

YAHUDİLİKTE KİPA VE İSLAM'DA SARIK/TAKKE: DİNÎ NORM, SEMBOLİZM VE KİMLİK ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

The Kippah in Judaism and the Turban/Skullcap in Islam: A Comparative Study on Religious Norms, Symbolism, and Identity

Mustafa ŞENGİL¹

ÖZ

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

09.03.2026

Kabul Tarihi

24.05.2026

Yayın Tarihi

31.07.2026

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi,
Dinî Sembolizm,
Kipa,
Sarik,
Takke.

Bu çalışma, Yahudilikte kipa (yarmulke) ile İslam'da sarık ve takke kullanımını, dinî normatiflik düzeyi, teolojik gerekçeler, tarihsel gelişimler ve kimlik inşasındaki rolleri açısından karşılaştırmalı olarak incelemeyi hedeflemektedir. Araştırmada, söz konusu pratiklerin inançlar nezdindeki sembolik anlamını ve zaman içerisindeki dönüşümünü analiz etmek amacıyla fenomenolojik ve tarihsel-karşılaştırmalı yöntemler birlikte kullanılmıştır. Çalışmanın temel iddiası, Yahudilikte kipanın özellikle Ortodoks gelenekte zamanla normatif bir sembole ve kamusal alanda vazgeçilmez bir dinî kimlik göstergesine dönüşmesine karşın İslam'da sarık ve takkenin hiçbir dönemde bağlayıcı bir ibadet normu haline gelmediği, aksine sünnet, örf ve kültürel pratikler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yahudi hukukunda kipa, Tanrı'nın mutlak hâkimiyetinin sürekli bir hatırlatıcısı olarak halahik bir derinlik kazanmış ve minhag (yerleşik gelenek) üzerinden bağlayıcılık kazanmıştır. Buna mukabil İslam geleneğinde sarık ve takke, Kur'an'da bağlayıcı bir hükme konu olmamış, fıkıh literatüründe ise ibadetin geçerlilik şartı olarak değil, daha çok takva, huşu ve vakar gibi ahlâkî tutumlarla ilişkilendirilen İslamileşmiş kültürel unsurlar olarak varlık göstermiştir. Çalışmada ayrıca, modern dönemde kipanın politik ve ideolojik bir kimlik beyanına evrilen çok katmanlı yapısı ile İslam'daki benzer uygulamaların toplumsal algıdaki yeri karşılaştırmalı olarak tartışılmıştır. Sonuç olarak, her iki gelenekte de baş örtme pratiği tevazu ve Tanrı'ya hürmetin ortak sembolü olsa da bu nesnelere yüklenen normatif değerlerin ve toplumsal işlevlerin birbirinden köklü biçimde ayrıştığı saptanmıştır.

ABSTRACT

Article Types

Research Article

Submit Date

09.03.2026

Accept Date

24.05.2026

Publish Date

31.07.2026

Keywords

History of Religions,
Religious Symbolism,
Kipa,
Turban,
Skullcap.

This study comparatively examines the use of the kippah in Judaism and the turban and skullcap in Islam regarding their religious normativity, theological justifications, historical developments, and roles in identity construction. Utilizing phenomenological and historical-comparative methods, the research analyzes the symbolic meanings of these practices and their transformation over time. The central argument is that while the kippah has evolved into a normative symbol and an indispensable sign of religious identity in Judaism -particularly within the Orthodox tradition- the turban and skullcap in Islam have remained within the framework of sunnah, custom, and cultural practice rather than becoming binding norms. In Jewish law, the kippah gained spiritual depth as a reminder of God's sovereignty and achieved binding force through minhag (established tradition). Conversely, Islamic tradition lacks binding Quranic rulings on these items; in fiqh literature, they are viewed as "Islamized cultural elements" associated with piety and dignity rather than conditions for valid worship. In conclusion, although head covering serves as a common symbol of modesty and reverence in both faiths, the normative values and social functions attributed to these objects are fundamentally different.

¹  Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye, mustafa.sengil@ahievran.edu.tr

Şengil, M. Bu çalışmanın telif hakları yazarlara aittir. / The copyright of this work belongs to the authors.

Bu çalışma [Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](#) kapsamında lisanslanmıştır.

This study is licensed under a [Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



1. Giriş

Dinî kıyafetler, dinî aidiyet, normatif yapı ve kutsal ile kurulan ilişkinin sembolik tezahürleridir. Bu bağlamda başörtüleri, birçok dinde Tanrı algısı, huşu ve kimlik bilinciyle ilişkilendirilmiştir.² Yahudilikte erkeklerin başını örtmesiyle özdeşleşen kipa (yarmulke) ile İslam'da sarık ve takke kullanımı, literatürde zaman zaman benzer pratikler olarak ele alınmakta ancak bu benzerlikler çoğu zaman bağlamsal ve metodolojik bir analizden yoksun kalmaktadır. Bununla birlikte Müslüman kadınların başörtüsü ile ilgili çalışmalar varken erkeklerin başlarını örtmesi ile ilgili çalışmalar ve karşılaştırmaların sınırlı olduğu görülmüştür.

Erkek kadın fark etmeksizin başı ve yüzü örtmek, tarihten günümüze birçok medeniyet ve gelenekte soğuk ve sıcaktan korunmak, süslenmek, sosyal etki ve dinî bir gereklilik olarak uygulanagelmıştır.³ Geçmiş medeniyetlerde erkek ve kadınlar gösterişli başlıklar ve başörtüleri kullanmışlardır.⁴ Dinî bir anlamı olan erkekler mahsus başörtüleri, bireylerin inanç dünyalarında mensup oldukları dine olan bağlılıklarını gösteren ve dinî kimliklerini görünür hale getiren araçlar olarak da değerlendirilmektedir.⁵ Yahudilikte kipa (yarmulke) ve İslam'da takke ya da sarık gibi başörtüleri, ibadet sırasında veya günlük yaşantıda sıklıkla kullanılan dinî sembollerdendir. Bu semboller, tarihin doğal akışı içerisinde dinî metinler, kültürel etkiler ve sosyal dönüşümler aracılığı ile farklı anlamlar kazanarak toplumsal hafızada güçlü işaretler haline gelmiştir.⁶

Yahudi ve İslam geleneklerinde erkeklerin başörtüleri, dinleri ile olan ilişkilerini veya ait oldukları cemaat/mezhep/tarikatları ile olan sıkı bağlarını göstermektedir. Örneğin Yahudi erkekler kipayı dinî bir hatırlatma amacı olarak kullanırken İslam geleneğinde takke, bağlayıcı olmayan bir dinî bağlilik işareti olarak algılanmaktadır.⁷ Ayrıca dinden bağımsız olarak erkeklerin başlarının örtülü olması kültürel kimliğin bir parçası olarak tarih boyunca önemli görülmüştür. Bugüne gelindiğinde dinî geleneklerin, Batı'nın etkisiyle modern toplumsal ve bireysel tercihlere göre yeniden şekillendiği görülmektedir.

Çalışmanın amacı, söz konusu başörtülerinin kendi dinî geleneği içerisindeki normatif, teolojik ve tarihsel anlamını ortaya koyarak karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmaktır. Literatürde bu iki unsurun birlikte ve sistematik biçimde ele alındığı çalışmaların sınırlı olması, bu makalenin özgün katkı alanını oluşturmaktadır. Ayrıca çalışma, takkenin kipadan geldiğini iddia edenlere de bir cevap olması amacıyla kaleme alınmıştır. Çalışmanın sorusu “Bu nesne, ilgili dinde Tanrı-insan ilişkisini nasıl kuruyor?” şeklinde tasarlanmıştır. Çalışma boyunca bu soruya cevap aranacaktır. Yahudilik ve İslam'daki baş örtme pratiklerinin literatürde çoğu zaman bağlamsal analizden yoksun olarak “benzer” kabul edilmesi ile sarık-takke ile kipayı “aynı işlevi gören nesneler” gibi ele alma riski ise çalışmanın problemi oluşturmaktadır. Dolayısıyla kimin taktığı değil takanın hangi motivasyon ve gerekçe ile taktığı karşılaştırmalı olarak tartışılacaktır.

Sonuç olarak çalışmada, Müslümanların takke/sarık geleneği ile Yahudilerin kipa kullanımı tarihsel, teolojik ve kültürel boyutlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Çalışmadaki amacımız, iki farklı dinin benzer ve farklı ritüel öğeleri üzerinden dinî sembolizm ve toplumsal yansımalarla dair daha derin bir anlayış geliştirmektir.

2. Yöntem

Araştırmada fenomenolojik ve tarihsel-karşılaştırmalı yöntem birlikte kullanılmaktadır. Fenomenolojik yaklaşım, başörtülerinin inananlar açısından neyi temsil ettiğini anlamayı hedeflerken tarihsel yöntem, bu pratiklerin zaman içerisinde geçirdiği dönüşümü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada her iki dinin literatüründe konu ile ilgili

² Fuat Aydın, “Aden'e Dönüş ya da Tesettürün Hikmetine Dair”, *Eskişeni* 10 (2008), 63.

³ Salime Leyla Gürkan, “Tesettür (Diğer Dinlerde)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/543.

⁴ Douglas Cairns, “The Meaning of the Veil in Ancient Greek Culture”, *Women's Dress in the Ancient Greek World*, ed. Lloyd Llewellyn-Jones (London: Duckworth/Classical Press of Wales, 2002), 75-79.

⁵ Dinî amaçla kullanılan baş örtülerinin tarihsel ve toplumsal gelişimi ile ilgili incelemesi için bk. Eryk-Antonio Hernández, *My Kingdom for a Crown: The Religious Skullcap* (Baltimore: PublishAmerica, 2004), 1-20.

⁶ Galip Atasagun, “Yahudilikte Dinî Sembol ve Kavramlar”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Aralık 2001), 383-386.

⁷ Beverly Chico, “Gender Headwear Traditions in Judaism and Islam”, *Dress* 27/1 (Ocak 2000), 18.

temel referanslar dikkate alınacaktır. Bununla birlikte hadis usulü ve tahrîc konusunda uzman olmadığımızdan hadislerin sıhhati konusunda konunun uzmanlarının, hadislerin sıhhati ile ilgili beyanları esas alınacaktır.

Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ve doküman analizi tekniğiyle hazırlanmıştır. Veriler karşılaştırmalı dinler tarihi perspektifiyle analiz edilmiştir. Çalışmanın karşılaştırması, biçimsel benzerlikler üzerinden değil normatif yapı ve teolojik işlev üzerinden yürütülmüştür. Böylece yüzeysel analoji riskinden kaçınılması hedeflenmiştir. Çalışmada “dinî norm” kavramı, bağlayıcılığı olan ibadet şartlarıyla, “sembol” kavramı ise kutsal ile ilişki kuran, ancak zorunlu olmayan pratiklerle ilişkilendirilmiştir. Bu ayrım, kipa ile sarık/takke arasındaki temel farkların analizinde belirleyici olacaktır. Yahudilik bağlamında bu normatiflik halahik⁸ literatür ve rabbanî otorite aracılığıyla, İslam bağlamında ise Kur’an, güvenilir kabul edilen hadis ve mezhep içtihatları üzerinden değerlendirilmektedir. Yahudilikte minhag, belirli bir cemaat içinde yerleşerek bağlayıcılık kazanan uygulamaları ifade ederken İslam hukukunda örf, şer’i hükümlerin yorumlanmasında dikkate alınan toplumsal pratiği ifade etmektedir. Çalışmada kipanın minhag üzerinden kazandığı fiilî normatiflik ile sarık/takkenin örf bağlamında değerlendirilmesi arasındaki yapısal fark analiz edilmiştir. Sembol kavramı, kutsal ile ilişki kuran ancak zorunlu olmayan görünür pratikleri ifade etmektedir. Kimlik ise bireyin mensubiyetini kamusal alanda görünür kılan göstergeler bütünü olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda kipa ve sarık/takke hem bireysel dindarlık göstergesi hem de kolektif kimlik sembolü olarak değerlendirilmiştir.

Çalışma, kadın başörtüsü ile Hristiyanlık ve diğer dinlerdeki baş örtme pratiklerini kapsam dışı bırakmıştır. Bununla birlikte özellikle İslam’da mezhep içi tüm farklılıklar ayrıntılı biçimde incelenmemiş, temsili yaklaşımlar üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca çalışma, sosyolojik saha çalışması içermemekte, metin merkezli analizle sınırlı kalmaktadır. Bu sınırlılıklar, karşılaştırmının analitik derinliğini korumak amacıyla bilinçli olarak belirlenmiştir.

3. Bulgular

3.1. Yahudilikte Kipa (Yarmulke)

3.1.1. Normatif Kaynaklar ve Gelişim

Yahudi erkeklerin taktığı küçük, yuvarlak, bere benzeri şapkaya yarmulke denir. Yarmulke, Aramice *yira malka* teriminden gelen ve “kralın (Tanrı’nın) korkusu” anlamına gelen bir Yidiş kelimesidir. Bazıları bu kelimenin Türkçedeki yağmurluk kelimesinden türediğini iddia etmektedirler.⁹ Birçok kişi ayrıca yarmulke için İbranice “kubbe” anlamına gelen “kipa” kelimesini kullanmaktadır. Kipa, İbranicede dua ederken veya günlük hayatta takılan, genellikle dindar Yahudi erkeklerle ilişkilendirilen, küçük bir başlık şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰ Shtreimel, Fedora, Breslov Kipası gibi farklı coğrafyalara ve mezheplere ait çeşitli kipa türleri vardır. Çalışmada, Türkiye’de bilinirliği açısından yoğun olarak *kipa* kavramının kullanılması tercih edilmiştir.

Ortodoks Aşkenazi Yahudilerinin, banyo yapma veya uyuma dışında her zaman kipa takmaları zorunludur.¹¹ Reform Yahudiliğinde kipa isteğe bağlıdır. Ultra-Ortodoks ve Hasidik gruplar, büyük bir kürk şapka olan ştreimel takarlar. Orta Asya ve bazı Sefarad kökenli Yahudiler Buhara Kipası takarlar. Sefarad Yahudileri sürekli kipa takmak zorunda değildir.¹² Bu bilgilerden hareketle Yahudilerin taktıkları kipaya göre dünya görüşleri hakkında bir izlenim sahibi olmak mümkündür.¹³

Kipa kullanımının Tevrat’ta açık bir emre dayandığını söylemek güçtür. Ancak Talmud literatüründe başın örtülmesinin Tanrı korkusu (yirat shamayim) ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Zamanla bu uygulama, halahik bir

⁸ Kısaca Halaha, Yahudi hukuk sisteminin tamamını ifade eden bir terimdir. Halahik literatür, Tanah’taki bağlayıcı hukuki emir ve yasakları ayrıntılı bir şekilde açıklayan metinlerdir. Bk. Ö. Faruk Harman, “Yahudi Dini Hukuku”, *Kur’an’da Yahudiler*, ed. Ö. Faruk Harman (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 419-420; Tuba Yetim, *Yahudilikte Haftalık Peraşa Okuma Geleniği (Haftalık Tevrat Okumaları)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23.

⁹ Aşkenazların yağmurluk kelimesi ile ilgili bu görüşü, diğer Yahudiler tarafından eleştirilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Dan Rabinowitz, “Yarmulke: A Historic Cover-up?”, *Hakirah* 4 (2007), 221.

¹⁰ Eric Kline Silverman, *A Cultural History of Jewish Dress* (London: Bloomsbury Publishing, 2013), 214.

¹¹ Rabinowitz, “Yarmulke”, 233.

¹² Will McDonald - Charles Preston, “Kippah”, *Britannica*, 04 Temmuz 2025.

¹³ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 225-226.

zorunluluktan ziyade güçlü bir minhag (yerleşik gelenek) haline gelmiştir. Kipa, Yahudi düşüncesinde Tanrı'nın sürekli "üstte" olduğu bilincini sembolize etmektedir. Bu nedenle Yahudilikte başın örtülmesi, bireyin ilahî otorite karşısındaki konumunu hatırlatan sürekli bir işaret işlevi görür. Modern dönemde kipa, özellikle Ortodoks Yahudilikte kamusal alanda dinî kimliğin görünür bir ifadesi haline gelmiştir. Bu yönüyle kipa, bireysel bir ibadet pratiğinden ziyade kolektif bir aidiyet göstergesi olarak da değerlendirilmektedir.¹⁴

Tevrat'a dayandırılması zor olmakla birlikte bazı araştırmacılar tarafından baş örtmenin Tevrat'ta da bulunduğu ifade edilmektedir. Örneğin; Musa'nın, levhaları almak için Sina Dağı'na gittiğinden bahseden Kutsal Kitap pasajlarında başörtüsü ile ilişkili olarak şu ifadeler yer almaktadır: "Konuşmasını bitirdikten sonra, yüzüne bir peçe taktı. Ama ne zaman konuşmak için Rab'bin huzuruna çıksa, ayrılıncaya kadar peçeyi kaldırırdı. Dönünce de kendisine verilen buyrukları İsraililere bildirir, İsraililer de onun ışıldayan yüzünü görürlerdi. Sonra Musa içeri girip Rab'le görüşünceye kadar yine peçeyi takardı."¹⁵ Bugün özellikle "dindar" Yahudi erkeklerinin başlarını örtmelerinin veya yüzlerini bir peçe ile kapatmalarının temelinde, Kutsal Kitap'taki bu anlatının olduğu ifade edilmektedir.¹⁶ Musa'nın yüzünü peçe ile örtmesi Rabbinik literatürde, Yahve ile insanlar arasında aracılık ederken kendi şahsiyetini gizleme amacına dayandırılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Musa, insanlarla Tanrı kelamı arasında bir perde olmaması için yüzünü gizlemiştir.¹⁷ Bazı Kutsal Kitap açıklamalarında İsraililerin, Musa'nın yüzündeki ışıltının giderek söndüğünü görmemeleri için peçe taktığı, bunun başı örtmeye işaret ettiği ifade edilmektedir.¹⁸

Baş örtmek Yahudilikte pagan kültüre karşı durmak anlamında bir simge olarak da kullanılmıştır.¹⁹ Yahudilikte baş örtmenin dinî bir kural olarak algılanması antik dönemde olmuştur. Bununla birlikte Tevrat'taki bazı pasajlara göndermeler yapılarak Yahudiler arasında baş örtmenin eski İsrail toplumunda Kohenlere dolayısıyla din adamlarına mahsus olduğunu iddia edenler olmuştur.²⁰ Yine Yahudi kaynaklarında başı örtmenin gerekliliğini Talmud'a dayandıran referanslar verilmektedir.²¹ Bir Yahudi hukuku kitabı olarak kabul edilen Şulhan Aruh'ta da başı açmanın, vücudun açılmaması gereken bir yerini açmak gibi kabul edildiği ifade edilmektedir.²² Talmud, erkeklerin çıplaklığını da kadınların çıplaklığı gibi utanç kaynağı (ervah) olarak nitelendirir.²³ Talmud, erkeklerin bazen saçlarını örttüğünü bazen de örtmediklerini ifade etmektedir.²⁴ Burada da amacın Tanrı'yı akılda tutmak ve kendini kötülüklerden ve kötü alışkanlıklardan korumak olduğu ifade edilmektedir. Yahudilikte erkeklerin başlarını örtmesinin dinî dayanağını anlayabilmek için minhag kavramının anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle Yahudilikte yerleşik gelenek olarak ifade edilen minhag kavramı izah edilmeye çalışılacaktır.

3.1.2. Örf-Gelenek-Minhag

Kipanın örfî dayanağını kavrayabilmek için minhag kavramını anlamak gerekmektedir. Minhag, en genel anlamıyla gelenek, örf, adet ve usul anlamına gelmektedir. Yahudilikte hukuka kaynaklık eden örfe minhag denilmektedir.

¹⁴ Mark Juergensmeyer (ed.), "Yarmulke/Kippah", *Encyclopedia of Global Religion* (United States: SAGE Publications, 2012), 1393.

¹⁵ *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012) Çık. 34:33-35. Hz. Musa'nın Yahve ile örtü olmaksızın konuşması ile Kur'an'da geçen "hicab arkasından" ifadesinin karşılaştırmalı analizi için bk. Merve Kurt Palancı, "Revelation Behind the Veil: An Intertextual Analysis", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz 2025), 1-13.

¹⁶ Mehmet Görmez, "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü", *İslâmiyât* 4/2 (2001), 21.

¹⁷ Görmez, "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü", 22.

¹⁸ 2Ko.3:13, Çık.34:29-35. İlgili pasajlar Tanrı korkusuna işaret etmekle birlikte doğrudan başı örtmeyi ifade etmemektedir.

¹⁹ Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 112.

²⁰ Bu pasajlardan bazıları için bk. Çık.28:4-5, Çık.28:40-41, Lev.8:9.

²¹ Örneğin; "Rav Nahman bar Yitzhak'ın başına gelenlerden de anlaşılabilceği üzere, Yahudi halkı için bir takımyıldız yoktur. Keldani astrologlar Rav Nahman bar Yitzhak'ın annesine şöyle demişlerdi: "Oğlun hırsız olacak." Annesi oğlunun başını örtmesine izin vermedi. Oğluna şöyle dedi: "Başını ört ki, gök korkusu üzerine olsun ve ilahi merhamet için dua et." Oğlu annesinin neden böyle dediğini anlamadı. Bir gün, kendisine ait olmayan bir hurma ağacının altında oturup ders çalışırken, başındaki pelerin düştü. Gözlerini kaldırdı ve hurma ağacını gördü. Bir dürtüye kapıldı ve ağaca tırmanıp dişleriyle bir salkım hurma kopardı. Görünüşe göre, doğuştan gelen bir hırsızlık eğilimi vardı, ancak bu eğilimi doğru eğitim ve dua ile aşmayı başardı." Talmud, Şabat 156b.

²² Yusuf Karo, "Shulchan Arukh, Orach Chayim 2:6 | Sefaria Library" (Erişim 27 Ocak 2026).

²³ Nuh Yılmaz, *Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Kadının Başını Örtmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 51.

²⁴ Yılmaz, *Kadının Başını Örtmesi*, 55.

Yahudilerin, hayatın çeşitli alanlarında uyması gereken kurallar, zaman içerisinde çeşitli gelenekleri ortaya çıkarmıştır. Minhag, Talmud tarafından hukukun bir kaynağı olması sebebiyle bağlayıcı kabul edilmektedir.²⁵

İsrailoğulları tarafından uygulanagelen yerleşik kurallar ve halahik metinlerde kural haline gelen örfler *masoret* terimi ile ifade edilmektedir. Minhag kavramı ise özel bir Yahudi cemaatinin veya Yahudiler arasında belli bir grubun arasında yerleşerek örf haline gelen uygulamaları ifade etmektedir. Ayrıca Talmud'da halahik kuralların büyük çoğunluğu örfe dayalı olarak beyan edilmektedir. Bu durum, örfün halahik kültürün bir parçası olduğunu göstermektedir.

İhtilafı bir halaha konusunda minhag, nihai kararın verildiği dayanak olarak ön plana çıkmaktadır. Hahamların Talmud tartışmalarında ihtilafın çözümü için İsrailoğullarının geçmişteki uygulamalarına müracaat edilmektedir. Talmud sonrası dönemde ise tartışmalı konularda yerleşmiş örf dikkate alınmaktadır. Bu yönüyle minhag bağlayıcılık bakımından hahamların sözleri ile aynı konumdadır.²⁶ Örneğin Tzitzit ve Tefilin Tora kaynaklı olmasına rağmen başı örtmek sonradan oluşan bir gelenektir. Baş örtme konusuna bu yönüyle bakıldığında bugünün Yahudi toplumunda kipanın konumu daha iyi anlaşılmaktadır.²⁷

3.1.3. Kipanın Tarihi ve Anlamı

Yahudi kutsal metinleri olan Tevrat veya Tanah'ta, Yahudilerin ayırt edici bir başörtüsü takmalarını gerektiren açık ve net bir ifade bulunmamaktadır. Hatta MS 1000 yılına kadar Yahudilerin genel toplumdan farklı, kendilerine özgü bir giyim tarzına sahip olduklarına dair somut bir kanıt yoktur. Yahudilerin başörtüsü takma geleneğinin kökenleri tam olarak net değildir. Tevrat'a göre, ilk başrahip Harun, tören kıyafetinin bir parçası olarak başörtüsü takıyordu.²⁸ Roma dönemi ve sonrasında başın örtülü olmasının köleliğin veya alt statüde olmanın bir göstergesi olduğu görüşü, Tanrı'nın karşısında kul olmak ve tevazu anlamları ile desteklenmiştir.²⁹

Baş örtme pratiği, daha çok Talmud dönemindeki rabbinik yorumlarla şekillenmiştir. Yahudi bilginler, başın örtülmesini "Göklerin (Tanrı'nın) korkusunun üzerinizde olması" şeklinde gerekçelendirerek, dindarlık ile başın örtülmesi arasında doğrudan bir bağ kurmuşlardır. 16. yüzyılda kaleme alınan Şulhan Aruh gibi hukuk eserlerinde, dindar bir erkeğin başı açık şekilde dört arşından (yaklaşık iki metre) fazla yürümemesi gerektiği belirtilmiştir. Yine Yahudi araştırmacılar kipa ile ilgili olarak, Yahudiliğin eski zamanlardan beri Tanrı'ya olan hürmetin bir göstergesi olarak, dua ederken, Tanah, Talmud veya diğer kutsal kitapları yüzüne veya ezberden okurken başın kapalı olması gerektiğini belirtmişlerdir.³⁰

Bazı halaha otoriteleri, kipanın başın çevresinin büyük bir kısmını örtmesi gerektiği görüşündedir. Diğerleri ise, insanların size hangi yönden bakarsa baksın görünür olması şartıyla, tam boyutunun önemli olmadığını savunmaktadır. Birçok otorite, namaz sırasında başın büyük bir kısmını örtmesi için ekstra çaba gösterilmesi gerektiği konusunda hemfikiridir.³¹ Bununla birlikte bu, farz değildir.³² Eğer bir kişi, herhangi bir nedenle, dindar bir Yahudi için uygun olmayan bir yere -örneğin koşer olmayan bir restorana- gidecekse, yine de başını örtmelidir. Yahudilere göre kipa takmak, Tanrı ile olan bağlarının, Yahudi kimliklerinin ve inanç dolu bir yaşam sürme taahhütlerinin günlük bir hatırlatıcısıdır.

²⁵ Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin İnanç-ibadet ve Dini Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Mart 2014), 86.

²⁶ Moshe David Herr, "Minhag", *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1978), 12/5-7.

²⁷ Yahudilikte örfün bağlayıcılığı konusunda geniş bilgi için bk. İsmail Başaran, "Yahudilikte Örfün Önemi ve Yahudi Dini Hayatına Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Miḡanū'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 19 (Aralık 2024), 611-622.

²⁸ Çık. 28: 36-38.

²⁹ Yaacov Vainstein, *The Cycle of Jewish Life* (Jerusalem, Israel: Torah Education Department of the WZO, 1996), 114; Simcha Gross, "From Togas to Turbans: Jewish Male Head Coverings between the Roman and Sasanian Worlds", *Jewish Quarterly Review* 115/3 (2025), 370-400.

³⁰ Vainstein, *The Cycle of Jewish Life*, 114; Asife Ünal, *Türkiye'de Örtünme Anlayışı Üzerine Bir Araştırma (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 20.

³¹ Sabâh Nâci Eş-Şeyhâlî, "Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılını Şekilleri", çev. Mustafa Ölmez, *Mariye Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Aralık 2018), 661.

³² Eş-Şeyhâlî, "Yahudi İbadetleri Namaz", 663.

Türkiye’deki Yahudilerle mülakat yapan Asife Ünal, Leon Adoni’nin Erkeğin başının kapalı olmasının kutsallıkla ve Allah’ın huzurunda oluş ile ilgili olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir:

“Allah’ın huzurunda olunca başın örtülü olması, Allah’a olan bir saygı ifadesidir. Yahudi başı açık dolaşamaz. Bunun (kipanın) anlamı şudur: İnsan boyu kadar mevcuttur. Benim boyum buraya kadar. Bundan üstü Allah’ındır. Ben şimdi başımı açarsam kendimi daha yükseklerde görürüm. Bu, sınır oluyor. Yani Allah’la bizim aramızda bir sınır teşkil ediyor. Erkeğin kipası bunu ifade ediyor.” şeklinde aktarım yapmaktadır.³³

Ortodoks Yahudilere göre baş, sürekli kapalı olmak zorundadır. Ancak Muhafazakâr Yahudiler için kipa bir mâbed kıyafetidir. Buna bağlı olarak da başın sadece dua anında kapalı olması yeterlidir. Reformistlere göre ise baş örtmek tamamen kişinin kendi tercihinin bırakılmasıdır.

3.1.4. Bugün Kipaya Bakış

Özellikle Ortodoks Yahudilikte sinagog dışında da Tanrı’nın varlığını hatırlatma ve tevazu göstergesi olarak erkeklerin başlarını örtmeleri gerekli görülmektedir.³⁴ Bugün bölgelere göre takılan kipanın niteliği değişmekle birlikte özellikle Ortodoks ve dindar Yahudiler önemli günlerde ve ibadet esnasında tallit³⁵ ile örtünmektedir.³⁶ Geleneği sürdürmek ve geleneğe bağlı kalmak amacıyla Ortodoks Yahudiler ibadetlerde ve günlük hayatta küçük takke biçiminde bir başlık (kipa) takmaktadırlar. Ortodoks Yahudiler dışında kipa, sadece sinagogda ve ibadet esnasında takılmaktadır.³⁷ Son yıllarda tüm dünyadaki cinsiyet eşitliği³⁸ akımı nedeniyle reformist Yahudi kadınlar da sinagogda kipa takmaktadırlar.³⁹ Yine İsrail ve Amerika’da liberal Yahudi kadınlar havra ve sinagoglarda kipa takmayı adet edinmeye başlamışlardır.⁴⁰

Tarihsel olarak kipa, yalnızca Tanrı’nın adının anıldığı anlarda -veya bazı yorumlara göre yalnızca sinagog içinde-takılması gereken bir yükümlülük olarak kabul edilmekteydi. Her zaman başörtüsü takmak ise dindarlık göstergesi olarak kabul edilirdi. Ancak günümüzde özellikle Ortodoks gruplarda kipa takmak her zaman bir zorunluluktur. Yahudiler, kapalı mekânlarda bile başları açık yürümeme veya oturmama, Tanrı’nın adını anarken mutlaka başlarını örtmelidirler. Ortodoks olarak tanımlanan Yahudi erkeklerin çoğu, uyurken veya banyo yaparken hariç, her zaman başlarını örterler. Ortodoks olmayan mezheplere mensup Yahudiler, sadece sinagogda, Tevrat okurken ve/veya yemek yerken başlarını örterler.⁴¹ Modern dünyada beyzbol şapkası ile başı örtmek Ortodoks olmayan Yahudiler arasında yaygındır.⁴²

Orta Çağ boyunca Avrupa’da Kilise, Yahudileri ayırt etmek için Judenhut⁴³ gibi stigmatize edici giysileri zorunlu kılmıştır. Bu durum, Yahudiler için ciddi bir ikilem oluşturmuştur. Bir yandan dinî otoriteler farklılaşmayı emrederken diğer yandan dış dünya bu farklılığı dışlama aracı olarak kullanmıştır. Bugün Anti Siyonizm’in tüm

³³ Ünal, *Türkiye’de Örtünme Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, 21.

³⁴ Babil Talmudu, Kiddushin 31a: “Rav Yehoşua’nın oğlu Rav Huna, başı açık bir şekilde dört arşın bile yürümezdi. Şöyle derdi: İlahi Varlık başımın üzerindedir ve saygılı davranmalıyım.”

³⁵ Beyaz ipek ya da pamuklu kumaş üzerine mavi çizgilerden oluşan, özellikle Ortodoks Yahudiler tarafından ibadet esnasında kullanılan bir şalıdır.

³⁶ Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar- Dinsel Kavramlar- Dinsel Gereçler*, ed. Yusuf Altıntaş (İstanbul: Gözlem, 2018), 271-277; Başaran, “Yahudilikte Örfün Önemi ve Yahudi Dini Hayatına Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 614.

³⁷ Bununla birlikte mezhep fark etmeksizin tüm Yahudilerin ağlama duvarı önünde kipa taktıkları ifade edilmektedir. Bk. Melahat Çevik, “Kudüs ve Etnik Giysiler”, *Journal of Turkish Studies* 13/16 (Ocak 2018), 88.

³⁸ Amy K. Milligan, “Colours of the Jewish Rainbow: A Study of Homosexual Jewish Men and Yarmulkes”, *Journal of Modern Jewish Studies* 12/1 (Mart 2013), 71-89.

³⁹ Helana Darwin, “Jewish Women’s Kippot: Meanings and Motives”, *Contemporary Jewry* 37/1 (Nisan 2017), 81-97.

⁴⁰ Joelle Benayoun-Allouche, “Fransa’da Kadın Hakları ve Liberal Yahudilik”, çev. Ramazan Adıbelli, *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 605; Eş-Şeyhali, “Yahudi İbadetleri Namaz”, 664.

⁴¹ Başın hangi durumlarda örtülmesi gerektiği, takılacak kipanın mahiyeti ve Talmud referansları ile ilgili detaylı bilgi için bk. Rabbi Eliezer Melamed, “The Obligation Nowadays to Wear a Kippah”, *Yeshivat Har Bracha* (31 Ocak 2020).

⁴² Nesi Altaras, “Türkiye Yahudileri ve Toplumsal Alanda Dini Kıyafet”, *Anlarenmoz* (04 Ekim 2019).

⁴³ Uzun, konik, genellikle sarı renkli şapka. Dördüncü Lateran Konsilinin (1215) kararlarına uygun olarak Yahudiler için ayırt edici bir işaret görevi görmekteydi. Detaylı bilgi için bk. Jewish Encyclopedia JE, “Judenhut” (Erişim 01 Şubat 2026).

dünyada hızla yayıldığı düşünüldüğünde, beyzbol şapkalarının kipa yerine kullanılması veya kipanın şapkalar altına gizlenmesi dışlanma korkusunu daha anlamlı kılmaktadır.⁴⁴

19. yüzyıldaki Yahudi Aydınlanması (Haskala) ile birlikte birçok Yahudi, dinî giysileri terk etmeye başlamıştır. Modern dönemde, özellikle Amerika’da, şapka takma modası azaldıkça kipa hem dinî gerekliliği karşılayan hem de göze batmayan bir seçenek olarak popülerlik kazanmıştır.

3.2. İslam’da Sarık ve Takke

3.2.1. Takke/Sarığın Tarihi ve Anlamı

Sarık (İmâme), Arapçada *imâme*, *umâme* veya sargı anlamında *isâbe* kelimeleriyle ifade edilir. Terim olarak; *karıık* veya *kıllah* gibi bir başlık üzerine sarılan ince uzun kumaştan oluşur. Tarihsel olarak kullanımının Âdem veya Zülkarneyn Peygamberlere kadar dayandığı rivayet edilmekle birlikte aslen Cahiliye Araplarında da var olan ve kadim medeniyetlerden beri bilinen bir baş giysisidir.⁴⁵ *Takke* ise Arapçada *kalensiye*, *kümme* veya *tâkiyye* olarak adlandırılır. Hz. Muhammed döneminde yaygın kullanımı sarığın altına takılması şeklinde olup başa yapışık, yayvan ve yüksek olmayan bir yapıdadır.

Kaynaklarda geçen “*Bizimle müşrikler arasındaki fark, takkeler üzerine sarılan sarıklardır*” rivayeti, ravilerindeki kopukluk veya bilinmezlik nedeniyle zayıf kabul edilmektedir.⁴⁶ Yine “*Sarık sarınız, vakarınız artsın*” veya “*Sarık meleklerin simasıdır*” gibi rivayetlerin, hadis münekkitleri tarafından genellikle zayıf veya uydurma (mevzu) kabul edildiği belirtilmektedir. Hz. Muhammed’e atfedilen, “*Sarıkla kılınan nafile veya farz namaz, sarıksız kılınan yirmi beş namaza denktir.*” “*Sarıkla kılınan cuma namazı, sarıksız kılınan yetmiş cuma namazına denktir.*” “*Melekler sarıklıların cumasına katılır ve güneş batıncaya kadar onlara dua ederler.*” şeklindeki sözler ise uydurma hadis grubunda zikredilmektedir.⁴⁷ Ancak Hz. Muhammed’in sarık taktığına dair rivayetler, neredeyse manen mütevâtir seviyesindedir.⁴⁸ Özellikle Mekke’nin fethi günü başında siyah bir sarık olduğu güvenilir kabul edilen rivayetlerle sabittir.

Sarığın, Hz. Muhammed’in hayatında özel bir dini statüsünün olmadığı, yaşadığı toplumda ne giyiliyorsa onu giydiği görülmektedir. Bu nedenle bazı âlimler başı örtmeyi doğrudan bir “*ibadet sünneti*” değil, dönemin şartlarına uygun bir “*örf ve âdet*” olarak yani sünnet-i zevâid kapsamında değerlendirmişlerdir.⁴⁹ En nihayetinde âlimlerin çoğunluğunun kanaati, sarık ve takkenin zamanla İslâm toplumunda bir *alâmet (sembol)* haline geldiği, ancak özü itibarıyla o dönemin bölgesel kıyafeti olduğudur. Bu kıyafetlerin giyilmesi huşu ve vakarın artmasına vesile olabilese de bunları giyen veya giymeyen kimselerin dinî bir eleştiriye muhatap olmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ön bilgilerden hareketle konunun dinî dayanakları ve toplumsal motivasyonlarının değerlendirilmesi gerekmektedir.

3.2.2. Hadis Literatürü ve Fıkhi Yaklaşımlar

Sarığın dinî hükmü konusunda İslami literatürde genel olarak üç farklı yaklaşımdan bahsedilebilir:

- Sünnet Görüşü: Rivayetlerin birbirini desteklemesi ve tarihsel süreklilik nedeniyle sarık sarmayı hem namazda hem dışında bir sünnet ve Müslümanların simgesi olarak kabul edenler.⁵⁰
- Kısmen Sünnet: Günlük kullanımın gelenek olduğunu ancak namazda sarık sarmanın rivayetlerle teşvik edildiğini (sünnet olduğunu) savunanlar.

⁴⁴ Altaras, “Türkiye Yahudileri ve Toplumsal Alanda Dini Kıyafet”.

⁴⁵ İsmail Yalçın, “Sarık-Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/152.

⁴⁶ Abdurrahman Kurt, “İzmirli’nin Hâkizâde’ye Reddiyesi Çerçevesinde Sarık Sarma ile İlgili Rivâyetlerin Değeri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2023), 311-314.

⁴⁷ Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Umrevî (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 3/354-355; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, thk. Dâiratu’l-Maârifî’n-Nizâmiyye (Beyrut: Muessesetu’l-A’lemî, 1390/1971), 4/413-414.

⁴⁸ Molla Aliyyül Kari, *Sarık Risalesi*, çev. Hüseyin Avni (İstanbul: İslâmî Medrese Yayınları, 2018), 19-23.

⁴⁹ Kurt, “İzmirli’nin Hâkizâde’ye Reddiyesi Çerçevesinde Sarık Sarma ile İlgili Rivâyetlerin Değeri”, 318.

⁵⁰ Örneğin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylu’l-evîâr*, thk. İsmâuddîn es-Sabâbî (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1413/1993), 3/419; Gazzâlî Muhammed, *es-Sünnetü’n-Nebeviyye beyne ehli’l-fıkıh ve ehli’l-hadis* (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 2007), 105.

- Örf ve İklim Görüşü: Sarığı tamamen örf, adet ve iklim şartlarına dayalı bir kıyafet olarak görüp⁵¹ İslam öncesinde de kullanıldığını ve teşvik edici hadislerin zayıflığı nedeniyle buna dinî bir değer yüklenemeyeceğini savunanlar.⁵²

Hiz. Muhammed dönemine ve onun giyinişine bakıldığında sarık ya da takkenin ilgili toplumun âdetinden olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Hiz. Muhammed de döneminin Arap toplumunda giyilen kıyafetleri giymiş, takılan başlıkları kullanmıştır. Dolayısıyla bu tür giyim kuşamla ilgili konulara örf bağlamında bakmak sağlıklı olur. Çünkü örf, İslam hukukunda önemli bir yere sahiptir ve huccet niteliği taşımaktadır. Bu bilgidен hareketle bir toplumda başı örtmek o bölgenin örfü ise buna muhalefet etmemek doğru kabul edilmektedir. Kültürel olarak bazı topluluklarda erkeklerin başı açık sokakta dolaşması saygısızlık olarak görüldüğünden şahitliğinin kabul edilmemesine neden olmaktadır.⁵³ Bu durum da örfle ilgilidir. Dinî motivasyon ve odaklanma anlamında namaz sırasında bir Müslüman takke veya sarık taktığında kendisini daha iyi hissediyorsa buna engel olmaya gerek yoktur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, takmayanın herhangi bir cezaya muhatap olmayacağını bilmesidir. Şemail konusuna, sünnet yerine Peygambere ittibâ yönüyle bakılırsa daha doğru bir sonuca ulaşmak mümkündür.⁵⁴ Bununla birlikte bazı âlimler, sarık takmadan sadece takke takmayı Yahudi veya müşrik⁵⁵ giyim tarzı olarak görmekteyler.⁵⁶

3.2.3. Kültürel Bir Unsur Olarak Sarık ve Takkenin “İslamileşmesi”

Sarık/takke konusunun anlaşılması, güncel dinî söylemdeki yansımaların anlaşılmasına bağlıdır. Bu bağlamda aşağıda konuyla ilgili bazı görüşlere değinilmesi yerinde olacaktır.

Din İşleri Yüksek Kurulu, “erkeklerin namazda başlarını örtmeleri gerekir mi?”⁵⁷ şeklinde sorulan soruya cevaben İslam Peygamberinin günlük kıyafeti ile namaz kıldığını ve ibadet için özel bir kıyafet giymediğini belirtmiştir. Takke üzerine sarık sardığı, sarıksız takke ve takkesiz sarık kullandığı zamanların olduğunu da ifade etmiştir. Peygamberin bu uygulamaları sebebiyle bazı âlimler namazda başı örtmeyi sünnet olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşe göre başı açık namaz kılmak sünneti terk etmek anlamına geleceğinden tenzihen mekruh sayılmıştır.⁵⁸ Diğer bazı âlimlere göre namazda başı örtmek örf olarak kabul edildiğinden başı açık namaz kılmakta herhangi bir sakınca olmadığı belirtilmiştir.⁵⁹ Konu ile ilgili görüşleri verdikten sonra Din İşleri Yüksek Kurulu, başın örtülmesinin evlâ, başı açık namaz kılmanın ise caiz olduğu sonucuna varmıştır.

İslam Hukuku alanında görüşlerine önem verilen Hayreddin Karaman konu ile ilgili “*Erkeklerin başlarını örtmeleri gerektiğine dair hiçbir dinî talimat yoktur. Bu sebeple İslâm ulemâsı, baştan beri bunun caiz olduğunu söyleyegelmişlerdir. Mübah olan bir sâhada örf ve âdete, benimsenen âdâba uyulması tabiidir. Bu sebepledir ki, fukahâ, erkeklerin başlarını açmalarının saygısızlık olarak kabul edildiği bölgelerde, namaz kılarken başın örtülmesi gerektiğini, böyle bir telakkinin bulunmadığı bölgelerde, namazın açık baş ile kılınabileceğini ifade etmişlerdir.*”⁶⁰ şeklinde görüşünü beyan etmiştir. Görüşün namaza has olduğu, günlük hayatla ilgili olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır.

İbn Âbidîn’e (ö. 1252/1836) göre namazda başı örtmek o kadar önemlidir ki, eğer kişi takkeyi ve sarığı hafife alarak ve onları hakir görerek başını açarsa kâfir olur. Ancak sıcaklık sebebiyle veya başında bir ağırlık olmaması için bunu yapıyorsa mekruh işlemiş olur.⁶¹ Yine İbn Âbidîn’e göre İslam toplumunda zimmîler Halife Ömer’in içtihadı olarak

⁵¹ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü’l-fıkıh* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1958), 114-115.

⁵² Yalçın, “Sarık-Fıkıh”, 36/154.

⁵³ Yusuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida, 2011), 90.

⁵⁴ Ersel Yıldız, *Takke, Sarık ve Şalvar ile İlgili Hadislerin Tabrici ve Değerlendirilmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 93.

⁵⁵ Ebu’t-Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî, *Amru’l-ma’bûd ala Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 11/88.

⁵⁶ Muhammed b. Ca’fer Kettânî, *ed-Diâme fî abkâmi sünneti’l-imâme* (Şam: Feyhâ, 1342), 34.

⁵⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”, *Erkeklerin namazda başlarını örtmeleri gerekir mi?* (12 Temmuz 2017).

⁵⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1966), 1/640.

⁵⁹ İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Ğırnâtî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât* (b.y.: Dârü İbn Affân, 1417), 2/489.

⁶⁰ Hayreddin Karaman, “İslam Kaynaklarında Örtünme”, *Köprü Dergisi* 84 (Ekim 2003).

⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*, 431.

sarık saramazlar. Sadece siyah külah takabilirler.⁶² İbn Âbidîn'e göre Halife Ömer'in bu fetvası sarıgın bir Müslüman alameti/şiarı olması ile ilgilidir.

Bazı araştırmacıların erkeklerin başını örtmesine sağlık yönünden baktıkları görülmektedir. Örneğin Mesut Başak, namazda takke takmamanın mekruh, sair durumlarda (Kur'an okumak, yemek yemek, uyumak vb.) takmanın sevap olduğunu belirterek *dini tavsiyelerle tıbbın örtüştüğünü* örneklerle ifade etmektedir. Yemek yerken takke takılmasının beyne giden kanı artırarak vücudun normal çalışmaya devam ettiği, tuvalette iken başta takke olmasının beyne giden kanı normal seviyede tutarak bayılmayı engellediği, uyuma esnasında takke takmanın sağlık açısından çok önemli olduğunu bir tıp doktoru bakışıyla açıklamaktadır.⁶³

Sonuç itibarıyla sarık, İslam öncesi Arap kültüründe yaygın bir kıyafet unsurudur. İslam'la birlikte bu kültürel unsur, peygamberî pratikle ilişkilendirilmiş, ancak bağlayıcı bir norm haline gelmemiştir. Takke ise daha çok bölgesel ve dönemsel bir kullanım göstermektedir. İslam'da sarık ve takke kullanımına dair Kur'an'da bağlayıcı bir hüküm bulunmamaktadır. Hadis literatüründe Hz. Muhammed'in sarık kullandığına dair rivayetler yer alsa da bu uygulama fıkıh mezheplerinde hiçbir zaman namazın veya ibadetin geçerlilik şartları arasında değerlendirilmemiştir. Tasavvuf geleneğinde ise sarık, bazen ilim, bazen irşad yetkisi gibi sembolik anlamlar kazanmıştır. Ancak bu anlamlar, tarikat içi sembolizmle sınırlı kalmış, genel İslam normuna dönüşmemiştir. Bu durum, sarık ve takkenin normatif değil, örf ve sünnet bağlamında ele alındığını göstermektedir.

4. Tartışma

Yahudilikte kipa ile İslam'da sarık ve takke arasında, ilk bakışta benzerlikler görünmektedir. Her iki gelenekte de başın örtülmesi, tevazu, saygı ve Tanrı'ya hürmetin sembolik bir ifadesi olarak anlamlandırılmaktadır. Bununla birlikte, bu benzerlik daha çok dışsal form düzeyinde kalmakta, söz konusu unsurların ait oldukları dinî geleneklerde üstlendikleri normatif ve teolojik işlevler bakımından belirgin farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle normatiflik açısından temel bir ayrışma söz konusudur. Yahudilikte kipa, Tanah'ta açık bir emir olarak yer almamasına rağmen rabbanî literatür, halahik kültür ve minhag geleneği aracılığıyla zamanla fiilî bir dinî norm niteliği kazanmıştır. Özellikle Ortodoks Yahudilikte kipa, Tanrı'nın mutlak hâkimiyetinin sürekli bir hatırlatıcısı olarak görülmekte ve bireyin kamusal alandaki dinî kimliğini görünür kılan vazgeçilmez bir sembol işlevi görmektedir. Bu yönüyle kipa, tarihsel süreç içerisinde dışsal bir ayırt edici işareten güçlü bir kişisel ve toplumsal kimlik beyanına evrilmiştir.

İslam'da ise sarık ve takke, Kur'an'da bağlayıcı bir hükme konu olmamış; hadis, fıkıh ve örf çerçevesinde değerlendirilmiştir. Fıkıh mezheplerinde takke ve sarık hiçbir zaman zorunlu bir ibadet normu olarak kabul edilmemiş, en fazla sünnet-i zevâid veya kültürel bir uygulama kapsamında ele alınmıştır. Dolayısıyla İslam'da erkeklerin başörtüsü, Yahudilikte olduğu gibi Tanrı ile kul arasındaki ilişkiyi zorunlu biçimde düzenleyen bir norm değil, bireyin niyetiyle anlam kazanan, bağlayıcılığı olmayan bir uygulamadır. Bu çerçevede sarık ve takke, “doğrudan İslami” olmaktan ziyade İslamileşmiş kültürel unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Teolojik arka plan bakımından da iki gelenek arasında önemli farklar bulunmaktadır. Yahudilikte kipa, Tanrı'nın mutlak üstünlüğünü ve insanın acziyetini sembolize eden hiyerarşik bir bilinçle ilişkilendirilirken İslam'da Tanrı-kul ilişkisi, bedenî sembollerden ziyade niyet ve bilinç üzerinden temellendirilmiştir.⁶⁴ Bu nedenle kipa, Yahudilikte seçilmişlik bilinci ve Tanrı huzurunda olma farkındalığıyla irtibatlandırılırken sarık ve takke İslam'da daha çok takva, huşu ve vakar gibi ahlâkî tutumların estetik ve kültürel bir ifadesi olarak görülmektedir.

Modern dönemde bu sembollerin geçirdiği dönüşüm de dikkat çekicidir. Kipa, yalnızca dinî bir sembol olmanın ötesine geçerek politik ve ideolojik anlamlar yüklenebilen çok katmanlı bir kimlik göstergesine dönüşmüştür. Farklı renk ve tasarımlarla üretilen kipalar, dinî aidiyetin yanı sıra politik duruşların ve toplumsal taleplerin de taşıyıcısı hâline gelmiştir. Özellikle LGBT+ hareketi bağlamında gökkuşağı renkleriyle tasarlanan kipalar, dinî kimlik ile politik kimliğin aynı sembol üzerinden ifade edilebildiğini göstermektedir. Bu tür bir sembolik çoğulluk, İslam

⁶² İbn Âbidîn, *Reddû'l-mubtâr ale'd-Dürri'l-mubtâr*, 5060.

⁶³ Mesut Başak, “Erkeğin Başını Kapatması”, *Kardelen Dergisi* 60 (Haziran 2008), 1.

⁶⁴ Huriye Martı, “Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Eylül 2009), 19-20.

gelenğinde sarık ve takke için söz konusu değildir. İbadetle ilişkili bir sembolün ideolojik bir malzeme haline dönüşmesi de Müslümanlar için (dönemsel ve bölgesel bazı küçük örnekler dışında) mümkün görünmemektedir.

Her iki gelenekte de başlıkların zamanla tüketim kültürü içerisinde yeniden üretildiği görülmektedir. Kipanın seri üretim yoluyla yaygınlaşması, düğün ve bar mitzva gibi törenlerde hatıra nesnesi olarak dağıtılması, onu erişilebilir bir dinî obje hâline getirmiştir. Benzer biçimde hac ve umre dönüşlerinde dağıtılan veya cami girişlerinde bulundurulanan takkeler de “erişilebilir dindarlık nesnesi” olarak değerlendirilebilir. Ancak yine bu yaygınlık, İslam’da normatif bir zorunluluğa dönüşmemiştir.

Sosyo-politik bağlamda ise her iki gelenekte başlıkların zaman zaman güvenlik ve ötekileştirme meseleleriyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Artan Anti Siyonizm bağlamında kamusal alanda kipa takmak, özellikle siyasi gerilim dönemlerinde ciddi bir güvenlik riskine dönüşebilmekte, bu durum bireyi dinî kimliğini görünür kılma ile fiziksel güvenliğini koruma arasında zorlayıcı bir tercihle karşı karşıya bırakmaktadır. Buna karşılık bazı Müslüman toplumlarda takke ve benzeri başlıkların medyada radikalizmle özdeşleştirilmesi, farklı bir tür sembolik yüklenmeye işaret etmektedir. Her iki durumda da dinî başlık, “dışarıdan dayatılan bir damga” ile “içeriden seçilen bir kimlik beyanı” arasında dönüşen bir anlam alanı üretmektedir. Bu da özellikle Yahudiler için Tanrı tarafından emredilen ile toplum tarafından istenmeyen arasında sıkışmaya neden olmaktadır.

Son olarak, baş örtmenin ilahî dinlerde pagan kültürlere karşı bir kimlik inşası aracı olarak ortaya çıkmış olabileceği yönündeki yorum dikkate değerdir. Bununla birlikte bu ayrışma Yahudilikte daha kurumsal ve belirgin bir karakter kazanmış, İslam’da ise yerel örf ve kültürle sınırlı kalmıştır. Kipa formunun bölgelere göre değiştiği gibi takke ve sarık formlarının da İslam’ın yayıldığı farklı coğrafyalarda ilgili bölgenin geleneğine göre şekillendiği izlenmektedir. Her iki durumda da önem, salt geleneğin ötesine uzanmakta ve köklü inanç ve bağlılık değerlerini yansıtmaktadır.

Bu karşılaştırmalı analiz, literatürde ve güncel dinî tartışmalarda öne çıkan üç yaklaşımın yeniden değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bunlardan ilki, sarık ve takkenin tarihsel olarak kipadan türediği veya ondan etkilendiği iddiasıdır. İkinci yaklaşım, erkekler için sarık ve takkenin bağlayıcı bir dinî emir olduğu ve terk edilmesinin dinen sakıncalı sayılması gerektiği görüşüdür. Üçüncü yaklaşım ise söz konusu başlıkların İslam’da dinî bir temele sahip olmadığı yönündeki iddiadır. Bu çalışma, biçimsel benzerliğin doğrudan tarihsel aktarımı zorunlu kılmadığını, İslam hukuk geleneğinde baş örtmenin bağlayıcı bir norm olarak tesis edilmediğini, ancak bunun tamamen din dışı bir unsur olarak da değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mesele, indirgemeci açıklamalar yerine normatif yapı, tarihsel bağlam ve sembolik işlev birlikte dikkate alınarak ele alındığında daha anlaşılır olmaktadır.

5. Sonuç

Bu çalışma, kipa ile sarık/takke arasındaki benzerliğin biçimsel düzeyde kaldığını, asıl ayrımın normatif statü, teolojik temellendirme ve tarihsel dönüşüm süreçlerinde ortaya çıktığını göstermiştir. Yahudilikte kipa, Tanah’ta açık bir emir olarak yer almamasına rağmen rabbanî gelenek ve halahik kültür aracılığıyla fiilî bir normatifliğe kavuşmuş, Tanrı’nın mutlak hâkimiyetini sürekli hatırlatan hiyerarşik bir bilinç göstergesi hâline gelmiştir. Bu süreçte kipa, dışsal bir ayırt edici işaretten içsel olarak sahiplenilen güçlü bir kimlik beyanına dönüşmüştür.

İslam’da ise sarık ve takke, Kur’an’da bağlayıcı bir hükme konu olmamış fıkıh literatüründe zorunlu ibadet kategorisine dâhil edilmemiştir. Dolayısıyla İslam geleneğinde erkekler için başörtüsü, Tanrı-kul ilişkisini zorunlu biçimde düzenleyen bir unsur değil, niyet, takva ve örf çerçevesinde anlam kazanan kültürel bir pratiktir. Bu yönüyle sarık ve takke, doğrudan kurucu bir dinî normdan ziyade tarihsel süreçte İslamileşmiş sembolik unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Modern dönemde ise kipa, dinî bir sembol olmaktan çıkarak çok katmanlı bir kimlik göstergesine dönüşmüştür. Politik, ideolojik ve hatta kültürel kimliklerin ifade aracı hâline gelen kipa, farklı renk ve tasarımlarla bireysel ve kolektif aidiyetleri görünür kılmıştır. Bu durum, dinî bir sembolün politik bir sembole evrilebileceğini göstermektedir. İslam geleneğinde sarık ve takkenin benzer bir çoğul sembolik yüklenmeye konu olmaması, iki gelenek arasındaki yapısal farkı açık bir şekilde göstermektedir.

Ayrıca “ehli kitaba muhalefet” söylemi üzerinden baş örtmenin zorunluluğunu temellendirme çabaları, karşılaştırmalı veriler ışığında tutarlı görünmemektedir. Zira Yahudilikte normatif bir gereklilik hâline gelmiş bir uygulamanın, İslam’da bağlayıcı olmayan kültürel bir unsurla özdeşleştirilmesi metodolojik bir sorun doğurmaktadır.

Bu bulgu, dinî sembollerin başka bir gelenekle benzerliği üzerinden değil kendi normatif kaynakları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak baş örtme pratiği, ilahî dinlerde şekilsel bir giyim unsuru olmaktan ziyade kimlik inşası, toplumsal sınır çizme ve sembolik aidiyet üretme mekanizması olarak işlev görmektedir. Ancak bu işlevin mahiyeti her gelenekte farklıdır. Yahudilikte kipa, kurumsallaşmış normatif bir sembol ve görünür bir kolektif kimlik göstergesi iken İslam’da sarık ve takke, bağlayıcı olmayan, örfî ve estetik bir dindarlık ifadesi olarak kalmıştır. Bu tespit, Dinler Tarihi çalışmalarında yüzeysel benzerliklerden hareketle yapılan doğrudan özdeşleştirmelerin metodolojik olarak problemli olabileceğini göstermekte, karşılaştırmalı analizlerde normatif yapı, teolojik arka plan ve tarihsel dönüşüm süreçlerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Hristiyanlıkta başı örtmenin değil örtmemenin emir olması ve konusunun farklı bir normatif çerçeveye sahip olması ise ayrı bir karşılaştırmalı incelemenin konusu olabilecek niteliktedir.

6. Özgün Değer

Bu çalışma, literatürde biçimsel benzerlikleri üzerinden yüzeysel olarak karşılaştırılan kipa ile sarık/takke pratiklerini, sistematik bir çerçevede ele alan ilk kapsamlı karşılaştırmalı çalışmadır. Çalışmanın özgün katkıları:

- Yahudilikte kipanın minhag yoluyla kazandığı fiilî normatifik ile İslam’da sarık/takkenin örf ve sünnet-i zevâid bağlamında değerlendirilmesi arasındaki yapısal farkı ortaya koyar.
- “Müslüman takkesi Yahudi kipasından gelir” iddiasını, her iki geleneğin kendi normatif kaynaklarına başvurarak eleştirel biçimde değerlendirir.
- Kipanın modern dönemde politik ve ideolojik bir kimlik sembolüne evrilmesi (örneğin LGBT+ hareketinde gökkuşağı kipa) ile İslam’da bu tür çoğul sembolik yüklenmelerin olmamasını karşılaştırmalı olarak ilk kez tartışır.
- Dinler Tarihi’nde biçimsel benzerlikten hareketle yapılan indirgemeci karşılaştırmaların risklerini göstererek, normatif yapı, teolojik arka plan ve tarihsel bağlamın birlikte değerlendirilmesi gerektiğini örneklendirir.

7. Öneriler

Bu çalışmanın bulguları ve sınırlılıkları çerçevesinde gelecek araştırmalar için şunlar önerilir:

- Yahudilikteki kadın başörtüsü (tichel) ile İslam’daki kadın başörtüsü (hicab) arasında normatifik ve sembolizm açısından benzer bir karşılaştırmalı çalışma yapılabilir. Literatürde bu konuda ulaşabildiğimiz kadarıyla doğrudan ilişki kuran bir çalışma bulunmamaktadır.
- Hristiyanlıktaki baş örtme (veya örtmeme) pratiklerini de katarak üç ilahî dinin baş örtme anlayışları karşılaştırmalı olarak ele alınabilir. Aynı şekilde ilahî dinlerde, Hint dinlerinde, Japon dinlerinde, Yeni Dini Hareketlerde vs. karşılaştırmalı çalışmalar yapılabilir.
- Kipa ve takkenin dijital ortamlarda (sosyal medya, film, dizi) nasıl temsil edildiği üzerine disiplinlerarası çalışmalar yapılabilir.
- Dinî sembollerin İslamofobi ve Anti Siyonizm ile ilişkisi konusunda sosyolojik çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar- Dinsel Kavramlar- Dinsel Gereçler*. ed. Yusuf Altıntaş. İstanbul: Gözlem, 3. Baskı., 2018.
- Altaras, Nesi. “Türkiye Yahudileri ve Toplumsal Alanda Dini Kıyafet”. *Avlaremox* (04 Ekim 2019). <https://www.avlaremox.com/2019/10/04/turkiye-yahudileri-ve-toplumsal-alanda-dini-kiyafet-nesi-altaras/>
- Arslantaş, Nuh. “Hz. Peygamber’in Çağdaş Yahudilerin İnanç-ibadet ve Dini Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Mart 2014), 55-92. <https://doi.org/10.15370/muifd.00003>

- Ataşağın, Galip. “Yahudilikte Dînî Sembol ve Kavramlar”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Aralık 2001), 125-156.
- Aydın, Fuat. “Aden’e Dönüş ya da Tesettürün Hikmetine Dair”. *Eskişeni* 10 (2008), 62-69.
- Azîmâbâdî, Ebu’t-Tayyib Muhammed Şemsülhak. *Avnu’l-ma’bûd ala Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 1998.
- Başak, Mesut. “Erkeğin Başını Kapatması”. *Kardelen Dergisi* 60 (Haziran 2008). <https://www.kardelendergisi.com/yazi.php?yazi=507>
- Başaran, İsmail. “Yahudilikte Örfün Önemi ve Yahudi Dini Hayatına Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 19 (Aralık 2024), 611-622. <https://doi.org/10.47502/mizan.1508556>
- Benayoun-Allouche, Joelle. “Fransa’da Kadın Hakları ve Liberal Yahudilik”. çev. Ramazan Adıbelli. *Bütün Yönleriyle Yahudilik*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.
- Cairns, Douglas. “The Meaning of the Veil in Ancient Greek Culture”. *Women’s Dress in the Ancient Greek World*. ed. Lloyd Llewellyn-Jones. 73-93. London: Duckworth/Classical Press of Wales, 2002.
- Chico, Beverly. “Gender Headwear Traditions in Judaism and Islam”. *Dress* 27/1 (Ocak 2000), 18-36. <https://doi.org/10.1179/036121100803656945>
- Çevik, Melahat. “Kudüs ve Etnik Giysiler”. *Journal of Turkish Studies* 13/16 (Ocak 2018), 79-94. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14035>
- Darwin, Helana. “Jewish Women’s Kippot: Meanings and Motives”. *Contemporary Jewry* 37/1 (Nisan 2017), 81-97. <https://doi.org/10.1007/s12397-016-9183-4>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. *Erkeklerin namazda başlarını örtmeleri gerekir mi?* 12 Temmuz 2017. Erişim 28 Ocak 2026. <https://kurul.diyanet.gov.tr/soru/erkeklerin-namazda-baslarini-ortmeleri-gerekir-mi/0193c42d-5012-7e47-65d3-b4ee047e8b18>
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü’l-fıkḥ*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1958.
- Eş-Şeyhâlî, Sabâh Nâci. “Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri”. çev. Mustafa Ölmez. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Aralık 2018), 649-664. <https://doi.org/10.33420/marife.430989>
- Garaudy, Roger. *Entegrizm*. çev. Kamil Bilgin Çileçöp. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Görmez, Mehmet. “İlahi Dinlere Göre Başörtüsü”. *İslâmiyât* 4/2 (2001), 19-33.
- Gross, Simcha. “From Togas to Turbans: Jewish Male Head Coverings between the Roman and Sasanian Worlds”. *Jewish Quarterly Review* 115/3 (2025), 369-412.
- Gürkan, Salime Leyla. “Tesettür (Diğer Dinlerde)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Harman, Ö. Faruk. “Yahudi Dini Hukuku”. *Kur’an’da Yahudiler*. ed. Ö. Faruk Harman. 419-439. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Hernández, Eryk-Antonio. *My Kingdom for a Crown: The Religious Skullcap*. Baltimore: PublishAmerica, 2004.
- Herr, Moshe David. “Minhag”. *Encyclopedia Judaica*. C. 12. Jerusalem: Keter Publishing House, 1978.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1966.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Umrevî. 8 Cilt. b.y.: Dâru’l-Fikr, 1415/1995.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Âlî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Dâîratu'l-Maârifî'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390/1971.
- JE, Jewish Encyclopedia. "Judenhut". Erişim 01 Şubat 2026. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/9046-judenhut>
- Juergensmeyer, Mark (ed.). "Yarmulke/Kippah". *Encyclopedia of Global Religion*. 1393-1394. United States: SAGE Publications, 2012. <https://doi.org/10.4135/9781412997898.n790>
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida, 3. Baskı., 2011.
- Karaman, Hayreddin. "İslam Kaynaklarında Örtünme". *Köprü Dergisi* 84 (Ekim 2003). <https://www.koprudergisi.com/guz-2003/islam-kaynaklarinda-ortunme/>
- Kari, Molla Aliyyül. *Sarık Risalesi*. çev. Hüseyin Avni. İstanbul: İslâmi Medrese Yayınları, 2018.
- Karo, Yusuf. "Shulchan Arukh, Orach Chayim 2:6 | Sefaria Library". Erişim 27 Ocak 2026. https://www.sefaria.org/Shulchan_Aruk%2C_Orach_Chayim.2.6?lang=bi&with=all&lang2=en
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *ed-Diâme fî abkâmi sünneti'l-imâme*. Şam: Feyhâ, 1342.
- Kurt, Abdurrahman. "İzmirli'nin Hâkîzâde'ye Reddiyesi Çerçevesinde Sarık Sarma ile İlgili Rivâyetlerin Değeri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2023), 307-322. <https://doi.org/10.33718/tid.1270310>
- Kurt Palanci, Merve. "Revelation Behind the Veil: An Intertextual Analysis". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz 2025), 1-13. <https://doi.org/10.54122/umde.1685849>
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Eylül 2009), 9-23. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3344072>
- McDonald, Will - Preston, Charles. "Kippah". *Britannica*, 04 Temmuz 2025. <https://www.britannica.com/topic/kippah>
- Melamed, Rabbi Eliezer. "The Obligation Nowadays to Wear a Kippah". *Yeshivat Har Bracha*. 31 Ocak 2020. Erişim 10 Nisan 2026. <https://en.yhb.org.il/the-obligation-nowadays-to-wear-a-kippah/>
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Milligan, Amy K. "Colours of the Jewish Rainbow: A Study of Homosexual Jewish Men and Yarmulkes". *Journal of Modern Jewish Studies* 12/1 (Mart 2013), 71-89. <https://doi.org/10.1080/14725886.2013.763533>
- Muhammed, Gazzâlî. *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fıkıh ve ehli'l-hadîs*. Kahire: Dârü's-Şürûk, 2007.
- Rabinowitz, Dan. "Yarmulke: A Historic Cover-up?" *Hakirah* 4 (2007), 221-238.
- Silverman, Eric Kline. *A Cultural History of Jewish Dress*. London: Bloomsbury Publishing, 2013. <http://archive.org/details/culturalhistoryo0000silv>
- Şâtubî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Ğırnâtî eş-. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417.
- Şevkânî, Muhammed b. Âlî b. Muhammed el-Yemenî eş-. *Neylu'l-evîâr*. thk. İsâmuddîn es-Sabâbî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Ünal, Asife. *Türkiye'de Örtünme Anlayışı Üzerine Bir Araştırma (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Vainstein, Yaacov. *The Cycle of Jewish Life*. Jerusalem, Israel: Torah Education Department of the WZO, 1996.
- Yalçın, İsmail. "Sarık-Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/154. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yetim, Tuba. *Yahudilikte Haftalık Peraşa Okuma Geleneği (Haftalık Tervat Okumaları)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yıldız, Ersel. *Takke, Sarık ve Şalvar ile İlgili Hadislerin Tabrici ve Değerlendirilmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Yılmaz, Nuh. *Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Kadının Başını Örtmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Abit. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012.

EXTENDED SUMMARY

This study provides a comprehensive comparative analysis of the use of the kippah (yarmulke) in Judaism and the turban (imame) and skullcap (takke) in Islam. The primary objective is to examine these headcoverings through their levels of religious normativity, theological justifications, historical developments, and their respective roles in the construction of identity. The research focuses on the fundamental question: “How does this specific object establish and mediate the relationship between the human being and the Divine within its religious context?” Furthermore, the paper addresses a significant gap in the literature where these two practices are often treated as identical or similar without deep methodological analysis. A specific secondary aim is to evaluate and respond to the claim that the Islamic skullcap originated directly from the Jewish kippah. By exploring these elements, the study seeks to offer a nuanced understanding of how religious symbolism functions in these two traditions, highlighting how the similar physical act of covering the head carries vastly different normative weights and social implications.

The research integrates phenomenological and historical-comparative approaches. The phenomenological method is used to analyze the symbolic meanings and the “lived reality” for believers, focusing on how these headcoverings represent piety, humility, and submission to God. Simultaneously, the historical-comparative method traces the evolution of these practices from early scriptural roots to modern applications. Central to the analytical framework are the definitions of “religious norm,” “symbol,” and “identity.” A “religious norm” is defined as a binding requirement whose violation carries religious consequences, whereas a “symbol” represents a non-mandatory practice relating to the sacred. The study relies on a text-centered analysis of primary sources, including the Talmud and Shulchan Aruch in the Jewish tradition, and the Quran, Hadith literature, and classical fiqh (jurisprudence) in the Islamic tradition. To ensure analytical focus, the study is limited to male headcoverings and does not cover female veiling or practices in other religious traditions.

In Judaism, the kippa functions as a symbol of constant awareness of divine sovereignty. Although the Torah does not explicitly mandate headcovering for all men, the practice gained normative weight through minhag (custom) and rabbinic interpretations in the Talmud, which associate it with yirat shamayim (fear of Heaven). Among Orthodox Jews, particularly in Ashkenazi communities, wearing the kippa at all times has become obligatory. It serves as a symbolic boundary between humanity and God, reminding the wearer of human finitude under divine authority. Conservative and Reform movements are more flexible, yet the kippa remains a strong marker of collective religious identity.

In Islam, by contrast, the turban or skullcap follows a different normative trajectory. The Quran contains no explicit command on male headcovering. While the Prophet Muhammad reportedly wore a turban, Islamic jurisprudence typically classifies such dress as sunnah al-zawaid -practices rooted in the Prophet’s cultural environment rather than binding religious law. Three scholarly views exist: it is a recommended sunnah, preferred specifically for prayer, or merely a matter of urf (custom). Reports that praying with a turban yields seventyfold merit are often deemed weak or fabricated. Classical fiqh does not make headcovering a condition for valid worship. Nevertheless, over centuries, these items have become symbols of taqwa (piety) and dignity. In Turkey, for example, they carry social importance in religious communities but remain cultural-religious expressions, not legal obligations comparable to the kippa.

Results demonstrate that despite outward physical similarities, the normative values and social functions of the kippah and the turban/skullcap are fundamentally distinct. The kippah has evolved into a binding religious norm and primary identity signifier in Judaism, particularly within Orthodox circles, rooted in a tradition that elevates custom to the level of law. Conversely, the turban and skullcap in Islam have remained within the framework of Sunnah and cultural practice, functioning as symbols of piety rather than mandatory obligations. The study concludes that the Islamic skullcap and Jewish kippah are products of their own independent theological developments; thus, claims of a direct origin between the two lack historical and textual support. Ultimately, while both practices express humility and reverence for the Divine, their transformation into identity symbols and their levels of authority reflect the unique ways each religion institutionalizes its traditions and distinguishes its adherents within the public and private spheres.

This study presents the first comprehensive comparative analysis of the kipa (Jewish headcovering) and the sarık/takke (Islamic turban/skullcap), which have previously been subjected only to superficial comparisons based on formal resemblance. The original contributions of this work are as follows:

- It highlights the structural distinction between the practical normativity that the kipa acquires through minhag (custom) in Judaism, and the evaluation of the sarık/takke within Islam in light of urf (customary practice) and sunnah al-zawaid (non-liturgical prophetic habits).
- It critically examines the claim that “the Muslim skullcap originates from the Jewish kipa” by referring to the normative sources of both religious traditions.
- It offers the first comparative discussion of how the kipa has evolved into a political and ideological identity marker in the modern era -exemplified by the rainbow kipa within the LGBTQ+ movement- while noting the absence of such pluralistic symbolic attributions for headcoverings in Islam.
- By demonstrating the risks of reductionist comparisons based solely on formal similarity in the study of religions, it illustrates the necessity of integrating normative structures, theological backgrounds, and historical contexts into comparative analysis.

YAZARLARIN BEYANI / DECLARATION OF THE AUTHORS

Katkı Oranı Beyanı	☒ Yazar, çalışmanın tümüne tek başına katkı sağlamıştır. ☐ Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır. ☐ Çalışmaya birinci yazar %XX oranında, ikinci yazar %XX oranında, üçüncü yazar %XX oranında katkı sağlamıştır.
Declaration of Contribution Rate	☒ The author contributes the study on his/her own ☐ The authors have equal contributions. ☐ The first author contributes XX%, the second author contributes XX%, the third author contributes XX%.
Çatışma Beyanı	☒ Çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması söz konusu değildir. ☐ Yazarlar, çalışmadan XXX (firma, kurum, kişinin) etkilenebileceğini ve ortaya çıkacak çıkar çatışması durumunu yönetmek için onaylanmış bir planının olduğunu beyan etmektedir.
Declaration of Conflict	☒ There is no potential conflict of interest in the study. ☐ Authors declare that XXX (firm, institution, person) may be affected from the study and in case of a conflict of interest they have a confirmed plan in order to administer the case.
Yayın Etiği Beyanı	☒ Çalışmada etik dışı bir husus bulunmadığını, araştırma ve yayın etiğine özenle uyulduğunu beyan ederiz. ☒ Bu çalışma, etik kurul belgesi gerektiren bir çalışma değildir. ☐ Bu çalışma için _____ Üniversitesi, Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan ____/____/____ tarih ve _____ sayılı kararı ile etik kurul onayı alınmıştır.
Declaration of Publication Ethics	☒ We hereby declare that the study has not unethical issues and that research and publication ethics have been observed carefully. ☒ This study does not require ethics committee approval. ☐ Ethical approval for this study was obtained from the Scientific Research and Publication Ethics Committee of _____ University with decision number _____ dated ____/____/____.
Üretken Yapay Zekâ Kullanım Beyanı	☒ Bu çalışmanın hiçbir aşamasında üretken yapay zekâ araçlarından faydalanılmamıştır. ☐ Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazar(lar), [NEDEN] amacıyla [ARAÇ/HİZMET ADI] kullanmıştır. Bu araç/hizmeti kullandıktan sonra, yazar(lar) içeriği gerektiği şekilde gözden geçirip düzenlemiş ve yayınlanan makalenin içeriği konusunda tüm sorumluluğu üstlenmiştir.
Declaration of Generative AI Use	☒ No generative artificial intelligence tools were used at any stage of this study. ☐ During the preparation of this study the author(s) used [NAME OF TOOL / SERVICE] in order to [REASON]. After using this tool/service, the author(s) reviewed and edited the content as needed and take(s) full responsibility for the content of the published article.
Destek ve Teşekkür Beyanı	☒ Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan mali destek alınmamıştır. ☐ Bu çalışma, X Projesi (Proje No: XXXXXX) tarafından desteklenmektedir. ☐ Diğer (Belirtiniz)
Declaration of Support and Acknowledgments	☒ No financial support is taken from any institution or organization. ☐ The study is supported by X Project (Project No: XXXXXX). ☐ Others (Specify)