulamıştır.<sup>16</sup> Sünnetullah'la ilgili en önemli husus, onun insanlarla ilgili olduğunun Kur'ân'da açıklanması olmuştur. Zira sünnetullah ifadesine yer verilen âyette<sup>17</sup> onun, Allah'ın öncekiler hakkında geçerli kıldığı sünnetinden söz edilmesi, bunun delili olmuştur. Sünnetullah bu durumda elçilerin davetiyle başlatılmış, bazı mucizelerle desteklenmesiyle devam ettirilmiştir. Üçüncü aşamada toplumlara helakten evvel mühlet verilmiştir. Bunun tek istisnasının Hz. Yunus olduğu Kur'ân'da açıklanmıştır.<sup>18</sup> Sünnetullah'ın son aşaması ise daima ve değişmeksizin hep inananların kurtuluşu, inanmayanların ise helakiyle neticelenmiştir. Kur'ân, sünnetullah'ın bu son aşamasında bir istisnadan söz etmiş ve bunun, Zülkarneyn<sup>19</sup> olduğunu açıklanmıştır. İşte sâat'in kopuşunu haber veren Sûr'a üflenme zamanı, Zülkarneyn'in güneşin battığı yere yaptığı yolculuktan sonra başlatılacaktır.

## 2. Sâat'in Geçmiş İşâretleri

Kur'ân, sâat'in ön belirtilerinden bazılarının şimdiye kadar oluştuğunu ve etkilerinin ise gelecekte zuhur edeceğini ifade etmiştir. Bunlardan Hz. Muhammed'in elçi olarak tayin edilmesi ve vahyin indirilmesi, sâat'in en önemli ön belirtilerden addedilmiştir. Zira onun gönderileceği, hem Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın bağlılarına, hem de İncil'de Hz. İsa'nın havârîlerine bildirilmiştir.<sup>20</sup> Kur'ân'da bunlardan, yani Hz. Mûsâ bağlılarına ve Hz. İsa da havârîlerine Hz. Muhammed'in son elçi olarak geleceğini haber verilmiş ve bağlılarından, ona yetiştiklerinde iman edeceklerine dair söz alınmıştır.<sup>21</sup> Bu bağlamda Hz. Muhammed'e son kitabın verilmesi ve onda sâat'in tüm detaylarının açıklanması da sâat'in geçmiş ön alâmetleri arasında sayılmıştır.<sup>22</sup> Hz. Nuh'tan (a.s) geriye bir

---

<sup>16</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1981) 25/232.

<sup>17</sup> el-Ahzâb 33/38.

<sup>18</sup> Yûnus 10/99.

<sup>19</sup> el-Kehf 18/83-101.

<sup>20</sup> *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 28 Aralık 2023), Tes.33:1.

<sup>21</sup> es-Saf 61/6, el-A'râf 7/157.

<sup>22</sup> el-Kıtâl 47/18.

âyetin bırakıldığı Kur'ân'ın bazı ayetinde<sup>23</sup> açıklanması, onun da sâat'in ön işaretleri arasında sayılmasına neden olmuştur. Salıverilen ama karışmayan iki denizin olduğu yerin tespit edilmesi de son sâat'in ön belirtilerinden olabileceği değerlendirilmiştir.<sup>24</sup> Ayrıca iki denizin kavuştuğu yerde boğulan Firavun'un bedeninin bulunması<sup>25</sup> da sâat'in ön işaretlerinden addedilmiştir. Çünkü Kur'ân'da açık âyetlerde belirtilen duruma temas edilmiştir. Fakat makale yazarı, bunların son sâat'in öncesinde ortaya çıkacak ve insanlığı hayrete düşürecek iki alâmet olacaklarını değerlendirmiştir. Son sâat'in ön belirtisi olmayacakları da beyan edilebilir.

### 2.1. Hz. Muhammed'e Kur'ân'ın İndirilmesi

Allah, Hz. Muhammed'e Kur'ân'ı indirdiğini birçok âyette açıklamıştır. Hatta onun elçilerin sonuncusu olduğunu da beyan etmiştir. Bunlardan birinde مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمًا buyrulmuştur.<sup>26</sup> Bu âyette Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu ve nebilerin de sonuncusu olarak tayin edildiği beyan edilmiştir. Hz. Muhammed, son elçi olduğundan genelde tüm toplumlarda özelde Arap toplumunda yerleşmiş olumsuz gelenekleri ortadan kaldırmak da görevleri arasında sayılmıştır.<sup>27</sup> Hz. Muhammed'i son elçi olarak tayin eden Allah, sâat'in kopuşuna dek insanlığın ihtiyacı olacak tüm hususları hem elçiyle hem de Kur'ân'la tamamlamıştır.

Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla Kur'ân'ın verilmesi, sâat'in en net ön belirtilerinden olmuştur. Önceki din mensuplarından Yahûdîler ve Nasrânîler'in elçileri, kitaplarında Hz. Muhammed'in son elçi olacağına dair bilgiyi ümmetlerine bildirmiştir. Yine onlar, ona verilecek olan son kitabın da Kur'ân olduğunu yine toplumlarına ilan etmiştir.<sup>28</sup> Böylece Kur'ân'ın son elçiye verilmesi, sâat'in ön belirtilerinden olmuştur. Bu nedenle Kur'ân, son sâat'ten önceki ön belirtilere temas etmiş ve bazılarını

<sup>23</sup> el-Bakara 2/146, el-Kamer 54/15, el-Ankebût 29/15.

<sup>24</sup> er-Rahmân 55/18-23, el-Furkân 25/53.

<sup>25</sup> Yûnus 10/92.

<sup>26</sup> el-Ahzâb 3/40. Diğer âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/14, el-Kıtâl 47/2, el-Feth 48/29.

<sup>27</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1991), 4/427.

<sup>28</sup> es-Saf 61/6, el-Bakara 2/146, el-En'âm 6/158.

ismen beyan etmiştir. Yine kutsal kitabımızda ansızın oluşacak sâat'te ve sonrasında gerçekleşecek olaylara da temas etmiştir. Bu açıdan Kur'ân'ın bu beyanları, çok değerli bulunmuştur.

## 2.2. Hz. Nuh'tan Bir Âyetin Geriye Bırakılması

Kur'ân'da Hz. Nuh'tan bahsedilmiştir. Gemiği yapmasından, tûfanın kopmasından, geminin Cûdi dağına oturmasından, geminin tennûrlu, yani buharlı veya motorlu bir gemi olmasından ve ondan sonra yaşayanlara bir âyet olarak bırakılmasından söz edilmiştir. Şırnak ve Cizre gibi yöreleri fethettiği zaman bazı inananların, Nuh'un gemisinin kalıntılarını gördüklerine dair rivayetlere kitaplarda yer verilmiştir. Kur'ân'da tennûr olarak bahsedilen geminin motorunun veya başka bir alâmetinin ya da denizlerde gemilerin yüzdürülmesinin geriye bırakılan âyet olabileceği düşünülmüştür. Zira bu gemiye kürekle değil de motor marifetiyle hareket verilmiş ve dağlar gibi dalgalar arasında ilahi korumayla yol alabilmiştir. Geminin bir âyet olması veya ondan geriye bir mucize bırakılması, vahiyle gelen bilgilerle yapılması veya denizde ilk defa yüzdürülmesi ve bunun da diğer insanlara bir nimet olarak bırakılmasıyla izah edilmiştir. Bir sûreye de adı verilen Hz. Nuh, Kur'ân'da ömrüne değinilen tek elçi olmuştur.<sup>29</sup>

Cûdi dağı, Hz. Nuh'tan beri dinler tarafından önemsenmiştir. Zira âyette<sup>30</sup> Nuh'un gemisinin Cûdi dağına oturduğu açıklanmıştır. Bu dağın eteklerinin geminin demir atabileceği, içindekilerin kolayca inebileceği, tarımın yapılabileceği<sup>31</sup> ve barınmaya elverişli mağaraların olmasıyla öne çıkarılmıştır. Yani Kur'ân'da geminin Şırnak'ın Cizre ilçesinin 32 km kuzeydoğusunda bulunan ve ismi de Cûdi olan bu dağa indiği ifade edilmiştir.<sup>32</sup> Bu Şırnak sözcüğünün şehri-nûh terkininin zamanla bozularak aldığı son biçim olduğu ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Âyetteki münzel-i

---

<sup>29</sup> Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/227.

<sup>30</sup> Hûd 11/44.

<sup>31</sup> el-Mü'minûn 23/29.

<sup>32</sup> Hikmet Tanyu, "Cûdî Dağı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/79-80.

<sup>33</sup> Bahattin Dartma, *Kur'ân ve Arkeoloji* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 13-14.

mübarek ifadesiyle bereketli manasındaki cûdi birbirini desteklemiştir.<sup>34</sup> Geminin Cûdi'de demirlediğini gösteren dini, tarihi ve arkeolojik verilere ek olarak bazı coğrafi ve fiziksel şartlardan bahsedilmiştir.<sup>35</sup>

Cûdi'de gemiden geriye bırakılan âyet, sâat'in ön belirtileri açısından önemli görülmüştür. Nuh'un gemisinin demir atmasından sonra Kur'an'da iki yerde ondan geriye bir âyet<sup>36</sup> veya mucize bırakıldığı açıklanmıştır. Makale yazarı Kaya, İbn Âşûr'un tefsirinden yararlanarak<sup>37</sup> ayetteki zamirin merciiine göre geriye bırakılanın gemi olduğunu, aynı şekilde Ankebût Sûresi'ndeki âyetten de bunun anlaşıldığını dile getirmiştir. Olayda maddi bir unsura dikkat nazarıyla bakılabileceğini ve bu sebeple de araştırılması gerektiğini de sözlerine eklemiştir.<sup>38</sup> Bu bağlamda o bırakılan âyetin, sâat'in öncesinde bulunabileceği, böylelikle onun insanlar için sâat'ten önceki son çıkışta mucize olacağı ve insanların hakka dönüş yapmasına vesile olacağı düşünülmüştür. Çünkü insanlar, sâat'e yaklaştıkça gaflette kalacaklarından kuvvetli bir şekilde Allah'ı hatırlatacak bazı işaretlere ihtiyaç duyulacaktır. İbn Âşûr, Nuh'un gemisinin sonraki ümmetler için ibret kılındığını ve inananlara beyan edildiğini ifade etmiştir. Müfessir, bu kalıntının çürümeden korunduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup>

Harman, bazı bilginlerin Cûdi dağının özel bir dağ adı olmadığını, bereketli topraklar anlamına geldiğini ve Hz. Nuh ile beraberindekilerin tûfan sonrasında yerleştikleri bereketli toprakları ifade ettiğini söylediklerine işaret etmiştir.<sup>40</sup> Hz. Nuh kavminin yaşadığı yerlere Âd kavminin mirasçı olduğu ve onların da İrem bölgesinde yerleştirildiği

<sup>34</sup> Ekrem Sarıkçoğlu, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tûfan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* 9/1-4 (Ankara 1996), 203.

<sup>35</sup> Dartma, *Nuh Tûfanı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 112.

<sup>36</sup> el-Kamer 54/15, el-Ankebût 29/15.

<sup>37</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20/223.

<sup>38</sup> Aykut Kaya, "Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'an Tefsirine Yansıması: Nuh Tûfanı Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 61.

<sup>39</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/186. Ayrıca bk. Kaya, "Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'an Tefsirine Yansıması: Nuh Tûfanı Örneği", 65.

<sup>40</sup> Harman, "Tûfan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/319-322.

beyan edilmiştir.<sup>41</sup> Bazıları âyet sözcüğünden ders çıkarılacak olay manası çıkarmıştır.<sup>42</sup> Bu durumda Hz. Nuh'un gemisinden geriye bir şey kalmamış, sadece bütün detaylarıyla birlikte ibretlik olarak asırlar boyu anlatılagelen bir olay bırakılmıştır. Aynı müfessir, bir başka yerde azabın ibret olduğunu ve onun da gemi olduğunu beyan etmiştir.<sup>43</sup> Tûfan ve gemi kıssası, bütün insanların ders alacakları bir mucize olmuştur.<sup>44</sup>

Râzî, geminin bir müddet Hz. Nuh'un yaptığı haliyle bırakıldığını ve insanlar tarafından görüldüğünü söylemiştir.<sup>45</sup> فَأُجْبِنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا وَلَعْدُ نَزَّكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ آيَةً لِلْعَالَمِينَ ifadelerinde<sup>46</sup> ya fiziksel ya da manevi bir âyet veya mucize kastedilmiştir. Kıssanın öteden beri anlatılagelmesi, mucizenin manevi olarak anlaşılmasıyla tefsir edilmiştir. Maddi olmasıyla mevcut bir gemi veya bilmediğimiz başka bir şey murat edilmiştir. Bazıları ise gemi yapımının ve suda kullanmayı öğretmenin bir âyet olduğunu ifade etmiştir. Böylece insanlığın denizlerde seferler yapan gemiler imal etmeyi öğrendiği açıklanmıştır. Müfessir Koçyiğit, bu yorumunda bazı âyetlere<sup>47</sup> dayanmıştır.<sup>48</sup> Müfessirin bu açıklamasından hareketle makale sahibi, Hz. Nuh'un gemisinden geriye bırakılan âyetin, büyük olasılıkla gemi yapım sanatı olduğu sonucuna varmıştır.

Bu âyet suda mıdır, gemide midir, yapımında mıdır motorunda mıdır? soruları hep tartışılmıştır. Bazıları, geminin ocağı yanan ve elde edilen buharla hareket eden önemli ve kapsamlı bir gemi olduğunu ileri

<sup>41</sup> Sarıkçioğlu, "Kur'ân ve Arkeoloji ışığında Hz. Nuh ve Tûfan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", 197-203.

<sup>42</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/236.

<sup>43</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/50-51.

<sup>44</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd (İstanbul: Tayf Yayıncılık, 2016), 8/148-149.

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29/41.

<sup>46</sup> Bu âyetlerde "Yemin olsun ki biz de onu ve gemide bulunanları kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık." (29/15) ve "Gerçekten bir onu bir âyet olarak geriye bıraktık, bundan öğüt alan yok mu?" (54/15) buyrulmuştur.

<sup>47</sup> el-Hâkka 69/11-12, Yâsîn 41/41-43.

<sup>48</sup> Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 6/548.

sürmüştür.<sup>49</sup> Yazır, tennûr'un gemiyi harekete geçiren bir motor ve kuvvet olabileceğini, bu sebeple gemide su tanklarıyla buhar kazanlarının olabileceğini ve böylece buharlı bir gemi olma olasılığına işaret etmiştir.<sup>50</sup> Akdaş gibi bazı yazarlar, geminin âyet olmasını inşa malzemeleri üzerinden açıklamıştır. Aynı müellif, *dusur*<sup>51</sup> ifadesiyle sedir ağacının kastedildiğini belirtmiştir. Ateşe dayanıklı olduğu, tuzu içerisine almadığı, ses geçirmedeği, çok dayanıklı olduğu ve çürümeden uzun yıllar kalabildiği dile getirilmiştir.<sup>52</sup>

İnsanlık tarihindeki ilk helakin, suda boğulan Hz. Nuh kavmiyle başladığı ve bundan geriye bir âyet bırakıldığı Kur'ân'da açıklanmıştır. Son helakin da Firavun'un denizde boğulması olduğunu ve ondan da geriye bir âyet bırakıldığı dile getirilmiştir. Her iki olayın da denizde gerçekleştiği ve her iki olaydan da geriye bir âyet bırakıldığı, Kur'ân'da açıklanmıştır.<sup>53</sup> Yani Hz. Nûh'tan geriye bırakılan âyetin, suda veya denizde olabileceği de düşünülmüştür.

### 2.3. İki Denizin Kavuştuğu Yerin Bulunması

Kur'ân'da iki denizin arasına bir engel konulması sâat'in öncesinde gerçekleşecek eşrât'tan, yani ön belirtilerden biri olduğu Kur'ân'da açıklanmıştır. İki denizin kavuştuğu yerin ve orada boğulan Firavun'un bedeninin bulunması, son sâat'e insanların gafil olarak yakalanmalarını önleyecek veya akıllarını başlarına almalarına sağlayacak ön işaretlerden sayılmıştır. İki denizin birleştiğinden ve karışmadığından ilk defa Hz.

<sup>49</sup> İsa Yüceer, "Hz. Nuh'un Tevhide Çağrı Yöntemi", 27-29 Eylül 2013 Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. Hamdi Gündoğar vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013), 377.

<sup>50</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/539-540. Ayrıca bk. İbrahim Kutluay, "Hz. Nûh ve Tûfanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değeri ve Bu Rivayetlere İsrâiliyatın Tesiri", 27-29 Eylül 2013 Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. Hamdi Gündoğar vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013), 307.

<sup>51</sup> el-Kamer 54/13.

<sup>52</sup> Bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29/39-40. Ayrıca bkz. İhsan Akdaş, "Cudi ve Tûfan Kelimelerinin Semantik ve Morfolojik Analizi Işığında Tûfan Gerçeği", 27-29 Eylül 2013 Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. Hamdi Gündoğar vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013), 625.

<sup>53</sup> Mehmed Alagaş, *Sona Son Kala* (İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 2014), 162-163.

Mûsâ (a.s) söz etmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ, bütün vesileleri kullanmasına rağmen toplumunun kurtarılmasında ve Firavun'a yaptığı hak çağrıda arzuladığı neticeye ulaşamamıştır. Bunun neden böyle olduğunu anlamak arzusu onu içten içe kavurunca Allah, bunu anlaması adına Hz. Mûsâ'yı iki denizin birleştiği yere, yani Mecmeu'l-Bahreyn'e gitmesini emretmiştir.

İki denizin arasına Allah'ın bir engel koyduğu, bizzat âyette<sup>54</sup> açıklanmıştır. İki denizin buluştuğu ve karışmadığı yere bir mucize yerleştirilmiştir. Allah, iki denizin bir olmadığını, birinin tatlı, içimi kolay ve susuzluğu giderici, diğzerinin ise tuzlu ve acı olduğunu haber vermiştir. Bir diğzer âyette ise iki denizi salıverdiğine, aralarına bir Berzah koyduğuna ve karışmalarını engellediğine yer verilmiştir. Bu Berzah ifadesi, iki şeyin birbirlerine karışmasını engelleyen duvar olarak anlaşılmıştır. Kur'ân'da dünya kurulduğunda beri vefat edenlerle, onların yeniden dirilecekleri güne kadar aralarında bir Berzah'ın olduğuna işaret edilmiştir.<sup>55</sup>

Mısır üniversitesiyle bir İngiliz üniversitesinin birlikte yaptığı bir araştırmada Akabe körfezindeki deniz suyunun özellikleri, nitelikleri ve bileşimlerinin Kızıldeniz'in suyundan çok farklı olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>56</sup> Hz. Mûsâ, bir sözünde Mecmeu'l-Bahreyn<sup>57</sup> ifadesini kullanmıştır. Buna Hz. Mûsâ kıssasında değinilmesi ve dahası bir âyette<sup>58</sup> denizin açık bırakılmasının emredilmesi, olayı daha da cazibeli kılmıştır. Denizden kuru bir yol açılarak ben-î isrâîl'in denizden geçirilmesi de büyük olasılıkla bu iki denizin kavuştuğu ama karışmadığı yerde gerçekleşmiştir.

İki deniz arasındaki Berzah'ın, Mücâhid'in yorumuna göre, gözle görülmeyen ve tatlı suyla tuzlu suyun karışmasına mâni' olan bir engel olduğu anlayışı, modern araştırmalar tarafından da kısmen doğrulanabilir bir görüş olmuştur.<sup>59</sup> Mecmau'l-Bahreyn'in Akabe körfeziyle Süveys

---

<sup>54</sup> en-Neml 27/61. Benzer âyetler için bk. el-Furkân 25/53, er-Rahmân 55/19-23.

<sup>55</sup> el-Mü'minûn 23/100.

<sup>56</sup> Habenneke el-Meydânî, *Meâricu't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, 6/654.

<sup>57</sup> el-Kehf 18/60-61.

<sup>58</sup> ed-Duhân 44/24.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/473-474. Ayrıca bk. Celal Kırcı, "Bahreyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/491-492.



körfezinin birleştiği yer olduğu kuvvetli bir ihtimal olarak görülmüştür. Buranın, iki denizin hem birleştiği hem de ayrıldığı nokta olduğu beyan edilmiştir.<sup>60</sup> Hz. Mûsâ ile yardımcısının iki denizin buluştuğu yeri bulmak için çıktıkları yolculukta balık figürüne yer verilmiştir.<sup>61</sup> Makale yazarı, burada balık figürüne yer verilmesini, iki denizden inci ve mercanın çıktığının beyan edilmesini, ikisinin birleştiği yerin bulunmasını, orada boğulan Firavun'un bedeninin çıkarılması adına çok sağlam bilgiler olarak değerlendirmiştir. Yine bu makalenin müellifi, öncelikle iki denizin kavuştuğu Mecmeu'l-Bahreyn'in bulunmasının ve oraya gömülen bedeninin çıkarılmasının da kısmen de olsa insanlığın uyanmasına vesile olacağı kanaatini dile getirmiştir.

Allah, denizin kapatılması için Hz. Mûsâ'ya "*Denizi durgun ve açık bırak...*"<sup>62</sup> emrini vermiştir. Buradan geriye bırakılan işarete ise "*...iki deniz arasına engel koyan mı?...*"<sup>63</sup> âyetinde temas edilmiştir. Bu âyetler, rabbimizin her iki denizin arasına perde koyduğunu ve iki denizin karışmasını engellediğini dile getirmiştir. Bazı âyetlerde karışmayan bu iki denizin her birinden inci ve mercanın çıktığının beyan edilmesi, ikisinin aynı coğrafi şartlarda ve aynı özelliklerde olduğunun delili kabul edilmiştir. Yine Hz. Mûsâ'nın salih kulla buluşması ve yaptığı yolculuğun, iki deniz arasıyla yakın ilişkili bir konu olarak değerlendirilmiştir.<sup>64</sup> Bütün bunların ardından iki denizin buluşması ve aralarındaki engel veya Berzah sebebiyle karışmaması, bir âyet veya bir mucize olarak geriye bırakılmıştır. Sâat'ten önce insanlığın son çıkışında bu yerin keşfinin, insanlığa bir mucize olabileceği ve gaflet denizinde yüzen insanlığın tuttuğu yoldan döneceği veya rablerine yöneleceği sonucu çıkarılmıştır. Cebel-i Tarık'ta Kaptan Kusto'nun keşfettiği yer ile Kur'ân'ın bahsettiği iki denizin karışmaması arasında bir ilişki kurulmamıştır.

---

<sup>60</sup> Kırca, "Mecmau'l-Bahreyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/256.

<sup>61</sup> el-Kehf 18/60 vd.

<sup>62</sup> ed-Duhân 44/24.

<sup>63</sup> en-Neml, 27/61. Benzer bir âyet için bk. er-Rahmân 55/19-23.

<sup>64</sup> Alagaş, *Sona Son Kala*, 168-172.

#### 2.4. Firavun'un Bedeninin Kurtarılması

Kur'an'da Firavun'un bedeninin kurtarılacağına işaret edilmiştir. Bu durum, Kur'an'da sonrakilere bir âyet veya mucize olması gibi bir gerekçeye dayandırılmıştır. Burada beden ile cesed arasındaki farkın hiçbir zaman görülmediğine dikkat çekilmiştir. Zira Allah, Kur'an'da bedeninin kurtarılacağını beyan etmiştir. İlgili âyette bu durum *فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ* şeklinde izah edilmiştir. Bu âyette "Artık senden sonrakilere bir âyet olman için bugün senin bedenini kurtaracağız. Gerçi insanları çoğu zaten bizim âyetlerimizden gafil olmaya devam etmektedir."<sup>65</sup> buyrulmuştur. Makale yazarı, Firavun'un bedeninin iki denizin bulunduğu yerde bulunmasının, son sâat'in ön belirtilerinden biri olabileceğini düşünmüştür. Cesed sözcüğüne Sâmirî'nin ben-î isrâîl'e İcl-i Cesed<sup>66</sup> çıkarması bağlamında temas edilmiştir. Yine bir başka âyette Hz. Süleyman'ın kürsüsüne atılan bir ceseden de söz edilmiştir.<sup>67</sup> Buna göre beden ile cesed arasında bir farkın olduğu Kur'an kullanımlarından öğrenilmiştir.

Firavun'un bedeniyle kurtarılacağı ve bunun bir âyet olacağı âyette ifade edilmiştir. Firavun'un bedeni, bozulmamış, çürümemiş ve o boğulduğu günkü gibi korunacağı âyetten anlaşılmıştır. Zira onlar, Firavun'ların bedenlerini mumyalamayı adet edinmiştir. Bunu da yani denize gömülmüş ve çürümemiş Firavun'un bedenini, gafil toplumlar için bir mucize olarak geriye bıraktığını açıklamıştır. Buradan hareketle makale sahibi, Akdeniz'de bulunduğu söylenen, İngiliz müzesinde saklanan ve Firavun'un bedeni olduğu iddia edilen cesedin, boğulan ve âyet olarak bedeniyle çıkarılacağı Kur'an'dan bahsedilen Firavun olma ihtimalinin çok düşük olduğunu belirtmiştir.<sup>68</sup>

Mevdûdi, âyeti tarihi bir belge ve ibret, bedenle kurtarmayı ise cesedinin herkese gösterilmesi olarak açıklamıştır.<sup>69</sup> Bazı müellifler, insanlık tarihindeki ilk helakin, suda boğulan Hz. Nuh kavmi olduğunu, son helakin de Firavun'un denizde boğulması olduğunu dile getirmiştir.

<sup>65</sup> Yûnus 10/92.

<sup>66</sup> el-A'râf 7/148, Tâhâ 20/88.

<sup>67</sup> Sâd 38/34.

<sup>68</sup> Alagaş, *Sona Son Kala*, 162-163. Ayrıca bk. Alagaş, *2012 ve İki Deniz Arası*, 107-115.

<sup>69</sup> Mevdûdi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/362.

Her iki yok oluştan gelecek nesillere âyetler bırakıldığını da sözlerine eklemiştir. Her iki olayın da suda gerçekleştiği ve bundan geriye iki âyet bırakıldığı, Kur'ân'da açıklanmıştır.<sup>70</sup> Bu açıdan denizin hangi noktadan yarıldığını ve Firavun'un hangi bölgede boğulduğunu bilmek gerekli olmuştur.<sup>71</sup> Yazar, bu bilgilerden hareketle âyette geçen beden sözcüğünün ve sonrakiler için onun bir âyet olarak geriye bırakılması ifadesinin<sup>72</sup> asla görmezden gelinmemesi gerektiğini değerlendirmiştir. Yine müellif, ansızın gelip çatmasından önceki zamanda bunun, sâat'in ön belirtilerden biri olacağını dair kanaatini belirtmiştir.

### 3. Sâat'in Gelecekteki Alâmetleri

Sâat'in gelecekteki alâmetleriyle yaşadığımız zamandan sonra gerçekleşecek ve orada yaşayanları etkileyecek belirtilerin vurgulanması hedeflenmiştir. Kur'ân'da bu işaretlerden bazılarını da değinilmiştir. Bunlar içerisinde yerden bir Dâbbe'nin çıkması, Ye'cûc ve Me'cûc'un kapatıldığı sedden kurtulması, ayın yarılması, göğün açık bir duman getirmesi ve Zülkarneyn'in güneşin battığı yere gitmesi olarak belirlenmiştir. Sâat'in öncesinde değişik zamanlarda veya ardarda gerçekleşeceği düşünülen bu ön belirtilerin, gaflet içinde helake doğru giden dünya insanların hakkı ve hakikati görmelerini sağlayacağı, neyi inkâr ettiğini ve neyi kabul ettiğini bilecekleri ve bunu tercihleriyle gösterecekleri ifade edilmiştir. Yani son helak olarak kabul edilen sâat'in, mutlaka bir uyarmayla başlayacağı, zira Zülkarneyn'in gittiği güneşin son battığı yerde yaptığı şeyin, tam olarak da bu olduğu Kur'ân'da ifade edilmiştir.

#### 3.1. Dâbbe Mine'l-Arz'ın Çıkması

Neml Sûresi'nde Dâbbe mine'l-arz'dan<sup>73</sup> bahsedilmiştir. Bu varlığın, sâat'in öncesinde yerden çıkacağını ve gelecekte gerçekleşeceğini<sup>74</sup> Kur'ân beyan etmiştir. Bu terki, birçok açıklamada Dâbbetü'l-arz şeklinde

<sup>70</sup> Alagaş, *Sona Son Kala*, 162-163.

<sup>71</sup> Alagaş, *Sona Son Kala*, 165-166. Ayrıca bk. Alagaş, *2012 ve İki Deniz Arası* (İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 2010), 88-90.

<sup>72</sup> Yûnus 10/92.

<sup>73</sup> en-Neml 27/82.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/122 vd. Ayrıca bk. Haşim Veli, "Kıyâmet Alâmetleri", sad. Kâmil Çakın, *Dini Araştırmalar* 6/16 (Ağustos 2003), 189.

belirlenmiş, oysa Kur'ân onu Dâbbe mine'l-arz şeklinde ifade etmiştir.<sup>75</sup> Bazı ulema, Dâbbe mine'l-arz'ın çıkışını, sâat'in eşrât'ından veya onun habercilerinden biri saymıştır.<sup>76</sup> Bu ön belirtilerden bazılarının gelecekte olacağı ve sâat'ten önce gerçekleşeceği beyan edilmiştir.<sup>77</sup> Dâbbe mine'l-arz yer canlısı veya yerden çıkarılacak canlı anlamında kullanılmıştır. Buna göre ilahi hüküm gerçekleşince insanların karşısına Dâbbe mine'l-arz'ın çıkarılacağı ve bu varlığın insanlara, Allah'ın âyetlerine inanmadıklarını söyleyeceği ifade edilmiştir. Bunun, sâat'in kopma sürecinde veya biraz evvelinde gerçekleşeceği ifade edilmiştir.<sup>78</sup>

Kutub, yerden Dâbbe mine'l-arz'ın çıkmasını, sâat'in öncesindeki en net ön belirtilerden olduğunu açıklamıştır. Bunun çıkışından evvel iman edenlerin kurtulacağını beyan etmiştir. İşte tam bu sırada Dâbbe mine'l-arz'ın çıkarılacağını ve Allah'ın âyetlerine iman etmediklerini inkârcılara haykıracağını dile getirmiştir.<sup>79</sup> Kur'ân, buna *وَإِذَا وَقَع الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ* âyetinde yer vermiştir. Hz. Nebi, bunun Allah'a olan saygısı sebebiyle büyük mescitlerden birinden yani Mescid-i Haram'dan çıkacağını ifade etmiştir.<sup>80</sup> Zemahşerî, bunu Cessâse olarak nitelemiştir<sup>81</sup> ise de bunun ondan çok farklı olduğu beyan edilmiştir. Zira Dâbbe mine'l-arz bizzat Kur'ân'a yer almıştır. Oysa Zemahşerî gibi bazı bilginler bunu deccâl bağlamında onun bir başka adı olarak Cessâse

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 24/217-218. Ayrıca bk. Mustafa Koç, *Elmalılı Hamdi Yazır'da Kıyâmet Alâmetleri ve Ölüm* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 41.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/122-130. Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/522-523.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 24/217-218. Ayrıca bk. Necdet Ünal, "Kur'ân-ı Kerim'de Dâbbe", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 157-190.

<sup>78</sup> Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", 25/523-525.

<sup>79</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kurân*, 8/61.

<sup>80</sup> Muhammed Süleyman Yakut, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, trs), 8/3444-3446.

<sup>81</sup> Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhit-Tevîl Keşşâf Tefsiri*. çev. Necdet Çağıl vd. ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 4/1140-1146.

biçiminde tanıtmıştır.<sup>82</sup> Bu bağlamda makale yazarı, Cessâse veya Deccâl ile Dâbbe mine'l-arz'ın çok farklı olduğu kanaatine varmıştır.

Bu sözcük, Kur'ân'da on dört yerde tekil olarak Dâbbe, dört yerde de Devâb şeklinde çoğul olarak kullanılmıştır. Buna genelde hatalı olarak Dâbbetü'l-arz denilmiştir. Oysa Kur'ân'da özellikle Dâbbe mine'l-arz olarak anılmıştır. Yani yerden çıkarılacak bir canlıdan söz edilmiştir. Çoğu kullanımda yerdeki canlı, her canlı ve yer böceği anlamına alınmıştır. Âyetteki كَلْ kökü, *teklimü* ve *tükellimü* ve ۛۛ maddesinin ise *inne* ve *enne* kırâatleri vardır.<sup>83</sup> Buna göre âyet, insanların Dâbbe'nin çıkışına inanmayacakları ve kendisinin bir hakikat olduğunu söylemesini kabul etmeyecekleriyle tefsir edilmiştir. İne okuyuşta ise insanların Dâbbe dâhil Allah'ın diğer âyetlerine de inanmadıklarının haber verileceği ifade edilmiştir.<sup>84</sup>

Yerden var edilecek olan Dâbbe mine'l-arz'ın bir örneğinin, Hz. Salih toplumunda kayadan çıkarılan deve olduğu düşünülmüştür. Kur'ân, insanlarla konuşacak bu canlının topraktan yaratılacağını beyan etmiş ve bunun, sâat'in ön belirtisi olacağı değerlendirilmiştir. Bu Dâbbe'nin, insanlığın iyice bozulduğu, ilahi emirlerin terk edildiği ve hakiki dinin ortadan kalktığı âhir zamanda çıkacağı ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde bu varlığın çıkışıyla iman etmeye kalkışanların imanının, tıpkı kabul edilmeyen Firavun'un imanı gibi kabul olmayacağı açıklanmıştır.<sup>85</sup> Buhârî, Dâbbe mine'l-arz ile ilgili hadislerin ya senetlerinde veya metinlerinde bazı sıkıntılar olduğu gerekçesiyle hiçbirini doğru bulmamıştır. Hz. Nebî'nin Dâbbe mine'l-arz'ın çıkışından söz ettiği kaynaklarda yer almıştır.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> İlyas Çelebi, "İslâmiyet'te Deccâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 9/69-72.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/127-128.

<sup>84</sup> Mustafa Hocoğlu, "Dabbetu'l-Arz: İnsanın Yeniden Dirilişi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/73 (Ekim 2020), 1040-1052.

<sup>85</sup> M. Atıyye Muhammed Ali, *Fekad Câe Eşrâtuhâ* (Riyâd: Ramâdî li'n-Neşr, 2. Baskı, 1997), 432-434.

<sup>86</sup> Ünal, "Kur'ân-ı Kerim'de Dâbbe", 185. Benzer görüşler için bk. Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1. Baskı, 1990), 6/387-388; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 8/61 .

Bir âyetteki "...*rabbinin bazı veya bir âyetinin gelmesi...*"<sup>87</sup> şeklinde ifadeyle Dâbbe mine'l-arz'ın ilişkilendirilmesi çok doğru olmuştur.<sup>88</sup> Bu varlığın çıkış anının ve öğütlerinin, insanlara apaçık bir tebliğin yapıldığı, onların da bunu reddettiği, mühletlerinin sona erdiği ve artık azabın başlarına geçirileceği sünnetullah'ın<sup>89</sup> dördüncü aşamasıyla ilgili olduğu anlaşılmıştır. Dâbbe mine'l-arz meselesiyle ilgili yeni çalışmalarda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>90</sup>

Kur'an, Allah'ın bu varlığın yerden çıkaracağına değinmiştir. Yani âyette, azaba uğramak üzere olan bir kavimden, onlara iman etmediklerini söyleyen bir canlıdan ve bunu onlara çıkaracak olan rabbimizden bahsedilmiştir. Kutub, Allah'ın yerden o canlıyı yaratacağını ve onu, sâat'in alâmetlerinden biri olarak zamanın orasına yerleştirdiğini belirtmiştir. Tövbe etme imkânının artık kalmadığını ve etmeyenlerin de cezayı hak ettiklerini de sözlerine eklemiştir.<sup>91</sup> Bazı bilginler, Dâbbe mine'l-arz'ı bütün insanları kapsamayan, belli bir yerde neşet eden sosyal sarsıntıyı gösteren ve belli olumsuz şartlarla ilintili olan bir durum olarak yorumlamıştır.<sup>92</sup> Esed, bunu, sâat'in hemen öncesindeki insanları ruhen yoksullaştıran ve onu maddeci bir karaktere büründüren temsili bir anlatım olarak değerlendirmiştir.<sup>93</sup> Yazır, Dâbbe mine'l-arz'ın insan olacağını ve delilinin insanlara konuşmasının olacağını söylemiştir.<sup>94</sup> Bu durumda Dâbbe mine'l-arz, sâat'in ön belirtilerinden addedilmiştir.

---

<sup>87</sup> el-En'âm 6/158.

<sup>88</sup> Hüseyin Çelik, "Kur'an'da Dâbbetü'l-Arz", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2013), 41.

<sup>89</sup> Kayhan, *Mehmed Âkif'in Eserlerinde Kur'an ve Tefsir* (Samsun: Üniversite Yayınları, 1. Baskı, 2022), 63.

<sup>90</sup> Hocaoğlu, "Dabbetü'l-Arz: İnsanın Yeniden Dirilişi", 1041.

<sup>91</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kurân*, 8/61.

<sup>92</sup> Hayrettin Karaman vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 4/203.

<sup>93</sup> *Kur'an Mesajı: Meal - Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 777.

<sup>94</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3702. Ayrıca bk. Ünal, "Kur'an-ı Kerim'de Dâbbe", 186.

### 3.2. Ye'cûc ve Me'cûc'un Sedden Kurtulması

Kur'ân, sâatin ön belirtiler içerisinde Ye'cûc ve Me'cûc meselesinden söz etmiştir.<sup>95</sup> Bu iki şeyin çıkışı, sâat'in ön işaretlerinden sayılmıştır.<sup>96</sup> Bu konudaki âyette "(Zülkarneyn) 'Bana demir kütleleri getirin.' dedi. İki dağın arasını doldurunca 'Ateş yakıp (körükleysin).' dedi. Onu kor haline getirince de 'Bana bir miktar erimiş bakır getirin de üzerine dökeyim.' dedi".<sup>97</sup> buyrulmuştur. Ayrıca "(Onlar) 'Ey Zülkarneyn! Geçekten Ye'cûc ve Me'cûc, burada kargaşa çıkartıyorlar. Sana bir miktar mal versek onlar ile aramıza bir set yapar mısın?' dediler."<sup>98</sup> bilgisi de verilmiştir. Bazı ulema, bu olayda geçmişte yaşamış bir topluluktan söz edildiğini, bunların civarda yaşayan komşu topluma zarar verdiklerini ve Zülkarneyn'in yaptığı büyük bir set sayesinde bu zararlarından kurtulduklarını beyan etmiştir.<sup>99</sup>

Bunların, Zülkarneyn döneminde ortaya çıktığı ve sâat'in kopmasına yakın bir dönemde zuhur edeceği belirtilmiştir. Bu anlamda Kitab-ı Mukaddes'te Gog ve Magog konusu sadece gelecekle ilişkilendirilmiştir. Buna karşın Kur'ân'da Ye'cûc ve Me'cûc, biri geçmişte gerçekleşmiş ve diğeri ise gelecekte olan iki hadise olarak değerlendirilmiştir.<sup>100</sup> Bu konuya Neml Sûresi'nde de değinilmiştir.<sup>101</sup> Buradaki Ye'cûc ve Me'cûc olayının, gelecekte gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Gerçek vaadin yaklaşmasıyla onların ortaya çıkacağı ve önlerindeki engeli aşacakları dile getirilmiştir. Müfessirler, gerçek vaadin sâat'in kopması olduğuna ve bunların ortaya çıkışının onun yaklaştığının ön belirtisi olduğuna işaret etmiştir.<sup>102</sup>

Bazıları bu âyete dayanarak onların şimdiye kadar bu setleri geçemediklerini ifade etmiştir. Bunun sâat'in öncesinde ön işaret olarak

<sup>95</sup> el-Kehf 18/94, el-Enbiyâ 21/96.

<sup>96</sup> Veli, "Kiyâmet Alâmetleri", 189. Ayrıca bk. Koç, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Kiyâmet Alâmetleri ve Ölüm", 41; Yavuz, "Kiyâmet Alâmetleri", 25/522-525.

<sup>97</sup> *Allah'ın Kelâmı Nüzûl Sıralı Kur'ân-ı Kerim ve Meâl - Tefsiri*, çev. Mehmet Türk (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, 2011), el-Kehf 18/96.

<sup>98</sup> el-Kehf, 18/94.

<sup>99</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/170 vd. Ayrıca bk. Çelebi, "Ye'cûc ve Me'cûc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/373-375.

<sup>100</sup> *et-Taberî, Câmiu'l-beyân*, 17/89 vd. Ayrıca bk. Çelebi, "Ye'cûc ve Me'cûc", 43/373-375.

<sup>101</sup> el-Enbiyâ 21/96-97.

<sup>102</sup> Çelebi, "Ye'cûc ve Me'cûc", 43/373-375.

gerçekleşeceğini ve dünya tarihinde bir ilk olacağını vurgulamıştır. Bu engelin sâat'in ansızın geldiği zamanda yerle bir olacağı âyette dile getirilmiştir. Kehf Sûresi'nde bu olay yaşanmış, buna karşın Rahmân Sûresi'nde<sup>103</sup> ileride yaşanacak bir olay olarak açıklanmıştır.<sup>104</sup> Bir hadisinde Hz. Nebi *يُحَجُّ الْبَيْتَ وَيُتَمَرُّ بِعَدِّ خُرُوجِ بِأَجْوَجٍ وَمَأْجُوجٍ* yani *Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkışından sonra bile Kâbe'de haccedilecek ve umre yapılacaktır.*<sup>105</sup> buyurmuştur. Alagaş, Ye'cûc ve Me'cûc'un seddi aşmasının, aslında insanların yaptığı bir olumsuzlukla gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Bunun için bir âyeti<sup>106</sup> delil getirmiş, göklerin ve yerin bucaklarını aşarak insanlığı fesada boğan bu gürhün üzerine bir başka âyette beyan edildiği gibi duman ve erimiş bakırın atılacağını beyan etmiştir. Bunun için de âyette belirtildiği üzere Zülkarneyn'in onlara yardım edeceğini ve seddi inşa edeceğini<sup>107</sup> belirtmiştir. Üzerlerine kor ateşten bir alev ve erimiş bakırdan bir duman salıverileceği âyette<sup>108</sup> beyan edilmiştir.<sup>109</sup> Bütün bu olayların, sâat'in gerçekleşmesinden evvel olacağı ve insanlığın kendine bu andan itibaren evrensel bazda bir çekidüzen vereceği sonucu, yapılan açıklamalar ve verilen âyetler ile hadislerden çıkarılmıştır.

### 3.3. Ay'ın Yarılması veya İkiye Ayrılması

Kur'ân, birçok yerde sâat'in ansızın geleceğinden bahsetmiştir. Ayrıca sâat'in ön belirtileri olan eşrât'ından da söz etmiştir. Kur'ân'da sâat'in ön işaretleriyle ilgili çok fazla bilgi verilmiştir. Bir kısım ulema, ayın yarılmasını<sup>110</sup> sâat'in ön belirtilerinden saymıştır.<sup>111</sup> Kur'ân dışında başka hiçbir kitapta sâat'le veya ön belirtileriyle ilgili bu kadar malumat verilmemiştir. Kur'ân'da ayın tutulacağı, güneşle birleştirileceği ve güneşin ise dürüleceği açıklanmıştır. Ayın ve semanın yarılması<sup>112</sup> *inşekka*

<sup>103</sup> Âyetler için bk. er-Rahmân 55/33, 35.

<sup>104</sup> <https://www.insandergisi.com/yecuc-ve-mecuc-seddi-107h.html>.

<sup>105</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Hac 47, hn: 1593.

<sup>106</sup> eş-Şûrâ 42/30.

<sup>107</sup> el-Kehf 18/94.

<sup>108</sup> er-Rahmân 55/35.

<sup>109</sup> <https://www.insandergisi.com/yecuc-ve-mecuc-seddi-107h.html>.

<sup>110</sup> el-Kamer 54/1.

<sup>111</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29/28-29. Ayrıca bk. Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", 25/522-525.

<sup>112</sup> el-Înşikâk 84/1.



fiiliyle ifade edilmiştir. Müellif Kayhan, kamerin nuruyla ilgili yazdığı makalesinde Şakk-ı Kamer'in sâat'e yakın ortaya çıkacak kozmik bir değişikliği haber verdiğini belirtmiştir.<sup>113</sup> Bazı müfessirler, sâate çok yakın zamanda oluşacak bu kozmik değişikliğin Şakku'l-Kamer olabileceğini dile getirmiştir.<sup>114</sup>

Hız. Nebi devrinde kamerin yarıldığı kabul edilmekle birlikte, esasen sâat'in öncesinde yarılacağı bu araştırmada özellikle gündeme getirilmiştir. Zira ulema, bu konuda ittifak edememiş ve sâat'in öncesinde ayın yarılacağı düşüncesine biraz daha fazla bir eğilim göstermiştir. Kur'ân'da ayın belli bir vakte kadar şu anki yörüngesindeki hareketine devam edeceği ifade edilmiştir.<sup>115</sup> Bu konudaki rivayetlerin tevatür kazandığını dile getirmiştir. Buna karşın Koçyiğit, sâatin gelecekte kopacağına âyette bildirilmesinden yola çıkmış ve kamerin veya ayın da aynı zamanda ileride yarılacağını dile getirmiştir.<sup>116</sup> Bu sebeple ayın Ecel-i müsemmâ'sının, son tutuluşunun olabileceği ve ardından güneşle bütünleşeceği âyetten anlaşılmıştır. Ayın son sâat'ten evvel yarılması, o sırada ayın tamamen tutulmasına bir hazırlık olarak değerlendirilmiştir. Ayın tutulması, esasen ışığının giderilmesi ve bir daha geri gelmemek üzere karanlık bir varlık olması olarak da anlaşılmıştır.<sup>117</sup>

Merhum Zeki Duman, Necm Sûresi'nde<sup>118</sup> sâat'in yaklaştığının beyan edildiğini ve bunun delilinin ise ayın yarılması olduğu açıklanmıştır. Yani müfessir, ayın yarılmasının sâatin yaklaşmasının ön delillerinden olduğunu açıklamıştır. Ayın yarıldığını görseler bile müşriklerin veya o zamanda yaşayanların buna inanmayacakları

<sup>113</sup> Mustafa Kayhan, "Kamerin Nûru ve Kur'ân'da Kamerle İlgili Âyetlerin Meâl ve Tefsirlerinin Değerlendirilmesi", 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı, ed. Özcan Güngör vd, (Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019), 781-806.

<sup>114</sup> Karaman vd, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/179. Ayrıca bk. Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", 22/344-345.

<sup>115</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/428-429. Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/4626, Ayrıca bk. Kayhan, "Kamerin Nûru", 795.

<sup>116</sup> Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*, 6/543-545.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/264-265, 19/441. Ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr Buhârî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 11/286, 15/33; Kayhan, "Kamerin Nûru", 796, 786-787.

<sup>118</sup> en-Necm 53/57-58.

açıklanmıştır.<sup>119</sup> Bazıları bir şeyin açıklığa çıkması anlamındaki bir Arap kelamından yola çıkmış ve ayın yarılmasını, gerçeğin ortaya çıkması olarak tefsir etmiştir.<sup>120</sup> Esed ise olayın son sâatte ve gelecekte yaşanacağını dile getirmiştir.<sup>121</sup> Kamerin son sâat'te yarılması meselesi, Dihlevî tarafından da ele alınmıştır. O, İnşikâk-ı Kamer terkinin anlam içeriğinden Hz. Nebi'nin hayattayken gerçekleşen bir mucizenin anlaşılmasının doğru olmadığını beyan etmiştir.<sup>122</sup>

### 3.4. Gökten Gelen Dumanın İnsanlığı Kaplaması

Kur'ân'da göğün apaçık bir duman getireceğinden ve bunun, insanları kaplayacağından söz edilmiştir. Dumanın gelmesinin, sâatin kesin bir ön belirtisi olduğunda ihtilaf edilmiştir. Kur'ân'ın diğer âyetlerinde gerçek sâat'in ansızın kopacağı ve bunun, çok hızlı olacağı açıklandığı için göğün bir duman getirmesi, sâat'in öncesindeki işaretlerden addedilmiştir. Kur'ân, sadece iki âyete bu konuya temas etmiştir.<sup>123</sup> Hz. Nebi, bunu sâat öncesi gerçekleşecek on alâmetten biri saymıştır. Bu dumanın, sâatin öncesindeki belirtilerden biri olduğunu Kur'ân açıklıkla ifade etmiştir.<sup>124</sup>

Duhân sözcüğüne alevle birlikte olan şey anlamı verilmiştir.<sup>125</sup> Göğün ilk halinin dumandan oluşması, sonunda böyle bir dumanın ondan gelebileceğine delil sayılmıştır.<sup>126</sup> Sâat anında göğün ne olacağı bu manada önem kazanmıştır. Bazı âyetlerde göğün *hâsib* göndereceğinden, *duhân* getireceğinden, iki yerde gökten bir *ricz*'in ineceğinden, üç yerde göğün *kısf* gibi bir şey düşüreceğinden, göğün *gamam* ile yarılacağından, gökten bir *hicâre* ve *hüsbân*'ın belireceğinden söz edilmiştir.

<sup>119</sup> Mehmet Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2008), 1/281.

<sup>120</sup> Mehmet S. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/127.

<sup>121</sup> *Kur'ân Mesajı: Meal - Tefsir*, çev. Muhammed Esed, 3/1087.

<sup>122</sup> Mehmet İlhan, "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Âlem-i Misâl ve İnşikâk-ı Kamerle İlgili Görüşlerine Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkitleri", 24-25 Kasım 2007 Uluslararası Düzceli Muhammed Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri, 583.

<sup>123</sup> ed-Duhân 44/10-11, el-Furkân 25/25, el-A'râf 7/71, et-Tûr 52/44, Sebe' 34/9.

<sup>124</sup> Koç, *Elmalılı Hamdi Yazır'da Kıyâmet Alâmetleri ve Ölüm*, 31.

<sup>125</sup> Râğıb İsfehânî, *Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân A. Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 353.

<sup>126</sup> Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*, 6/239.

Bazı ulema, sâat'in kopuşundan önce bu dumanın çıkacağını ifade etmiştir. Sâat'in gerçekleşeceği günde insanlara elem veren bir dumanın yukarıdan aşağıya doğru ineceği ve bütün varlığı bürüneceği dile getirilmiştir. Buna göre öncesinde iman etmeyen ama duman azabını görenlerin, iman ettiklerini söyleyecekleri ve bu duman azabından kurtulmaları için Allah'a dua etmesini o kişiden, yani Hz. İsa'dan isteyecekleri açıklanmıştır.<sup>127</sup> Makale yazarı, bunun Hz. Zülkarneyn olabileceğini dile getirmiştir. Çünkü o, Kurân'da gelecekte yaşayan biri olarak tavsif edilmiştir. Buna göre makale yazarı, son sâatin ön belirtilerinden birinin gökten incek ve dünyayı saracak bir duman azabı olduğu sonucuna varmıştır. İnsanların bu azabın kaldırmasını Allah'tan istemeleri veya o zamanda yaşayan değerli birisinden talep etmeleri, dumanın sâat'in öncesindeki ön işaretlerden biri olduğunu düşünmemizi sağlamıştır.

Göğün apaçık bir duman getireceğine bazı âyetlerde temas edilmiştir.<sup>128</sup> Kurtubî, göğün apaçık bir duman getireceğine dair bildirim, henüz gerçekleşmediğini ve sâat'in ön işaretlerinden olduğunu dile getirmiştir.<sup>129</sup> Hz. Nebi'nin bazı sözlerinde sâat'in alâmetleri içerisinde göğün getireceği dumanı da saydığı rivayet edilmiştir.<sup>130</sup> Bazı anlayışlarda Batşe-i Kübrâ'nın jeolojik ve ekolojik düzeni temelden bozacak değişiklikler olarak anlaşıldığı ifade edilmiştir.<sup>131</sup> İbn Ömer ve İbn Abbâs, sâat'in kopmasına yakın bir zamanda duman insanları kaplayacağını belirtmiştir. İbn Kesîr, Duhân-ı Mübin ile sâat'in hemen öncesinde veya yaklaştığında ortaya çıkan dumanın kastedildiğini söylemiştir.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/21-22. Ayrıca bk. Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", 25/522-525.

<sup>128</sup> ed-Duhân 44/10-11.

<sup>129</sup> Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 16/130-131. Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/76-78, Muhammed Ali, *Fekad Cae Eşrâtuhâ*, 82 vd.

<sup>130</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 5/301-302.

<sup>131</sup> Metin Yurdagür, "Duhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 546-548.

<sup>132</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/247 vd. Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, "Batşe-i Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/203-204.

Genel kozmik değişime Kitab-ı Mukaddes'te<sup>133</sup> de yer verilmiştir. Bu duman olayı, büyük kozmik değişime çok yakın bir zamanda gerçekleşecek olağanüstü olaylardan biri olarak kabul edilmiştir. İnkârcıların azabın kaldırılmasına rağmen sözlerinde durmayacakları âyette ifade edilmiştir.<sup>134</sup> Dumanın gökyüzünü kaplayacağı ve böylece sâat'in ön belirtilerinden olduğu beyan edilmiştir.<sup>135</sup> Makale sahibi, benzer bir durumun, Hz. Mûsâ döneminde Firavun'un 9 ayrı belayla imtihan edilmesi ve her defasında inanacağına dair söz verdiği halde azap kaldırıldıktan sonra sözünde durmaması<sup>136</sup> olayında olduğunu ifade etmiştir. Yani Kur'ân'da özellikle Hz. Mûsâ döneminde azaba duçar edilenlerin Hz. Mûsâ'ya müracaatları sonucu üzerindeki azabın kaldırıldığını da sözlerine eklemiştir.

Keşşâf'ta azabın biraz kaldırılmasını beyan eden kısım ile dumanın sâat'in öncesinde gerçekleşecek bir ön belirti olmasının nasıl bağdaştırılabileceği sorgulanmıştır. Ancak insanların Allah'tan bu azabı kaldırmasını istemeleri ve iman edeceklerini söylemeleri, bunun sâat'in öncesinde olacağına ve imanın yarar sağlayacağına delil sayılmıştır.<sup>137</sup> Burada göğün bir duman getireceğinden söz eden âyetin devamında da insanların azabın kaldırılması isteyecekleri, çünkü iman ettiklerini dile getirecekleri beyan edilmiştir. Bu açıdan daha önce gerçekleşmiş böyle bir hadiseden söz edilmesi, dumanın insanların kapladığı zaman yeniden gerçekleşeceğinin delili olmuştur. Zaten Kur'ân'da da bu husus dile getirilmiştir.

### 3.5. Zülkarneyn'in Güneşin Battığı Yere Gitmesi

Kur'ân'dan anlaşıldığına göre sâatin ön belirtileriyle ilgili net bilginin, Zülkarneyn kıssasında anlatıldığı düşünülmüştür. Zira kıssada bu elçinin güneşin battığı yere gittiğinden ve zamanda bir yolculuk yaptığından ve son sâat'te sura üflenmeden evvel oradaki kavmi hidâyete davet ettiğinden bahsedilmiştir.<sup>138</sup> Zülkarneyn'in güneşin 24 sâat esasına

<sup>133</sup> Matta 24/30, Masson s. 692'den nakleden Yurdağür, "Duhân", 9/546-548.

<sup>134</sup> Yurdağür, "Duhân", 9/546-548.

<sup>135</sup> Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*, 6/341.

<sup>136</sup> en-Neml 27/12, el-İsrâ 17/101, el-A'râf 7/133.

<sup>137</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/94.

<sup>138</sup> Alagaş, *2012 ve İki Deniz Arası*, 31 vd.

göre gelecekteki son batımındaki akşama gidişinden söz edilmiştir. Yani Kurân'da anlatılan Zülkarneyn ile tefsirlerde işlenen ve meâllere de yansıtılan Zülkarneyn anlatımları arasında kapanamayacak kadar büyük farklar oluşmuştur. Bunun sorumlusu da müfessirlerimizden veya meâl yazarlarımızdan başkası değildir.

Bir çalışmada Hz. Süleyman'ın Zülkarneyn olma ihtimaline temas edilmiştir.<sup>139</sup> Zira Hz. Yunus'a nasıl zennûn denilmiş ise aynı şekilde ona da Zülkarneyn denilmiştir. Zülkarneyn maddesinde Allah tarafından kendisine büyük bir güç ve geniş imkânlar verildiği âyetten mülhem olarak ifade edilmiş ve bu seferlerin mekânsal olduğu düşünülmüştür.<sup>140</sup> Aksine yolculuklarının zamansal düzlemde olduğu akla getirilmemiştir. Mesela Belkıs'ın tahtını Yemen'den veya Güney Amerika'dan göz açıp kapayıncaya kadar Kudüs'e getirmiştir. Geleceğe yaptığı yolculukta ise güneşin dürüleceği zamandaki mekâna ve o mekânda oluşan zamana gitmiştir.

Ayette geçen Mağribе'ş-Şems<sup>141</sup> ifadesi, "Güneş köreltildiği (dürülüp sönmeye başladığı) zaman."<sup>142</sup> âyetiyle açıklanmıştır. Bu durumda güneşin battığı zamanın ve yerin, artık güneşin bir daha doğmayacağı ve ayla birlikte cem edileceği son güneş batımındaki yer ve zaman olarak tefsir edilmiştir. Oraya vardığında güneşin hangi halde olduğunu rabbimiz, Zülkarneyn'in gözüyle eşsiz bir anekdotla insanlığın zihnine kazımıştır. Âdeta Kur'ân, o zamandan, o yerden, güneşin durumundan ve oradaki insanların vaziyetinden Kur'ân'da bir fragman olarak anlatmıştır.<sup>143</sup>

Kur'ân, ümmetlerin elçilerle aralarında gerçekleşen olayların bütünü sünnetullah olarak açıklamıştır. Yani sünnetullah'ta bir değişikliğin veya bir dönüşümün olmayacağı ifade edilmiştir.<sup>144</sup> Sünnetullah'ın son aşamasında elçiyle birlikte inananların kurtulduğu,

---

<sup>139</sup> Alagaş, 2012 ve İki Deniz Arası, 37 vd.

<sup>140</sup> Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/564-567.

<sup>141</sup> el-Kehf 18/83-88.

<sup>142</sup> et-Tekvîr 81/1.

<sup>143</sup> Alagaş, 2012 ve İki Deniz Arası, 24.

<sup>144</sup> el-Ahzâb 33/62, el-Feth 48/23, Fâtr 35/43, el-İsrâ 17/77.

buna karşın inkâr edenlerin helak edildiğini açıklanmıştır.<sup>145</sup> Bu bilgilerden hareketle dünyamızın ansızın gelecek olan sâat'in öncesinde gerçekleşecek olan Zülkarneyn'in güneşin battığı son akşama gitmesi, sâat'in önündeki ön alâmetlerden sayılmıştır. Önceki din mensupları, bu olayın kendi kitaplarında anlatıldığını ya da efsanelerinde yer aldığını biliyor olmaları hasebiyle Hz. Muhammed'e bu soruyu yöneltmişlerdir. Neticede güneşin son akşam batışıyla ilgili bu haberde sâat'in ön işaretlerinden birine temas edilmiştir.

### **Sonuç**

Kur'ân'da son sâat'in vaktinin ne zaman gelip çatacağı bildirilmemiştir. Yine Kur'ân, Sûr'a üflemeyle son sâat'in başlatılacağını haber vermiştir. Bundan sonra göklerin, yerlerin ve ikisi arasındaki varlıkların yok olacağı hatırlatılmıştır. Dünyanın yıkılacağı ve insanlığın son bulacağı, her yönüyle Kur'ân'da açıklanmıştır. Sâatle ilgili her türlü bilgilendirme Kur'ân'la ve Hz. Resul'ün hadisleriyle insanlığa yapılmıştır.

Allah, genel bilgilendirmeye rağmen sâat'le ilgili özel bazı durumlardan söz etmiştir. Hz. Nebi'nin görevlendirilişi, Kur'ân'ın ona indirilişi, Hz. Nuh'tan geriye bir mucizenin bırakılması, iki denizin kavuştuğu ama karışmadığı yerin tespit edilmesi ve oraya gömülen Firavun'un bedeninin çıkartılması sâat'in geçmişte gerçekleşmiş alâmetlerinden sayılmıştır. Bunların tezahür etmesi ibaresiyle sâat'in hemen öncesinde ortaya çıkması kastedilmiştir. Bu ön belirtiler konusunda hem Kur'ân'da hem de hadislerde kesin ifadeler yer verilmiştir. Bunların tıpkı bir elçinin elinden yaratılan bir mucize gibi çıktığında insanların uyanmasına vesile olacakları gibi bir neticeye ulaşılmıştır.

Sâat'in gelecekte gerçekleşecek bazı işaretlerinden de Kur'ân'da bahsedilmiştir. Yerden bir canlının çıkarılması, Ye'cûc ve Me'cûc'un yeryüzünü fesada boğması, ayın yarılması, gökten bir dumanın çıkıp insanlığı kaplaması ve en nihayet Zülkarneyn'in güneşin battığı yere gidilmesi de sâat'in gelecekteki işaretlerinden addedilmiştir. Hadislerde ve rivayetlerde sâat'in öncesinde gerçekleşecek bazı büyük işaretlerden de

---

<sup>145</sup> Alagaş, *Sona Son Kala*, 148-149.

bahsedilmiştir. Hadislerde veya rivayetlerde dile getirilen belirtiler bu çalışmada paranteze alınmıştır.

### Kaynakça

- Akdaş, İhsan. "Cudi ve Tûfan Kelimelerinin Semantik ve Morfolojik Analizi Işığında Tûfan Gerçeği". 607-639. 27-29 Eylül 2013 Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. Hamdi Gündoğar vd. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Alagaş, Mehmed. 2012 ve İki Deniz Arası. İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 2010.
- Alagaş, Mehmed. *Sona Son Kala*. İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 2014.
- Allah'ın Kelâmı Nüzûl Sıralı Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl - Tefsiri*. çev. Mehmet Türk. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Câmiu's-Sahîh*. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriye, 1311.
- Çelebi, İlyas. "Ye'cûc ve Me'cûc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "İslâmiyet'te Deccâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/69-72. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'ân'da Dâbbetü'l-Arz". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2013), 41-57.
- Dartma, Bahattin. *Kur'ân ve Arkeoloji*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Dartma, Bahattin. *Nuh Tûfanı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyânu'l-Hak / Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hüseyin. *Meâricu't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*. 15 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "Tûfan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/319-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Hocaoğlu, Mustafa. "Dabbetu'l-Arz: İnsanın Yeniden Dirilişi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/73 (Ekim 2020), 1040-1052.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsî, 1. Baskı, 1984.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.
- İlhan, Mehmet. "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Âlem-i Misâl ve İnşikâk-ı Kamerle İlgili Görüşlerine Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkitleri". 577-585. 24-25 Kasım 2007 *Uluslararası Düzceli Muhammed Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*.
- İsfehânî, Râğıb el-. *Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân A. Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 2009.
- Karaman vd, Hayrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 2014.
- Kaya, Aykut. "Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'ân Tefsirine Yansıması: Nûh Tûfanı Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 53-68.
- Kayhan, Mustafa. "Kamerin Nûru ve Kur'ân'da Kamerle İlgili Âyetlerin Meâl ve Tefsirlerinin Değerlendirilmesi". 781-806. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019.
- Kayhan, Mustafa. *Mehmed Âkif'in Eserlerinde Kur'ân ve Tefsir*. Samsun: Üniversite Yayınları, 1. Baskı, 2022.
- Kırca, Celal. "Bahreyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kırca, Celal. "Mecmau'l-Bahreyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/256. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 25 Aralık 2023. <https://www.kitabimukaddes.com>.
- Koç, Mustafa. *Elmalılı Hamdi Yazır'da Kıyâmet Alâmetleri ve Ölüm*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1. Baskı, 2016.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.



- Kutluay, İbrahim. "Hz. Nûh ve Tûfanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değeri ve Bu Rivayetlere İsrâiliyâtın Tesiri". 295-318. 27-29 Eylül 2013 Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu. ed. Hamdi Gündoğar vd. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr Buhârî. 20 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Tayf Yayıncılık, 1. Baskı., 2016.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ el-. *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Heyet. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1991.
- Muhammed Ali, M. Atıyye. *Fekad Cae Eşrâtuhâ*. Riyâd: Ramâdî lin-Neşr, 2. Baskı, 1997.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/564-567. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1981.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Kur'ân ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tûfan Olayına Yeni Bir Yaklaşım". 197-203. *İslâmî Araştırmalar* 9/1-4. Ankara 1996.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Sirâcü'l-Münîr fi'l-Îâne alâ Ma'rifeti Meânî Kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. 4 Cilt. Mısır: Bulak Matbaası, 1285.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. A. et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tanyu, Hikmet. "Cûdî Dağı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. "Batşe-i Kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ünal, Necdet. "Kur'ân-ı Kerim'de Dâbbe". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 157-190.
- Veli, Haşim. "Kiyâmet Alâmetleri". sad. Kâmil Çakın. *Dini Araştırmalar* 6/16, Ağustos 2003.

- Yakut, Muhammed Süleyman. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, trs.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kiyâmet Alâmetleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/522-525. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yurdağür, Metin. "Duhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yüceer, İsa. "Hz. Nuh'un Tevhid Çağrı Yöntemi". 359-382. 27-29 Eylül 2013 Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. Hamdi Gündoğar vd. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-. *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Tevil Keşşâf Tefsiri*. çev. Necdet Çağıl vd. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1 Baskı, 2020.
- <https://www.insandergisi.com/yecuc-ve-mecuc-seddi-107h.html>.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2023, 746-785

## **Kadının Kocasına Secde Etmesinden Bahseden Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme**

**Hamdi TÜRKOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assist. Prof., Bayburt University Faculty of Theology, Department of Hadith  
Bayburt, Türkiye

hturkoglu@bayburt.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5740-2401

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 20 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page:** 746-785.

**Atıf / Cite as:** Türkoğlu, Hamdi. "Kadının Kocasına Secde Etmesinden Bahseden Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme [A Study on Narrations Mentioning Woman's Prostration to Her Husband]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 746-785.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1346335>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **A Study on Narrations Mentioning Woman's Prostration to Her Husband**

### **Abstract**

Recently, it has been observed that narratives related to husband-wife relationships have been increasingly discussed and included on the agenda. In this article, it was analyzed one of the famous narratives which was about a woman's prostrating to her husband. The aforementioned narrative has been argued by academic studies such as dissertations, articles, books and even social media platforms whether its in favour or disfavour. It has seen that some studies on this subject concluded to criticize the Prophet Mohammad (pbuh) and his Sunnah particularly and Islam in general through the aforementioned narrations and some other studies refuted these criticisms. All the situation made it clear necessity of a detailed research about the subject and to avoid from misunderstanding of these narrations.

The study focuses on that the narrative's true existence and evidences on what it means. In other words, it was questioned that the authenticity of the Prophet's narration and it was examined how it should be understood. The hadith was narrated as a marfou riwayat with a traceable chain of transmission until the Prophet Mohammad (pbuh) by his many famous companions like Abu Hurairah and Anas bin Malik and Abdullah bin Abbas and Muadh bin Jabal and Aisha and Zaid bin Arqam and Jabir bin Abdullah and Abdullah bin Abi Awfa and also it has various degrees of the authenticity.

In this regard, it has become clear that none of the narrations we have considered is an authentic hadith that fulfills the conditions of an authentic hadith. However, it has become clear that since the narrations support each other, the judgment that others are true and good can be issued in multiple ways. On the other hand, the study showed that some narrations are weak in terms of authenticity, but it was pointed out that these narrations are also included in the basic hadith sources. In addition, the article includes thoughts on the validity of the narrative in some studies conducted in recent years. While some of these studies accept that the narration is from the Prophet, and criticize how Islamic view on women according to the aforementioned narrations, others, under the influence of these criticisms, state that the narrations on this subject are either very weak or fabricated.

The study also indicated how important it is that avoiding prejudgments in evaluating this narrative and others to understand and evaluate narratives correctly. It also stated that avoiding prejudgments, objectivity, and impartiality

are important criteria to evaluate hadiths. In addition, it was stated that a literal approach would prevent a correct understanding of the narrative in understanding and evaluating hadiths and it was focused on the basic meaning and purpose of the text in evaluating the narrative. This would lead to more accurate results to understand the relevant narratives.

On the other hand, two important issues were emphasized in the aforementioned narratives in terms of content. First of all it is forbidden one person's prostrate to other and prostration with the intention of worship can only be done to God. In this context, the study confirmed that prostration, which is the symbol of oneness and divinity, is permissible to no one other than the God. In addition, it was stated that no human being, including the prophets, could be treated with extreme reverence.

The second issue the narrative emphasizes is the rights and responsibilities in the relationship between husband and wife, which is the cornerstone of the family. In this context, the study stated that the narratives in question are an exaggerated means of expressing a woman's respect to her husband and carrying out her duties and responsibilities. In addition, we cannot infer from the aforementioned narrative the meaning of humiliating or treating women as second-class citizens compared to men. It has been stated that it does not place the woman in a lower status than the man because and it does not indicate that the man is better than the woman in terms of merit. Once again, a husband's some responsibilities towards his wife are mentioned to demonstrate the importance of evaluating the relevant narration in the integrity of the Qur'an and Sunnah.

This study aims to know the authenticity and meaning of the narration about a woman prostrating to her husband, consists of two main chapters. In the first chapter, the validity of the narratives related to the topic was emphasized and the narratives were grouped under two sub-headings: "acceptable narratives" and "weak narratives." The narratives were then generally verified. In the second chapter the content and meaning of the narrative has been studied.

**Keywords:** Hadith, Prostration, Woman's prostrating to her husband, Rights of husband and wife, Family.

## Kadının Kocasına Secde Etmesinden Bahseden Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme

### Öz

Son dönemlerde, özellikle karı-koca ilişkilerine dair rivâyetlerin artarak tartışıldığı ve gündeme taşındığı görülmektedir. Bu makalede, öne çıkan rivâyetlerden biri olan kadının kocasına secde etmesi tetkik edilmektedir. Söz konusu rivâyet; tez, makale, kitap gibi çeşitli akademik çalışmalardan sosyal medya platformlarına kadar çeşitli mecralarda lehte ve aleyhte birçok değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda bahsi geçen rivâyetler üzerinden özeldir Hz. Peygamber ve onun sünnetinin genelde ise İslam'ın tenkit edildiği ve bu tenkitlere cevap niteliğinde muhtelif çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu da konuyla ilgili rivâyetlerin detaylı araştırılmasının ve doğru anlaşılmasının önemini gerekli kılmaktadır.

Çalışma ilgili rivâyetin genel olarak sübût ve delâletine odaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle bahsi geçen rivâyetin Hz. Peygamber'e nispetinin sıhhati ve muhtevası üzerinde durulmuştur. Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Muâz b. Cebel, Hz. Âişe, Zeyd b. Erkam, Câbir b. Abdillâh, Abdullah b. Ebî Evfâ gibi çok sayıda meşhur sahâbî tarafından merfû olarak nakledilen rivâyetin sıhhat bakımından farklı dereceleri bulunmaktadır. Bu meyanda incelenen rivâyetler arasında sahih hadisin şartlarını tam olarak taşıyan sahih li-zatih bir rivâyetin olmadığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte rivâyetlerin birbirini desteklemesi cihetiyle birçok tarik için sahih li-gayrih ve hasen hükmünün verilebileceği görülmüştür. Öte yandan çalışmada sıhhat bakımından rivâyetin bazı tariklerinin zayıf olduğu tespit edilmiş bununla beraber bu rivâyetlerin de temel hadis kaynaklarında yer aldığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca makalede son yıllarda yapılan bazı çalışmalarda rivâyetin sıhhati hakkındaki yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu çalışmalardan bir kısmı rivâyetin Hz. Peygamber'e ait olduğunu kabul ederek bahsi geçen rivâyetlerden hareketle İslam'ın kadına bakışını eleştirilirken diğer bir kısmında ise bu eleştirilerin de etkisiyle bu konudaki rivâyetlerin ya aşırı zayıf ya da uydurma olduğu ifade edilmiştir.

Ayrıca çalışmada, bu ve bunun gibi rivâyetlerin değerlendirilmesinde önyargılardan uzak durmanın rivâyetlerin doğru anlaşılması ve değerlendirilmesi noktasında önemli olduğuna işaret edilmiş, önyargılardan uzak durmanın, nesnellik ve tarafsızlığın hadis değerlendirmelerinde önemli bir kriter olduğu belirtilmiştir. Ayrıca üzerinde durulan rivâyet ve benzerlerinin

anlaşılması ve değerlendirilmesi noktasında lafzî ve literal yaklaşımın rivâyetin doğru anlaşılmasına mani olacağı belirtilerek ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesinde metnin altında yatan mana ve maksada odaklanmanın daha isabetli sonuçlara ulaştıracağı vurgulanmıştır.

Öte yandan muhteva yönüyle bahsi geçen rivâyetlerde iki önemli husus vurgulanmıştır. Bu hususlardan ilki, beşerin beşere secde etmesinin yasaklanması ve ibadet kastıyla yapılacak secdenin sadece Allah'a yapılmasıdır. Bu kapsamda çalışmada vahdaniyet ve uluhiyetin şiarı olan secdenin Allah'tan gayrisine yapılamayacağını altı çizilmiştir. İlâveten peygamberler de dahil olmak üzere fani olan hiçbir şeye ifrad derecesine varacak ta'zimin yapılamayacağı ifade edilmiş ve bu hususta sahabenin şahsında ümmetin uyarıldığına dikkat çekilmiştir.

Rivâyetin vurguladığı ikinci husus ise ailenin temel taşı olan karı-koca ilişkilerindeki haklar ve sorumluluklardır. Bu bağlamda çalışmada söz konusu rivâyetlerin kadının kocasına saygı göstermesini, görev ve sorumluluklarını yerine getirmesini salık verdiğine değinilmiştir. Ayrıca mezkur rivâyetten kadının aşağılanması, tahkir edilmesi, erkeğe nispetle ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmesi gibi anlamları çıkarmanın mümkün olmadığı gibi; insan olma, kul olma cihetiyle de kadını kocadan aşağı bir konuma itmediği, erkeğin kadından daha faziletli veya daha hayırlı olduğunu da göstermediği ifade edilmiştir. Yine ilgili rivâyetin Kur'an ve sünnet bütünlüğünde değerlendirmenin önemini göstermesi bakımından kocanın da hanımına karşı bazı sorumluluklarına değinilmiştir.

Kadının kocasına secde etmesinden bahseden rivâyetin sıhhatinin ve manasının tespitini amaçlayan bu çalışma temelde iki ana başlıkta ele alınmaktadır. İlk başlıkta konuyla ilgili rivâyetlerin sıhhati üzerinde durulmuş ve rivâyetler "makbûl rivâyetler" ve "zayıf rivâyetler" şeklinde iki alt başlıkta toplanmıştır. Ardından da rivâyetlerin genel sıhhat değerlendirmesi yapılmıştır. İkinci başlıkta ise rivâyetin muhteva ve manası üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Secde, Kadının kocasına secde etmesi, Karı-koca hakları, Aile.

## Giriş

Son yıllarda özellikle karı koca ilişkilerinden bahseden bazı hadisler daha yoğun olarak gündeme taşınmakta ve tartışılmaktadır. Bu rivâyetlerden biri kadının kocasına secde etmesinden bahseden rivâyettir. Gerek sosyal medya platformları gerekse yapılan bazı çalışmalarda sözü edilen rivâyetin lehinde ve aleyhinde muhtelif değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu yönüyle konunun hem güncel hem de önemli olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada rivâyetin Hz. Peygamber'e nispetinin sıhhati ve rivâyetin muhtevası üzerinde durulacaktır. Yapılan bazı çalışmalarda bu ve buna benzer birtakım rivâyetler üzerinden Hz. Peygamber ve İslam'ın tenkit edildiği görülmektedir.<sup>1</sup> Bu tenkitlere cevap olabilecek bazı çalışmalarda ise böyle bir rivâyetin Hz. Peygamber'e ait olamayacağı değerlendirilmiştir.<sup>2</sup> Yine temel hadis kaynaklarına neredeyse hiç bakılmadığı anlaşılan bir çalışmada, son dönemde yapılmış çalışmalar referans gösterilmek suretiyle rivâyetin peşinen uydurma olduğu kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Yüksek lisans tezinden üretilen bir çalışmada ise rivâyetin bazı senedleri değerlendirilerek sahih oldukları ifade edilmiştir ki ilgili senedlerdeki râvîler hakkında bulunan tezkiye ve tenkitler dikkate alınacak olursa sahih hadisin şartlarını tam olarak taşımadıkları söylenebilir.<sup>4</sup>

Muhtevası açısından rivâyette dikkat çeken temel iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki "beşerin beşere secde etmesinin yasaklanması ve secdenin sadece Allah'a yapılacağı", ikincisi ise ailenin

---

<sup>1</sup> İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın* (İstanbul: Kurtiş, 1991), 240.

<sup>2</sup> Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 313-330.

<sup>3</sup> Bk. Huriye Tekin Önür - Engin Güneş, "Kadınlarla İlgili Uydurma Hadislerin Kadınların Rol Davranışları Üzerine Etkisi: Kütahya İmam Hatip Lisesi Örneği", *Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/3 (31 Temmuz 2008), 1-12.

<sup>4</sup> Hatice Eriş, "Eşler Arası Saygının Sınırı Bağlamında 'Secde Hadisi'ne Bir Bakış", *Akademik-Uls* 6/1 (29 Haziran 2022), 61-86.



temel taşı olan karı koca arasındaki haklara, sorumluluklara dikkat çekilmesidir.

Sözlükte eğilmek, boyun eğmek, tevazu ile alını yere koymak anlamına gelen secde,<sup>5</sup> namazın önemli rükünlerinden biri olup Allah'tan başkasına yapılamaz. Bu rivâyette de açık bir şekilde Allah'tan başkasına secde edilemeyeceği belirtilmiştir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerîm'de muhtelif âyetlerde Allah'ın meleklerle Âdem'e secde etmelerini emrettiği anlatılmaktadır.<sup>6</sup> Yine anne-babası Hz. Yusuf'un makamına girdikleri zaman secde ettikleri ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Bu iki olayda bahsedilen secdenin, ibadet maksadıyla yapılmadığı anlaşılmaktadır. Meleklerin Hz. Âdem'e secdesi selamlama, ta'zim, hürmet maksadıyla yapılmışken, ailesinin Hz. Yusuf'a secde etmesinin ise o dönemin bir âdeti ve selamlama niyetiyle yapıldığı ifade edilmiştir.<sup>8</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere rivâyet, bir yandan Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini açıklarken öte yandan ailenin temelini oluşturan eşlerin sorumluluklarından bahsetmektedir. Bilindiği gibi İslam'da aile, dinî ve ictimâî hayatta önemli bir rol oynamaktadır. Aile kurma ve evlilik, Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde özellikle teşvik edilen ve değerli görülen bir süreçtir. Aile, eşlerin birbirleriyle sevgi ve merhamet dolu bir ortamda bir araya gelmesini sağlayarak huzur bulduğu, mutlu oldukları sıcak bir yuvadır.

Kur'an'da geçen *"İsmi kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanutlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır."*<sup>9</sup> âyeti, aile birliğinin önemine ve içerisinde barındırdığı sevgi, muhabbet ve huzura işaret eder. Bu bağlamda, İslam'da aile kurma teşvik edilmiş,

---

<sup>5</sup> İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Kâhire: Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, 1392/1972), 1/416.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50.

<sup>7</sup> Yusuf 12/100.

<sup>8</sup> Bk. Nihat Dalgın, "Secde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

<sup>9</sup> er-Rum 30/21.

evlilik bir ibadet ve Allah'ın rızasını kazanma vesilesi olarak değerlendirilmiştir. Zira evlilik bir yandan neslin devamını sağlarken diğer yandan dinin yasaklamış olduğu günahlardan uzak tutmaktadır.<sup>10</sup>

Nikahın sünnet olduğunu belirten Hz. Peygamber,<sup>11</sup> maddî ve manevî anlamda evlenmeye gücü yeten kimselerin evlenmesini teşvik eder. Bu durum, evliliğin İslam'da sosyal ve dinî açıdan önemli bir konuma sahip olduğunu gösterir.

İslam ailenin temel taşı olan eşler arasında bir ayırım yapmamış, karı-koca olarak her ikisine de değer vermiştir. Ayrıca aile içerisinde huzur ve sükûnun sağlanması için eşlere birtakım görevler yüklemiştir. Bu görevler ise hem âyetler hem de sünnetle ortaya konulmuştur. Özellikle eşlerin birbirleri üzerindeki haklarını, görev ve sorumluluklarını açıklayan çok sayıda hadis bulunmaktadır. Bunların bir kısmına ileride değinilecektir.

Bu çalışmada tevhiid inancını vurgulayan ve eşlerin birbirleri üzerindeki haklarına işaret eden "Birinin bir başkasına secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim." rivâyeti incelenmiştir. Ondandır fazla sahâbî tarafından nakledilen ilgili rivâyetin her bir sahâbîden gelen senedleri ayrı ayrı ele alınarak sıhhat değerlendirmesi yapılmıştır. Böylece makbûl ve zayıf senedler cerh ve ta'dil kitaplarındaki bilgiler, ilgili hadisin sıhhati kapsamında muhaddis, muhakkik ve diğer araştırmacıların değerlendirmeleri ışığında ortaya konulmuş, ardından da makbûl (sahih-hasen) ve zayıf rivâyetlerin sıhhatiyle alakalı genel bir değerlendirme yapılmıştır. Sıhhat değerlendirmesinden sonra ise rivâyetin delâleti yani muhtevası üzerinde durulmuştur.

### 1. Kadının Kocasına Secde Etmesiyle İlgili Rivâyetler

Tetkik edilen bu rivâyet çok sayıda sahâbî tarafından merfû olarak nakledilmiştir. Tirmizî (ö. 279/892), rivâyeti Ebû Hureyre'den (ö. 58/678)

<sup>10</sup> Bk. Mehmet Âkif Aydın, "Aile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2023).

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvî'nî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, ts.), "Nikâh", 1; Süleyman b. Eşas es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salât", 315.

tahric ettikten sonra rivâyetin Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Sürâka b. Mâlik (ö. 24/645), Hz. Âişe (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Eb î Evfâ (ö. 86/705), Talk b. Ali (ö. ?), Ümmü Seleme (ö. 62/681), Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ve İbn Ömer (ö. 73/693) tarafından rivâyet edildiği bilgisini vermektedir.<sup>12</sup> Bahsi geçen rivâyet Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697), Gaylân b. Seleme (ö. 23/644), Zeyd b. Erkam (ö. 68/688), Isme b. Mâlik (ö. ?), Büreyde b. Husayb (ö. 63/682), Süheyb b. Sinan (ö. 38/659) tarafından da nakledilmiştir. Makbûl ve zayıf tarikleri bulunan rivâyetin öncelikle makbûl olduğu tespit edilen tarikleri ele alınacaktır. Sonra da zayıf rivâyetleri incelenecektir.

### 1.1. Makbûl Rivâyetler

#### 1.1.1. Ebû Hureyre Tarihi:

Ebû Hureyre tarihiyle gelen rivâyet, Tirmizî, İbn Hibbân (ö. 354/965), ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserlerinde yer almaktadır.

Tirmizî'deki rivâyet şu şekildedir: "Birisinin bir başkasına secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim."<sup>13</sup>

Tirmizî'de muhtasar olarak yer alan rivâyet, İbn Hibbân'da biraz daha ayrıntılı kaydedilmiştir. Beyhakî'nin Tirmizî'de yer alan yukarıdaki rivâyetten farkı ise hadisin sonunda kocanın hanımı üzerindeki hakkından bahsetmesidir.

Rivâyet, İbn Hibbân'da ise şu şekilde geçmektedir:

"Resûlullah (s.a.v.), ensar'a ait bir bahçeye girdi. Orada birbirine vuran ve gürültü çıkaran iki deve vardı. Allah'ın Elçisi develere yaklaştı. Onlar da başlarını yere koydular. Yanındakiler dedi ki: "Develer Resûlullah'a secde etti." Bunun üzerine Resûlullah şöyle dedi: "Kimsenin kimseye secde etmesi uygun değildir. Başka birine secde etmek mümkün

---

<sup>12</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395), "Rada", 10.

<sup>13</sup> Tirmizî, "Rada", 10; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 1/437; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 7/475.

olsaydı, kadına kocasına secde etmesini emrederdim, çünkü Allah onun üzerine büyük haklar koymuştur.”<sup>14</sup>

Metni yukarıda zikredilen rivâyeti Tirmizî; Mahmud b. Gaylân-Nadr b. Şümeyl-Muhammed b. Amr-Ebû Seleme-Ebû Hureyre senediyle nakletmiştir. Ebû Hureyre’den gelen isnadların ortak râvîsi Muhammed b. Amr bazı münekkitler tarafından tezkiye edilse de bazıları tarafından tenkit edilmiştir. İbn Maîn (ö. 233/848) onu için bazen “sika” bazen “leyse bi-hücce” ifadelerini, İbn Adî (ö. 365/976) ise “lehû hadîsün sâlihun, lâ be’s bih” ifadelerini kullanmıştır. Ebû Hâtim (ö. 277/890) hadislerinin yazılabileceğini belirtmiş ve “sâlihu’l-hadis” demiştir. Nesâî (ö. 303/915) onu “leyse bihî be’s ve sika” ifadeleri ile değerlendirmiştir. İbn Hibbân onu *Sikât’*ında zikretmiş ve hata yaptığını bildirmiştir.<sup>15</sup> İbn Hacer onu vehim kusuru ile tenkit etmiş ve “sadûk” ifadesini kullanmıştır. Cûzecânî gibi münekkitler ise onun zayıf bir râvî olduğuna işaret etmiş ve “leyse bi-kaviyyi’l-hadîs” ifadelerini kullanmıştır.<sup>16</sup>

Münekkitlerin bu değerlendirmelerden hareketle Muhammed b. Amr’ın zabtıyla ilgili bazı kusurlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Münekkitlerin bir kısmı onu bu kusurları sebebiyle zayıf addederken diğer bir kısmı tezkiye etmekle birlikte yine bu kusurlara işaret edecek lafızlar kullanmışlardır. Bu bilgilerden hareketle Tirmizî’nin senedi özelinde hadisin hasen olduğu söylenebilir. Tirmizî de söz konusu kusurlar sebebiyle olacak ki hadisin hasen-garib olduğunu belirtmiştir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> İbn Hibbân, *Sahih*, 1/437.

<sup>15</sup> Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed (Dâru’l-Fikr, 1975), 7/377.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1405), 6/136-137; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid (Müessesetü’r-Risâle, 1995), 9/375-376; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü’t-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru’r-Reşid, 1406), 499.

<sup>17</sup> Tirmizî, “Rada”, 10.

### 1.1.2. Enes b. Mâlik Tariki:

Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyeti Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hüseyin b. Muhammed-*Halef b. Halife-Hafs b. Abdillâh*-Enes b. Mâlik tarikiyle rivâyet etmiştir. Rivâyeti Nesâî de Muhammed b. Muaviye vasıtasıyla aynı senedle kaydetmiştir. Nesâî'nin rivâyetinin daha kısa olduğu görülmekte olup beşerin beşere secdesinin uygun olmayacağı ifade edilmiş ve rivâyetin sonunda da kocanın hanımı üzerindeki hakkına değinilmiştir.<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel'in rivâyeti ise daha ayrıntılı olarak kaydedilmiştir ki rivâyet şu şekildedir:

"Enes b. Mâlik şöyle dedi: "Ensarlı bir ailenin işlerini gördükleri bir devaleri vardı. Ancak bu deve onlara zorluk çıkarmaya başladı ve sırtına binilmesine ve yük taşınmasına izin vermedi. Ensar, Resûlullah'a geldi ve dedi ki: "Bizim işlerimizi gördüğümüz bir devemiz vardı, ancak o zorluk çıkardı. Bize engel oluyor. Ekinlerimiz ve hurmalarımız susuz kaldı. Bunun üzerine Resûlullah, ashâbına şöyle dedi: "Kalkın!" Onlar da kalktı. Hz. Peygamber devenin bulunduğu bahçeye girdi ve deveye doğru ilerledi. Ensar şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü, o artık bir köpek gibi saldırgan oldu. Sana saldırmaktan korkuyoruz." Bunun üzerine Resûlullah şöyle cevap verdi: "Bana zararı dokunmaz." Deve, Resûlullah'ı görünce ona doğru yöneldi ve başını eğdi (secdeye kapandı). Bunun üzerine Resûlullah, devenin başından tutarak onu çöktürdü ve işe yanaştırdı. Ardından ashâbı dedi ki: "Ey Allah'ın Nebisi! Bu, akli olmayan bir hayvan ve sana secde ediyor. Ancak bizim aklımız var ve sana secde etmeye daha evliyiz. "Bunun üzerine Resûlullah şöyle cevap verdi: "Bir insanın başka bir insana secde etmesi uygun değildir. Eğer bir insanın başka bir insana secde etmesi uygun olsaydı, bir kadına kocasına secde etmesini emrederdim, çünkü onun hakkı büyüktür..."<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 8/253.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 20/64/65.

Bu rivâyetin senedinde bulunan Halef b. Halife ve Hafs b. Abdillâh tezkiye edilmekle birlikte bazı yönleriyle de tenkit edilmiştir. İbn Adî, Halef'in bazı rivâyetlerinde hata yaptığını söylemiş ve "lâ be'se bih" ifadesini kullanmıştır. İbn Maîn, Ebû Hâtim, Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) "sadûk" ifadesiyle tezkiye etmişlerdir. İclî (ö. 261/875), onun için "sika" demiştir. Ancak Halef ömrünün sonlarına doğru ihtilata maruz kalmıştır. Onu tezkiye eden münekkitler ayrıca bu duruma işaret etmişlerdir. Bunun için Mesleme b. Kâsım hafızasının zayıflamasından önce ondan hadis dinleyenlerin rivâyetlerinin sahih olduğu belirtmiştir.<sup>20</sup>

Hafs b. Abdillâh'a gelince onu birçok münekkidin tezkiye ettiği görülmektedir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiş, Ebû Hâtim "sâlihu'l-hadîs", Dârekutnî (ö. 385/995) ve Zehebî onun için "sika" ifadesini kullanmıştır. İbn Hacer ise bazı kusurları sebebiyle olacak ki onun hakkında "sadûk" ifadesini kullanmıştır.<sup>21</sup>

Bu değerlendirmelerden hareketle her iki râvînin mutlak anlamda mecrûh olduğunu söylemek zor gözükmektedir. Buna göre bahsi geçen rivâyetin hasen olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır. Ahmed b. Hanbelî'i tahkik eden Şuayb el- Arnaût (ö. 2016) ise rivâyetin bu kısmı için sahih li-gayrih hükmünü tercih etmiştir.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 3/516; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh İclî, *es-Sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 1/336; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Kâşif fi marifetin men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 2/1/374; Moğultay b. Kılıç, *İknâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Osman (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 2/475; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/151-152; İbn Hacer, *Takrîb*, 194.

<sup>21</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/151; Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 7/81; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/1/343; İbn Hacer, *Takrîb*, 174.

<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbelî, *el-Müsned*, 20/65 (1. dipnot).

### 1.1.3. Abdullah b. Abbas Tariki:

Abdullah b. Abbas tarikiyle nakledilen rivâyet Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde Abbâs b. Fadl-Ebû Avn ez-Ziyâd-Hakem b. Ebi'l-Kâsım-Ebû Yezid-İkrime Mevla İbn Abbas-Abdullah b. Abbas senediyle kaydedilmiştir.

İbn Abbas'tan nakledilen rivâyet şöyledir:

“Ensar'dan bir adamın iki erkek atı vardı ve ikisi de kaçtı. Onları bir bahçenin içine yerleştirdi ve kapıyı üzerlerine kapattı. Sonra dua istemek için Resûlullah'ın yanına geldi. Resûlullah ensar'dan bazı kişilerle oturuyordu. Adam şöyle dedi: “Ey Allah'ın Resûlü! Bir ihtiyaç için geldim. İki erkek atım kaçtı ve onları bir bahçenin içine yerleştirip kapıyı üzerlerine kapattım. Onların bana itaat etmesi için dua etmeni istiyorum. Bunun üzerine Resûlullah yanındaki kişilere “Benimle gelin” dedi. Hz. Peygamber kapıya geldi ve adama kapıyı aç dedi. Adam Hz. Peygamber'e zarar vermelerinden endişe etti. Hz. Peygamber adama tekrar kapıyı aç dedi. Adam kapıyı açtı. Atlardan biri kapıya yakın duruyordu. Hz. Peygamber'i görünce başını eğdi (secde etti). Hz. Peygamber adama atın başını bağlayacağım bir şey getir dedi. Adam bir yular getirdi ve Resûlullah atın başını sağlam bir şekilde bağladı. Sonra diğer atın yanına vardılar. At, Hz. Peygamber'i görünce başını eğdi. Yine Hz. Peygamber adama atın başını bağlayacağım bir şey getir dedi ve atı iyice bağladı. Sonra da adama artık gidebilirsin, bunlar sana itaatsizlik etmezler dedi. Resûlullâh'ın ashâbı bunu görünce şöyle dediler: “Ey Allah'ın Resûlü! akıllı olmayan bu iki erkek at senin önünde eğiliyor. Biz de sana secde etmeyelim mi?” Bunun üzerine Resûlullâh'ın şöyle cevap verdi: “Bir kişinin başka bir kişiye secde etmesi uygun değildir. Eğer bir kişinin başka bir kişiye secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim.”<sup>23</sup>

Bu rivâyette atların Hz. Peygamber'in önünde eğilmesinden ve Hz. Peygamber'e karşı uysal davranmalarından bahsedilmektedir. Ancak diğer rivâyetlerde bir veya iki devenin Hz. Peygamber'e itaati

---

<sup>23</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecid (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 11/356.

anlatılmaktadır. Bu farklılık râvîlerin unutma ve yanlışlarından kaynaklanabileceği gibi birden çok hadisenin meydana gelmiş olması ihtimalini de düşündürmektedir. Zira insanlar daha önce gerçekleştiğini tecrübe ettikleri bir faydayı kendileri için de isteyebilirler.

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), bu rivâyetin senedinde yer alan Ebû Yezid'i tanımadığını ifade ederken, Ebû Zür'a (ö. 264/878) onun ismini bilmediğini söylemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî onu "şeyh" lafzıyla değerlendirerek rivâyetlerinin yazılabileceğini belirtmiştir. İbn Hacer onun için "makbûl" lafzını uygun görmüştür. Yahya b. Maîn ve Zehebî ise onu "sika" lafzıyla tezkiye etmişlerdir.<sup>24</sup>

Bu bilgilere göre İbn Abbas'tan gelen tarikte yer alan râvîler ya bazı hataları sebebiyle tenkit edilmiş ya da bazı sebeplerden dolayı ta'dil lafızlarının en kuvvetlisi yerine daha alt derecedeki lafızlarla güvenilir oldukları söylenmiştir. Anlaşılan o ki, söz konusu râvîler hakkındaki bu tenkitler ve nitelikler onları zayıf ve mecrûh addetmek için yeterli olamadığı gibi rivâyetlerini de zayıf veya metrûk konumuna düşürmekten uzaktır. Buna göre rivâyet hasen olarak değerlendirilebilir.

#### 1.1.4. Kays b. Sa'd Tariki:

Dârimî (ö. 255/869), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Taberânî ve Hâkim'in (ö. 405/1014) eserlerinde yer alan<sup>25</sup> rivâyetin manası şu şekildedir:

"Kays b. Sa'd dedi ki: "Ben Hîre'ye geldim. Hîreliler baş kumandanlarına secde ediyorlardı. Kendi kendime Resûlullah, secde edilmeye onlardan daha lâyıktır, dedim. Resûlullah'ın yanına gelip Hîre'ye gitmiştim. Hîrelileri başkumandanlarına secde ederlerken gördüm. Ey Allah'ın Resûlü, sen secde edilmeye daha lâyıksın" dedim.

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 9/459; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34/410; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/2/472; İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/280.

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, "Nikah", 40; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Dâru'l-Muğni, 1412/2000), 1/473; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 18/351; Ebû Abdillah el-Hâkim Muhammed b. Abdillah Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 2/204.



Resûlullah da sen benim kabrime uğramış olsan secde eder misin?" diye sordu. Ben de "Hayır" diye cevap verdim. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bunu yapmayınız, eğer ben birinin bir başkasına secde etmesini emredek olsaydım kadınların kocalarına secde etmelerini emrederdim. Çünkü Allah kadınlar üzerine kocalar için bir hak koymuştur" buyurdu.<sup>26</sup>

Bu hadisin Dârimî'de yer alan isnadı şöyledir: Amr b. Avn-İshak b. Yusuf el-Ezrak-Şerik b. Abdillâh-Husayn b. Abdirrahman-Şa'bî-Kays b. Sa'd. Ebû Dâvûd ve Taberânî de aynı senedle hadisi kaydetmiştir.

Senedde yer alan Şerik b. Abdillâh yukarıdaki müelliflerin isnadlarının ortak râvîsi konumundadır. Buhârî ve Müslim'in râvîlerinden olmakla birlikte hakkında bazı tenkitler bulunmaktadır.

Ebû Hâtim onun hatalarının olduğunu belirtmiş ve "sadûk" ifadesini kullanmıştır. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmekle birlikte hayatının sonlarına doğru hatalar yaptığını ilave etmiştir. Ebû Zür'a onun çok hata yaptığını, vehim sahibi olduğunu belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel, muhalefet etmediği zaman "sadûk, sika"dır, demiş, başka bir açıklamasında ise onun kendi yanında akıllı, sadûk ve muhaddis olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer onu "sadûk" lafzıyla nitelemiş ve onun çok hata yaptığını, Kûfe'ye kadı atandıktan sonra hafızasının zayıfladığını bildirmiştir. İbn Maîn onun hakkında bazen "sika" bazen de "sadûk" ifadesini kullanmıştır. İclî ise onun "sika, hasenü'l-hadîs" olduğunu bildirmiştir.<sup>27</sup>

Bu bilgilere göre Şerik'in hıfzı sebebiyle bazı kusurlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Münekkitler de bunu dile getirmişlerdir. Bu yönüyle o, zabtı açısından üst düzey bir râvî değildir. Bununla birlikte hakkındaki tezkiyelerden hareketle onun bütünüyle zayıf veya metrûk bir

---

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, "Nikah", 40; Dârimî, *es-Sünen*, 1/473; Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, 2/204.

<sup>27</sup> İclî, *Marifetü's-Sikât*, 1/453; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, 4/35-40; İbn Hacer, *Takrîb*, 266; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, *Türkî Mustafa* (Bejrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 16/87.

râvî olarak da görülmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple onun bu rivâyeti hüküm açısından hasen kabul edilebilir. Hâkim, Kays'ın rivâyetini kaydettikten sonra isnadın sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de bu rivâyet için sahih demek suretiyle Hâkim'i teyid etmiştir.<sup>28</sup>

#### 1.1.5. Gaylân b. Seleme Tariki:

Bu rivâyet Gaylân b. Seleme tarikiyle de nakledilmiştir. Taberânî'nin tahrir ettiği rivâyet Ahmed b. Züheyr-Muhammed b. Abdirrahman-Mualla b. Mansur-Şebîb b. Şeybe-Bişr b. Âsım-Gaylân b. Seleme senediyle nakledilmiştir.<sup>29</sup>

Rivâyet şu şekildedir:

“Eğer bir kişinin başka bir kişiye secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim.”

Yukarıdaki senedde yer alan Şebib b. Şeybe bazı münekkitler tarafından zayıf olarak değerlendirilen bir râvîdir. Bununla beraber onu tezkiye edenler de bulunmaktadır. Yahya onun için “leyse bi-sika” ifadesini kullanırken Nesâî ve Dârekutnî “zaîf” demiştir. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim onu “leyse bi'l-kavî”, Ebû Dâvûd “leyse bi-şey” lafızlarıyla değerlendirmiştir. Diğer taraftan Salih Cezere (ö. 293/906) onun için “sâlihu'l-hadîs” ifadesini kullanmış, Sâcî (ö. 307/920) ise vehme düştüğünü söyleyerek “sadûk” lafzını uygun görmüştür.<sup>30</sup>

Bu bilgilerden hareketle Şebib'in ağırlıklı olarak tenkit edildiği söylenebilir. Bununla beraber az da olsa bazı münekkitler hatalarına işaret etmekle birlikte tezkiye anlamına gelecek lafızlar kullanmıştır. Buna göre Gaylân b. Seleme'den gelen rivâyet hasen olarak addedilemese de hasen li-gayrih seviyesinde değerlendirilebilir

<sup>28</sup> Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/204; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Müstedrek mea't-Telhîs* (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârif, 1340), 2/187.

<sup>29</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 18/263.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakâi'r-ricâl*, thk. Ali Muhamme el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382), 2/263.

## 1.2. Zayıf Rivâyetler

Üzerinde durulan rivâyet Muâz b. Cebel, Hz. Âişe, Zeyd b. Erkam, Sürâka b. Mâlik, Isme b. Mâlik, Abdullah b. Ebi Evfâ, Büreyde b. Husayb ve Câbir b. Abdillâh tarafından da nakledilmektedir. Bu rivâyetler yukarıdaki rivâyetler kadar kuvvetli olmasa da yine temel hadis kaynaklarında bulunmaktadır.

### 1.2.1. Muâz Tarihi:

Muâz b. Cebel vasıtasıyla gelen rivâyeti İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849); Veki b. Cerrâh-Süleyman b. Mihran-Husayn b. Cündeb-Muâz b. Cebel senediyle kaydetmiştir.<sup>31</sup> Rivâyet aynı senedle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de yer almaktadır.<sup>32</sup> Taberânî ise *el-Mu'cemül kebîr*'de Süleyman b. Mihran'dan Hüseyin b. İshak-Osman b. Ebi Şeybe-Cerir b. Abdilhamid tarihiyle hadisi sevketmiştir.<sup>33</sup> Aynı zamanda rivâyetin Hâkim'in *Müstedrek*'inde geçtiği görülmektedir.<sup>34</sup>

Muâz b. Cebel'in Ahmed b. Hanbel'de geçen rivâyeti şöyledir:

"Muâz b. Cebel, Yemenden dönünce dedi ki Ey Allah'ın Resûlü insanların birbirlerine secde ettiklerini gördüm. Biz de sana secde etmeyelim mi? Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Beşerin beşere secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim." buyurdu.<sup>35</sup>

Hâkim'in naklettiği rivâyet ise şu şekildedir:

"Muâz b. Cebel şöyle dedi: "Şam'a gittim ve Hıristiyanların, piskoposlarına, rahiplerine ve patriklerine secde ettiklerini gördüm. Yahudilerin ise, hahamlarına, rahiplerine, din adamlarına ve alimlerine secde ettiklerini gördüm. Ben de onlara, 'Bunu niçin yapıyorsunuz?' dedim. Onlar da, 'Bu, peygamberlere olan saygıdır' şeklinde cevap verdiler. Ben ise, 'Bizim peygamberimize daha çok saygı göstermemiz

---

<sup>31</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehadis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/261.

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/312.

<sup>33</sup> Taberânî, *el-Mu'cemül-kebîr*, 30/174.

<sup>34</sup> Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/190.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/312.

gerekmez mi?’ dedim. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Onlar, kitaplarını tahrif ettikleri gibi, peygamberlerini de yalanlamışlardır. Eğer bir kimsenin bir başkasına secde etmesini emredecek olsaydım, kadına, kocasına secde etmesini emrederdim. Kadın, kocasına karşı sorumluluğunu yerine getirmediği sürece imanın tadını alamaz. Hatta kadın, devenin sırtında olsa bile kocasının istediği bir şeyi yapması gerekir.” buyurdu.<sup>36</sup>

İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel’in senedlerinde yer alan râvîler Buhârî ve Müslim’in râvîleri olup râvîlerin güvenilir oldukları söylenebilir. Bu tarike göre Husayn b. Cündeb hadisi doğrudan Muâz’dan almış gibi nakledilse de Husayn’ın Muâz’dan hadis dinlemediği belirtilmektedir.<sup>37</sup> Bu bilgiye göre sened muttasıl değildir. Dolayısıyla da rivâyetin bu isnadı zayıftır.

İbn Ebî Şeybe’nin Abdullah b. Nümeyr vasıtasıyla sevkettiği bir senede Husayn b. Cündeb ile Muâz b. Cebel arasında mübhem bir râvî bulunmaktadır. Mübhem râvînin ise ensardan biri olduğu belirtilmiştir. İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel’in eserlerinde her iki sened de yer almaktadır. Yani hem Husayn b. Cündeb’in doğrudan Muâz’dan naklettiği hem de mübhem râvînin yer aldığı isnadlar zikredilmiştir.<sup>38</sup>

Ancak rivâyetin makbûl olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Örneğin Şuayb el-Arnaût seneddeki mübhem râvî sebebiyle hadis için sahîh li-gayrih ifadesini kullanmıştır.<sup>39</sup> Hâkim, Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre hadisin sahîh olduğunu söylemitir.<sup>40</sup>

Yine Muâz b. Cebel senediyle nakledilen ve daha zayıf olan bazı rivâyetler temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Taberânî’nin kaydettiği bir rivâyete göre Muâz, Resûlullah’tan şöyle nakleder: “Eğer bir kişinin başka bir kişiye secde etmesini emretseydim, bir kadına kocasının hakkını

<sup>36</sup> Hâkim en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek*, 4/190.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/312 (2. dipnot).

<sup>38</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/557; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/312-313.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/312.

<sup>40</sup> Hâkim en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek*, 4/190.

*yerine getirmek için secde etmesini emrederdim. Kadın devenin sırtında olsa da kocasına karşı sorumluluğunu yerine getirmediği imanını tadını alamaz.*"<sup>41</sup>

Bu rivâyetin isnadında Muhammed b. Salih ve Kâsım b. Avf bulunmaktadır ki her iki râvînin de tenkit edildiği görülmektedir. Taberânî'nin şeyhi Muhammed b. Salih'in ehliyeti konusunda tatmin edici bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kâsım b. Avf hakkında Ebû Hâtim "muzdaribu'l-hadîs" ifadesini kullanmış aynı zamanda kendi yanında onun doğru sözlü olduğunu ifade etmiş, İbn Adî hadislerinin yazılabileceğini belirtmiş, İbn Hibbân ise onu *Sikât'*ında zikretmiştir. Zehebî ise onun durumu hakkında birçok ihtilafın bulunduğunu söylemiştir. Nesâî onun hadiste zayıf olduğunu bildirmiş, İbn Hacer ise zayıflığına işaret etmek suretiyle onun için "sadûk" ifadesini kullanmıştır.<sup>42</sup>

Muâz b. Cebel isnadının, Kâsım b. Avf hakkındaki tenkitlere ilave olarak Muhammed b. Salih'in mechul olması sebebiyle de zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.2.2. Hz. Âişe Tariki:

İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce'nin eserlerinde geçen Hz. Âişe rivâyeti şöyledir:

"Hz. Peygamber, muhacir ve ensar'dan bir grup insanla birlikteydi. Bir deve geldi ve Hz. Peygamber'in önünde eğildi (secde etti). Ashâbı dedi ki: "Ey Allah'ın Elçisi, hayvanlar ve ağaçlar sana secde ediyor. Biz sana secde etmeye daha layığız. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Rabbimize ibadet edin ve kardeşinize ikramda bulunun. Eğer birisinin bir başkasına secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim. Eğer ona, sarı bir dağdan siyah bir dağa, siyah bir dağdan beyaz bir dağa taşınmasını emretseydi, bunu yapması gerekirdi."<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20/52.

<sup>42</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23/400; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/2/129; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/326-327; İbn Hacer, *Takrîb*, 451.

<sup>43</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 9/470; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/19; İbn Mâce, *İbn Mâce*, "Nikah", 4.

İbn Ebî Şeybe hadisi Affan b. Müslim-Hammad b. Seleme-Ali b. Zeyd b. Cüd'an-Said b. el-Müseyyeb-Hz. Âişe senediyle nakletmiştir. Senedde yer alan Ali b. Zeyd dışındaki râvîler güvenilirdir. Ancak Ali b. Zeyd yukarıda belirtilen kaynaklardaki bütün senedlerin ortak râvîsi konumunda olup münekkitler tarafından tenkit edilmiştir. İbn Adî, onun hadislerinin yazılabileceğini ve zayıf bir râvî olduğunu belirtmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî "leyse bi'l-kavî" ifadesini kullanmış ve hadislerinin yazılabileceğini ancak ihticâc edilemeyeceğini beyan etmiştir. Yine Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İclî onun zayıflığını bildirmişlerdir. Zehebî onun sebt olmadığını belirtirken İbn Hacer, hadislerinin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Bu bilgilere göre Hz. Âişe vasıtasıyla gelen isnadlarının ortak râvîsi Ali b. Zeyd'in kusurları sebebiyle bu tarikin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

*Müsned*'in muhakkiki Şuayb el-Arnaût yukarıdaki rivâyetin "Eğer birisinin bir başkasına secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim." kısmının "ceyyid li-ğayrih" olduğunu ifade etmiş ve isnadın ise Ali b. Zeyd'den dolayı zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>44</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî isnadın yine aynı râvîden kaynaklı zayıf olduğunu ifade etmiştir. Elbânî ise rivâyetin secde etmeyle ilgili kısmı hakkında sahih, diğer kısmıyla alakalı zayıf değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>45</sup>

### 1.2.3. Zeyd b. Erkam Tariki:

Rivâyet Zeyd b. Erkam tarafından da nakledilmektedir. Taberânî'de yer alan rivâyet şu şekildedir:

"Zeyd b. Erkam'dan rivâyet edildiğine göre, Muâz şöyle dedi: "Ey Allah'ın Elçisi, Ehl-i kitab'ın, papazlarına ve rahiplerine secde ettiklerini gördüm. Biz de sana secde etmeyelim mi?" Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Eğer birini bir başkasına secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim. Devenin sırtında dahi olsa

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/19.

<sup>45</sup> İbn Mâce, *Nikâh*, 4.

kocasının isteğini yerine getirmediği kocasına karşı sorumluluğunu yerine getirmiş olamaz.”<sup>46</sup>

Bu rivâyet de Kâsım b. Avf<sup>47</sup> kanalıyla rivâyet edildiği için isnadının zayıf olduğu söylenebilir.

#### 1.2.4. Sürâka b. Mâlik Tariki:

Sürâka b. Cü'şüm rivâyeti Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde Cafer b. Ahmed-İbrahim b. Müstemir-Vehb b. Cerir-Musa b. Ali-Ali b. Rebâh-Sürâka b. Cü'şüm senediyle kaydedilmiştir.<sup>48</sup>

Sürâka b. Mâlik'in rivâyeti şu şekildedir: “Resûlullah şöyle buyurdu: ‘Eğer bir kişinin başka bir kişiye secde etmesini emretseydim, bir kadının kocasına secde etmesini emrederdim.’”

İbn Hibbân, yukarıdaki senedde zikredilen İbrahim'e *Sikât*'ında yer vermekle birlikte garib rivâyetlerinden olacak ki “ربما أعرّب/rubbemâ eğrabe” ifadesini kullanmış, İbn Hacer “sadûk” lafzıyla birlikte yine aynı duruma işaret etmiştir. Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) ve Zehebî onun için “sadûk” ifadesini kullanmıştır. Nesâî ise onunla ilgili bazen “sadûk” bazen de “leyse bihî be's” ifadelerine yer vermiştir.<sup>49</sup> Bu bilgilere ilaveten Ali b. Rebâh'ın Sürâka'dan hadis dinlemediği ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla rivâyet münkatî' olarak değerlendirilebilir.

#### 1.2.5. Isme b. Mâlik- Abdullah b. Ebî Evfâ-Büreyde b. Husayb ve Câbir Tarikleri

Öte yandan sahâbî Isme b. Mâlik vasıtasıyla menkul bir rivâyet Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde Ahmed b. Muhammed-Halid b. Abdisselam-Fadl b. el-Muhtar-Abdullah b. Mevheb-Isme b. Mâlik

---

<sup>46</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 5/208.

<sup>47</sup> Kasım b. Avf'ın cerh ve ta'dil durumuna önceki kısımlarda değinildi.

<sup>48</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 7/129.

<sup>49</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/81; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/1/225; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, 1/273; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/164.

<sup>50</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekir el-Bûsîrî, *Misbâhu'z-züccâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Müntekâ el-Kişnâvî (Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, 1403), 4/100.

767 | H. TÜRKOĞLU / Kadının Kocasına Secde Etmesinden Bahseden Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme  
senediyle geçmektedir. Taberânî'nin hocası olan Ahmed b. Muhammed "kizb" ile itham edilmiştir.<sup>51</sup>

Senedde yer alan Fadl b. el-Muhtar ise "münkerü'l-hadis" olarak görülmüştür.<sup>52</sup> Buna göre Isme vasıtasıyla gelen bu rivâyetin diğerlerine nispeten daha zayıf hatta Ahmed b. Muhammed sebebiyle mevzû olduğu söylenebilir.

**Abdullah b. Ebî Evfâ'** dan nakledilen rivâyet Ahmed b. Habel, İbn Mâce, İbn Hibbân ve Beyhakî'nin eserlerinde yer almaktadır.

Abdullah'tan gelen rivâyet şöyledir:

"Abdullah b. Ebî Evfâ şöyle dedi: Muâz Yemen'e (veya Şam'a) geldi ve Hristiyanlar'ın kendi haçlarına ve piskoposlarına secde ettiklerini gördü. Kendi içinde, Resûlullah'ın daha büyük bir saygıyı hak ettiğini düşündü. Geldiğinde şöyle dedi: "Ey Allah'ın Elçisi, Hristiyanları kendi patriklerine ve piskoposlarına secde ederken gördüm. İçimden senin daha büyük bir saygıyı hak ettiğini düşündüm." Bunun üzerine Resûlullah şöyle cevap verdi: "Eğer bir kimseye başkasına secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim. Kadın kocasına karşı tüm sorumluluklarını yerine getirmedikçe, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmemiş sayılır. Öyle ki, kadın devenin üzerinde olsa bile, eğer kocası onu bir şey için istese, onu vermeli."<sup>53</sup>

Şuayb el-Arnaût hadisin ceyyîd, bu isnadın ise zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup>

İbn Mâce'yi yayınlayan Muhammed Fuâd Abdalbâkî "fi'z-zevâid" kaydıyla, İbn Hibbân'ın da bu rivâyeti *Sahih*'ine aldığı bilgisini

---

<sup>51</sup> Zehebî, *Mîzân*, 1/133.

<sup>52</sup> Bk. Zehebî, *Mîzân*, 3/358; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisanü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4/449.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/145; İbn Mâce, "Nikah", 4; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/437; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/477.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/145 2. dipnot.



paylaşmıştır. Sindî ise Bûsîrî'nin bu ifadesi için "sanki isnadın sahih olduğuna işaret ediyor" şeklinde yorumda bulunmuştur.<sup>55</sup>

Rivâyeti eserlerine alan yukarıdaki dört müellifin isnadında Kâsım b. Avf bulunmaktadır. Bu râvînin hakkındaki tenkitlere yukarıda işaret edildi. Bu sebeple bahsi geçen eserlerdeki Abdullah b. Ebî Evfâ tarihinin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

**Büreyde**'nin rivâyeti Dârimî'nin *Sünen*'inde ve Hâkim'in *Müstedrek*'inde geçmektedir.<sup>56</sup> Hâkim'in daha ayrıntılı bir metinle naklettiği rivâyet şöyledir:

"Bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve Ya Resûlallah bana imanımı artıracak bir şey göster. Hz. Peygamber şu ağacı çağır, dedi. Ağacı çağır. Ağaç Hz. Peygamber'e geldi ve selam verdi. Sonra ağaca geri dön dedi ve ağaç yerine geri döndü. Daha sonra Resûlullah (elini ayağını öpmesi hususunda) adama izin verdi. Adam Hz. Peygamber'in başını ve ayaklarını öptü. Adam (Hz. Peygamber'e secde etmek isteyince de) Hz. Peygamber "Eğer birinin bir başkasına secde etmesini emredecek olsaydım, kadına kocasına secde etmesini emrederdim."<sup>57</sup>

Dârimî'nin rivâyeti ise şöyledir: *Bedevinin biri Hz. Peygamber'e gelerek Ey Allah'ın elçisi 'sana secde etmem için bana izin ver', dedi. Hz. Peygamber, "Eğer birinin bir başkasına secde etmesini emredecek olsaydım, kadına kocasına secde etmesini emrederdim." buyurdu.*<sup>58</sup>

Hem Dârimî hem de Hâkim'in isnadlarında müştereken bulunan Hibbân b. Ali ve Salih b. Hayyân isimli râvîler'in cerh edildikleri görülmektedir. Dârimî'nin muhakkiki Dârânî hadisin şahidleri ile sahih, bu isnadın zayıf olduğunu belirtmektedir. Hâkim isnadın sahih olduğunu söylemesine rağmen Zehebî onun bu görüşüne katılmayarak senedde bulunan Salih b. Hayyân'ın metruk bir râvî, isnadın da zayıf olduğu kaydını düşmüştür.<sup>59</sup> Hibbân b. Ali için bazı münekkitler "sadûk"

---

<sup>55</sup> İbn Mâce, "Nikah", 4.

<sup>56</sup> Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 8/431; Dârimî, *es-Sünen*, 2/918.

<sup>57</sup> Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 8/431.

<sup>58</sup> Dârimî, *es-Sünen*, 2/918.

<sup>59</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/386.

769 | H. TÜRKOĞLU / Kadının Kocasına Secde Etmesinden Bahseden Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme ifadesini kullansa da ağırlıklı olarak tenkit edildiği görülmektedir.<sup>60</sup> Bu bilgilerden hareketle Büreyde'den gelen rivâyetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

**Câbir**'in rivâyeti İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde Abdullah b. Musa-İsmail b. Abdilmelik-Muhammed b. Müslim-Câbir b. Abdillâh tarikiyle nakledilmektedir.<sup>61</sup> İlgili senedde yer alan İsmail b. Abdilmelik münekkitlerin büyük çoğunluğu tarafından zayıf kabul edilmiştir.<sup>62</sup>

Konuyla ilgili rivâyet zayıf bir isnadla *el-Mu'cemü'l-kebir*'de yer almaktadır. Bu rivâyette de Muâz'ın mezkur kıssasından bahsedilmekte daha sonra da Hz. Peygamber'in secde ile ilgili sözü zikredilmektedir. Rivâyetin senedinde diğer bazı senedlerde olduğu gibi Kâsım b. Avf yer almaktadır ki Kâsım'ın zayıf bir râvî olduğuna değinildi. İlave olarak bu senedde Nehhas b. Kahm isimli bir râvî daha bulunmaktadır. Bu râvî hakkında da tenkitlerin olduğu görülmektedir.<sup>63</sup>

### 1.3. Rivâyetlerin Sıhhati Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Üzerinde durduğumuz rivâyet Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Kays b. Sa'd, Gaylân b. Seleme; Muâz b. Cebel, Hz. Âişe, Zeyd b. Erkam, Sürâka b. Cüs'üm, Câbir b. Abdillâh, Isme b. Mâlik, Abdullah b. Ebî Evfâ ve Büreyde b. Husayb'den nakledilmiştir.

Yukarıda isimleri uzun uzadıya sıralanan Ebû Hureyre ve Gaylân b. Seleme arasında yer alan sahâbîlerden nakledilen rivâyetlerin makbûl olduğu anlaşılmaktadır. Muâz b. Cebel ile başlayan sahâbîlerden gelen rivâyetlerin ise farklı tonlarıyla zayıf olduğu söylenebilir.

Bu genel değerlendirme ile şunu ifade etmekte fayda mülâhaza edilmektedir. İncelenen bütün bu rivâyetler içerisinde sahih hadisin şartlarını tam olarak taşıyan dört başı mamur "sahih" bir rivâyet bulunmamaktadır. Her ne kadar Hâkim bazı rivâyetler'in Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu söylese de ilgili tariklerde bir kısım râvîler hakkında bazı tenkitlerin olduğu görülmektedir.

<sup>60</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/174.

<sup>61</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 9/470.

<sup>62</sup> Bk. Zehebî, *Mîzân*, 1/237; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/316.

<sup>63</sup> Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/326.

Özellikle Muâz b. Cebel'den gelen rivâyetin bazı tariklerindeki râvîlerin güvenilir olduğu söylenebilir. Ancak bu rivâyetlerde ise mübhem bir râvî bulunmaktadır. Bu sebeple son dönem muhakkikleri bu rivâyetler için sahih li-gayrih ifadesini kullanmıştır. Bunun dışında makbûl olduğu ifade edilen diğer tariklerdeki bazı râvîler hakkında tezkiye ile birlikte tenkitler de bulunmaktadır. Her iki durumun da bir râvîde bulunması sebebiyle bu rivâyetler için hasen hükmü uygun görülmüştür. Bu sebepten olacak ki Tirmizî kendi rivâyetleri için bu hükmü tercih etmiştir. Sahih li-gayrih ifadesini kullananlar ise rivâyetlerin veya herhangi bir tabakadaki râvînin başka bir râvî tarafından desteklenmesi sebebiyle bunu söylemişlerdir.

Bunun dışında rivâyet Hz. Âişe gibi yine bir grup sahâbîden nakledilmektedir ki bu rivâyetlerdeki kusurların daha fazla olduğu söylenebilir. Râvîlerindeki kusurlar sebebiyle de bunların zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Ancak "zayıf rivâyetler" başlığı altına alınan bazı rivâyetler için -Muâz tariki gibi- Hâkim ve Şuayb el-Arnaût sahih ve sahih li-gayrih hükmü verdikleri görülmektedir.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda ise bu rivâyetlerin tamamının aşırı zayıf hatta uydurma olduğu ifade edilmiş ve şu sonuca ulaşılmıştır:

"Konuyla ilgili olarak buraya kadar kaydettiğimiz bu rivâyetlerin tamamı, delil olarak alınmaya elverişli olmayan, kezzâb / yalancı ya da çok zayıf râvîler tarafından nakledilmiştir. Bunlara dayanılarak bu konuda herhangi bir hüküm vermek mümkün değildir. Ayrıca konunun başında da kaydettiğimiz gibi, bu rivâyetler el-Buhârî ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'lerinde yer almamaktadır."<sup>64</sup>

Bu değerlendirme üzerinde kısaca durmakta fayda vardır. Bu yapılırken de rivâyetle ilgili bütün tariklere yer verilmeden örnek kabilinden sadece makbûl addedilebilecek rivâyetlerdeki bazı hususlara değinilecektir.

Örneğin ilgili çalışmada Ebû Hureyre'den gelen rivâyetin senedinde Muhammed b. Amr b. Alkame el-Leysi'nin bulunduğu ve bazı alimlerin

---

<sup>64</sup> Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 327.

onu tenkit ettiği belirtilmektedir.<sup>65</sup> Halbuki aynı râvî hakkında bazı tenkitlerin yanında onu tezkiye eden münekkitler de bulunmaktadır.<sup>66</sup> Kays b. Sa'd'dan gelen rivâyette de aynı durum söz konusudur. Kays b. Sa'd'dan gelen ve Dârimî'de yer alan bir senedin değerlendirmesinde onun hakkındaki hem tenkitlere hem de tezkiyelere yukarıda değinildi.

Yine ilgili çalışmada Muâz b. Cebel'den gelen Ahmed b. Hanbel yer alan bir senedin değerlendirmesinde senedde Kâbûs b. Ebî Zebyân el-Kûfî ve A'meş'in yer aldığı belirtilerek bu iki râvî hakkında tenkitlerin olduğu beyan edilmiştir. Yukarıda isnaddaki inkıta sebebiyle zayıf rivâyetler arasında yer verilen bu rivâyette Kâbûs değil onun babası Ebû Zebyân Husayn b. Cündeb yer almaktadır. Husayn b. Cündeb ise Buhârî ve Müslim'in râvîlerinden olup onun güvenilir bir kişi olduğu belirtilmiştir.<sup>67</sup> Buna göre Kâbûs ismine yer verilerek onun zayıf bir râvî olduğunun söylenmesi ve bu sebeple de isnadın zayıflığının buna bağlanması hatalı gözükmektedir. Bu rivâyetlerin değerlendirilmesindeki temel problem rivâyeti nakleden râvîler hakkında sadece tenkitlerin esas alınıp, aynı râvîler hakkındaki tezkiyelerin dikkate alınmamasıdır. Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba hakkında hiçbir eleştirinin bulunmadığı bir râvî var mıdır? Başka bir ifadeyle hiç hata yapmayan veya yanılmayan bir râvî bulmak mümkün müdür? Böyle bir soruya olumlu cevap vermek oldukça zor gözükmektedir. Öyleyse bir râvînin zayıf veya güvenilir oluşu hakkında karar verilirken râvînin hatasından ziyade o râvînin kusurlarının azlığı ve çokluğunun esas alınmasının daha isabetli olacaktır. Bu genel yaklaşımla birlikte her bir râvînin hata yapma ihtimalini de göz önünde bulundurarak ayrıca rivâyetinin incelenmesi de önem arz etmektedir.

Sonuç olarak her ne kadar ilgili rivâyet hakkında bazı muhaddisler sahih hükmü verse de senelerdeki bazı kusurlar sebebiyle sahih hadisin şartlarını tam olarak taşımadıkları, bununla birlikte rivâyetin hasen ve zayıf tariklerinin olduğu anlaşılmaktadır.

---

<sup>65</sup> Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 315.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, 9/375-377.

<sup>67</sup> Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 317.

## 2. Rivâyetin Muhtevası ve Muradı

Üzerinde durulan rivâyetin bazı kaynaklarda sadece kadının kocasına secde etmesinden bahseden kısmı geçmekte olup rivâyet, "Birisinin bir başkasına secde etmesinin emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim." metninden ibaret olarak nakledilmiştir. Örneğin Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den nakli böyledir.<sup>68</sup>

Bazı rivâyetlerde ise bu sözün vürûd sebebi niteliğinde bir kısım olaylardan bahsedilmektedir. Esasen burada verilecek sebab-i vürûd niteliğindeki kısımlar yukarıda ilgili yerlerde zikredildi. Ancak bir bütün halinde görme adına bunları kısaca tekrar hatırlatmakta fayda vardır.

1. Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bir rivâyete göre ensardan birinin develerinin hırçınlaşması ve kavga etmeleri üzerine Hz. Peygamber'den yardım istenmiş, Hz. Peygamber de develerin yanına gelince uysallaşmış, başlarını, boyunlarını Resûlullah'ın önünde yere eğmişlerdir. Orada bulunanlar da hayvanlar bile Hz. Peygamber'e secde ederken biz neden etmeyelim anlayışıyla Resûlullah'a secde etmeyi teklif etmişler ve Hz. Peygamber bunu kabul etmeyerek kadının kocasına secde etmesinden bahseden sözü söylemiştir. Bu minvaldeki rivâyetlerde bazen bir, bazen iki deveden söz edilmiş, bazı rivâyetlerde ise iki deve yerine iki atın olduğu anlatılmıştır. Bu rivâyetlerdeki ortak nokta bahsedilen hayvanların Hz. Peygamber'in önünde sakinleşmeleri ve uysallaşmalarıdır.

2. Rivâyetin Muâz b. Cebel'den gelen tariklerinde ise Muâz'ın Yemen'de ehli kitabın kendi din adamlarına secde ettiklerini görmesi ve aynı uygulamanın Hz. Peygamber için de yapılabileceğini düşünmesi ve hatta bunu Resûlullah'a arz etmesi üzerine Hz. Peygamber bunu kabul etmemiş ve bu sözü söylemiştir. Muâz'ın rivâyetinin bazı tariklerinde onun Yemende, bazılarında Şam'da bulunduğu bahsedilmektedir. Bazılarında ise şek üslubuyla "Yemen veya Şam" ifadesi kullanılmaktadır.

3. Kays b. Sa'd'dan gelen rivâyetlerde ise Kays'ın Hîre'ye gitmesi, oranın halkının liderlerine secde ettiklerini görmesi ve Hz. Peygamber'in buna daha layık olduğunu düşünmesi üzerine Hz. Peygamber'e bunu

---

<sup>68</sup> Tirmizî, *Tirmizî*, Rada, 10; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 7/129.

teklif etmiş ancak Resûlullah böyle bir şeyi kabul etmemiş ve ilgili sözü söylemiştir.

4. Büreyde'den gelen zayıf bir rivâyete göre ise bir bedevînin Hz. Peygamber'den imanın artıracak bir talepte bulunması üzerine Hz. peygamber bir ağacın gelmesini ve daha sonra yerine gitmesini istemiş, bedevî bu durum karşısında etkilenmiş, Hz. Peygamber'e aşırı sayılabilecek şekilde ta'zimde bulunmuş, onun başını ayaklarını öpmeye başlamış, Resûlullah da bu durum karşısında böyle söylemiştir.

Rivâyetlerdeki farklı anlatımlarla birlikte rivâyetin en sahih ve ortak kısmının "*Bir kişinin başka bir kişiye secde etmesini isteseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim.*" ifadesi olduğu anlaşılmaktadır.

Bu ve benzeri rivâyetler gündeme geldiği zaman genelde önyargılı bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Hemen belirtelim ki bu rivâyetten kadının kocasına secde etmesi, kadının aşağılanması, tahkir edilmesi, ikinci sınıf muamelesi görmesi çıkmayacağı gibi, bu rivâyet insan olma, kul olma cihetiyle de kadını kocadan aşağı bir konuma itmekte, erkeğin kadından daha faziletli veya daha hayırlı olduğunu da göstermemektedir.

Ne var ki İslam'a veya hadis ve sünnete mesafeli duran bazı kimseler bu rivâyetler üzerinden hem İslam'ı hem de sünneti hedef almıştır. Bu anlayışa tepki olarak da bu ve benzeri rivâyetlerin aslında Hz. Peygamber'e ait olmadığı, uydurma olduğu söylenerek karşı tarafa cevap vermeye çalışılmıştır. Aşağıdaki tespit bu durumu gâyet güzel bir şekilde özetlemektedir:

"Önyargılar, bugünkü hadîs değerlendirmelerinde daha çok, "karartma", "kurtulma" veya "kurtarma" şeklinde kendini göstermektedir. Daha açık ifadesiyle, bazıları birtakım hadîsleri kullanarak, Hz. Peygamber'i veya İslâmı karalamak için işe koyulmakta; bazıları, bu tip hadîsleri, Hz. Peygamber'e ve İslâma zarar verdiği düşüncesiyle olsa gerek, acelelikle ve fazla bir anlama çabası göstermeden reddetme yolunu tercih ederek kurtulmaya çalışmakta; bazıları her ne pahasına olursa olsun, bu tür hadîslerin literal anlamada sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bütün bunlar, aslında sahip

olunan bazı önyargıların etkisiyle yapılan parçacı hadîs değerlendirme tipleridir.”<sup>69</sup>

Bu tespit, önyargıların hadislerin değerlendirmesine nasıl yansıtıldığını ve farklı yaklaşımların nasıl şekillendiğini anlamak açısından önem arz etmektedir. Halbuki hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve değerlendirilmesi noktasında önyargılardan uzaklaşmak, nesnellik ve tarafsızlık önemli bir kriterdir.

Bu tür rivâyetlere lafızcı ve literal bir anlayışla yaklaşmak meseleyi daha da anlaşılabilir hale getirmektedir. Bu sebeple bu ve benzeri rivâyetler değerlendirilirken metnin altında yatan mana ve maksada odaklanmak daha isabetli sonuçlara ulaştırabilir.

Lafızcı bir yaklaşımın götüreceği sorun ve sonuçlar Garaudy tarafından güzel bir şekilde ortaya konulmuştur:

“Meselâ Kur’ân kölelere karşı bir davranıştan bahsederken, “Mü’min bir köle, hür olan müşrik bir erkekte daha hayırlıdır” der.<sup>70</sup> Köleliğin mevcut olduğu bir toplumda “inmiş” olan bu âyet, köleliğin artık mevcut olmadığı bir toplumda değerini kaybeder mi? Hayır. Bu âyet zorunlu olarak tarihî biçimini kaybeder, fakat sonsuz uyarı gücünü bütünüyle muhafaza eder. Yani, bir insanın “değeri”, mevki veya servetine değil, dindarlığına ve faziletlerine bağlıdır.

Bu demektir ki Kur’ân’ın okunması daima harfiyen olamaz. Eylem prensibinin kendine özgü bir dilde ve vahyin indiği çağdaki özel şartlarda ifade edildiği her seferinde önemli olan, ölü belgenin yaşayan prensibini çıkarmaktır... Dahası var: Oruca başlama konusunda Kur’ân’da şöyle bir âyet yer alır: Şafakta beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için! Sonra orucunuzu geceye kadar devam ettirin!<sup>71</sup> Apaçık ki bu emir, coğrafi durumu bakımından gece ile gündüz sürelerinin epeyce farklı olmadığı bir millete yöneliktir. Gecesi altı ay sürebilen Eskimolara bu âyeti harfiyen tatbik kalkışmak ölüm

---

<sup>69</sup> Selçuk Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış: Tesbît-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 102.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/187.

anlamına gelir. Verdiğimiz bu örnek, Kur'an'ın lafzına körü körüne bağlanmayan her türlü "yorumu/tefsiri" reddetmek bahanesiyle, coğrafyayı veya tarihi kaale almayan mutlak bir harfi harfine uygulamanın imkânsızlığını sergileyen sadece uç bir örnektir."<sup>72</sup>

Garaudy'nin tespitleri, Kur'an'ın sadece harfiyen takip edilmesi yerine onun özündeki evrensel mesajları anlamak ve uygulamak gerektiğini vurgular.

Hadislerin doğru anlaşılması noktasında da bu yaklaşımın önemli olduğunu anlaşılmaktadır. Özellikle hadisler için geçerli olan "mana ile rivâyet" olgusu da dikkate alındığı zaman hadisin sadece lafzına ve metnine odaklanılması lafzın altında yatan evrensel mesajın göz ardı edilmesini beraberinde getirmektedir.

Üzerinde durduğumuz "secde rivâyeti"nde de bu yaklaşımın benimsenmesi doğru anlama için önemli bir adım olacaktır.

Bu genel yaklaşımdan sonra yukarıdaki rivâyetlere topluca bakıldığı zaman şunları söylemek mümkündür:

Vahdaniyyet ve uluhiyyetin önemli simgelerinden olan "secde" Allah'tan başka kimseye yapılamaz. İncelenen rivâyetlerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber bunu net bir dille yasaklamıştır. Münâvî (ö. 1031/1622) *Fezû'l-kadîr*'de "birinin bir başkasına secde etmesini emretseydim..." ifadesinde şartın muhal olan bir şeye bağlandığını belirterek secdenin ibadet ve saygı anlamı olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu, ibadet secdesinin sadece Allah'a yapılacağını ve bu secdenin Allah'tan başkasına yapılamayacağını açıklar. Saygı ve hürmet anlamı içeren secdenin ise -meleklerin Âdem'e yaptığı secde gibi- câiz olduğunu belirtir.<sup>73</sup> Faslı hadis ve fıkıh âlimi Muhammed Müntasır el-Kettânî de (ö. 1999) secdenin mahlukat içerisinde hiç kimseye yapılamayacağını belirttikten sonra rivâyette zikredilen şart edatının harfî imtina' lî'l-imtina

---

<sup>72</sup> Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 90-95.

<sup>73</sup> Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali el-Münavi, *Fezû'l-Kadîr Şerhü'l-Câmiî's-Sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), %/329.



(şartın imkansız olması sebebiyle cevabın da imkansız olması)<sup>74</sup> manasında kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>75</sup> Buna göre Hz. Peygamber secde etmeyi emretmediği için (şartın imkansızlığı) Allah'tan başkasına secde edilmesi uygun değildir (cevabın imkansızlığı).

Yine rivâyetlerde peygamber de olsa uluhiyet makamına has olan ve aşırı sayılabilecek tutum ve davranışlar yasaklanmıştır.<sup>76</sup> Tetkik edilen bu rivâyette de görüldüğü gibi Hz. Peygamber, kendisinin fâni olduğunu belirterek aşırı ta'zim manasına gelebilecek söz ve fiiller konusunda ashâbı uyarılmış ve bunun gibi ifrad derecesindeki yaklaşımları yasaklamıştır. Bir taraftan Hz. Peygamber, kendi şahsına karşı aşırı sayılabilecek ta'zim anlayışını yasaklarken diğer taraftan içinde yaşadığı toplumun birbirlerine karşı gösterdikleri ve bekledikleri aşırı ve abartılı saygının yersizliğini ifade etmiştir.<sup>77</sup>

Rivâyetlerdeki önemli hususlardan bir diğeri ise kadının kocasına saygı göstermesinin, ona karşı sorumluluğunu yerine getirmesinin ve kocanın hanımı üzerindeki hakkının mübâlağalı bir şekilde ifade edilmesidir.<sup>78</sup> Bazı rivâyetlerde "*Birinin bir başkasına secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim.*" ifadesinden sonra kocanın hanımı üzerinde hakkından bahsedilmesi dikkat çekmektedir. Kütüb-i Sitte müelliflerinden İbn Mâce,<sup>79</sup> Ebû Dâvûd<sup>80</sup> ve Tirmizî<sup>81</sup> secde rivâyetini "kocanın hanımı üzerindeki hakları" başlığı altına kaydetmişlerdir. Bu da mezkur muhaddislerin ilgili rivâyeti karı-koca

---

<sup>74</sup> "Lev" edatının anlamları ve işlevleri konusunda geniş bilgi için bk. Fatih Yediyıldız, "Arap Dilinde 'Lev' Edatı, İşlevleri ve Kur'an'daki Kullanımları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2022), 767-794.

<sup>75</sup> Muhammed Müntasır el-, *Tefsîru'l-Müntasır el-Kettânî*, ts., 151/9.

<sup>76</sup> Bk. Mahmut Kavaklıoğlu, "Kendisine Yönelik Hatalı Yorumlar Karşısında Hz. Peygamber", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 35-36.

<sup>77</sup> Eriş, "Eşler Arası Saygının Sınırı bağlamında 'Secde Hadisi'ne Bir Bakış", 80.

<sup>78</sup> Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim el- Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/271.

<sup>79</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 4.

<sup>80</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40.

<sup>81</sup> Tirmizî, *Tirmizî*, "Rada", 10.

hakları ve sorumlulukları bağlamında anladıklarını göstermektedir. Ayrıca İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451) gibi şârihler kocanın hanımı üzerindeki hakları sadedinde bu rivâyyeti de zikretmişlerdir.<sup>82</sup>

Diğer taraftan kadının kocasına secde etmesinden bahseden rivâyyetler, Hz. Peygamber'in üslup ve anlatım özelliklerini dikkate alarak değerlendirilebilir. Zira Hz. Peygamber bazı hususları anlatırken bazen doğrudan anlatım üslubunu tercih ederken bazen de kısca, temsili hikaye ve teğib-terhib gibi dolaylı anlatım üslubunu tercih etmektedir. Dolaylı anlatım kapsamındaki rivayetleri zahirine hamletmek, diğer bir ifadeyle bu rivayetlerde lafzî ve zahiri bir yaklaşımı benimsemek rivayetin altındaki asıl mana ve maksattan uzaklaşmaya sebep olacaktır.<sup>83</sup> Üzerinde durulan kadının kocasına secde etmesiyle ilgili rivayetin terğib ve terhib kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Buna göre rivayette bir taraftan kadının kocasına görev ve sorumluluğu mübalağalı bir ifadeyle özendirilmiş (terğib), diğer taraftan Allah'tan başkasına secde yapılması yasaklanmıştır (terhib).

Elbette İslam'da eşler arasındaki sevgi, saygı, görev ve sorumluluklar tek taraflı değildir. Başka bir ifadeyle kocanın da hanımına karşı sorumlulukları muhtelif âyet ve hadislerde ifade edilmiştir. Araştırma konusu yapılan rivâyyet kadının kocasına karşı sorumluluğunu ifade etmesi sebebiyle meselenin bu yönü üzerinde durulmaktadır.

Öte yandan kadının kocasına sorumluluğunu hatırlatan bu rivâyyet, âyet ve diğer hadislerle de tearuz halinde değildir. Müfessirlerin aşağıda verdiğimiz âyet hakkındaki açıklamaları dikkate alınrsa ilgili rivâyyet bu

---

<sup>82</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 1/83; Bedruddin el-Aynî, *Umdu'tu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/203.

<sup>83</sup> Hz. Peygamber'in üslûb ve anlatım tarzı konusunda geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Metodoloji Sorunu: Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında* (Ankara: Otto, 2014), 312-334.

âyeti teyit edici niteliktedir. Azîmâbâdî (ö. 1911) de rivâyetin söz konusu âyete işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>84</sup>

*Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar sorumluluk sahibidirler; Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar...*<sup>85</sup>

Katâde bu âyette zikredilen “فَالصَّالِحَاتُ فَاِنْتَاتُ” ifadesini salih hanımlar Allah'a ve kocalarına karşı sorumluluklarını yerine getirenlerdir (itaatkarlardır), şeklinde açıklamıştır.<sup>86</sup>

Mâtürîdî ise bu ifade hakkında üç ihtimalden bahsetmektedir: 1. Allaha itaat edenler, 2. Kocalarına itaat edenler, 3. Allaha ve kocalarına itaat edenler.<sup>87</sup>

İfadenin en geniş manası nazarı dikkate alındığında, yani hem Allah'a hem de kocalarına karşı sorumluluk ifadesi ile “bir kişinin başka bir kişiye secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim” rivâyeti birbirini teyit etmektedir. Başka bir ifadeyle hem âyet hem de hadis kadına kocasının karşı sorumluluğunu ortaya koymaktadır. Eşler arasındaki haklar bağlamında bu âyet ve hadis kadını uyarmaktadır. Ancak başka âyet ve hadislerde de erkeğe sorumlulukları bildirilmektedir. Hatta bu âyetin baş tarafında “قَوَّامُونَ” ifadesi ile erkeğin hanımını korumasına, kollamasına, idare etmesine, mesken ve nafaka sorumluluğuna işaret edilmiş, kocanın hanımına hizmet etmesi istenmiştir.

---

<sup>84</sup> Muhammed Eşref b. Emîr el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 6/126.

<sup>85</sup> en-Nisa 4/34.

<sup>86</sup> Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim en-Neysâbûrî İbnü'l-Münzir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002), 2/687.

<sup>87</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/159.

Başka bir âyette erkeklerin kadınlar üzerinde hakkı olduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde hakkı olduğundan bahsedilmekte,<sup>88</sup> ve erkeklerin kadınlara iyi davranması emredilmektedir.<sup>89</sup>

Eşlerin birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları sadedinde kocanın hanımına yönelik sorumluluklarını yerine getirmesi rivâyetlerde de ortaya konulmaktadır. Örneğin bir rivâyette “kadınlar hakkında Allah’tan sakının. Zira siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız...” buyurulmaktadır.<sup>90</sup> Başka bir rivâyette erkeğin hanımına karşı görevleri “yediğinden yedirmesi, giydiğinden giydirmesi, dövmemesi, hakaret etmemesi, evden kovmaması”<sup>91</sup> şeklinde bildirilmiştir.

Bütün bu bilgiler eşlerin birbirleri üzerindeki haklarını ve sorumluluklarını ifade etmektedir. Bir yandan Kur’ân’ı Kerîm karı-kocanın görev ve sorumluluklarını açıklarken öbür yandan Hz. Peygamber aynı konulara dikkat çekmiştir. Bu yönlendirmelerin ve açıklamaların amacı erkeği ve kadını birbirine hizmetçi, köle yapmak değil, aile içerisinde huzur ve mutluluğu sağlamaktır. Ya da eşlerden birinin daha hayırlı ve faziletli olduğu da bu ifadelerden anlaşılmamaktadır. Zira İslam’da ne erkek kadından üstündür ne de kadın erkekten üstündür. Üstünlüğün tek sebebi takvadır.<sup>92</sup> Kadın-erkek eş olarak gerek birbirlerine gerekse Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getirdikleri zaman bunun mükafatını da görecektir. Bu bağlamda Yüce Allah, “Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış bir insan olarak dünya ve âhirete yararlı işler yaparsa kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız ve böylelerinin ecirlerini de muhakkak surette yapmış olduklarının daha güzeliyle vereceğiz.”<sup>93</sup> buyurmaktadır.

---

<sup>88</sup> el-Bakara 228.

<sup>89</sup> en-Nisa 4/19.

<sup>90</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: İsâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Şurakâ, 1374/1955), Hac, 147.

<sup>91</sup> Ebû Dâvûd, Nikah, 41.

<sup>92</sup> el-Hucurat 49/13.

<sup>93</sup> en-Nahl 16/97.

Özetle bu rivâyet, ibadet kastıyla sadece Allah'a secde edilebileceğini ve bu manadaki secdenin Allah'tan başka hiç kimseye yapılamayacağını, peygamber dahi olsa uluhiyet anlamı çağrıştıracak aşırı ta'zimde bulunulamayacağını, insanların birbirlerine karşı aşırı ve abartılı saygı göstermemesi ve böyle bir beklenti içine girmemelerini, kadının kocasına saygı göstermesi ve görev ve sorumluluklarını yerine getirmesini ihtiva etmektedir. Öte yandan rivâyette kadının kocasına secde etmesi istenmediği gibi kadının ikinci sınıf görülüp aşağılanması, tahkir edilmesi de murad edilmemiştir. Son olarak bu tarz rivâyetleri "ataerkil bir zihniyetin ürünü" olarak değerlendirip uydurma olduğunu söylemek de ilmî olmadığı gibi aynı zamanda işin kolayına kaçmaktır. Zira "ataerkil zihniyet" paralelinde âyetlerin olduğu da iddia edilebilir. Bu durumda ataerkil söylem ile bu âyetler nasıl bağdaştırılacaktır.

### **Sonuç**

Kadının kocasına secde etmesinden bahseden rivâyetin ondan fazla sahâbî tarafından merfû olarak rivâyet edildiği ve temel hadis kaynaklarında yer aldığı görülmüştür. Rivâyet kaynaklarda "*Birinin bir başkasına secde etmesini isteseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim.*" şeklinde bazen yalın halde bazen de detaylı ve bir sebebi vürûdun içerisinde aktarılmıştır. Rivâyetlerdeki sebep-i vürûd niteliğindeki anlatımlar birbirinden farklı muhtevalara sahip olmakla birlikte rivâyetlerin kadri müstereğini oluşturan kısmı kadının kocasına secde etmesinden bahseden kısımdır. Sıhhat bakımından bu bölümün rivâyetin öncesinde ve sonrasındaki anlatımlardan daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır.

Tetkik edilen bu rivâyetin makbûl ve zayıf birçok senedine ulaşılmıştır. Sahih li-zatıhi derecesinde isnadı tespit edilemese de Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Kays b. Sa'd ve Gaylan b. Seleme gibi sahâbîlerden gelen isnadların hasen veya rivâyetlerin birbirini desteklemesiyle sahih li-gayrih derecesinde olduğu anlaşılmıştır. Hz. Âişe, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Erkam, Sürâka b. Malik, Isme b. Malik, Abdullah b. Ebi Evfa, Büreyde ve Câbir tariklerindeki tenkitlerin daha fazla olması sebebiyle farklı derecelerde zayıf oldukları görülmüştür.

Diğer taraftan toplumsal algı ve anlayışlar bahsi geçen rivâyetle ilgili farklı yaklaşım ve tartışmalara kapı aralamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla

bu rivâyyet kadını ne ötekileştirmekte ne köleleştirmekte ne de ikincil bir sınıf olarak görmektedir. Bu sebeple üzerinde durduğumuz rivâyyet gibi hassas konulardan bahseden rivâyyetlere soğuk kanlı ve teennî ile yaklaşmak daha isabetli sonuçlara ulaştıracaktır. Bu bağlamda bu ve benzeri rivâyyetleri sadece lafzından hareketle bir kenara itmek yerine onun altında yatan mana, maksat ve mesaja yoğunlaşmak daha doğru olacaktır. İlgili rivâyete karı-koca hakları perspektifinden bakıldığında kocanın hanımı üzerindeki hakkının vurgulandığı görülecektir. Buna göre kadının kocasını mutlu etmek ve aile saadetini gerçekleştirmek için elinden geleni ortaya koymalıdır. Yine karı-koca hakları bağlamında kocanın rolüne bakıldığında kadının rolünden farklı olmadığı görülecektir. O da hanımı gibi ailenin huzuru, geçimi, koruması için hanımına karşı görevlerini yerine getirecektir. Başka pek çok rivâyette kocanın görev ve sorumluluğunun ifade edildiği gibi araştırma konusunu oluşturan rivâyet ise kadın cihetinden, kadının görev ve sorumluluklarını hatırlatmakta ve kocanın hanımı üzerindeki hakkını dile getirmektedir.

Ayrıca rivâyette karı-koca haklarına işaret edilmekle birlikte tevhîd inancına da vurgu yapılarak secdenin yalnızca Allah'a yapılacağı emredilmiş ve bir başkasına secde edilmesi yasaklanmıştır. Diğer yandan rivâyette gerek peygamber gerekse sair insanlar arasında ölçülü bir saygı anlayışının bulunmasının önemi ve gerekliliği vurgulanmıştır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401.
- Arsel, İlhan. *Şeriat ve Kadın*. İstanbul: Kurtiş, 1991.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Aile". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aile>
- Aynî, Bedruddin el-. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Emîr el-. *Avnü'l-Ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekir el-. *Misbâhu'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Kişnâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, 1403.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış: Tesbît-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Dalgın, Nihat. "Secde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/271-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî. Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim el- Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Eriş, Hatice. "Eşler Arası Saygının Sınırı bağlamında 'Secde Hadisi'ne Bir Bakış". *Akademik-Us* 6/1 (29 Haziran 2022), 61-86.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 14. Basım, 2021.
- Görmez, Mehmet. *Metodoloji Sorunu: Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında*. Ankara: Otto, 4. Basım, 2014.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillah el-Hâkim Muhammed b. Abdillah. *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehadîs ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisanü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî. *es-Sikât*. thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed. Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, ts.
- İbnü'l-Münzir, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim en-Neysâbü'rî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. Medine: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kâhire: Mecmeu'l-Lüğati'l-Arabiyye, 2. Basım, 1392/1972.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *es-Sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Kendisine Yönelik Hatalı Yorumlar Karşısında Hz. Peygamber". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 31-58.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtu Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.



- Mizzî, Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Muhammed Müntasır el-. *Tefsîru'l-Müntasır el-Kettânî*, ts.
- Münavi, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali el-. *Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmiî's-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: İsâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Şürakâ, 1374/1955.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdilmecid. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tekin Önür, Huriye - Güneş, Engin. "Kadınlarla İlgili Uydurma Hadislerin Kadınların Rol Davranışları Üzerine Etkisi: Kütahya İmam Hatip Lisesi Örneği". *Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/3 (31 Temmuz 2008), 1-12.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa et-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395.
- Yediyıldız, Fatih. "Arap Dilinde 'Lev' Edatı, İşlevleri ve Kur'ân'daki Kullanımları". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2022), 767-794.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fi marifetin men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Müstedrek mea't-Telhîs*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârif, 1340.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhamme el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.

**Zeydî Düşüncede Müteâriz Hadisler Arasında Tercih Sebepleri:  
Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1191) Özelinde**

**Semih YOLAÇAN**

Dr., TC. Milli Eğitim Bakanlığı

Eskişehir, Türkiye

Semihyolacan26@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8917-002X

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi /Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 8 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Kasım / November 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı/ Issue: 21 Sayfa /Page:** 786-816.

**Atıf / Cite as:** Yolaçan, Semih. "Zeydî Düşüncede Müteâriz Hadisler Arasında Tercih Sebepleri: Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1191) Özelinde [Preference Criteria Among Conflicting Hadiths in Zaidi Thought: A Case Study on Ahmad b. Suleiman (d. 566/1191)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 21 (December 2023): 786-816.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1339711>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **Preference Criteria Among Conflicting Hadiths in Zaidi Thought: A Case Study on Ahmad b. Suleiman (d. 566/1191)**

### **Abstract**

The issue of inconsistency among hadiths poses a significant challenge for scholars in various disciplines who consider hadiths as a source of information and use them for reasoning (istidlāl). This problem has been acknowledged by many muhaddiths engaged in hadith evaluation, leading both Sunni and Shia traditions to develop solutions based on their respective traditions and accumulated knowledge in this field. Consequently, a sub-discipline within the science of hadith, known as 'ilm al-muhtalif al-hadith (the science of conflicting hadiths), has emerged to address and resolve the inconsistencies among hadiths, contributing to a substantial literary legacy in this field. The necessity of drawing upon the rich heritage of the Islamic tradition to address the persistent issue at hand, which remains a problem in contemporary times as it did in the past, is a topic requiring elucidation. Within the realm of the science of conflicting hadiths (Muhtalif al-Hadith), the method of preference (Tadrij) has been identified as one of the means to resolve discrepancies among hadiths. While the prioritization of these methods may vary, it is noteworthy that each discipline turns to the method of preference, underscoring its ubiquity. Therefore, the criteria considered during the process of making preferences among hadiths hold paramount importance. Despite the apparent lack of consensus on the qualitative and quantitative aspects of these criteria, a general consensus can be formed. The act of preference, in essence, constitutes a form of hadith criticism (tarkid of hadith), which is conducted within the framework of both the chain of transmission (sanad) and the text (matn) of the hadith. When employing the method of preference, aspects and reasons related to the text are also taken into account. From this perspective, studies conducted through the lens of the preference method have, historically, provided somewhat of a response to valid criticisms asserting the neglect of textual criticism in the ongoing evaluations of hadiths. In both the Sunni and Shia traditions, scholars have endeavored to resolve these issues within the paradigms of their respective traditions. However, relying solely on one's own tradition may lead to a unilateral perspective and the reinforcement of preconceived notions. To overcome this limitation, it is essential to consider the works of scholars from different traditions and evaluate various methods for addressing the problem. In this context, the works of the scholars affiliated with the Zaidiyyah sect, known for their proximity to Sunni thought within the Shia tradition, hold significant

importance. This study focuses on the preference criteria expressed by the Zaidi muhaddith Ahmad ibn Sulaiman (d. 566/1191) regarding conflicting hadiths. Ahmad ibn Sulaiman, who lived in the sixth century of the Islamic calendar, was a Zaidi jurist and muhaddith. His work, "*Usul al-Ahkam li Adillat (li mesaili)'l al-Halal wal-Haram*" is a crucial source for jurisprudential hadiths and their evaluations. The work is noteworthy in shedding light on the methods employed in interpreting legal (ahkam) hadiths within Zaidi thought and addressing the methods used to reconcile discrepancies among hadiths perceived to be in conflict. Preference (tercih), as a method for resolving conflicts observed among hadiths, is not only an analytical tool but also a stage in the process of interpreting hadiths. However, the lack of consensus on criteria within the historical context of preference activities in the realm of hadith studies presents a notable challenge. Examining preference activities within different intellectual traditions, such as Zaidism, a branch of both Sunni and Shia, contributes in part to addressing this problem. The Zaidi muhaddith Ahmad bin Sulaiman consistently employs the method of preference within his work. The study explores Ahmad ibn Sulaiman's criteria for preference among conflicting *Usul al-ahkam*, categorized under main headings such as "Preferences related to Narrators and Chains of Transmission, Preferences related to the Text of the Hadith, Preference based on Consensus, and Preference for the Precautionary Approach." By examining examples from his work, the study employs inductive, illustrative, and analytical methods to shed light on the methodology of preference within the framework of his book.

**Keywords:** Hadith, Zaidiyya, Muhtelif al-hadith, Preference, İnterpretation, Ahmad b. Sulaiman, Usul al-ahkam.

### Zeydî Düşüncede Müteâriz Hadisler Arasında Tercih Sebepleri Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1191) Özelinde\*

#### Öz

Hadisleri bilgi kaynağı olarak kabul edip onlarla istidlâl eden hemen hemen her disiplinin karşılaşmış olduğu en önemli problemlerden biri hadisler arasında

---

\* Bu makale Prof. Dr. Kadir Demirci danışmanlığında, 23.06.2022 tarihinde sunduğumuz Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda hazırlamış olduğumuz *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

görülen teâruzdur. Bu problem, hadis değerlendirmesi ile meşgul olan birçok muhaddis tarafından dile getirilmiştir. Bu sebeple gerek Ehl-i sünnet gerek Şîî geleneğe mensup ulema, mensubu buldukları gelenek ve bu alandaki bilgi birikimleri ölçüsünde çözümler ortaya koyma gayreti içerisinde olmuştur. Bunun neticesinde hadisler arasındaki teâruzu giderme konusunda, ulûmu'l-hadis içerisinde muhtelifü'l-hadis ilmi teşekkül etmiş ve bu sahada kayda değer bir literatür miras bırakılmıştır. Geçmişte olduğu gibi günümüz için de sorun teşkil eden bu meselenin çözümünde İslam geleneğinin bu zengin mirasından istifade etmenin gerekliliği izahtan vâreste bir konudur. Muhtelifü'l-hadis ilmi kapsamında, aralarında çelişki olduğu kanaati oluşan hadisler arasındaki ihtilafı giderme yöntemlerinden biri de tercih olarak tespit edilmiştir. Bu bağlamdaki yöntemler arasındaki sıralaması değişse de her disiplinin, tercih yöntemine müracaat ettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu sebeple hadisler arasında tercih yapılırken gözetilen ölçütler önem arz etmektedir. Her ne kadar bu ölçütlerin keyfiyet ve kemiyeti konusunda ortak bir sonuca varmak mümkün gözükmesede bu minvalde yapılacak çalışmaların genel bir kanaat oluşturması mümkündür. Hattı zatında tercih ameliyesi bir hadis tenkididir ve hadis tenkidi hadisin hem senedi hem de metni çerçevesinde yapılmaktadır. Tercih yöntemi uygulanırken metin ile ilgili yönler ve sebepler de ele alınmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında tercih yöntemi perspektifinden bakılarak yapılan çalışmalar öteden beri süre gelen hadis değerlendirmelerinde metin tenkidinin göz ardı edildiğine dair haklı eleştirilere bir nebze olsun cevap niteliğinde olacaktır. Bu tarz problemlerin çözümünde Ehl-i sünnet ve Şîî uleması genellikle kendi mensup olduğu geleneğin paradigması çerçevesinde çözümler ortaya koymaktadır. Bu tarz yaklaşımlar sorunlara tek taraflı ve daha dar bir açıdan bakmaya ve aynı zamanda ön kabullerin pekişmesine yol açmaktadır. Bu durumun önüne geçebilmek için farklı disiplinlerde yapılmış çalışmaların ele alınması ve çözüm yollarının değerlendirilmesi, bakış açımızın genişlemesine ve yöntem zenginliğinin sağlanmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlamda Şîa içerisinde Ehl-i sünnet düşüncesine yakınlığı ile bilinen Zeydiyye mezhebine mensup âlimlerin hatırı sayılır çalışmaları göz ardı edilmemesi gereken önemi haizdir. Bu bağlamdan yola çıkarak çalışmamızın konusu Zeydî muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1191) müteâriz hadisler arasında ortaya koyduğu tercih sebepleridir. Ahmed b. Süleyman, hicrî altıncı asırda yaşamış Zeydî, fakih ve muhaddistir. Onun *Usulü'l-ahkâm li edilleti (li mesaili)'l-halâli ve'l-haram* adlı eseri ahkâm hadisleri ve bu hadislerin değerlendirilmesinden oluşan en önemli eseridir. Eser, Zeydî düşüncenin ahkâm hadislerini yorumlama

yöntemlerine ve aralarında ihtilaf olduğu düşünülen hadisler arasındaki ihtilafı giderme yöntemlerine ışık tutması açısından dikkat çekicidir. Tercih, hadisler arasında görülen ihtilafı çözümlenme yöntemi olduğu gibi aynı zamanda hadisleri yorumlamanın da bir aşamasıdır. Bununla birlikte hadis tarihinde tercih faaliyetindeki kıstaslarda fikir birliğinin sağlanamamış olması ayrıca bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i sünnet ve Şîa'nın bir kolu olan Zeydiyye gibi farklı düşüncelerdeki tercih faaliyetlerini ele almak bu problemin çözümüne bir nebze olsun katkı sunacaktır. Zeydî muhaddis Ahmed b. Süleyman, eseri içerisinde tercih yöntemine sıklıkla başvurmuştur. Bu çalışmada onun, aralarında ihtilaf olduğu düşünülen ahkâm hadisleri arasındaki tercih kriterleri "Râvî ve İsnad ile İlgili Tercihler, Hadisin Metni ile İlgili Tercihler, İcmânın Tercihi ve İhtiyatlı Olanı Tercih" ana başlıkları altında ve *Usulü'l-ahkâm* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmada *Usulü'l-ahkâm* adlı eser içerisindeki tercih örnekleri ele alınarak tündengelim, örneklendirme ve analiz yöntemleri kullanılacaktır. Bu çerçevede çalışmanın muhtelifü'l-hadis ilminin bir yöntemi olan tercih konusunun anlaşılmasına küçük de olsa bir fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Zeydiyye, Muhtelifü'l-hadis, Tercih, Yorum, Ahmed b. Süleyman, Usulü'l-ahkâm.

## Giriş

Tercih, birbiri ile müteâzır olan iki haberden birinin diğerinden üstün olduğunu tespit etmek, üstün olanla amel edip diğerini bırakmak şeklinde tarif edilmiştir.<sup>1</sup> Bu şekilde anlam bakımından birbirine zıt gibi görünen hadislerden, çeşitli sıfatlara sahip olması sebebi ile üstün olanı seçilir ve onunla amel edilir.<sup>2</sup> Bu sıfatların tespiti konusunda bazı görüşler olmakla birlikte fikir birliği olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Hafîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) on üç tercih sebebi belirtirken<sup>3</sup> Irâkî (öl. 806/1404) bu sayıyı 110'a kadar çıkartmaktadır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Şeyh Ahmed Azv İnaye (Dimeşk: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1419/1999), 2/257.

<sup>2</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), "Tercih", 481.

<sup>3</sup> Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hafîb el-Bağdâdî, *el-Kıfaye fi ilmi'r-rivaye* (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 434-437.

Sıfatların sayısındaki bu yelpaze genişliğinden yola çıkarak tercih sebeplerinin belirlenmesinde objektif bir kriterin olmadığını görmekteyiz. Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) "Bir konuda sahabenin ortak fikir beyanı varsa onu alırım aksi takdirde istediğimi tercih ederim."<sup>5</sup> sözü de bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Onun talebesi Ebû Yûsuf (öl. 182/798) rivayetler arasında ihtilaf olduğunda tercihini "Ehabbe ileyye- bana daha sevimli geliyor." dediği rivayetten yana kullanmaktadır.<sup>6</sup> Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) "İnsanların bir konu üzerinde icmâ etmesi benim için Süfyan, Mansur, İbrahim, Alkame ve Abdullah b. Mes'ûd tarîki ile gelen bir rivayetten daha üstündür." derken toplumun genel kabulünü tercih sebebi olarak ifade eder. Vekî b. Cerrâh (öl. 197/812) "Fakih bir râvînin rivayeti bana şeyh bir râvînin rivayetinden daha önceliklidir."<sup>7</sup> diyerek fakih bir râvînin rivayetini muhaddis bir râvînin rivayetine tercih ettiğini ifade etmektedir. Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813-14) ise "Hâfızlar şayet bir muhaddisin hıfzı konusunda ihtilaf etmiyorsa o muhaddisin hadisleri ile istidlâl edilir."<sup>8</sup> diyerek zabt sahibi râvîlerin rivâyetlerini tercih ettiğini belirtmektedir. İmam Şâfiî (öl. 204/820) de "Kendilerine ihtilaf nispet edilip birbirine denk olan iki hadis yoktur. Bu sebeple biz bu iki hadisten esbet (daha sahih) olanına yöneliriz." diyerek tercih konusundaki şahsî kanaatini dile getirmektedir.<sup>9</sup> Bunun yanında bu sıfatlarla ilgili hiyerarşik düzenlemede de ortak bir karara varılmış değildir.<sup>10</sup> Örneğin Gazâlî (öl. 505/1111), tercih sebeplerini sened ve metin ile ilgili tercih sebepleri ve metin ve sened haricindeki tercih sebepleri olmak üzere iki başlık altında toplar. Sened ve metin ile ilgili tercih sebepleri on yedi tane iken bunların dışında kalan haricî sebepler beş tanedir.<sup>11</sup> Süyûtî (öl.

<sup>4</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1982) 198' den naklen Irâkî, *Nüket*, (yzm.), Şehit Ali Paşa – 334, v. 36a-37b.

<sup>5</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *Miftahü'l-cenne fi ihticâci bi's-sünne* (Medine: el-Câmiu'l-İslâmiyye, 1989), 49.

<sup>6</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc* (b.y: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türas, ts.), 218.

<sup>7</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, 436.

<sup>8</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, 435.

<sup>9</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 216.

<sup>10</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 198-199.

<sup>11</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ* (b.y.: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/376-378.



911/1505) ise tercih sebeplerini yedi ana başlık altında sınıflandırmayı tercih etmiştir. Bu sıralamayı şu şekilde ifade etmektedir:

Birincisi râvînin durumu, bu başlık altında kırk tercih sebebi zikretmiştir. İkincisi hadis tahammülü ile ilgili sebepler. Bu başlık altında üç alt başlık zikretmiştir. Üçüncüsü hadis rivayetinin keyfiyeti ile ilgili sebepler. Bu başlığın altında on alt başlık zikretmiştir. Dördüncüsü hadisin vürûdunun vakti ile ilgili sebepler. Bu konuda altı alt başlık zikretmiştir. Beşincisi haberin lafzı ile ilgili tercih sebepleri. Bu başlıkla ilgili otuz beş adet alt tercih sebebi zikretmiştir. Altıncısı hüküm ile ilgili tercih sebepleri. Bu başlıkla ilgili dört alt tercih sebebi zikretmiştir. Yedincisi ise haricî sebeplerdir. Süyûtî bu konu ile ilgili tercih sebeplerinin yüzden fazla olduğunu söylemektedir.<sup>12</sup>

Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinde hadisler arasındaki ihtilâfı giderme konusunda tercih yöntemine sıklıkla başvurmuştur. Tercih, hadisler arasındaki ihtilâfı gidermede bir çözüm yöntemi olduğu gibi aynı zamanda hadisleri yorumlama ameliyesini de içermektedir.<sup>13</sup>

Zeydiyye kültüründe ahkâm hadisleri arasında tercih sebeplerinin neler olduğu ve bunların ne şekilde düzenlendiğine dair bir çalışma tespit edemedik. Ahmed b. Süleyman'ın *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinin satır aralarında hadisler arasındaki tercihlere rastlamaktayız. Bu tercihlerden elde ettiğimiz bilgilerden yola çıkarak Ahmed b. Süleyman'ın tercih sebeplerine ve bunların nasıl bir hiyerarşiye tabi tutulduğuna dair ipuçlarına ulaşmaktayız. Zeydî kültürün önemli bir temsilcisi olan Ahmed b. Süleyman'ın *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinden hareketle Zeydî düşüncede ahkâm hadisleri arasındaki tercih sebepleri ve bu sebeplerin taksiminde göz önünde bulundurulmuş prensiplere ışık tutmamız mümkündür. Biz, bu çalışmamızda, onun yapmış olduğu yorumlardan ve varmış olduğu hükümlerden yola çıkarak onun delâlet yönünden birbiri ile zıt görünen hadislerden birini tercih ederken kullanmış olduğu kıstasları tespit etmeye çalıştık. Tespitlerimizi Râvî ve isnad ile ilgili tercihler, Hadisin metni ile ilgili tercihler, İcmânın tercihi ve İhtiyatlı olanı tercih şeklinde dört ana başlık altında sıralamamız mümkündür:

<sup>12</sup> Celaleddin es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (b.y.: Dâru Tibe, ts.), 2/655-659.

<sup>13</sup> Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 143.

## 1.Râvî ve İsnâd İle İlgili Tercihler

*Usulü'l-ahkâm* içerisinde Ahmed b. Süleyman'ın râvî ve isnâd ile ilgili tercih sebepleri, râvînin özellikleri ile ilgili tercih sebepleri, meşhur hadislerin tercihi ve merfû rivayetlerin mevkuf olan rivayetlere tercih edilmesi şeklinde üç alt başlık halinde sınıflandırılabilir.

### 1.1. Râvînin Özellikleri İle İlgili Tercih Sebepleri

Ahmed b. Süleyman, muhaliflerinin istidlâl etmiş olduğu rivayetlerdeki râvîlerin bazı kusurlarını tespit ettiğinde kusur içermediği kanaatine vardığı diğer hadisleri delil olarak kullanmaktadır. Bu kusur bazen râvî isimlerinin ihtilafından kaynaklanmaktadır. Örneğin Ahmed b. Süleyman, çok suyun necaset tutmayacağına dair rivayetlerdeki çok su ifadesini Buda'a kuyusu gibi akarsu niteliğinde olan kuyulara hamletmekte ve durgun suyun miktarı ne olursa olsun necaset tutabileceği kanaatindedir. Farklı düşüncede olanların istidlâl etmiş olduğu "Su, iki kulle miktarına ulaştığında pislik tutmaz."<sup>14</sup> hadisi hakkında:

Muhaliflerimiz bu hadisin zahiri ile amel ediyorlar. Bu rivayet birçok yönden zayıftır. eleştirisini dile getirdikten sonra bu zayıflıklardan birinin seneddeki râvî isimlerindeki ihtilaf olduğunu söyler. Zira Velid b. Kesîr bu hadisi kimi yerde Muhammed b. Abbâd b. Cafer el-Mahzûmî'den, diğerinde Muhammed b. Cafer b. ez-Zübeyr Zübeyrî'den, başka bir yerde Abdullah b. Abdullah b. Ömer el-Mükebbir'den, bir başka yerde kardeşi Abdullah b. Abdullah b. Ömer el-Musağğir'den rivayet etmektedir.<sup>15</sup> Ahmed b. Süleyman râvî isimlerindeki bu farklılıkları seneddeki bir ızdırab olarak yorumlamış olmalıdır. Fakat farklı râvî isimlerinin zikredilmesi, rivayetin farklı tarîklerinin olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Bu durumda Ahmed b. Süleyman'ın senede ızdırab olduğu düşüncesi isabetli gözükmemektedir. Zira bu rivayet sadece Velîd b. Kesîr'den değil farklı tariklerden de rivayet edilmektedir.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). , "Tahâret", 33.

<sup>15</sup> Ahmed b. Süleyman Ebu'l-Hasen, *Usûlu'l-ahkâm el-câmi' li-mesâilî'l-helâli ve'l-haram* (San'a: Mektebetü Bedr, 2004), 1/10; Bu konu ile ilgili ayrıca Mahatvarî tahkikli baskının aynı sayfasındaki 5 nolu dipnota da bakılabilir.

<sup>16</sup> Örneğin bu hadis Ebû dâvûd'un *Sünen*'inde, Musâ b. İsmâil, Hammâd, Âsım b. Münzir, Ubeydullah b. Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Ömer tarîki ile gelmektedir

Ahmed b. Süleyman'ın râvînin özellikleri çerçevesindeki tercihinin bir diğer sebebi bir râvînin konu hakkında diğer râvîden daha bilgili, konuya daha vâkıf olmasıdır. Ahmed b. Süleyman, İbn Ömer'den gelen bir rivayet sebebiyle bir kişinin kölesini azad etmeyi mehir olarak kabul ettiği takdirde azad etmeden önce onunla zifaf edebileceği kanaatindedir. Nitekim Hz. Peygamber, Benî Mustalık gazvesinde Cüveyriye'yi, azad edilmesini mehir olarak kabul ederek nikâhına almıştır.<sup>17</sup>

Ebû Hanife'ye göre bu durumda zifaf caiz değildir erkeğin mehir vermesi gereklidir.<sup>18</sup> Bu konuda Hz. Âişe'den gelen rivayet şöyledir:

“Cüveyriye binti Hâris, ya Sabit b. Kays'ın veya İbn Ömer'in hissesine düşmüştü. Mükâtebe<sup>19</sup> yapmak istedi ve bu konuda yardım talebi ile Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber: 'Bunun sana bir faydası var mı? Ben senin mükâtebe bedelini ödeyeyim ve seninle evlenelim (ne dersin?)' buyurdu. Cüveyriye: 'Evet.' deyince Hz. Peygamber: 'Ben de öyle ise bunu yaparım.' buyurdu.”<sup>20</sup>

Azad etme vaadi gerçekleşmeden zifafa girmenin caiz olmadığına delil olarak gösterilen bu haber hakkında Ahmed b. Süleyman şu yorumu yapar:

Abdullah b. Ömer bu konuya Hz. Âişe'den daha vâkıftır. Çünkü Cüveyriye onun hissesine düşmüştü.<sup>21</sup>

Bu şekilde Abdullah b. Ömer'in Hz. Âişe'den bu konuda daha bilgili olduğu kanaatine varan Ahmed b. Süleyman, tercihini İbn Ömer'den gelen rivayetten yana kullanmıştır. Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre Cüveyriye validemiz ilk önce Abdullah b. Ömer'in hissesine düşmüş iken Cüveyriye Hz. Peygamber'e gelerek bu durumdan kurtulmak için mükâtebe yapmak istemiş ve hâdis bu şekilde gelişmiştir. Ahmed b. Süleyman bu sebeple Abdullah b. Ömer'in,

---

ve Elbânî'nin hadis hakkında sahih hükmü verdiği belirtilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 33, 65 nolu hadis.

<sup>17</sup> Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (y.y: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/20.

<sup>18</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/21.

<sup>19</sup> Kölenin hürriyete kavuşmak için efendisiyle anlaşma yapması anlamında fıkıh terimi. Bk. Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/530-532.

<sup>20</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/21.

<sup>21</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/485-486.

hissesine düşen cariyeye hakkındaki muameleye diğerlerinden daha çok vakıf olacağını düşünmüş olmalı ve tercihini bu yönde kullanmış olmalıdır.

Râvînin ömrünün sonlarına doğru zihin bulanıklığı yaşaması ve rivayetleri karıştırması Ahmed b. Süleyman'ın hadisler arasındaki tercihinde etkili bir faktör olarak görülmektedir. Onun bu tercihi, hadis usulünün genel kabullerine paralel bir yaklaşım arz etmektedir. Örneğin kölenin velayeti konusunda Hişam b. Urve tarîki ile gelen:

"Hz. Aişe, Hz. Peygamber'e: 'Ya Rasûlallah! Berire'nin satışını ancak velâyetinin kendilerinde kalması şartı ile kabul ediyorlar. Ne yapayım?' diye sorunca Hz. Peygamber: 'Onların şartını kabul et. Velâyet azad edene aittir.' dedi."<sup>22</sup> şeklindeki rivayet hakkında Ahmed b. Süleyman:

"Hişam b. Urve'nin ömrünün sonlarına doğru aklının karıştığı bilgisi verilmektedir." der<sup>23</sup> ve bu hadis yerine "Velâyet akrabalık bağı gibi bir bağıdır. Satılmaz ve hibe edilmez."<sup>24</sup> rivayetini tercih eder. Fakat bu tercih sebebinin isâbetli olduğunu söylemek pek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü Zehebî'nin *Siyeru âlâmi'n-nübelâ'*ında İbnü'l-Kattân'ın (öl. 628/1231) Hişam b. Urve hakkında "Ömrünün sonlarına doğru zihni karıştı." dediği bilgisi bulunmakla birlikte Zehebî, Hişam b. Urve ve bu söylenenler hakkında şöyle demektedir:

Kendisi tam bir hüccettir. Hafız Ebû'l-Hasen b. el-Kattân'ın ve Süheyl b. Ebû Salih'in (öl. 138/756) onun hakkında söylemiş olduğu ihtilat sözünün hiçbir ehemmiyeti yoktur. İbnü'l-Kattân'ın yaşı ilerlediğinde zihni eski keskinliğini kaybetmiştir. Yaşlandığında, hafızası gençliğindeki duruluğunu yitirmiştir. Hiç kimse hatadan ve unutmaktan berî değildir. Ufak tefek karışırmalar kişinin zabtına zarar vermez. Ancak ihtilat seviyesindeki karışıklık zabta zarar verir. Fakat Hişam b. Urve'de bu durum kesinlikle söz konusu değildir. *Muvattâ'* da, sahihlerde ve sünenlerde geçen rivayetlerinin hepsi de hüccettir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Muhammed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîh-u İbn Hibbân* (Beirut: Müessesetü er-Risâle, 1988), "Hibe",7.

<sup>23</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/153.

<sup>24</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs İmam Şâfiî, *Müsned* (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980) , 1/338.

<sup>25</sup> Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyer-u â'lâmi'n-nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 6/210.

## 1.2. Merfûnun Mevkûfa Tercih Edilmesi

Ahmed b. Süleyman'ın, hadisler arasında tercih yaparken, genel uygulamayı esas alarak merfû' hadisi mevkuf hadise tercih ettiği görülmektedir. Ahmed b. Süleyman, Hz. Peygamber'in Hacerü'l-esved'e istilâm edinceye kadar telbiyeye devam ettiğine dair bir rivayeti<sup>26</sup> naklettikten sonra telbiyenin bundan önce bırakılacağını düşünenlerin<sup>27</sup> delil olarak kullandığı "Hz. Aîşe Mekke çadırlarını gördüğünde telbiyeyi bırakırdı."<sup>28</sup> rivayeti hakkında şu yorumu yapmaktadır:

Hz. Peygamber'den gelen hadis Hz. Aîşe'den gelenden daha üstündür.<sup>29</sup>

Ahmed b. Süleyman, kıran haccı yapan kişinin iki tavaf ve iki sa'y yapması gerektiği görüşündedir. Bu konuda Hz. Ali'nin kıran haccı yaptığını ve bu sırada iki tavaf ve iki sa'y yaptığını ardından "Hz. Peygamber'i böyle yaparken gördüm." şeklindeki rivayeti ile istidlâl eder.<sup>30</sup> Kıran haccına niyet edenler için bir tavaf ve bir sa'yin yeterli olduğunu düşünenler delil olarak İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği:

"Hac ile umreyi bir arada yapanlara bir tavaf ve bir sa'y yeterlidir."<sup>31</sup> mealindeki rivayet hakkında şu yorumu yapmaktadır:

Bu rivayet aslında İbn Ömer'e ait mevkuf bir hadistir. Fakat hata ile Hz. Peygamber'e ref edilmiştir.<sup>32</sup>

Bu hadisin merfû' değil mevkuf bir hadis olduğu konusunda et-Tahâvî de Ahmed b. Süleyman'ı doğrular mahiyette şu bilgiyi vermektedir:

Bu rivayetin râvîlerinden olan ed-Derâverdî hatâen bu rivayeti Hz. Peygamber'e ref etmiştir.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Ebûbekir İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), "Hac", 201.

<sup>27</sup> İmam Mâlik telbiyenin daha önce bırakılacağı düşüncesindedir. Bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 2/105.

<sup>28</sup> Ahmed b. el-Hasen el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrîd* (San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türasi'l-Yemenî, 2006), 2/189. Bu rivayete diğer kaynaklarda rastlayamadık.

<sup>29</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/357.

<sup>30</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârakutnî, *Sünenü Dârakutnî* (Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 2004), "Hac",1; Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/362.

<sup>31</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 9/223.

<sup>32</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/359.

### 1.3. Ma'ruf ve Meşhurun Tercih Edilmesi

Ahmed b. Süleyman, ma'ruf ve meşhur kelimelerini râvîleri meçhul olmayan, daha çok tanınan, ümmet tarafından genel kabul görmüş ve fakihler tarafından daha çok bilinen râvîler ve rivayetler için kullanmış ve bu tür hadisleri diğerlerine tercih etmiştir.<sup>34</sup>

Örneğin Ahmed b. Süleyman, Süheyl b. Ebî Salih babasından o da Ebû Hüreyre'den naklettiği "Hz. Peygamber şahitle birlikte yemine hükmetti."<sup>35</sup> rivayeti ile istidlâl ederek şahit ile birlikte yemin edilmesinin de gerekli olduğu düşüncesindedir. Fakat Süheyl'in zayıf olduğuna dair tenkitler bulunmaktadır. Ahmed b. Süleyman bu tenkidi şu şekilde ele alır ve kendisini muhaliflerine karşı şöyle savunur:

Süleyman b. Bilal'den rivayet edildiğine göre o Süheyl'e: "Rebîa senden şu şekilde rivayet ediyor." dediğimde: 'Benden bu şekilde rivayet ettiyse öyledir.' dedi." şeklindeki bilgiden yola çıkarak Süheyl zayıftır denirse şöyle cevap veririz:

Süheyl'in rivayet ettiği şeyleri unutmuş olması mümkündür fakat sika râvîler ondan rivayet ettiğinden dolayı bu unutma onun hadislerinin sâkit olmasını engeller. Süheyl'in Seyf b. Süleyman el-Mekkî, Kays b. Sa'd, Amr b. Dînar tarîki ile rivayet etmesi konusunda 'Kays b. Sa'd'ın Amr b. Dînar'dan rivayet ettiği bilinmemektedir.' şeklinde ta'n edilirse şöyle cevap veririz:

Siz atların zekâtı konusunda Ğûrak'ın Ca'fer'den rivayet etmiş olduğu bir rivayet<sup>36</sup> ile istidlâl ediyorsunuz. Sizin ihticâc ettiğiniz rivayetteki Ğûrak, meçhul bir şahıstır ve râvîler tarafından

<sup>33</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/197.

<sup>34</sup> Bu konuda bk. Semih Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 112.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, "Akdiye", 21.

<sup>36</sup> Bu rivayet "Otlayan her at için bir dinar verilir." şeklindedir. *Mu'cemü'l-evsat*'ta bu rivayet ve öncesindeki rivayet için "Bu iki hadîsi Ca'fer b. Muhammed'den sadece Ğûrak el-Cu'fi nakletmiş ve Leys b. Hammâd bu hadislerde teferrüd etmiştir." bilgisi bulunmaktadır. bk. Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, 7/338; Bir başka kaynakta ise yine Dârekutnî bu rivayet ve Ğûrak hakkında "Ğûrak, Ca'fer'den rivayetinde teferrüd etmiştir ve o gerçekten zayıftır." demektedir. bk. Ebû'l-Fadl Zeynüddin el-İrâkî, *Zeylû Mizâni'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1416/1995), 57.

bilinmemektedir. Bizim tercih ettiğimiz rivayetin ravisi Gays b. Sa'd ise râvîler tarafından bilinmektedir ve meşhurdur.<sup>37</sup>

Bu savunma Ahmed b. Süleyman'ın tercihlerinde ma'ruf olan râvîyi önceliğini göstermektedir.

İmam Şafiî, cizyenin sadece ehli kitaptan alınacağı görüşündedir.<sup>38</sup> Ahmed b. Süleyman ise Acemin müşriklerinden ve İslâm'ı kabul etmeyen ve zimmî olmayı kabul eden ehli kitaptan cizye alınır görüşünü benimsemektedir. Ahmed b. Süleyman delil olarak Hz. Peygamber'in hicret eden bir mecûsiden cizye kabul ettiğine dair bir rivayet<sup>39</sup> ve Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "Onlara ehli kitaba davrandığınız gibi davranın."<sup>40</sup> hadisini kullanır. Bu konuda İmam Şafiî'nin delil olarak kullandığı Hz. Ali'ye izafe edilen "Mecûsiler aslında kitap ehli idi. Bu kitaplarını değiştirdiler ve o değiştirdikleri kitap üzere hareket ettiler."<sup>41</sup> mealindeki rivayet hakkında:

Bu hadisi bilmiyoruz. Çünkü onlar ateşe taparlar ve bu sebeple putperestlere benzerler. Abdurrahman b. Avf'tan gelen rivayet daha meşhurdur ve ümmet tarafından da genel kabul görmüştür.<sup>42</sup> şeklinde yorum yaparak daha bilinen rivayeti tercih ettiğini ifade etmiştir.

Ahmed b. Süleyman, hadisler arasında tercih yaparken duruma göre bazı kişileri öncelikli olarak göz önünde bulundurmıştır. Bu durum kimi zaman Hz. Ali'yi ön plana çıkartırken, kimi zaman ev halkını öncelemektedir. Kimi zaman da fakihliği ile tanınmış sahabileri öne çıkartmaktadır. Meşhur ve ma'ruf tabirlerinin Ahmed b. Süleyman tarafından hem râvî hem de rivayet için kullanıldığı göz önüne

<sup>37</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/348; Gays b. Sa'd hakkında *Tehzîbü'l-kemâl*'de şu bilgilere yer verilmiştir:

"Mekkeli'dir. Künyesi Ebû Abdilmelik veya Ebû Abdillah el-Habeşî de denilmiştir. Fakîhtir, az rivayet etmiştir, sikadır. 117 veya 119 senesinde vefat etmiştir. Tirmîzî hariç diğerleri kendisinden rivayet etmiştir." Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 1400/1980), 24/47-49.

<sup>38</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/389-390.

<sup>39</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (Beyrut: Dâru ibn-i Kesir, 1987), "Cizye", 1.

<sup>40</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (el-İmârât: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âli Nihyân li'l-Â'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004), "Zekât", 24.

<sup>41</sup> eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 4/183.

<sup>42</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/497-498.

alındığında tercih konusunda öncelikli kişilerin bu başlık altında değerlendirilmesi doğru olacaktır kanaatindeyiz.

### 1.3.1. Hz. Ali'nin Önceliği

Ahmed b. Süleyman, Hz. Ali'den nakledilen mevkuf bir haberde öğle, ikindi, akşam namazlarında farzların son iki rekâtında, yatsı namazının ise son rekâtında üç kere "Sübhanallahi ve'l-hamdü li'llahi ve lâ ilâhe illallahü ve'llâhü ekber." duasının okunacağını nakletmektedir.<sup>43</sup> İmam Şafîî ise bu durumda kıraatten başka şeyin caiz olmadığı görüşündedir.<sup>44</sup> Bu görüş hakkında Ahmed b. Süleyman şu açıklamayı yapmaktadır:

Bize göre Emîru'l-mü'minîn Ali, Hz. Peygamber'in makamındadır. Hz. Peygamber'den bizzat görmediği bir konuda kendi görüşüne göre ictihad etmesi mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber: "Beni nasıl namaz kılıyor gördüyseniz siz de öyle namaz kılın." demiştir. Ali, Hz. Peygamber'in namazını insanlardan en iyi bilendir. İmam Şafîî delil olarak "Fatiha okunmayan her namaz eksiktir." rivayetini kullanmaktadır. Bu rivayet onun için delil olamaz. Çünkü hadiste "Her rekâtında Fatiha okunmayan namaz eksiktir." denilmemiştir.<sup>45</sup>

Ahmed b. Süleyman, Hz. Ali'den gelen mevkuf haberler<sup>46</sup> ile istidlâl ederek on gün geçtikten sonra seferîliğin biteceği görüşündedir. Bu rivayetlerin ardından bazılarının "bugün çıkarım, yarın çıkarım" şeklinde erteleyenlerin bir ay da geçse seferîliğin bitmeyeceği görüşünde olduğu bilgisini verir. Bu görüşte olanlar delil olarak İbn Ömer'in Azerbaycan'da altı ay kaldığı ve bu altı ay zarfında namazlarını kısalttığına dair rivayet<sup>47</sup> ile Enes'in Neysabur'da iki sene kaldığını bu iki sene boyunca namazını kısaltarak kıldığını bildiren rivayeti<sup>48</sup> almaktadır.

Ahmed b. Süleyman bu rivayetleri analiz ederken:

Hz. Ali'nin sözü bu ikisinin amelinden daha kuvvetlidir;<sup>49</sup> diyerek Hz. Ali'nin rivayetini tercih konusunda önceliğini belirtmektedir.

<sup>43</sup> el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/160.

<sup>44</sup> eş-Şafîî, *el-Ümm*, 1/129.

<sup>45</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/126-128.

<sup>46</sup> bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 2/208.

<sup>47</sup> Abdürrezzak, *el-Musanef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 2/533.

<sup>48</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 1/442.

<sup>49</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/169-170.



Ahmed b. Süleyman, "Bir müşteri satın aldığı cariye ile ilişkiye girdi. Ardından cariyenin kusurlu olduğunu fark etti. Bu durumda Hz. Ali cariyenin satın alan kişide kalmasına, satıcının da kusura bedel olarak fiyatın onda birini geri iade etmesine hükmetti."<sup>50</sup> rivayeti ile istidlâl ederek şu hükme varır:

Bir kişi satın alma esnasında o aldığı şeyin kusurlu olduğunu fark etmez o malı kullandıktan sonra fark ederse satan kişi bu ayıbı tazmin eder. Mal geri iade edilmez.<sup>51</sup> İmam Şâfiî'ye göre ise şayet cariyeye bakire değil ise kusurundan dolayı geri iade edilir.<sup>52</sup>

Ahmed b. Süleyman, kendi hükmünün sebebini şu şekilde açıklar:

Çünkü bu durum alışverişin feshi demektir. Bu durumda satın alan kişi satıcının mülkünde olan cariye ile ilişkiye girmiştir. Bu sebeple her ilişkisi için ya mehir ya da had gerekecektir. Bu durumda İmam Şâfiî'nin sözünün fasid olduğu görülecektir.<sup>53</sup>

Bu açıklamanın ardından Ahmed b. Süleyman kendi hükmüne karşı gelebilecek itirazı şu şekilde dile getirir:

Bu konuda Hz. Ömer'in, "Cariye şayet bakire ise iade edilir ve kıymetinin onda biri iade edilir, şayet dul ise kıymetinin onda birinin yarısı iade edilir."<sup>54</sup> şeklinde bir hükmü var denirse şöyle deriz:

Ali kendisine tabi olmaya daha layıktır. Onun sözü bizim için hüccettir. Başkasının sözü bu konumda değildir.<sup>55</sup>

Ahmed b. Süleyman'ın bu hükümleri verirken başka delillere de başvurduğu görülmektedir. Örneğin yukarıda bahsi geçen kusurlu cariyenin satışı konusundaki hüküm ile ilgili olarak İmam Şâfiî'nin hükmünün geçersizliğini, bu durumda had ve mehir gerekeceğini düşünerek reddetmektedir. Hz. Ömer'in rivayeti ile ilgili ise ayrıca şunları söylemektedir:

Bu konuda Hz. Ömer'i destekleyen İbn Mes'ûd'un rivayetinden başka bir rivayet mevcut değildir. Bu ikisinden başka bu hükmü veren olmamıştır. Böyle olunca Ali'nin sözü icmâ makamındadır.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrîd*, 4/90.

<sup>51</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/62-63.

<sup>52</sup> el-Mâverîdî, *el-Hâvî el-Kebîr*, 5/253; Ebû Mahammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *et-Tehzîb fi fıkhi li İmâm e'ş-Şâfiî* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/446.

<sup>53</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/63.

<sup>54</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/345.

<sup>55</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/63.

Her ne kadar bu şekilde açıklamalar yapsa da Ahmed b. Süleyman'ın Hz. Ali'den gelen rivayetler ile istidlâl etme konusunda aceleci davrandığı ve bazı ayrıntıları gözden kaçırdığı görülmektedir. Nitekim Beyhakî (öl. 458/1066), Ahmed b. Süleyman'ın delil olarak kullandığı Hz. Ali'den gelen rivayet hakkında şunları söyler:

Bu konudaki Hz. Ali rivâyeti mürseldir. Ali b. Hüseyin ile diğer râvîler arası kopuktur. Ali b. Hüseyin dedesi Ali b. Ebû Talib ile görüşmemiştir. Bu rivayetin diğer tarîki ise Müslim b. Halid, Cafer'den, o babasından, babası dedesinden, o Hüseyin b. Ali'den o da Ali b. Ebû Talib'den şeklindedir. Aynı şekilde bu tarîk de mahfûz değildir.<sup>57</sup>

### 1.3.2. Ev Halkının Önceliği

Hz. Peygamber'in daha özel, mahrem denilebilecek hususları hakkında Ahmed b. Süleyman'ın, Hz. Âişe ve Hz. Meymûne gibi Hz. Peygamber'in eşlerinden gelen rivayetleri tercih etmeyi prensip edindiği görülmektedir. Örneğin Ebû Huzeyfe'den rivayet edilen Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğine dair rivayetleri<sup>58</sup> zarurete hamletmekle birlikte ayakta bevletmenin uygun olmadığı görüşünde olan Ahmed b. Süleyman, Hz. Âişe'den gelen şu rivayetleri delil olarak kullanmıştır:

“Hz. Peygamber kendisine Kur'an indiğinden beri asla ayakta bevletmemiştir.”<sup>59</sup>

“Kim sana Hz. Peygamber ayakta bevletmiştir derse onu doğrulama.”<sup>60</sup>

Ahmed b. Süleyman Hz. Peygamber'in hanımı olması sebebi ile Hz. Âişe'nin bu duruma daha vakıf olacağını düşünerek bu hükme varsa da Hz. Âişe bu rivayetinden dolayı eleştirilmiştir. Örneğin Tahâvî bu rivayetler hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Ebu Huzeyfe'den gelen bu rivayet ayakta bevletmenin mübah olduğunu göstermektedir ve Hz. Âişe'den gelen rivayetten daha üstündür. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in necaset konusundaki hassasiyet

<sup>56</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/63.

<sup>57</sup> Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/526. Burada Beyhakî, “mahfuz” ifadesini şâz hadîsin zıddı olarak kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat bunun yanında “makbul olmayan hadîs” anlamında kullanmış olması da mümkündür.

<sup>58</sup> bk. Buhârî, “Vudû”, 62; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 12; Tirmîzî, “Tahâret”, 9.

<sup>59</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/495.

<sup>60</sup> İbn Mâce, “Tahâret”, 14.

ve titizliğini dikkate alarak bunu söylemiştir. Ebu Huzeyfe ise bu olayın Medine’de yani Kur’an’ın Hz. Peygamber’e nazil olmasından sonra meydana geldiğini haber vermektedir. Ayakta bevletmek bu habere göre mubahtır. Ayakta bevleden kişi üzerine necaset bulaşmamasına dikkat etmelidir.<sup>61</sup>

Ahmed b. Süleyman, İmamiye’nin cünüp olarak sabahlayanın oruç tutamayacağı düşüncesinde olduğu bilgisini vermektedir.<sup>62</sup> Bu konuda delil olarak Ebû Hüreyre’den gelen:

“Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur.”<sup>63</sup> rivayetini kullanmaktadırlar. Ahmed b. Süleyman bu rivayet hakkında şu yorumu yapmaktadır:

Bu rivayet Hz. Âişe’ye ulaştığında o bu rivayeti reddetmiştir ve:

“Hz. Peygamber ihtilam olmaksızın cünüp olarak sabahlardı ve oruç tutardı.” demiştir. Bu açıklama Ebû Hüreyre’ye söylendiğinde o da:

“Ben bunu Fadl b. Abbas’tan duymuştum.” demiştir.<sup>64</sup>

Ahmed b. Süleyman’a göre ihramlı iken evlilik caiz değildir. Bu konuda delil olarak kullandığı rivayetlerden biri:

“İhramlı evlenemez, evlendirilemez, dünürlük yapılamaz.”<sup>65</sup> hadisidir. Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf, ihramlı olarak evlenmede bir sakınca olmadığı kanaatindedir. Delil olarak ise İbn Abbas’tan rivayet edilen:

“Hz. Peygamber, Meymûne ile ihramlı iken evlendi.”<sup>66</sup> rivayetini göstermektedirler.<sup>67</sup>

Ahmed b. Süleyman, bu rivayet hakkında şu tahlili yapmaktadır:

Bu rivayetin aksine Meymûne’den nakledilen: “Biz Hz. Peygamber ile Mekke dönüşü Seref denilen mevkide<sup>68</sup> ihramdan çıkmış iken

<sup>61</sup> Bk. et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/267. Geniş bilgi için bk. İlhan Altaş, Özsoy Abdulvahab, “Hz. Âişe’ye Yöneltilen Eleştiriler”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 629-659.

<sup>62</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/313-314.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/347.

<sup>64</sup> Buhârî, “Savm”, 25; Ebû İshâk Ya’kûb İbn Râhûye, *Müsned* (Medîne: Mektebetü'l-Eymân, 1412/1991), 2/501.

<sup>65</sup> Müslim, “Nikâh”, 5.

<sup>66</sup> Nesâî, “Nikâh”, 37.

<sup>67</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/268.

evlendik.”<sup>69</sup> rivayeti vardır. Bu rivayete göre bizim görüşümüz daha doğrudur. Zira bu durumu en iyi bilecek kişi Meymûne’dır. Ayrıca Râfî’den de bu nikahın ihramlı değilken kıyıldığına dair rivayet vardır. Râfî de bu evlilik konusunda elçilik yapmıştır. Dolayısı ile konuya diğerlerinden daha vâkıftır.<sup>70</sup>

Bu şekilde Ahmed b. Süleyman, ev halkından olan ve hadisenin birinci derecede muhatabı olarak Meymûne’nin konuya daha hâkim olduğu sonucuna vararak ondan gelen rivayeti İbn Abbas’tan gelen rivayete tercih etmiştir.

### 1.3.3. İleri Gelen Sahabenin Önceliği

Ahmed b. Süleyman, hadisler arasında tercih yapma durumunda kaldığı bazı konularda, Hz. Peygamber’e yakınlığı veya fakih yönü ağır basması ile tanınan sahabileri ön planda tutmaktadır.

Örneğin Ahmed b. Süleyman, mestler üzerine meshetmenin mensuh olduğu düşüncesindedir. Bu konuda delil olarak kullandığı rivayetlerden biri İbn Abbas’tan gelen şu rivayettir:

“Hz. Peygamber mestlerin üzerine meshetmişti. Mest üzerine meshin Mâide suresinin inişinden önce mi sonra mı olduğu kendisine sorulunca İbn Abbas şöyle dedi: ‘Hz. Peygamber, Mâide suresinden sonra mest üzerine meshetmemiştir. Bu sebeple bir merkebin sırtına dokunmak mest üzerine meshetmekten bana daha sevimli gelir.’”<sup>71</sup>

Bu durumun mensûh olmadığı görüşünde olanlar ise Cerir b. Abdullah’tan gelen “Mâide sûresinin inişinden sonra İslâm’a girdim ve Allah Rasûlü’nün mestlerin üzerine meshettiğini gördüm.”<sup>72</sup> rivayetini delil olarak göstermektedir. Ahmed b. Süleyman bu rivayetin zayıf olduğu düşüncesini belirttikten sonra şu yorumu yapar:

---

<sup>68</sup> Mekke’ye altı ila on iki mil kadar uzaklıkta bir yer adı. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 3/212.

<sup>69</sup> Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turas, ts.), “Hac”, 24.

<sup>70</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/379.

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, 5/123.

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, 31/76. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid ve diğerlerinin tahkik ettiği Müsned baskısında bu rivayet hakkında, rivayetin senedinde bulunan Yasin b. Muâz ez-Zeyyat’ın münkeru’l-hadîs ve zayıf, Behlül b. Ubeyd’in de zayıf olduğu bilgisi verilmektedir. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/506.

Bu rivayet, Ali, İbn Abbas, Ammâr, Aişe ve Ebû Hüreyre<sup>73</sup> gibi kitap ve sünneti daha iyi bilen, büyük sahabilerin rivayetlerine muhaliftir.<sup>74</sup>

Ahmed b. Süleyman sabah ezanında “es-salâtü hayrun mine’n-nevm” lafzının söylenmesini uygun bulmamaktadır. Bu lafzın meşru ve bidat-i hasene olduğunu düşünen Ebû Hanîfe<sup>75</sup>, delil olarak Ebû Mahzûre’den rivayet edilen şu haberi göstermektedir:

“Ben saygı duyulan bir genç idim. Hz. Peygamber bana: ‘es-salâtü hayrun mine’n-nevm, es-salâtü hayrun mine’n-nevm’ de buyurdu.”<sup>76</sup>

Ahmed b. Süleyman, bu rivayete karşılık:

Ömer b. Hafs’tan rivayet edildiğine göre dedesi Sa’d el-Kuraz, “es-Salâtü hayrun mine’n-nevm” lafzını Hz. Ömer’in hilafeti esnasında ezan içerisinde söyleyen ilk kişidir. Bunu işiten Hz. Ömer: ‘Bu bid’attir.’ demiştir.”<sup>77</sup> şeklindeki rivayeti tercih etmektedir. Bu tercih sebebini de şu şekilde açıklamaktadır:

Muhtemelen bu lafzın söylenmesini Hz. Peygamber sadece bir ezan için insanlara bir uyarı olarak söylemiştir. Şayet bütün ezanlar için olsaydı Hz. Ömer bu durumu inkâr edip “Bid’attir.” demez ve bu duruma şaşırmazdı.<sup>78</sup>

Ahmed b. Süleyman, canlı hayvan karşılığında et alımının caiz olmadığı görüşündedir. Bu konuda Hz. Ebû Bekir ve İbn Abbas’tan gelen:

“Hz. Peygamber hayatta iken bir kasap deve kesmişti. Bir adam elinde bir oğlak ile gelip: ‘Bu oğlak karşılığında bana bundan et verin.’ dedi. Bunun üzerine Ebû Bekir ve İbn Abbas: ‘Bu doğru olmaz.’ dediler.”<sup>79</sup> mealindeki rivayeti tercih etmektedir. Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf ise aynı cinsten olursa haram, değilse caiz olacağı görüşündedirler ve bu görüşlerini kıyasa dayandırmaktadırlar.<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Bu konudaki hadîsler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/169, 1/170.

<sup>74</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/48-49.

<sup>75</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/101.

<sup>76</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/137.

<sup>77</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/189.

<sup>78</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/74-75.

<sup>79</sup> Benzer bir rivayet için bk. el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, 5/484.

<sup>80</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 12/181.

Ahmed b. Süleyman, bu konuda şu açıklamayı yapmakta ve tercih sebebini belirtmektedir:

Ebû Bekir ve İbn Abbas'ın bu görüşlerine muhalif bir görüş bilinmemektedir. Bu durumda onların görüşü icma makamındadır. Ayrıca bu ikisi Hz. Peygamber'in bu konudaki hükmünü beyan sadedinde bu şekilde "Uygun olmaz." demişlerdir. Onların kendi fikirlerine göre ictihadda bulunmuş olmaları düşünülemez.<sup>81</sup>

Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*'ın Kitabü'n-Nikâh bölümünde Velâyet ve Nikâhta Denklik alt başlığı altında evlenecek çiftler arasındaki denklik konusundan bahsetmektedir.<sup>82</sup> Ona göre denklik din ve nesepte gözetilmelidir. Delil olarak kullanmış olduğu rivayetlerden biri Selmân (r.a.)'ın Ömer (r.a.)'ın kızına dünürlük yaptığında "Size kız vermemiz fakat kız almamamız emrolundu."<sup>83</sup> şeklindeki rivayet ve Hz. Peygamber'e nisbet edilen "Dinî hassasiyet ve yaratılış bakımından hoşunuza giden biri geldiğinde onu evlendirin. Şayet böyle yapmazsanız yeryüzünde fesat çıkar."<sup>84</sup> rivayetleri ile istidlâl etmektedir. Ahmed b. Süleyman'a göre Selmân (r.a.) sahabenin büyüklerindedir bu sebeple onun sözü daha muteberdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in rivayetindeki, yaratılış (huluk) kavramı, nesebi de içine alan bir ifadedir. Bu sebeple evlilikte denklik göstergesi din ve neseptir. Nesepte denklik olmamasına rağmen evliliğin olabileceğine dair rivayetler kızın ve velisinin rızasına bağlıdır. Şayet onların rızası varsa evlilik caizdir. Rızaları olmazsa caiz değildir.<sup>85</sup>

## 2. Hadisin Metni ile İlgili Tercihler

Ahmed b. Süleyman'ın, hadis metni içerisindeki farklı söylemleri çelişki olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu sebeple bu tür hadislerle istidlâlî tercih etmemektedir. Örneğin suların temizliği ile ilgili

<sup>81</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/42-43.

<sup>82</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/435.

<sup>83</sup> el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrîd*, 3/21. Bu rivayetten farklı olarak şöyle bir rivayet vardır: Selmân (r.a.)'a imamlık teklif edildiğinde "Biz size imam olamayız ve sizden kız alamayız. Allah bizi sizin vasitanızla hidayete erdirdi." b kz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/153.

<sup>84</sup> Tirmizî, "Nikâh", 3.

<sup>85</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/438-439.

rivayet edilen “Su iki kulle miktarına ulaşınca pislik tutmaz.”<sup>86</sup> rivayetini tercih etmeme sebeplerinden birini şu şekilde belirtir:

Bu rivayetin zayıf olma sebeplerinden birisi de rivayet içerisindeki ihtilaftır. Bazı rivayetlerde “bir kulle” denirken diğerinde “bir veya iki kulle” denilmektedir. Bir diğerinde ise “üç kulle”<sup>87</sup> ifadesi vardır. Bir diğer rivayette ise “kırk kulle”<sup>88</sup> denilmektedir. Bazısında da “Hecer kullesi”<sup>89</sup> ifadesine yer verilmiştir.<sup>90</sup> Bu ifadedeki farklılıkları tutarsızlık olarak kabul eden Ahmed b. Süleyman, çok miktardaki suyun pislik tutmayacağı, az miktardaki suyun ise az bir necaset ile necis kabul edileceğine dair Ğadîr ve Budâ’a kuyuları ile ilgili rivayetleri<sup>91</sup> delil olarak kullanmıştır.<sup>92</sup>

Ahmed b. Süleyman’a göre ister cima ister başka bir sebeple olsun kasten bozulan ramazan orucunun yerine bir gün kaza orucu tutulur ve tevbe edilir. Bu karara namaza kıyasla ulaşır. Namaz bozulduğunda yerine aynı namaz tekrar kılınır, fazladan bir namaz kılınmaz. Oruç da bu şekildedir.<sup>93</sup> Keffaret orucu tutulması gerektiğini düşünenlerin<sup>94</sup> istidlâl ettiği rivayet<sup>95</sup> hakkında:

Konu ile ilgili rivayetler ihtilaflı olduğu için biz bu rivayetlere karşı çıkıyoruz. Kimi yerde bu durumda olan kişiye seçim hakkı veriliyor. Diğer bir yerde sırası ile yapması gerekenler söyleniyor. Başka bir yerde ise deve kurban etmesi söyleniyor. Kimi yerde yirmi sa’ hurma tasadduk etmesi isteniyor. Diğer bir yerde ise zihar keffareti ile aynı tutuluyor. Bu şekilde farklılık söz konusu olunca bu rivayetler müstehablık ifade

---

<sup>86</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 32.

<sup>87</sup> Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1313), 8/374.

<sup>88</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 1/133. Bu rivayet İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’inde Abdullah b. Amr’dan rivayetle mevkuf olarak verilmiştir.

<sup>89</sup> eş-Şâfiî, *Müsned*, 165.

<sup>90</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/10-11.

<sup>91</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 34; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/131.

<sup>92</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/5-6.

<sup>93</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/309.

<sup>94</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 3/79.

<sup>95</sup> Bu rivayet farklı lafızlarla birçok kaynak eserde zikredilmiştir. bk. Buhârî, “Hudûd”, 27; Ebû’l-Huseyin Müslim b. Haccac Kuşeyrî, *Sahih-u Müslim* (b.y.: Dâru İhya-i Kütübü’l-Arabiyye, 1955), “Sıyâm”, 14; Malik, “Sıyâm”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/403.

eder.<sup>96</sup> yorumunu yaparak tercihini Seleme b. Sahr'dan gelen şu rivayetten yana kullanır:

“Bir kadına karşı başkalarına duymadığım derecede düşkünlük gösterdim. Bu sebeple Ramazan başında zıhar yaptım. O kadın bana hizmet ederken bacağı açıldı ben de dayanamayıp üzerine vardım. Ardından Hz. Peygamber'e gidip durumu anlattım. Hz. Peygamber köle azad etmeme hükmetti.”<sup>97</sup> Ahmed b. Süleyman, bu rivayet neticesinde rivayetin zıharla alakalı olduğu oruçla bir ilgisinin olmadığı sonucuna ulaşır. Dolayısı ile Ahmed b. Süleyman'a göre zıharda keffaret vardır, orucun bilerek bozulmasında böyle bir durum söz konusu değildir.

### 3. İcmânın Tercihi

Sözlükte, bir fikir üzerinde ittifak etmek, azmetmek, bir şeyi sağlam yapmak gibi anlamlara gelen icmâ,<sup>98</sup> Zeydiyye usûlcülerine göre âm ve hâs olmak üzere iki kısma ayrılır. Âm olan icmâ, icmâ-ı ümmettir ki Müslüman müctehidlerin belli bir zamanda belirli bir konuda fikir birliğine varmaları demektir. Hâs olan icmâ ise icmâ-ı itrattır. Bu ise Ehl-i beyt'ten olan müctehidlerin aynı şekilde bir görüş üzerinde ittifak etmeleri anlamına gelmektedir. Bu müctehidler dört masum Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, ardından her asırda Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen müctehidlerdir.<sup>99</sup> Ahmed b. Süleyman'ın, *Usulü'l-ahkâm* içerisinde hem ümmetin icmânını hem de Ehl-i beyt'in icmânını tercih sebebi olarak kullandığı ve bunun bağlayıcılığına dikkat çektiği görülmektedir. İcmâ-ı ümmet ile ilgili tercihlerinden bazılarını şu şekilde örnek olarak göstermemiz mümkündür:

Ahmed b. Süleyman, namazda burun kanadığında tekrar abdest alınıp namaza yeniden başlanması gerektiği kanaatindedir. Bu durumda abdest alınıp namaza kaldığı yerden devam edileceği görüşünde olanlar<sup>100</sup> Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği:

<sup>96</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/312.

<sup>97</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (b.y: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Talak”, 25.

<sup>98</sup> Râgıb el-İsfahânî, “cma”, *Müfredat elfazi'l-Kur'an* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1997) 201-202; İbn Manzûr, “cma”, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, 1414), 8/57-58.

<sup>99</sup> es-Sarimüddin el-Vezir, *el-Fusulü'l-lü'liyye* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Menâhil, 1421/2001), 245.

<sup>100</sup> İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduğu bildirilmektedir. bk. Alâüddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/24.



“Kim namazda istifra ederse dönsün, abdestini yenilesin, konuşmadan namazına kaldığı yerden devam etsin.”<sup>101</sup> hadisi ve İbn Abbas’tan rivayet edilen:

“Hz. Peygamber’in namazda burnu kanadığında abdest aldı ve namazına kaldığı yerden devam etti.”<sup>102</sup> hadisi ile ihticâc etmektedirler. Ahmed b. Süleyman bu rivayetler hakkında şu analizi yapmaktadır:

Bu iki haber de zayıftır. Amel-i kesirin namazı bozacağı ve bu durumda namaza tekrar başlanacağı konusunda icmâ olduğu bilinmektedir. Şayet abdest bozulmuş ve tahâret şartı ortadan kalkmış ise bunu amel-i kesir olmaksızın nasıl tekrar yerine getirebiliriz. Bizim konu ile ilgili rivayet tercihimiz bu yöndedir. İhtiyat bunu gerektirir ayrıca şimdiye kadar Müslümanların genel uygulaması bu şekilde süregelmiştir.<sup>103</sup>

Hurma, kuru üzüm, buğday gibi gıdaların beş vesk miktarına ulaşmadığı müddetçe zekâtının olmadığına dair hadisi<sup>104</sup> delil olarak kullanan Ahmed b. Süleyman, bu tercihinin açıklamasını şu şekilde yapar:

Ehl-i Medine’nin icmâna göre geçerli sa’ Ehl-i Medine’nin kabul ettiği sa’dır. Bu Irak ölçüsü olan mekkükün üçte biridir. Halef ve selef

---

<sup>101</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenü Dârakutnî* (Beirut: Müessesetü er-Risâle, 2004), 1/280.

<sup>102</sup> Dârekutnî, 1/288. Ömer b. Riyah bu haberin senesinde bulunan Ebû Bekir ed-Dâhîrî için “metrukü'l-hadis” demiştir.

<sup>103</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/141. Ahmed b. Süleyman bu durumu amel-i kesir olarak değerlendirirse de amel-i kesirin sınırı konusu tartışmalı ve göreceli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. el-Kâsânî bu konuda şu değerlendirmeyi yapar:

“Zaruret haricinde namaz amellerinin dışında yapılan davranışlar amel-i kesir ise namazı bozar amel-i galil ise bozmaz. Amel-i kesirin ölçüsü konusu ihtilafıdır. Bazısı bu durumu iki el kullanılarak yapılan işler amel-i kesir diğerleri ise amel-i galildir derken bazısı namaz esnasında gömleği düğmelemek amel-i kesirdir namazı bozar hükmünü verirken diğerleri gömleğin düğmelerini çözmek bozmaz görüşündedir. Bazısı da amel-i kesiri karşıdan bakanın yapılan davranışı namaz dışında bir davranış olarak algılama durumuna göre değerlendirmektedir. Şayet böyle bir algı oluyorsa amel-i kesir bunun aksi olursa amel-i galil olarak değerlendirmektedir.” Bk. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/241. Görüldüğü üzere değerlendirmeler bilhassa “zaruret” durumu göz önünde bulundurularak yapılmaktadır. Zaruret söz konusu olduğunda sonuç farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla burun kanaması ve kusma zaruret çerçevesi içerisinde değerlendirildiğinde namazı bozmayan bir davranış olarak görülebilir.

<sup>104</sup> Müslim, “Zekât”, 12.

uleması da bu şekilde rivayet etmiş ve bu konuda ihtilaf etmemiştir. Bu kendisi ile amel edilen sahih bir haberdir.<sup>105</sup> Bu ifadelerden Ahmed b. Süleyman'ın ameli Ehl-i Medine'yi önemsedığı ve onların icmânını hüccet olarak kabul ettiği de anlaşılmaktadır. Kendisi ifade etmese de bu kanaate varmasının bir sebebinin "Ölçek Medine'nin ölçeği tartı Mekke'nin tartısıdır."<sup>106</sup> hadisini esas olarak alması kuvvetle muhtemeldir.

Ahmed b. Süleyman, İbn Abbas'tan gelen:

"Bir hacı, şeytan taşlamadan sonra ziyaret tavafından önce hanımı ile cima ederse hacı batıl olmaz."<sup>107</sup> rivayeti hakkında şu bilgileri vererek tercih sebebini açıklamış olmaktadır:

Bu, Kâsım er-Ressî ve Yahyâ b. Hüseyin'in<sup>108</sup> sözleri olduğu gibi bütün fukahâ da bu görüştedir.<sup>109</sup>

Ahmed b. Süleyman, çocuk dünyaya getiren bir cariyenin hür olacağına ve satılamayacağına dair rivayetlerden<sup>110</sup> yola çıkarak ümm-ü veledin satılamayacağı hükmünü verir. İmamiye ise ümm-ü veledin satılabileceğini düşünmektedir.<sup>111</sup> Delil olarak ise Hz. Ali'den rivayet edilen:

"Ömer hilafeti esnasında ümm-ü veled konusunda benimle istişare etti ve birlikte onun azat edilmesi gerektiğine hükmettik. Ömer de Osman da hilafetleri esnasında bu şekilde hükmettiler. Hilafeti üstlendiğimde ben ümm-ü veledin cariye olarak kalmasına karar

<sup>105</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/252.

<sup>106</sup> Ebû Dâvûd, "Büyû", 8; Nesâî, "Zekât", 44.

<sup>107</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî el-Kebîr* (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 4/219.

<sup>108</sup> Kâsım er-Ressî (öl. 246/860) ve Hâdî-İlêhak Yahyâ b. Hüseyin (öl. 298/911) Zeydiyye mezhebinin prensiplerini belirleyen önemli iki temsilcisidir. İki ilim adamı da kelâm, fıkıh ve hadis ilmindeki vukufiyetleri ile temayüz etmektedir. Kâsım er-Ressî ictihadları ile Zeydiyye içerisinde Kâsımiyye ekolünü oluştururken Yahyâ b. Hüseyin de Hâdeviyye ekolünün kurucusu olmuştur. Bk. Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 64, 72.

<sup>109</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/401. Konu ile ilgili bk. et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/228-229.

<sup>110</sup> İbn Mâce, "İtk", 2; Malik, "İtaka", 5.

<sup>111</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr* (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009), 3/309.

verdim.”<sup>112</sup> rivayetini kullanmaktadırlar. Ahmed b. Süleyman bu rivayet hakkında şu yorumu yaparak üzerinde icmâ olan rivayeti tercih ettiğini göstermektedir:

Burada Hz. Ali, ümm-ü veled efendisi ölünceye kadar cariye olarak kalır. Efendisi öldükten sonra hürdür demek istemiştir. Aksi takdirde icmâyâ muhalefet etmesi caiz olmaz.<sup>113</sup>

Ahmed b. Süleyman’ın ehl-i beytin icmâına dikkat çektiği ve tercih ettiği hususlar hakkında şu örnekleri verebiliriz:

Ahmed b. Süleyman, Übey b. Ka’b’dan gelen rivayete<sup>114</sup> dayanarak küsuf namazının iki rekât, her rekâtta beş rükû iki secde yapılarak kılınacağı görüşündedir. Ahmed b. Süleyman, muhaliflerinin<sup>115</sup> küsuf namazının dört rükû ve dört secdeyle kılınacağı görüşünde olduğu bilgisini verir. Ardından şu değerlendirmeyi yapar:

Ehl-i beyt, Übey b. Ka’b’ın rivayeti konusunda icmâ etmiştir. Bu sebeple biz bunu tercih ederiz.<sup>116</sup>

Ahmed b. Süleyman, Hz. Ali’den gelen “Emzirme iki senedir. İki sene içinde olan emzirme sonucunda haramlık vuku bulur. Bunun haricindeki emzirmeler hürmeti gerektirmez.”<sup>117</sup> rivayeti ile istidlâl ederek iki senenin dışındaki emzirmenin hürmete sebep olmayacağı görüşünü belirtir. İmam Ebû Hanîfe ise otuz ay içerisinde emzirmenin hürmete sebep olacağı görüşündedir.<sup>118</sup> Ahmed b. Süleyman bu konuda da “Bizim delil olarak kullandığımız rivayetler üzerinde ehl-i beytin icmâı vardır.” diyerek tercihinin belirtir.<sup>119</sup>

Ahmed b. Süleyman, ehl-i kitaptan olan bir kadın ile evlenmenin caiz olmadığı fikrindedir. Delil olarak “Hz. Peygamber Übey b. Ka’b’ı

<sup>112</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/410.

<sup>113</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/5.

<sup>114</sup> Rivayet şu şekildedir: “Güneş tutulduğunda Hz. Peygamber iki rekât namaz kıldırdı. İki rekâtta da uzun surelerden okudu. Dörder rükû ve iki secde yaptı. İkinci rekâtta oturuşta güneş açılmıştı.” Bk. Ebû Dâvûd, “İstiskâ”, 3. Muhakkik Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, “Elbânî bu rivayet için “zayıf” demektedir.” bilgisini verir. bk. 1182 nolu hadis.

<sup>115</sup> İmam Mâlik ve İmam Şâfiî bu şekilde görüş bildirmektedir. Bk. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 1/277.

<sup>116</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/193.

<sup>117</sup> Zeyd b. Ali, *Müsnedü el-İmam Zeyd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 316.

<sup>118</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 4/6.

<sup>119</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/606.

Yahudi bir kadınla evlenmekten men etti ve ‘Bırak o senin için muhsan değildir.’ buyurdu.”<sup>120</sup> rivayetini kullanmaktadır. Ahmed b. Süleyman, rivayet içerisinde geçen “la tuhassnüke” ifadesini “Kim Allah’a şirk koşarsa iffetli (muhsan) değildir.”<sup>121</sup> hadisi ile açıklar. Ebû Hanîfe ise ehl-i kitap olan kadınlarla evlenilebileceği görüşündedir.<sup>122</sup> Ahmed b. Süleyman buna karşı:

Bizim sözüümüz Ehl-i beytin icmâdır; şeklinde açıklama yapar.<sup>123</sup>

#### 4. İhtiyatlı Olanı Tercih

Ahmed b. Süleyman, ziyade daha önceliklidir, şeklinde bir genel kabulden yola çıkarak hadisler arasında seçim yapmak mecburiyetinde kaldığında, içerisinde ziyade ifadesi olan hadisleri daha ihtiyatlı olması sebebi ile tercihe daha uygun görmektedir. Burada ziyadeden kasıt sayısal fazlalıktır. Yani bir rivayette bir davranışın diğer rivayete göre daha fazla yapıldığı tespit ediliyorsa fazla olan sayıyı ölçü almak Ahmed b. Süleyman’a göre ihtiyatlı davranış olmaktadır. Örneğin Ahmed b. Süleyman, bayram namazlarında alınan ziyade tekbirlerle ilgili Amr b. Şuayb’tan nakledilen:

“Hz. Peygamber, Ramazan bayramı namazının birinci rekâtında namaz tekbirlerinin dışında yedi tekbir, ikinci rekâtında beş tekbir aldı.”<sup>124</sup> rivayeti ile Hz. Âişe’den gelen:

“Hz. Peygamber, Ramazan ve Kurban bayramlarında bayram namazının birinci rekâtında yedi, ikinci rekâtında ise beş tekbir alırdı.”<sup>125</sup> rivayetini delil olarak kabul etmektedir.

Bu düşüncesinden farklı olarak bayram namazlarında dört tekbir alındığına dair rivayetler<sup>126</sup> hakkında Ahmed b. Süleyman şu yorumu yapar:

<sup>120</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/536.

<sup>121</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/536.

<sup>122</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/178.

<sup>123</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/432.

<sup>124</sup> Ahmed b. Şuayb Nesaî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Salâtü'l-İdeyn”, 36.

<sup>125</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/344.

<sup>126</sup> Bu rivayetlerden birisi şu şekildedir: “Kasım b. Abdurrahman’dan rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Bize Hz. Peygamber’in ashabından bazıları Hz. Peygamber’in bayram namazında dörder dörder tekbir aldığını rivayet etti. Sonra yüzünü bize döndü ve ‘Cenaze namazı tekbirlerini unutmayın.’ dedi. Bu sırada elinin bir parmağı

Bizim rivayetlerimiz daha üstündür. Çünkü ziyade içermektedir. Ziyade de kabul açısından daha üstündür.<sup>127</sup>

Ahmed b. Süleyman, Hz. Ali'den nakledilen "Bir adamın bir adama şahit olması caiz değildir. Bunun olabilmesi için iki kişinin bu şahit için ayrıca şahitlik etmesi gerekir."<sup>128</sup> rivayetinden yola çıkarak bir adamın şahitliğini kabul etmemektedir. Ardından bu konuda şu analize yer vermektedir:

Bu konuda "Hz. Peygamber bazı ashabına mektup verip: 'Bunu falanca yere varmadan açma.' dedi. O yere varınca mektubu açtılar ve içinde bildirilen şey ile amel ettiler."<sup>129</sup> şeklinde bir itiraz gelirse şöyle deriz:

Bu durum şahitlikle ilgili değil, haber ile ilgili bir durumdur. Haber konusunda bir adam veya bir kadının getirmiş olduğu haberin kabul edildiğini görüyoruz. Fakat şahitlik böyle değildir. Haber vermede gösterilmeyen ihtiyat, titizlik şahitlikte gösterilir.<sup>130</sup>

Ahmed b. Süleyman, at etinin yenmesini caiz görmemektedir. Delil olarak Halid b. Velîd'den nakledilen:

"Hz. Peygamber, bize at, eşek ve katır etinin yenmesini yasakladı."<sup>131</sup> rivayetini kullanır. Bu konuda farklı bir hüküm içeren Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen:

"Hz. Peygamber bize eşek etini yemeyi yasakladı, et etini yemeye izin verdi."<sup>132</sup> şeklindeki rivayet hakkında:

Eşek etinin yenilmesi at etinin yenilmesinden önce haram kılınmış olabilir. O sırada at etinin mübah olması daha sonra yenilmesinin nehyedilmesi mümkündür. Bir konuda ibaha ve nehy haberleri karşı karşıya geldiğinde nehy haberleri daha üstündür;<sup>133</sup> şeklinde yorum

---

kapalı diğerleri açık bir şekilde (dört) işaret yaptı." bk. et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/345.

<sup>127</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/186-187.

<sup>128</sup> el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrîd*, 2/133.

<sup>129</sup> Bu durum Abdullah b. Cahş seriyyesinde olmuştur. bk. Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye* (b.y.: Şeriketü't-Tabâtü'l-Fenniyye el-Müttehude, ts.), 2/178.

<sup>130</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/369-370.

<sup>131</sup> Ebû Dâvûd, "Et'ime", 26.

<sup>132</sup> Buhârî, "Zebâih ve's-Sayd", 27.

<sup>133</sup> Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/454.

yapar ve ihtiyatlı olanın nehy içerikli rivayeti tercih etmek olduğunu ifade eder.

### **Sonuç**

Aralarında ihtilaf olduğu düşünülen hadislerdeki ihtilafı çözümlenmenin bir yöntemi de bu rivayetlerden birini tercihtir. Tercih, muhtelifü'l-hadis ilmi içerisinde bir çözüm yöntemi olduğu gibi aynı zamanda anlama ve yorumlama işlemidir. Muhtelifü'l-hadis ilmi konusunda mesai harcayan ulema, tercih işlemi için bazı kriterler ortaya koymakla birlikte bu kriterler konusunda ortak bir yöntem belirlemiş değildir. Tercih işlemi ile ilgili kıstasların genel olarak âlimlerin bilgi birikimlerinin yanında müntesipleri oldukları ekollerin bakış açıları çerçevesinde şekillendiği görülmektedir.

*Usulü'l-ahkâm* adlı eserin müellifi Ahmed b. Süleyman'ın fakih bir muhaddis olarak hadisler arasındaki ihtilafı giderme konusunda başvurduğu yöntemlerden biri tercih yöntemidir. Bu bağlamda senedin sıhhatini göz önünde bulunduran müellif, Zeydî düşüncenin karakteristik özelliği olan metin merkezli tercihleri de sıklıkla kullanmaktadır. Bununla birlikte hadisler arasındaki ihtilafı çözüme konusunda cem' ve te'lif yöntemini daha çok kullanarak klasik dönem Zeydî ulemasından farklı bir davranış sergilemektedir. Bu durum onun kişisel bir tercihi olarak yorumlanabileceği gibi Zeydiyye içerisinde Ehl-i hadis düşüncesine bir yöneliş olarak da anlaşılabilir.

Sened ve ravi merkezli tercihlerinde seneddeki râvî isimlerinin farklılığını, bir râvînin konuya diğerinden daha vakıf olmasını ve râvînin hayatının sonlarına doğru zabt konusunda zaafa uğramış olmasını referans olarak alan ve tercihlerini bu kıstaslar üzerine inşa eden Ahmed b. Süleyman'ın bazı tercihlerinde sübjektif davrandığı görülmektedir. O, Hişam b. Urvé'nin ömrünün sonlarında ihtilat problemi yaşadığını bu sebeple hadisin tercih edilemeyeceğini belirtirken Zehebî buna itiraz etmekte ve Hişam b. Urvé'nin böyle bir duruma düşmediğini, rivayetlerinin hepsinin delil olarak kullanılabileceğini söylemektedir. Yine sened ve râvî ile ilgili tercihlerinde merfû hadisi mevkûfa, ma'ruf ve meşhur hadisleri bu özellikte olmayan hadislere tercih ettiği görülmektedir. Ma'ruf ve meşhur kavramlarını da fakih bakış açısı ile değerlendiren Ahmed b. Süleyman bunları fakihler tarafından bilinen ve hüccet olarak kabul edilen rivayetler olarak anlamlandırmaktadır.

Hadisin metni ile ilgili tercihlerinde metin içindeki ifade farklılıklarını tutarsızlık olarak değerlendirmekte ve bu tür rivayetleri delil olarak kullanmamaktadır.

Ahmed b. Süleyman'ın, hem ümmetin icmâını hem de Zeydî düşüncenin genel kabulü olan Ehl-i beytin icmâını tercih sebebi olarak kullandığı ve bağlayıcılığına dikkat çektiği görülmektedir. Bunun yanında ameli Ehl-i Medine'yi önemseydiği ve onların icmâını da hüccet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Ali'den gelen rivayetlerin tercihi konusunda her ne kadar tercih gerekçelerini belirtse de Ahmed b. Süleyman'ın az da olsa mensubu olduğu Zeydî görüşün genel kabullerini öncelediğini söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Hz. Peygamber'in bevletmek gibi mahrem durumlarını müminlerin annesi Hz. Aişe'nin daha iyi bileceğini düşünerek onun rivayetini tercih eden Ahmed b. Süleyman'ın bu konuda Hz. Aişe'ye yöneltilen eleştirileri dikkate almadığı görülmektedir.

Bir sahabinin fakih yönünün ağır basması, Hz. Peygamber ile yakınlığının daha çok olması da Ahmed b. Süleyman için bir tercih sebebi olarak görülmektedir. Bu anlamda Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebû Tâlib, İbn Abbas, Ammâr, Aişe, Selman ve Ebû Hüreyre (r.anhüm)'den gelen haberleri incelemektedir.

### Kaynakça

- Abdürrezzak. *Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Altaş, Özsoy, İlhan, Abdulvahab. "Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 629-659.
- Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/530-532. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir. *es-Sünenü'l-Kübra*. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- el-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr*. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1982.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü Dârakutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 2004.

- Darekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünen*. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye ve Hadis*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Yûsuf. *el-Harâc*. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türas, ts.
- el-Ferrâ, Ebû Mahammed b. el-Hüseyin. *et-Tehzîb fi fikhi li İmâm e's-Şâfiî*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- el-Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1993.
- el-Hârûnî, Ahmed b. el-Hasen. *Şerhu't-Tecrîd*. 6 Cilt. San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türasi'l-Yemenî, 2006.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *Sahîh-u İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 1988.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîratü'n-Nebeviyye*. b.y.: Şeriketü't-Tabâtü'l-Fenniyye el-Müttehîde, ts.
- İbn Râhûye, Ebû İshâk Yakub. *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-Eymân, 1991.
- İmam Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Müsned*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- el-Kâsânî, Alâüddin. *Bedâiu's-sanâi'*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvî el-Kebîr*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- el-Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 1980.
- Nesaî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- es-Süyûtî, Celaleddin. *Miftahü'l-cenne fi ihticâci bi's-sünne*. Medine: el-Câmiu'l-İslâmiyye, 1989.
- es-Süyûtî, Celaleddin. *Tedrîbü'r-ravi*. b.y.: Dâru Tîbe, ts.



- eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. y.y.: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1999.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- el-Vezir, İbrahim Muhammed es-Sarimüddin. *el-Fusulü'l-lü'liyye*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Menâhil, 2001.
- Yolaçan, Semih. *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyer-u â'lâmi'n-nübelâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zeyd b. Ali. *Müsnedü el-İmam Zeyd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.