

Kur'an'la Sahih İlişki Sorunu: Anlam, Tercüme ve Lafzî Okuma Üzerine Bir Değerlendirme

The Problem of Establishing an Authentic Relationship with the Qur'an: An Evaluation of Meaning, Translation, and Literal Reading

Halit Tunçkaşık¹

Geliş Tarihi/Received: 06.04.2026 Kabul Tarihi/Accepted: 25.06.2026

Öz: Bu makale, Kur'an'la sahih bir ilişkinin mahiyetini anlam, tercüme ve lafzî okuma ekseninde ele almakta; klasik ve modern dönemde Kur'an tercümesine yönelik yaklaşımları tarihsel ve teorik bir çerçevede incelemektedir. Çalışmada tercüme kavramının Kur'an bağlamındaki anlamı açıklanmakta; erken dönemden Cumhuriyet dönemine kadar uzanan süreçte tercüme tartışmalarının seyri özetlenmektedir. Günümüzde öne çıkan üç temel yaklaşım tespit edilmektedir: tercümeyi gereksiz veya sakıncalı gören lafız merkezli anlayış; tercümeyi zorunlu kabul eden anlam merkezli yaklaşım; lafız ve mana arasında denge arayan orta yolcu yaklaşım.

Makalenin temel iddiası, Kur'an'ın kendi iç vurguları ve kendini tanımlama biçimi dikkate alındığında, onun salt seslendirilmek için değil; anlaşılacak, üzerinde düşünülme ve hayata rehberlik etmek üzere indirildiği yönündedir. Bu nedenle anlamdan kopuk bir tilavet pratiğinin Kur'an'ın indiriliş gayesiyle örtüşmediği savunulmaktadır. Ayrıca tercümeyle ilgili i'câz ve yanlış anlama riskine dair itirazlar eleştirel biçimde değerlendirilmekte; tercümenin Kur'an'ın evrensel mesajının muhataplara ulaşabilmesi için zaruri bir vasıta olduğu ileri sürülmektedir. Sonuç olarak çalışma, Kur'an'la sahih ilişkinin kurucu şartının anlam merkezli bir okuma olduğunu temellendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tercüme, meal, anlama, lafız-mana ilişkisi, tilavet, vahyin amacı.

¹ Dr. TBMM Yasama Uzmanı, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Mezunu, halitibrahimtunc@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0372-7526>

Abstract: This article examines the nature of an authentic relationship with the Qur'an through the lenses of meaning, translation, and literal recitation. It analyses classical and modern debates on Qur'anic translation within a historical and theoretical framework. The study clarifies the concept of translation in the Qur'anic context and traces major discussions from the early Islamic period to the Republican era in Türkiye. Three main contemporary approaches are identified: the literalist view that considers translation unnecessary or problematic; the meaning-centered view that regards translation as essential; and the mediating approach that seeks to balance recitation and comprehension.

The central argument of the article is that, based on the Qur'an's self-description and recurring thematic emphasis, it was revealed not merely to be vocalized but to be understood, reflected upon, and implemented in life. Accordingly, a recitational practice detached from meaning fails to realize the Qur'an's revelatory purpose. Objections to translation—especially those grounded in inimitability or misinterpretation—are critically examined and found insufficient to negate the necessity of comprehension. Translation is therefore presented as an indispensable means for conveying the Qur'an's universal message.

Keywords: Qur'an, translation, meal (interpretive translation), comprehension, word-meaning relationship, recitation, purpose of revelation.

Giriş: Kur'an'la İlişki Problemi ve Anlama Meselesi

İslam dininin temel ve asli kaynağı Kur'an'dır. Kur'an'dan bağımsız olarak İslam'dan ve Müslüman kimliğinden söz etmek mümkün değildir.² Bu sebeple Müslümanların, İslam'ın merkezinde yer alan Kur'an ile bir ilişki kurmaları ve ona muhatap olmaları kaçınılmazdır. Bu ilişkinin en temel ve doğal tezahürü ise Kur'an'ın okunmasıdır. Nitekim Müslümanların Kur'an okumasının gerekliliği konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. *"Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı özenle kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için gizli açık harcayanlar, asla zararla sonuçlanmayacak bir ticaret umabilirler."*³ ve *"Andolsun, size içinde sizin için bir öğüt bulunan bir kitap indirdik. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?"*⁴ ayetleri bu husustaki birçok ayetten sadece ikisidir. Aynı şekilde, *"Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir"*⁵ hadisi, Kur'an'la kurulan ilişkinin önemini açık biçimde pekiştirmektedir.

Bununla birlikte, İslami düşünce geleneği içinde Kur'an'la kurulan ilişkinin mahiyeti bakımından belirgin bir ayırım ortaya çıkar. Gelenekçi anlayışa göre Arapça bilmeyen kimselerin Kur'an'ı anlamadan okuması da "Kur'an okumak"

²Salih Akdemir, Cumhuriyet dönemi Kur'an tercümeleri, (Ankara: Akid Yayıncılık, 1989), 188.

³Kur'an-ı Kerîm Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Fâtır 35/29.

⁴Kur'an-ı Kerîm Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Enbiya 21/10.

⁵Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, el-Câmi'u's-Şâhih (Sünenü't-Tirmizî), Kitâbü Fezâ'ilî'l-Kur'ân, Bab 15, Hadis No: 2907.

kapsamında değerlendirilir. Bu yaklaşıma göre Kur'an'ın muhtevasını baştan sona bilmek veya tercümesini okumak zorunlu değildir; hatta bazı görüşlerde bu tür okumalar sakıncalı dahi görülebilmektedir. Buna karşılık yenilikçi/islâhatçı çizgide, Kur'an'ın yalnızca Arapça lafzıyla ve anlam boyutu dikkate alınmadan okunması "Kur'an okumak" olarak görülmez; Kur'an'la sahih bir ilişki kurmanın asgari şartı, onun anlaşılmasıdır.⁶

Arapça bilen bir Müslüman açısından mesele, ilke düzeyinde daha az problemlili görünür; zira Kur'an'ın lafzı okunabilir ve anlamla doğrudan temas kurulabilir. Ancak Arapça bilenler arasında dahi anlama düzeyi; dil yetkinliği, ilmi birikim, bağlam bilgisi ve yorum bilgisi (hermenötik), donanım gibi birçok değişkene bağlı olarak farklılaşır. İlkokul, lise, üniversite, lisansüstü eğitim almış veya Kur'an üzerine ihtisas yapmış kimselerin metni anlama seviyesi ve derinliği doğal olarak aynı değildir.⁷ Bu husus, çalışmanın ana tartışma eksenini oluşturmamakla birlikte, ilgili yerlerde kısaca hatırlatılacaktır.

Gelenekçi yaklaşım, aşağıda örnekleri görüleceği üzere, Kur'an'ın anlamadan okunmasının da ibadet olduğunu; her harfin telaffuz edilmesine sevap atfedildiğini ve bu okumanın önemli manevî faydalar sağlayabileceğini vurgular. Bu yaklaşımı benimseyenlerin bir kısmı, anlamadan yapılan okumanın yanında tercümelerden yararlanılabileceğini kabul ederken; bir kısmı özellikle tercüme okumanın sakıncalı olduğunu ileri sürmekte ve bunu çeşitli argümanlarla temellendirmeye çalışmaktadır.

Buna karşılık yenilikçi/islâhatçı yaklaşımı benimseyenler, Kur'an'ın yalnızca belirli bir kavme değil, bütün insanlığa gönderilmiş evrensel bir mesaj olduğunu; tüm toplumlar için yol gösterici ilahî bir kaynak niteliği taşıdığını savunurlar. Bu yaklaşıma göre Kur'an'ın gönderiliş gayesi, onun yalnızca telaffuz edilmesi değil; anlaşılması ve hayata tatbik edilmesidir. Bu çerçevede, ilahî vahyi anlamaksızın sadece terennüme yönlendirilmenin savunulamaz olduğu; anlamı bilinmeden yapılan okumanın gerçek bir istifade üretmeyeceği; "Kur'an'ı yalnızca âlimler anlar" iddiasının Kur'an'a iftira niteliği taşıdığı; anlamdan kopuk okumanın çoğu kez vakit kaybına dönüştüğü; mana yerine güzel ses, terennüm ve tecvit merkezli bir dinî pratik inşa edilmesinin ciddi bir problem olduğu vurgulanır.⁸

1. Kur'an Tercümesi ve Tarihsel Bağlamı

1.1. Tercüme Kavramı ve Kur'an Bağlamındaki Anlamı

⁶ Halil Altuntaş, Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi, 54-61.

⁷ Halil Altuntaş, Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 58.

⁸ Süleyman Ateş, Kur'an Tefsiri ve Tefsirde Yöntem. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 169.

Arapça kökenli olan tercüme (çeviri), bir dilde sözcüklerle ifade edilen anlamı başka bir dile aktarmak yahut onu başka bir dille ifade etmek şeklinde tanımlanabilir.⁹ Tercüme faaliyeti insanlık tarihi kadar eski olup; ticaret, diplomasi, bilim, felsefe ve din alanlarında kültürler arası etkileşimin temel araçlarından biri olmuştur.¹⁰

Tercüme literatüründe genellikle iki ana türden söz edilir: lafzî (harfî) tercüme ve tefsirî (manevî) tercüme. Lafzî tercüme kaynak metindeki kelime dizilişini ve biçimi olabildiğince korumaya çalışırken; tefsirî tercüme, metnin anlam ve maksadını varış dilinde anlaşılır kılmayı esas alır.¹¹

Kur'an söz konusu olduğunda, lafzî tercümenin ciddi problemler doğurduğu hususunda geniş bir mutabakat bulunmaktadır. Kur'an'ın nazmı, belâgati ve bağlamsal bütünlüğü kelime-kelime aktarılacak bir yapı arz etmez. Bu nedenle Kur'an tercüme zorunlu olarak tefsirî bir karakter taşır.¹² Bu noktada "meal" kavramı önem kazanır. Arapçada "ulaşılacak hedef, gaye" anlamına gelen "meal" kelimesi, son dönem Osmanlı Türkçesinde bir sözün lafzen değil mana cihetiyle aktarımını ifade etmek için kullanılmıştır.¹³ Özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren Kur'an'ın tam anlamıyla tercüme edilemeyeceği fikrini vurgulamak amacıyla "meal" terimi tercih edilmiş; birçok mütercim, bu hassasiyetle hazırladığı Türkçe aktarımlara "meal" adını vermiştir.¹⁴

Bununla birlikte tercümenin, aslının bütün niteliklerini taşıyamayacağı bilinen bir gerçektir. Sökmen'in Bedrettin Tuncel'den aktardığı "Hiçbir tercüme, aslının güzelliğini... veremeyeceği... bir gerçektir." sözü, bu sınırı açık biçimde dile getirir.¹⁵ Dolayısıyla "Kur'an tercümesi" ibaresinin tercüme Kur'an'a özdeşleştireceği endişesi, çoğu zaman tercüme terimine gereğinden fazla anlam yüklemekten kaynaklanan nafil bir kaygı olarak görülebilir.

⁹ Hüseyin Yaşar, Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme, (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 17.

¹⁰ İlyas Öztürk, Fatih T. Uluç, "Çevirinin Tarihsel Etkinliği", M. Durak (Ed.), Kuramsal ve uygulamalı çeviri sorunları içinde, Yayına Haz. Mustafa Durak, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2002), 1-13 Çevirinin tarihsel etkinliği. M. Durak (Ed.), Kuramsal ve uygulamalı çeviri sorunları içinde, 1-13).

¹¹ Hasan Anamur, "Anlam Odaklı Çeviri Yöntemi ve Uygulaması Üzerine, Kuramsal ve Uygulamalı Çeviri Sorunları", Sempozyum Bildirileri, 3-4 Kasım 2000 İçinde, Yayına Haz. Mustafa Durak, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2002), 65.

¹² Mustafa Öztürk, Meal Kültürümüz, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 44-45.

¹³ Osman Arpaçukuru, "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi?" ALBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi. Güz 2020, C.8. S.2, 699.

¹⁴ Zülfikar Durmuş, Kur'an'ın Türkçe Tercüme, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 280.

¹⁵ Nilgün Sökmen, "Aramızdan Ayrılışının 20. Yılında Prof. Bedrettin Tuncel ve Çeviri, Kuramsal ve Uygulamalı Çeviri Sorunları", Sempozyum Bildirileri, 3-4 Kasım 2000 İçinde, Yayına Haz. Mustafa Durak, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2002), 47.

1.2. Kur'an Tercümesinin Tarihi: Erken ve Klasik Dönem

Kur'an tercümesi meselesi modern döneme özgü olmayıp, Kur'an'ın tarihsel serüveni kadar eski bir tartışmadır.¹⁶ Kur'an'ın evrensel mesajı ve Arap olmayan toplumlara da hitap etmesi, daha Hz. Peygamber döneminde tercüme ihtiyacını gündeme getirmiş; ilahî mesajın farklı topluluklara ulaştırılmasında dil engelini aşmaya yönelik pratik çözümler geliştirilmiştir.¹⁷

Hız. Peygamber'in hicretin altıncı yılından itibaren çevre devlet ve kabile liderlerine gönderdiği mektuplarda yalnızca davette bulunmamış; besmeleyle birlikte bazı ayetlerin muhtevası muhatapların anlayacağı dillere aktarılmıştır. Hız. Peygamber'in sahabeyi farklı dilleri öğrenmeye teşvik etmesi ve İbranca, Süryanice, Farsça, Rumca ve Habeşçe gibi dillere tercümanlık yaptırması, tercümenin erken dönemde fiilî bir zorunluluk olarak kabul edildiğini göstermektedir.¹⁸ Bu çerçevede yaygın örneklerden biri, Selman-ı Farisî'nin İranlıların talebi üzerine Fâtîha Suresi'ni Farsçaya tercüme etmesi ve bu tercümenin namazda okunmasıdır.¹⁹

Kur'an metninin Arapça dışındaki dillere aktarılması uzun süre tartışılmıştır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Kur'an'ın tercüme edilmesinin caiz olup olmadığı konusunda Ebû Hanîfe (ö. 767), Ebû Yûsuf (ö. 798), İmam Muhammed (ö. 805), Cassâs (ö. 981), Zemahşerî (ö. 1144), Kâsânî (ö. 1191) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1447) gibi birçok âlim olumlu görüş ortaya koymuştur. Buna karşılık Kaffâl (ö. 975), İbn Battâl (ö. 1052), Zerkeşî (ö. 1392) ve Süyûtî (ö. 1505) gibi bazı âlimler, Kur'an tercümesine cevaz verilmesini sakıncalı bulmuştur. Bu tartışmalarda, Kur'an çevirisiyle namaz kılmayı Arapça bilenler açısından dahi caiz gören görüşler olduğu gibi, Allah'ın Kur'an'ı Arapça indirmesinin bütün insanları Araplaştırmayı hedeflediğini ileri süren iddialar da dile getirilmiştir.²⁰ Kur'an tercümesine karşı çıkanlar, temelde tercümenin imkânsızlığı, tercümenin i'câzı zedeleyeceği ve tercümenin aslın yerine ikame edilebileceği endişelerini öne çıkarmışlardır.²¹

Bununla birlikte İslam'ın evrensel karakteri ve farklı coğrafyalara yayılışı, tercümeyi fiilen kaçınılmaz bir ihtiyaç hâline getirmiştir. Kur'an'ın tamamını

¹⁶ Theodor Nöldeke, Kur'an Tarihi, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013), 18-26.

¹⁷ Muhammed Hamidullah, Introduction to Islam, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 216.

¹⁸ Hüseyin Yaşar, Avrupa ve Kur'an, "Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme", (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 23.

¹⁹ Bahauddin Hürremşahî, B. (1998). Kur'an Bilimi (H. Elmas, Çev.), (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1998), 117.

²⁰ Ömer Özsoy, (1996) "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. (Ed. M. Akif Ersin vd. içinde), (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 253.

²¹ Halil Altuntaş, Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi, 17.

kapsayan ilk tercümenin M. 745 yılında Berberî diline yapıldığı, ancak günümüze ulaşmadığı belirtilir.²² Günümüze ulaşan en eski tercüme ise 10. yüzyıl ortalarında Samanî hükümdarı I. Mansur'un emriyle bir ulema heyetince yapılan Farsça tercümedir.²³

Türkçe Kur'an tercümeleri de İslam'ın Türkler arasında yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Karahanlılar döneminde yapıldığı tahmin edilen ilk Türkçe tercümeler günümüze ulaşmamış olmakla birlikte, 13. ve 14. yüzyıllara ait nüshalar Türklerin Kur'an'ı anlama konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Eldekilerin en eskisi, Ahmed Zeki Velidi'nin (Togan) Türkistan'da bulunduğu eksik nüsha olup Petersburg'daki Asya Müzesi'nde bulunmaktadır. Oğuz Türkçesiyle yazılan ikinci tercüme Şirazlı Hacı Devlet Şahoğlu Mehmed tarafından 1333'te yazılmıştır. 1363 tarihli bir başka tercüme ile birlikte bu üç nüshanın intisah edilmiş eserler olduğu, asıllarının yaklaşık üç yüz yıl önce yazılmış olabileceği değerlendirilmiştir.²⁴

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde öğretim ve ilim dili Arapça olduğundan Kur'an tercümesine sınırlı ihtiyaç duyulmuş, bu yöndeki teşebbüsler geniş karşılık bulmamıştır. Modern anlamda Türkçe meal geleneği Tanzimat'tan sonra (1839–1876) belirginleşmiştir. Bu dönemdeki çeviriler çoğunlukla mevcut Farsça meallerden aktarma niteliğinde olup sayı bakımından da sınırlıdır.²⁵ 1842'de Debbağzade Ayıntabi Muhammed, 1865'te İsmail Ferruh, 1877'de Ahmed Salih ve aynı yıl Muhammed Hayruddin Han tarafından yapılan tercümeler yayımlanmıştır. Ayrıca 19. yüzyıl boyunca Amme, Mülk, Rahman, Hucurat, Duha gibi sureleri müstakil olarak tercüme edip neşredenler de olmuştur.²⁶

Osmanlı coğrafyası dışında, örneğin Hindistan yarımadasında 892 tarihli olduğu söylenen bir Kur'an tercümesi dışında, 1776'da Urduca, 1867'de Sindce, 1880'lerde Bengalce tercümeler yapılmıştır. Çince tam Kur'an tercümesi ise 1932'de gerçekleştirilmiştir. Asya kıtasının diğer dillerine Kur'an tercümelerinin 17, 18 ve 19. yüzyıllarda daha çok gayrimüslimler tarafından yapıldığı da belirtilmektedir.²⁷

²² Muhammed Hamidullah, Introduction to Islam, 106.

²³ Hüseyin Yaşar, "Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme", 26.

²⁴ Salih Akdemir, Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri, 34.

²⁵ Osman Arpaçukuru "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi?" ALBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi. Güz 2020, C.8. S.2, 704.

²⁶ Dücane Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 165.

²⁷ Hüseyin Yaşar, "Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme", 28.

Batı dünyasında ilk Kur'an tercümesi girişimi 1143'te Toledo'da Hristiyan din adamlarınca gerçekleştirilmiş; polemik saikleriyle yapılan ve başarısız kabul edilen bu Latince tercüme yaklaşık dört yüz yıl sonra yayımlanmış, sonrasında İtalyanca, Almanca ve Flamanca (Hollandaca) tercümelere kaynaklık etmiştir. 12. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar 10'u tam, diğerleri kısmi olmak üzere elliden fazla Kur'an tercümesi yapılmıştır. Dominicus'un 1650'lerde, Marraci'nin 1698'de Latince; Schweigger'in 1616'da, Nerreter'in 1703'te, Megerlin'in 1772'de, Ullmann'ın 1840'ta, Grigull'un 1901'de Almanca; Du Ryer'in 1647'de, Savary'nin 1783'te, Kasimirski'nin 1840'ta Fransızca; Sale'nin 1734'te, Palmer'in 1880'de İngilizce tercümeleri bunlara örnektir.²⁸ İngilizceye son yüzyılda yapılan tercümeler arasında ise Muhammed Ali (1917), Pickthall (1930), Arberry (1955), Muhammed Esed (1980) ve Abdel-Haleem (2004) öne çıkmaktadır.²⁹

1.3. Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Tercümesi Tartışmaları

Cumhuriyet döneminde Kur'an'ın Türkçeye tercümesi gerek nicelik gerek nitelik bakımından önceki dönemlerden ayrılmıştır. Cumhuriyet'in ilk yetmiş yılında kırkın üzerinde Türkçe Kur'an tercümesinin yayımlandığı tespit edilmektedir.³⁰ Bu artış, yalnızca bireysel ilmî teşebbüslerin çoğalmasına değil, aynı zamanda tercüme meselesinin dinî, fıkri ve siyasî boyutlarıyla yoğun biçimde tartışılmasına işaret eder.

Bu süreçte tartışma, tercümenin cevazından öte, tercümenin bir zorunluluk olduğu iddiasına doğru genişlemiştir. Özellikle 1921'de Sebilürreşad'da yayımlanan yazılarda, manası anlaşılmayan lafızların muhatap üzerinde sahih bir etki doğuramayacağı; Kur'an'ın hüküm ve anlamlarının doğrudan kavranabilmesi için Türkçe tercümenin kaçınılmaz olduğu savunulmuştur.³¹

Dönemin dikkat çeken isimlerinden Ubeydullah Efendi, 1912–1913'te kaleme aldığı yazılarda, Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi ve dinin istismarının önlenmesi için tercümeyi zaruri görmüştür. Ona göre Hz. Peygamber yalnız Arap toplumuna gönderilmediğinden Kur'an'ın bütün dillere tercüme edilmesi dinî bir yükümlülük olarak değerlendirilmelidir. Ubeydullah Efendi, kutsiyetin lafızdan ziyade mana ile ilişkili olduğunu; her ferdin dinî emir ve hükümleri kendi diliyle öğrenmesinin imanî bilinç ve ahlaki sorumluluğu

²⁸ Hüseyin Yaşar, "Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme", 136-263.

²⁹ Khaleel Mohammed, *Assessing English Translations of the Qur'an*. Middle East Forum, 2005, <https://www.meforum.org/middle-east-quarterly/assessing-english-translations-of-the-quran>

³⁰ Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, 34.

³¹ Halil Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 59.

güçlendireceğini, bunun da toplumsal çözümü ve dinsizliğin yayılmasını engelleyeceğini ileri sürer.³²

Buna karşılık Kur'an'ın tercüme edilebilirliğine sert biçimde karşı çıkan yaklaşımlar da vardır. Yahya Afif gibi bazı yazarlar, Kur'an dilinin beşerî dillere aktarılmasının mümkün olmadığı iddiasıyla tercümeğe ağır eleştiriler yöneltmişler; 1923'te Ubeydullah Efendi'yi hedef alan polemikçi bir üslup kullanmışlardır.³³ Bu itirazların arka planında, yükselen milliyetçilik atmosferinde tercüme metinlerin zamanla Arapça Kur'an'ın yerine ikame edilmesi ve özellikle namaz ibadetinde kullanılacağı endişesi etkili olmuştur.³⁴

Basındaki tartışmaların etkisiyle konu TBMM gündemine taşınmış; müzakerelerde Eskişehir Mebusu Abdullah Azmi Efendi, rastgele kişilerce yapılan tercümelerin hatalarla dolu olduğunu, bu nedenle Kur'an'ın mütehasıs bir heyet tarafından tefsirli şekilde tercüme edilmesinin ertelenemez bir zorunluluk hâline geldiğini ifade etmiştir.³⁵ Önergenin kabulü üzerine tefsir görevi Elmalılı Hamdi Yazır'a, tercüme görevi Mehmet Akif'e verilmiş; ancak Mehmet Akif'in hazırladığı tercüme (Türkçe ibadete yönelime katkı sağlayabileceği endişesiyle) teslim etmekten vazgeçmesi üzerine tercüme görevi de Elmalılı Hamdi Yazır tarafından üstlenilmiştir. Böylece Cumhuriyet döneminin en etkili Kur'an tefsir-tercüme çalışması ortaya çıkmıştır.³⁶

İlim, basın ve siyaset çevrelerinde devam eden tartışmalara rağmen tercüme faaliyetleri hız kesmemiş ve ortalama her yıl bir tercüme yayımlanmıştır. Cemil Said (1924), anonim Tercüme-i Şerife (1926), Süleyman Tevfik Özzorlu (1927), İzmirli İsmail Hakkı (1927), Ömer Rıza Doğrul (1934) ve Hasan Basri Çantay (1952–1953) bu dönemin öne çıkan örnekleri arasındadır.³⁷

2. Kur'an Tercümesi ve Meal Konusunda Güncel Yaklaşımlar

Kur'an'ın başka dillere aktarılması, erken dönemlerden itibaren, bir taraftan pratik ve ilmi bir ihtiyaç olarak gündeme gelirken diğer taraftan süreklilik kazanan bir tartışma alanına dönmüştür. Müslüman toplulukların coğrafi genişlemesi, Arapça dışındaki dillerle temasın artması ve mesajın anlaşılabilir kılınmasına yönelik beklentiler, tercümeğe duyulan ihtiyacı daha görünür hâle getirmiştir. Bununla birlikte tercümenin sakıncalarına ilişkin tezler hiçbir dönemde tamamen ortadan kalkmamış farklı bağlamlarda yeniden üretilerek

³² Mehmet Çoğ, "Ubeydullah Efgani Örneğinde Milliyetçiliğin Bir Din Adamındaki Yansımaları", *Turkish Studies*, 10(9), 2015, 145-152.

³³ Halil Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, 61.

³⁴ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 42.

³⁵ TBMM Zabıt Ceridesi. 21.02.1341, (1925), C. 2, B. 61, 211.

³⁶ Hidayet Aydar, "Cumhuriyet Döneminde Kur'an Tercümesi ve Anadilde İbadet Tartışmaları. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 2007, 71–95.

³⁷ Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, 37.

günümüze taşınmıştır. Bugün de bu yaklaşım farklılığının tümüyle sona erdiğini söylemek güçtür. Geleneksel çizgi, tercümeyle dair önceki kadar kategorik bir itiraz geliştirmese bile, anlam kavranmasa dahi Arapça aslından okumanın dinî değerini ve önceliğini vurgulamayı sürdürmektedir.

Bu bağlamda Kur'an tercümesine ilişkin tutumları üç temel başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Birinci yaklaşım, tercümeyle ihtiyaç olmadığını savunur; Kur'an'ın tercümesinden okunmasını uygun görmez ve Arapça metnin anlamı kavranmadan okunmasını yeterli, hatta tercih edilmesi gereken bir uygulama sayar. İkinci yaklaşım ise tercümeyle hem dinî hem eğitsel bakımdan sorunlu görür; buna karşılık anlamını bilmeden Arapça metni okumayı sorunlu bir tutum olarak değerlendirir. Üçüncü yaklaşımda ise tercüme aracılığıyla anlamaya yönelik gayret önemsenirken, Arapça tilavet - anlam bilinmesi bile -manevî ve dinî değeri olan bir eylem kabul edilir; böylece her iki pratik, birbirini tamamlayan bütüncüleyici yöntemler olarak konumlandırılır.

2.1. Kur'an'ın Lafzî Boyutunu Önceleyen Yaklaşımlar

Yirminci yüzyıl Türkiye'sinde tercüme karşıtlığı, Ahmed Midhat Efendi, Mustafa Sabri, Reşid Rıza ve Ahmed Hamdi Akseki gibi isimler etrafında belirginleşmiştir. Reşid Rıza (ö.1935) itirazını Kur'an'ın Arapça indirilmesi, son dinin Arap bir peygamberle tamamlanması, tebliğin Arapça yapılması ve tarihsel yayılımın Arapça üzerinden gerçekleşmesi gibi gerekçelere dayandırır. Mustafa Sabri Efendi (ö.1954) ise tercüme karşıtlığını daha çok niyet sorgulaması üzerinden temellendirir; tercüme faaliyetlerinin, tercüme metnini aslın yerine ikame etme ve ibadetlerin bu metinle yapılmasını sağlama gibi "tehlikeli" bir amaç taşıyabileceğini ileri sürer.³⁸

Durmuş'a göre tercüme karşıtlarının temel argümanları beş noktada toplanır: Kur'an'ın lafız ve mana bakımından mucize oluşu sebebiyle başka dillere aktarılamayacağı; tercüme edildiğinde asli niteliklerini kaybedeceği; Kitab-ı Mukaddes örneğinde olduğu gibi tahrife açık hâle geleceği; Arapçanın ümmet birliğini sağlayan ortak dil olduğu; halkın tercüme yerine tefsirlerden yararlanmasının daha sağlıklı olacağı.³⁹ Bu çerçevede bazı katı gelenekçi isimler, örneğin Ahmet Mahmut Ünlü, "tefsirsiz meal okumanın haram olduğu" yönünde keskin bir tutum da sergilemiştir.⁴⁰

Kur'an'ı tercümesinden anlamayı reddeden yorumcuların sıklıkla öne sürdükleri gerekçe, tercümeyle okuyan insanların metni yanlış anlayacakları ve

³⁸ Zülfikar Durmuş, Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri, 55-61.

³⁹ Zülfikar Durmuş, Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri, 63.

⁴⁰ Ahmet Mahmut Ünlü, Lalegül TV 566.000 Abone, Bu haftanın sohbeti, Tefsirsiz meal okumak haramdır, çok büyük tehlikedir 11.7.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=BN0Finw--3E>

yanlış sonuçlar çıkaracakları yönündedir. Bu doğrultudaki endişeyi bir örnekle ortaya koyan Korkmaz'ın dile getirdiği örnekte, وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَهٖ وَجْهٌ ۚ *“Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'ın rahmeti ve nimeti geniş, O her şeyi bilendir (Bakara/115).”* ayetinin mealı üzerine şu yorumu yapmaktadır:⁴¹

“O zaman nereye dönersek dönelim, Allah'ın veçhi oradaysa, kibleye gerek yok mudur? Kible ayeti kerimelerini ne yapacağız?... Bu ayeti kerimelerden hareketle kibleyi gerekli görmeyip dilediğim şekilde namaz kılabilirim, diye kendince bir takım batıl fıkhi istinbatlar yapan insanlar var, rastladık. Bunların tamamı bir müşkül olarak, bir tehlike olarak karşımıza çıkıyor... Yanlış anlaşılmaktan korkulduğu için, Kur'an'ı Kerim'in yanlış manalara çekilmesinden endişe duyulduğu için ve bu tecrübe ile sabit olduğu için, meal okunmasını tavsiye etmiyoruz.”

Aynı riske işaret etmek için, Fatır Suresi 8. ayeti de örnek olarak kullanılmaktadır: *“Allah dilediğini sapıklığa yöneltir, dilediğini doğru yola iletir.”* Tercümenin sakıncaları sadedinde denilmektedir ki, bu hükümle karşılaşanlar; insanların sapıklığa yönelmesi veya doğru yola yönelmesinin sorumluluğunu, Allah'a yüklemek yanlışına düşebilirler. Yine Fetih/10 Ayetinde ifade edilen *“Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”* cümlelerini de aynı babda saymak mümkündür. Meal okuyan bir kimsenin “Allah'ın eli” ifadesini yanlış anlaması mümkündür.

Sorularla Risale adlı internet sitesinde, Kur'an'ın tercüme edilmesi ve bu tercümelerin okunmasının sakıncaları öne çıkarılmaktadır. Açıklamada, her bir harfinde nice derin manalar bulunan Kur'an'ın hem tercüme edilmesinin, hem de mealden okuyarak anlaşılmasının mümkün olmadığı; mealin gayesinin Kur'an'ın muhteşem meziyetlerini söndürmek ve onu insanların gözünden düşürmek olduğu; Kur'an'ın başka lisana tercüme edildiğinde mucizeliğini kaybedeceği; Kur'an'ın müteşabih ayetlerinin başka bir lisana çevrildiğinde bunlardaki ilahi maksat ve mananın kaybolacağı ve bunun çok tehlikeli olduğu, bunu imanı ve insafı olanın yapamayacağı vurgulanmaktadır.⁴² Aynı sitede, Kur'an'ın tercümesi ile Risalei Nur eseri karşılaştırılarak şu hüküm verilmektedir: “Risale-i Nur sindirilmesi kolay safi bir süt gibidir, içene hiçbir zarar vermediği gibi milyonlarca insanın imanının kurtulmasına da vesile oluyor. Mealde bu vasıflar bulunmadığı gibi, hatta dikkat edilmezse yukarıda ifade ettiğimiz tehlikelere de maruz kalabilir.”⁴³

⁴¹ Ömer Faruk Korkmaz, İsmailağa NET. [Video]. YouTube. “Kur'an'ın Mealı Kur'an mıdır, Okumak Sakıncalı mıdır?” 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=THse05stbIM>

⁴² Sorularla Risale, “Bediüzzaman, Kur'an-ı Kerim'in Türkçeleştirilmesine karşı mıydı? Kur'an-ı Kerim'in mealini okumayı nasıl görüyor?” Güncelleme: 10.06.2025, <https://sorularlarisale.com/bediuzzaman-kuran-i-kerimin-turkcelestirilmesine-karsi-miydi-kuran-i-kerimin-mealini-okumayi-nasil-goruyor>

⁴³ Sorularla Risale, “Risale-i Nur'u anlamıyoruz. Kur'an-ı Kerim mealı okunsa yeterli

Aynı doğrultuda görüşlerin serdedildiği bir başka ilgili çalışmada, “Kur’an gibi muhteşem bir beyan abidesinin bir manada “atmasyon” da diyebileceğimiz tercüme ile seslendirilmesi mümkün değildir.” hükmü verildikten sonra, Saidi Nursi’nin konuyla ilgili izahatına yapılan atıfla, Kur’an tercümesinin sakıncaları ve tehlikeleri üzerinde durulmuştur.⁴⁴

2.2. Lafız ve Mana Arasında Denge Arayan Yaklaşımlar

Kur’an’ın lafız ve mana boyutlarını birlikte dikkate alan orta yolcu yaklaşımlar, hem Arapça tilavetin ibadet değeri hem de anlamaya yönelik okumanın zorunluluğu arasında denge kurmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımın temsilcilerinden Mehmet Kapukaya, Kur’an’ın Arapça okunmasının, her harfine sevap kazandıran bir ibadet olduğunu vurgulamakla birlikte, Kur’an’ın asıl indiriliş amacının anlaşılma olduğunu belirtmiştir. Kapukaya’ya göre Kur’an, ayetleri üzerinde tefekkür edilmesi ve ders alınması için indirilmiştir; bu nedenle her Müslüman, imkânı ölçüsünde Kur’an’ı anlamaya yönelmelidir.⁴⁵

Benzer biçimde Nureddin Yıldız, Kur’an’ın yalnızca anlaşıldığında sevap kazandıran bir metin olmadığı görüşündedir. A’raf Suresi’nin 204. ayetine atıfla, Kur’an dinlemenin ve sessizce ona kulak vermenin de başlı başına bir ibadet olduğunu belirtir. Yıldız’a göre Kur’an hem bir ilim kitabı hem de ibadet ve rahmet kaynağıdır; bu nedenle anlaşılmadan dinlenmesi de sevaptan hâli değildir, ancak anlaşıldığında ilave olarak ilim sevabı doğurur.⁴⁶

Konuya sevap merkezli bir perspektiften yaklaşan ve hadis rivayetine dayanarak Kur’an’ın Arapça okunmasının faziletini vurgulayanlardan biri de Zakir Naik’tir. Ona göre Arapça tilavet, tercümeyle kıyasla daha fazla sevap kazandırır; ancak Kur’an’ın hayata uygulanabilmesi için Arapça bilmeyenlerin tercümeyle başvurması zorunludur. Bu nedenle ideal olan, Kur’an’ı hem Arapça hem de tercümesiyle okumak; böylece hem ibadet hem de amel boyutunu birlikte gerçekleştirmektir.⁴⁷

olmaz mı? Yalnızca meal okumak sakıncalı mıdır?” Güncelleme: 18.03.2025
<https://sorularlarisale.com/risale-i-nuru-anlamiyoruz-kuran-i-kerim-meali-okunsa-yeterli-olmaz-mi-yalnizca-meal-okumak-sakincali-midir>

⁴⁴ Kur’an’ı Kerim.org. Kur’ân Tercümesi mi, Meali mi?, 8.4.2011, <https://kuran-ikerim.org/kuran-tercumesi-mi-meali-mi>

⁴⁵ Mehmet Kapukaya, Diyanet TV, Kur’an-ı Kerim’i anlamını bilmeden okumak günah mıdır? [Video].2024.

<https://www.diyaret.tv/diyanete-soralim/video/kuran-i-kerim-i-anlamini-bilmeden-okumak-gunah-midir--mehmet-kapukaya>

⁴⁶ Nureddin Yıldız. (t.y.). Anlamını bilmeden Kur’an dinlemek ibadet midir? Bir fetva- [Video]. YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=K-outm0l9mc>

⁴⁷ Zakir Naik, Will I get the same sawaab whether I read the Quran in Arabic or in English? [Video]. 2020, <https://www.facebook.com/zakirnaik/videos/321419052446758/>

Ağırkaya, Kur'an'ın asıl gayesinin anlaşılma ve gereğince amel edilmek olduğunu, bu nedenle Kur'an'ı anlamamanın ve manasını tefekkür ve tedebbür etmenin önem taşıdığını, dolayısıyla Arapça bilmeyenlerin meal ve tefsirler vasıtasıyla içeriğine vakıf olmalarının teşvik edildiğini belirttikten sonra, ilahi kelâmın başka maksatlarının da bulunduğunu, kutsal dilin ilahi huzur ve bereketten nasip almayı sağlayan ilahi bir vasıta olduğunu, zikir ve ibadet niyetiyle anlaşılmadan okunmasının da rahmet, hidayet, şifa yönünü ortaya çıkarabileceğini, Kur'an'ı okumanın onu anlamayı şart kılmadığını, tedebbür okuma ile teberrüken okumanın ayrı ayrı değer taşıdığını dile getirmiştir.⁴⁸

Bazı yorumlarda Kur'an'ın "zihinsel" ve "ruhsal" yönleri arasında bir ayırım yapılmaktadır. Bu yaklaşıma göre Kur'an, bir yandan akla hitap eden, yol gösterici ve öğüt verici ayetler içerirken; diğer yandan kalpler için şifa ve rahmet kaynağıdır. Yunus (10:57) ve İsrâ (17:82) ayetlerine atıfla, Kur'an'ın kalplere şifa oluşu vurgulanmakta; bu ruhsal etkinin özellikle Arapça orijinal metinle gerçekleştiği ileri sürülmektedir.⁴⁹

Mustafa Karataş, Kur'an'ı anlamadan okumanın da meşru ve değerli olduğunu savunmaktadır. Karataş, anlayarak okumanın ideal olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun şart olmadığını; zira Arapça bilenlerin dahi Kur'an'ın tamamını tam anlamıyla kavrayamadıklarını ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ı bütünüyle anlayabilmek, uzun yıllar süren ilmî bir birikim gerektirir. Bu nedenle Kur'an, manasını tam bilmeyenler tarafından da okunmalı; ancak aynı zamanda anlamaya yönelik bir çaba gösterilmelidir.⁵⁰

Benzer doğrultuda, Kırdar'a göre Kur'an'ın en ideal okuma biçimi onu anlayarak okumaktır; ancak anlam tam olarak kavranamasa bile, Allah'ın kelâmı olduğuna inanarak yapılan kıraat manevi fayda sağlar ve sevapsız değildir. Bu bağlamda müteşâbih ayetlerin okunması ile hatim ve mukabele gibi uygulamalar değerli olmakla birlikte, Kur'an'ın asıl gayesi onun anlaşılması ve hayata tatbik edilmesidir.⁵¹

İdiz, Kur'an'ı Kerim'i anlamamanın ve hayatla buluşturmanın esas olduğunu vurgulamakla birlikte, Kur'an'ın aynı zamanda bir ibadet ve zikir olduğunu belirtir. Ona göre anlamadan yapılan okuma da Kur'an ve Sünnet'te

⁴⁸ Güven Ağırkaya, Kur'an'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok Mudur? Diyanet İlmî Dergi 56 (2020): 702.

⁴⁹ Tabassum Mosleh, What's the point of reciting Quran in Arabic if I don't understand it? Understand al-Qur'an Academy, 2024, <https://understandquran.com/17572-2/>

⁵⁰ Mustafa Karataş, Kur'an'ı Türkçeden okumak günah mıdır? [Video]. YouTube, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=ciJwDcNi6IA>

⁵¹ Şehabeddin Kırdar, Kur'an-ı Kerim'i Anlamadan Okuma Sorunu, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 36, (2013): 45.

temellendirilen bir zikir ve sevap vesilesidir; bu okuma müminlere huzur verir ve kalplerin Allah'ın zikriyle sükûna erdiğini hatırlatır.⁵²

Fırat ise İslam geleneğinde Kur'an'ı okuma ve anlama faaliyetlerinin birbirini tamamladığını ifade eder. Tecvitli kıraatin başlı başına ibadet ve sevap olduğunu, anlamadan okumayı küçümseyen yaklaşımların isabetli olmadığını savunur. Tertil ve tedebbürle okumanın değeri daha yüksek olmakla birlikte, çok okumanın da sevap bakımından ayrı bir karşılığı bulunduğunu; ayrıca Kur'an lafzındaki ahengin, anlamayan kimselerin bile kalplerine tesir ederek ruh üzerinde derin bir etki bıraktığını belirtir.⁵³

2.3. Kur'an'ın Anlaşılmasını Merkeze Alan Yaklaşımlar

Kur'an'ın farklı dillere tercüme edilmesini gerekli gören yaklaşımlar, bu kitabın bütün insanlığa yol gösterici olarak gönderilmiş olmasını temel dayanak kabul eder. Bu çerçevede, Kur'an'ın lafız ve mana itibarıyla mucizevî bir metin olduğu teslim edilmekle birlikte, bu mesajın bütün insanlara ulaştırılabilmesi için tercümenin kaçınılmaz bir araç olduğu savunulur. Tercüme, sınırlılıklarına rağmen evrensel mesajın farklı kültür ve dillere aktarılmasının en tabii vasıtası olarak görülür.

Bu yaklaşım, klasik ve modern dönemde birçok isim tarafından farklı düzeylerde benimsenmiştir. Tercümeyle ilgili görenler arasında Ebu Hanife, Cessas, Buhari, Zemaşşeri, Kurtubi, Ebussuud Efendi, Merağî ve Ferid Vecdi gibi klasik isimler sayılırken; modern dönemde Abdülaziz Dihlevî, Ebu'l-Ala Mevdudî, Muhammed Hamidullah, Elmalılı Hamdi Yazır, Süleyman Ateş ve Suat Yıldırım gibi isimler bizzat kaleme aldıkları meal/tefsirlerle tercüme faaliyetini sürdürmüşlerdir⁵⁴

Durmuş'a göre tercümenin gerekliliği beş gerekçe üzerinden temellendirilmektedir: (i) Kur'an evrensel bir kitaptır; (ii) bütün insanlar için hidayet rehberidir ve Arapça bilmeyenlerin bundan istifadesi tercüme ile mümkündür; (iii) tebliğ sorumluluğu Kur'an'la tanıştırmayı gerektirir; (iv) dillerin farklılığı ilahî ayetlerden biri olarak sunulmuştur (Rûm 30/22); (v) her peygamberin kavminin diliyle gönderildiği ilkesi (İbrahim 14/4), başka toplumların mesajı tercüme yoluyla anlamasının tabiiliğini gösterir.⁵⁵

M. Zeki Duman, Kur'an ayetlerinden hareketle Kur'an'ın temel niteliklerini ortaya koyar ve bu özellikler sebebiyle Kur'an'ın Arapça lafızıyla anlamadan

⁵² Ferzende İdz, Anlamını Bilmeden Kur'ân Okumak. Akademik Akıl, 2020, <https://www.akademikakil.com/anlamini-bilmeden-kuran-okumak/ferzendeidiz/>

⁵³ Yavuz Fırat, Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine, bilimname, XXII, 2012/1, 7-33, 2012, <https://bilimname.erciyes.edu.tr/sayilar/201201/20120101.pdf>

⁵⁴ Zülfikar Durmuş, Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri, 63.

⁵⁵ Zülfikar Durmuş, Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri, 65-75.

okunmasındansa anlayarak -tercüme yoluyla-okunmasını daha doğru ve gerekli görür. Ona göre Kur'an, hakikati arayanları karanlıktan aydınlığa çıkaran, hesap gününe karşı uyarıcı, bireysel-toplumsal-siyasal-ekonomik alanlarda yol gösteren ilahî bir rehberdir; ayetleri üzerinde düşünülüp öğüt alınması için indirilmiştir.⁵⁶ Duman, Kur'an'ı gereği gibi okumayan ve manasını düşünmeyenlerin ağır uyarılarla eleştirildiğini; anlamadan okuma tavrının Enfal/20'de işaret edilen "işittiği hâlde yüz çevirme" tavrına benzediğini; bugün Kur'an'ın çoğu kez yalnızca güzel sesle okunup sevabının ölümlere bağışlanan bir metne indirgenmesinin problemliliğini ifade eder. Ayrıca "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir" hadisinin, yalnızca yüzünden okuma/ezber/tecvit öğretimi olarak görülemeyeceğini vurgular.⁵⁷

Yaşar Nuri Öztürk, "Kur'an'ı anlamadan okumak sevap kazandırır mı?" sorusuna, telaffuzun sınırlı bir faydası olabileceğini; ancak asıl maksadın anlamak ve mesaj üzerinde düşünmek olduğunu vurgulayarak cevap verir. Ona göre "Kur'an'ın ne dediğini anlamadan okumak, Kur'an okumak değildir." Öztürk, tedebbürü Kur'ani bir emir olarak temellendirir; yalnız sevap niyetiyle anlamdan kopuk okumanın dindarlık ölçütüne dönüştürülmesini eleştirir ve "meal okutursanız sapıtlırlar" anlayışının insanları hidayetden uzaklaştırdığını savunur.⁵⁸

Mehmet Okuyan, Kur'an'da okuma fiilini ifade eden tilavet, kıraat ve tertil kavramlarının tamamında anlam boyutunun esas olduğunu belirtir. Okuyan'a göre, anlamadan yapılan telaffuzun sevap yönü olsa da bu tali bir pratiktir. Bir Müslüman'ın dinî hayatını bütünüyle tali boyut üzerine inşa etmesi Kur'an'ın indiriliş gayesiyle bağdaşmaz.⁵⁹ Okuyan, anlayarak okumanın önemini ve anlamadan seslendirmenin okuma sayılmayacağına dair görüşlerini şu ifadelerle dile getirmiştir:⁶⁰

Fatihayı her rekâtta tekrar ederken, dördüncü ayetini (maliki yevmiddin) okurken, yarın Allah'ın huzurunda bir hesap görüleceği duyurulduğunu öğretsin diye bu ayet sıklıkla tekrar ederiz. Ama anlamadan okuyunca, bu bilinç onun semtine dahi uğramıyor. Anlamayınca anlamadığı bir dilekçe yazıyor, sonra da cevap bekliyor. Ne yazdığınızı bilmiyorsanız, neyin cevabını bekliyorsunuz? Onun için bizimki, 30-40 senedir, anlamaya dayalı bir okuma davetidir. 5. Ayette, (iyyake nabüdü ve iyyake nestain) bir davranış modeli öğretilir, yarabbi yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz. Niye namazda dediğinle

⁵⁶ M. Zeki Duman, Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar, Ankara: Fecr Yayınları, 2006,93–106.

⁵⁷ M. Zeki Duman, Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar, 108–124.

⁵⁸ Yaşar Nuri Öztürk, "Asrı Saadet ve Hulefai Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları,1994), 399; Anadilde İbadet Meselesi (Çiğnenen Bir Kitle Hakkında Savunması). İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2002), 45.

⁵⁹ Mehmet Okuyan, Asıl amaç anlayarak okumaktır! [Video]. 2022, YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ZSKRcA-3NMw>

⁶⁰ Mehmet Okuyan, Kur'an Okumanın Bilinmeyen 3 Sırrı! 15 Ocak 2026. İpek Tuzcuoğlu ile İpek Yolu YouTube. 2026, <https://www.youtube.com/watch?v=-TTdXDt1-dM>

hayattaki beklentin arasında bu kadar makas açılıyor? Çünkü o ayette ne dediğini bilmiyorsun. Bilmeden birtakım lafızları telaffuz ediyorsun. Seslendirme diyoruz buna, okuma demiyoruz...Anlamıyorsan yaptığın işe okumak demezler, ona seslendirmek derler. Bir Müslümanın Kur'an'la iletişimi seslendirmekten ibaret bırakılamaz. Bu kitap, millet seslendirsın diye indirilmiş bir kitap değildir.

Abdülaziz Bayındır, Kur'an'ı, anlamını bilmeden okuyan kimsenin ondan bir şey alamayacağını; Kur'an'ın sevap kazanma maksadıyla değil, anlamak-yaşamak-uygulamak için okunması gerektiğini ifade eder.⁶¹ Süleyman Ateş'e göre Kur'an, bütün insanlık için gönderilmiş ebedî bir hidayet kaynağıdır; anlaşılacak üzere indirilmiştir. "Biz Kur'an'ı anlayamayız, onu ancak âlimler anlar" iddiasının Kur'an'a iftira olduğunu söyleyen Ateş, öğüt almak için kolaylaştırılan bir metinden, anlaşılmadan öğüt alınamayacağını belirtir.⁶² M. Said Şimşek de Kur'an'ın anlaşılacak ve yaşanmak üzere indirildiğini; sahih bir din anlayışının Kur'an merkezli eğitimle mümkün olacağını vurgular.⁶³

Burhan İşleyen, Kur'an'ı anlamadan okumayı "suyu yutmadan ağızda tutmaya" benzetir; serinlik verse de susuzluğu gidermediğini ifade ederek ilk okumalar için açıklamalı mealleri önerir.⁶⁴ Alagaş, Fussilet/44'ü merkeze alarak Kur'an'ın doğru anlaşılmasının salt dil bilgisine indirgenemeyeceğini; iman-niyet bütünlüğünün belirleyici olduğunu savunur. Arapça bilmeyen bir müminin tercüme üzerinden samimi bir imanla tefekkür edebileceğini; buna karşılık Arapça bilen fakat bu bilinçten yoksun olanın yanlış anlamalara düşebileceğini belirtir.⁶⁵ Zeyveli, Kur'an'ın yalnız akademisyenlere değil sorumlulukta eşitlik ilkesi gereği tüm insanlara hitap ettiğini; mesajını muhatapların anlayabileceği bir üslup ve dil düzeniyle sunduğunu savunur.⁶⁶ Yaşar ise Kur'an'daki "tilavet-kıraat-tertil" kavramlarının anlayarak okumaya işaret ettiğini; anlamdan kopuk seslendirme için "telaffuz"un daha uygun bir terim olduğunu; Kur'an ve Sünnet'te anlamadan okumayı teşvik eden açık bir hüküm bulunmadığını ileri sürer.⁶⁷ Aynı bağlamda Alagaş, meal karşıtlarının

⁶¹ Abdülaziz Bayındır, Kur'an'ı Arapça okumak sevap mı? [Video]. YouTube. 23.02.2025. <https://www.youtube.com/watch?v=gv25XnFP6rA>

⁶² Süleyman Ateş, Kur'an Tefsiri ve Tefsirde Yöntem. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 169.

⁶³ M. Said Şimşek, Şimşek, S. (1994). Asrı Saadet ve Hulefai Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 397.

⁶⁴ Burhan İşleyen, Kur'an'ı anlamadan okumak suyu yutmadan ağızda tutmak gibidir. Diyanet TV. 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=wX0RZrcFMKY>

⁶⁵ Mehmed Alagaş, Kur'an Meali Okumak Caiz midir? 14.12.2017, <https://www.insandergisi.com/kuran-meali-okumak-caiz-midir-134h.html>

⁶⁶ Hikmet Zeyveli, Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 109.

⁶⁷ Naif Yaşar, Kur'an'ı Anlamadan Okumanın Sevabı Var mıdır? The Journal of Academic Social Science Studies. Number: 41 , Winter II, 2015, 436-439.

hadis tercümelerini teşvik etmelerini tutarsız bulur ve bu karşılığın aracı rolü kaybetme endişesiyle ilişkili olabileceğini belirtir.⁶⁸ Soysaldı, okumaktan maksadın anlamak olduğunu; anlamdan kopuk okumanın “vakit öldürme”ye dönüşebileceğini söyler ve bunu “cevizin içini atıp kabuğuyla beslenmeye çalışmaya” benzetir.⁶⁹ Aydar, tercüme konusundaki yaklaşımını temellendirirken Kur'an'ın Arapça metninde yer alan bazı ifadelerin, aslında farklı dillerden yapılan tercüme olduğunu vurgular. Kur'an'da aktarılan tarihî diyalogların, gerçekleştiği dönemde Arapça dışındaki dillerle icra edildiği bilinmektedir. Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Süleyman ile ilgili hitap ve diyaloglar bunun tipik örnekleri arasında gösterilir. Bu anlatıların Arapça formu, söz konusu hitapların vahiy sürecinde yeniden ifade edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Kur'an, İbranice, Aramice ve diğer peygamber dillerinden yapılan anlam aktarımlarını yansıtan bir tercüme boyutu da içermektedir.⁷⁰

Son olarak Bilgin, Türkiye'de Kur'an'ın çoğunlukla anlamdan bağımsız biçimde tecvid ve güzel okuma merkezli bir anlayışla okunduğunu; yüzünden okumanın yüzyıllardır temel din eğitimi sayıldığını ve “Kur'an okumak” denince çoğu kez telaffuzun anlaşıldığını belirtir.⁷¹

3. Kur'an'ı Anlamanın Zarureti ve Tercüme Olumsuz Bakışın Eleştirisi

Yukarıda, Kur'an'la ilişki biçimlerinin tarihsel arka planı ve Kur'an tercümesine yönelik klasik ve çağdaş yaklaşımların neler olduğu ele alınmıştır. Bu çerçevede ortaya konulan yaklaşımlar, çoğunlukla Kur'an'ın lafzî ile anlamı arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği sorusu etrafında yoğunlaşmaktadır. Şimdi ise, bu tarihî ve teorik çerçevenin ışığında, söz konusu yaklaşımların tutarlılığı ve Kur'an'ın indiriliş gayesiyle ne ölçüde örtüştüğü eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu amaçla, aşağıda iki ana husus üzerinde durulacaktır. İlk olarak Kur'an'ın indiriliş gayesi, metnin kendi iç vurguları ve aklî tutarlılık ilkeleri çerçevesinde “anlama”nın neden vazgeçilmez bir zemin teşkil ettiği ortaya konulacak; ardından Kur'an tercümesine yöneltilen temel itirazlar sistematik biçimde ele alınarak eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

3.1. Kur'an'ın Anlaşılmasının Zarureti: Kur'an'ın Kendini Tarifi ve Kur'an'a Makul Yaklaşım

⁶⁸ Mehmed Alagaş, Kur'an Meali Okumak Caiz midir? 14.12.2017, <https://www.insandergisi.com/kuran-meali-okumak-caiz-midir-134h.html>

⁶⁹ H. Mehmet Soysaldı, Kur'an'ı Kerimi Nasıl Okumalıyız? Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S. 4, 152 <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2243126>

⁷⁰ Hidayet Aydar, “Kur'an ve Tercüme (Göksel Alemde Tercüme Edilmiş Olabileceğine Dair Bir Deneme)”, İlimi Dergi Diyanet. C.46, ss.95-128.

⁷¹ Beyza Bilgin, “Kur'an'ın Anlatım Teknikleri Üzerine”, 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 81.

Kur'an'ın kendisini tanımlama biçimi, muhataplarından beklediği tavır ve ayetlerde tekrar eden ana temalar, onun salt seslendirilmek için değil; anlaşılacak, üzerinde düşünülme, öğüt alınmak ve hayata rehberlik etmek üzere indirildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an, ayetlerin "açıklanması"nın düşünme ve kavrama ile irtibatlandırmakta; insanlardan akletmelerini, tefekkür etmelerini ve metin üzerinde zihinsel bir çaba göstermelerini istemektedir. Bu doğrultuda "Allah size ayetleri böyle açıklar ki düşünesiniz" (Bakara 2/219), "Allah ayetlerini insanlara açıklar ki düşünüp anlasınlar" (Bakara 2/242) ve "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve (üzerinde) düşünsünler diye sana da bu Kur'an'ı indirdik" (Nahl 16/44) ayetleri, vahyin muhatabından beklenen tutumu açık biçimde tanımlar. Aynı şekilde "Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı?" (Nisâ 4/82), "Sana bu mübarek Kitab'ı, ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye indirdik" (Sâd 38/29) ve "Andolsun biz Kur'an'da insanlar için her türlü misali açıkladık" (Kehf 18/54) ifadeleri, okuma eyleminin yalnızca telaffuzla değil, anlam ve idrakte birlikte düşünülmesi gereken bir süreç olduğunu göstermektedir.

Kur'an'ın kendisini "uyarı", "müjde", "hidayet", "rahmet" ve "öğüt" olarak nitelemesi de aynı hakikatin başka bir yönünü ortaya koymaktadır. "Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu" (En'âm 6/19), "Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifa ve müminler için bir rehber ve rahmet geldi" (Yûnus 10/57) ve "Bu (Kur'an), kendisiyle uyarılsınlar, Allah'ın bir tek ilah olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye insanlara gönderilmiş bir bildiridir" (İbrâhîm 14/52) ayetlerinde Kur'an, doğrudan muhatabının hayatına yön veren bir rehber olarak konumlandırılmaktadır. Rehberlik ise muhatabın mesajla anlam düzeyinde temasını zorunlu kılar. Bu bağlamda Kur'an'ın "en doğru yola iletmesi" (İsrâ 17/9), "içinde öğüt bulunan bir kitap olması" (Enbiyâ 21/10), "insanlara gerçeği açıklamak üzere indirilmesi" (Zümer 39/41) ve "düşünüp öğüt alınsın diye kolaylaştırılması" (Kamer 54/17) vurguları, vahyin maksadının zihinsel ve ahlaki bir dönüşüm üretmek olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an, anlamdan bağımsız bir terennüm alanına indirgenemez; zira "uyarma", "öğüt verme", "yol gösterme" ve "sorumluluk yükleme" gibi temel işlevlerinin etkin hâle gelebilmesi, asgari düzeyde anlamayı zorunlu kılmaktadır.⁷²

⁷² Kur'an'ın ne olduğu, ona nasıl yaklaşılabileceği ve nasıl değerlendirilmesi gerektiğini açıklayan diğer ayetler için Bkz. Bakara 2/221, 2/230; En'âm 6/92, 6/155; A'râf 7/52; Yûsuf 12/3, 12/7, 12/111; İbrâhîm 14/1; Nahl 16/102; Meryem 19/97; Tâhâ 20/113; Enbiyâ 21/50; Mü'minûn 23/63; Furkân 25/1; Neml 27/77; Kasas 28/51; Lokmân 31/2-3; Yâsîn 36/69-70; Sâd 38/67-68, 38/87-88; Zümer 39/55; Mü'min 40/15; Zuhurf 43/2-3, 43/5, 43/44; Duhân 44/58; Câsiye 45/20; Ahkâf 46/12; Kâf 50/45; Kamer 54/22, 32, 40; Kalem 68/52; Müzzemmil 73/19; İnsân 76/29; Mürselât 77/49-50; Abese 80/11-16; Tekvîr 81/27-28.

Bu ayetlerin ve aşağıdaki dipnotta künyeleri verilen çok sayıda ayetin işaret ettiği temel sonuç şudur: Kur'an, muhatabın zihninde ve hayatında karşılık bulmak üzere indirilen bir metindir; bu karşılığın kurulması, anlamla ilişkilenebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın "ne olduğu"na ve "nasıl bir ilişki talep ettiğine" dair bu iç tanımlamalar ortadayken, anlamdan kopuk bir seslendirme pratiğinin Kur'an'ın maksadıyla nasıl ilişkilendirileceği sorusu kaçınılmaz biçimde gündeme gelir. Kur'an'dan istifadenin usulü ve yönü, metnin kendi vurgularıyla bu denli belirginleşmişken, "anlam"ı tali bir konuma indirmek tutarlı görünmemektedir.

Kur'an'ı, anlamını gözardı ederek, yalnızca anlaşılmayan lafızların seslendirilmesi suretiyle sevap kazanılacak bir şey olarak görmek, akla uygun bir yaklaşım da değildir. Zira anlamı dışlayan bir seslendirme tarzı, vahyin muhatabına yönelttiği bilinçli çağırıcı işlevsiz hâle getirir. Kur'an, salt işitilen fakat anlaşılmayan bir ses değil; muhatabını düşünmeye, tercihte bulunmaya ve davranış geliştirmeye davet eden bir hitaptır. Bu nedenle onu yalnızca seslendirme nesnesine indirmek, vahyin yönlendirici karakterini göz ardı etmek anlamına gelir.

Kur'an'la kurulan ilişkinin anlam boyutundan soyutlanması, ilahî mesajın indiriliş maksadından sapmasına yol açmaktadır. Zira Kur'an, Allah'tan insanlığa bir elçi aracılığıyla iletilmiş, insana yol göstermeyi ve onu kurtuluşa ulaştırmayı amaçlayan ilahî bir hitaptır. İçeriğinde ahlâkî ilkeler, hukukî ve toplumsal düzenlemeler, emir ve yasaklar, uyarılar ve müjdelere yer almakta; tarihsel anlatılar ve gayba ilişkin bilgiler aracılığıyla da insanın düşünsel ufku genişletilmektedir. Bu çok katmanlı ve yönlendirici yapı dikkate alındığında, Kur'an'ın anlamadan okunmasının yeterli bir ilişki biçimi olarak sunulması ciddi bir metodolojik sorun teşkil eder. Böyle bir yaklaşım, Kur'an'ı dönüştürücü bir rehber olmaktan çıkararak sembolik bir ritüel unsuruna indirger. Oysa vahyin temel iddiası, muhatabının kendisine iletilen hakikatleri işitmesi, değerlendirmesi, tasdik etmesi ve hayatını bu hakikatler doğrultusunda bilinçli biçimde düzenlemesidir.

Bu sebeple Kur'an'la sahih bir ilişki kurmanın ön şartı, anlam merkezli bir okuma çabasıdır. Anlamı ikincil hâle getiren her yaklaşım, ilahî hitabın rehberlik iddiasını zayıflatmaktadır. Kur'an'ın muhatabını pasif bir dinleyici değil, aktif bir özne olarak konumlandırması, onu anlamaya yönelik bilinçli bir çabayı zorunlu kılar. Dolayısıyla Kur'an'ı yalnızca bir ses veya tilavet metni olarak değerlendirmek hem aklî tutarlılıktan hem de vahyin kendi iç mantığından uzak bir tutumdur.

Kur'an'ın anlaşılmasını bu denli açık biçimde merkeze alan bu çerçeve, tercüme yönelik itirazların da yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Zira tercüme karşıtı söylem, çoğu zaman "anlama" hedefini kabul etmek yerine, bu hedefin araçlarını problemlilik ilan etmekte; böylece Kur'an'ın rehberlik işleviyle pratik dinî alışkanlıklar arasında bir gerilim doğmaktadır. Bu

nedenle aşağıda, Kur'an tercümesine yöneltlen temel itirazlar ele alınacak ve bunların ne ölçüde temellendirilebilir olduğu tartışılacaktır.

3.2. Kur'an Tercümesine Yönelik Temel İtirazlar ve Değerlendirilmesi

Kur'an tercümesine karşı çıkan yaklaşımların temel argümanlardan birincisi, Kur'an lafzının i'câz, belâgat ve edebî sanatlar bakımından eşsiz olduğu ve bu özellikleri bütünüyle taşıyan bir tercümenin mümkün olmadığı iddiasıdır. Bu görüşe göre, insan bütün çabasını ortaya koysa bile Kur'an'ın mana ve maksatları başka bir dile eksiksiz biçimde aktarılamaz; dolayısıyla Kur'an'ı tercüme yoluyla anlamaya çalışmak sağlıklı bir yöntem değildir.⁷³

Bu iddia, tercüme kavramının mahiyetine ilişkin ciddi bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Zira tercüme, kaynak metindeki bütün anlam, duygu, edebî sanat ve lafız unsurlarının hedef dile aynen aktarılması anlamına gelmez; tercüme, bir dilde ifade edilen anlamın, mümkün olduğu ölçüde korunarak başka bir dilde yeniden ifade edilmesidir. Kur'an tercümelerinde yapılan da bundan ibarettir. Bu nedenle tercüme yerine "meal" kelimesinin kullanılmasını zorunlu kılan epistemik bir gerekçe bulunmamaktadır. Çünkü "tercüme" kavramı da zaten, ortaya konan metnin orijinalle özdeş olmadığını içermektedir.

Nitekim Akseki, tercüme anlayışının sakıncalarını ele aldığı metinlerinde, kendi sözlerini Allah'ın sözü yerine koyma cesareti gösterenlere yönelik ayetlerin tehditkâr içeriğini hatırlatırken, aynı ayetlerin Türkçe tercümelerini vermekten kaçınmamıştır.⁷⁴ Bu durum, tercümeyle yönelik eleştirilerin pratikte sürdürülemez olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Kur'an tercümesinin, Kur'an'ın bütün i'câz, belâgat ve edebî sanat yönlerini yansıtamadığı yönündeki eleştirilerde gözden kaçırılan temel husus şudur: Kur'an'ı Arapça okuyanların, metnin bütün mana ve maksatlarını eksiksiz biçimde kavradıkları iddia edilebilir mi? Kur'an'ı Arapçasından anlayarak okuyanlar dahi onu, insanî idrak ve dilsel yetkinliklerinin elverdiği ölçüde anlayabilmektedirler. Bu durum problem olarak görülmezken, Kur'an'ın başka bir dile aktarılırken sınırlı insanî ve lisani imkânlarla ifade edilmesi neden sakıncalı kabul edilmektedir? Eğer tercüme, "mana ve maksatları bütünüyle ortaya koymadığı" gerekçesiyle problemli sayılacaksa, aynı gerekçeyle Arapça okumanın da çoğunluk için problemli kabul edilmesi gerekir.

Nitekim Arapça bilen kişiler de Kur'an'ı, i'câz boyutuyla değil, kendi Arapça bilgi ve birikimleri ölçüsünde anlamaktadırlar. İlköğretim düzeyinde Arapça

⁷³ Halil Altuntaş, Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi, 45, Zülfikar Durmuş, Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri, 45.

⁷⁴ Ahmet Hamdi Akseki, Namaz ve Kur'an Okumak Meselesi. (İstanbul: Sebilürreşad, 1949) 44–47.

bilenlerle, lisansüstü eğitim almış veya Kur'an üzerine ihtisas yapmış kimselerin anlama derinlikleri arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Arapça konuşanların büyük çoğunluğu Kur'an'ın ince anlam katmanlarını kavrayamamaktadır.⁷⁵ Bu bağlamda, Kur'an dili üzerinde uzun yıllar sistemli çalışmalar yapmış mütercimlerin, hem vasat düzeyde Arapça bilen kişilerden hem de Arapça konuşan geniş kitlelerden daha isabetli bir anlama ve aktarma imkânına sahip olduklarını söylemek abartılı değildir.

Atay, kendisinin, Kur'an tercümesine başlamadan önce Arap dili, edebiyatı, belâgatı ve felsefesi üzerine uzun ve yoğun çalışmalar yaptığını; Bağdat'ta bulunduğu dönemde yirmi bin beyit Arapça şiir ezberlediğini ve Kur'an'ı tercüme edebilmek için önce Arap dilinin ruhunu ve Kur'an'ın ifade mantığını kavramak gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁶ Böylesi uzun ve derin bir ilmî sürecin ardından ortaya konan tercümelerin değeri ve güvenilirliği sorgulanırken, bu tercümelerin Kur'an'ın mesajını anlamaya sunduğu imkânlar göz ardı edilmektedir. Üstelik Kur'an'ı anlamak isteyen kimseler tek bir tercümeyle sınırlı kalmak zorunda olmayıp, farklı uzmanların eserlerini karşılaştırarak daha sahih bir kavrayışa ulaşabilirler.

Yukarıda, Kur'an'ın lafzını öne çıkaranlar ve tercümeye mesafeli duranlar kısmında Sorularla Risale adlı internet sitesindeki yaklaşım da sunulmuştu. Hatırlanacağı üzere bu yaklaşımda, her harfinde hazineler saklı olan Kur'an'ın mealinden okuyarak anlaşılamayacağı, mealin Kur'an'a yönelik kötü niyetlerden kaynaklandığı, özellikle müteşabih ayetlerin tercümesinin iman ve insafa sığmadığı iddia edilmişti.⁷⁷ Aynı sitede, Kur'an'ın tercümesiyle karşılaştırılan Risalei Nur eserinin, milyonlarca insanın imanının kurtulmasına da vesile olurken, meal okumanın, dikkat edilmezse, tehlikeli olabileceği vurgulanmıştı.⁷⁸ Kur'an tercümelerini "bir anlamda atmasyon" olarak tanımlayan benzeri bir çalışmada, Kur'an tercümelerinin yetersizliği ve yanlışlığı şu sözlerle savunulmuştur:

Kur'ân-ı Kerim'in hakikî tercümesinin mümkün olmadığını, onun manevî i'câzındaki yüksek edebî üslûbunun tercüme kabul etmediğini 25. Söz ispat etmiştir. "Mesela وَالْحَمْدُ لَا" bir cümle-i Kur'âniyedir. Bunun en kısa manası, nahiv ve beyan ilminin kaidelerine göre şudur: Yani, 'Ne kadar hamd ve övgü varsa kimden gelirse gelsin, kime karşı yapılırsa yapılsın, ezelden ebade kadar, Allah

⁷⁵ Halil Altuntaş, Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi, 75.

⁷⁶ Hüseyin Atay, Müzakereler II. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 279.

⁷⁷ Sorularla Risale, "Bediüzzaman, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçeleştirilmesine Karşı mıydı? Kur'an-ı Kerim'in mealini okumayı nasıl görüyor?" Güncelleme: 10.06.2025, <https://sorularlarisale.com/bediuzzaman-kuran-i-kerimin-turkcelestirilmesine-karsi-miydi-kuran-i-kerimin-mealini-okumayi-nasil-goruyor>

⁷⁸ Sorularla Risale, "Risale-i Nur'u anlamıyoruz. Kur'an-ı Kerim meali okunsa yeterli olmaz mı? Yalnızca meal okumak sakıncalı mıdır?" Güncelleme: 18.03.2025 <https://sorularlarisale.com/risale-i-nuru-anlamiyoruz-kuran-i-kerim-meali-okunsa-yeterli-olmaz-mi-yalnizca-meal-okumak-sakincali-midir>

diye adlandırılan Vâcibü'l-Vücuda mahsustur.” Tek bir Kur’ân harfi bir hakikatler hazinesi hükmüne geçer. Bazen bir tek harf bir sayfa kadar hakikati ders verir. İmanın zayıflığından kaynaklanan ve menfi milliyet fikrinden çıkan ve Arap diline karşı nefretin ve imanın zayıflığının bir göstergesi olan bu tahribat arzusu doğrultusunda, sûrelerin ve diğer kudsî kelimelerin Arapça aslını terk etmek dini terk etmek demektir.”⁷⁹

Bu örnekte de aynı anlayış ortaya çıkmaktadır. **وَالْحَمْدُ لِلَّهِ** sözünün, “Hamd Allaha mahsustur.” diye tercüme edilirse eksik kalacağı varsayılmakta ve tam manasının Saidi Nursi tarafından ortaya konduğu üzere daha farklı ve uzun olduğu savunulmaktadır. Halbuki, bu sözü Arapça orijinaliyle okuyan Arapların hemen hemen hepsi sözü Saidi Nursi’nin anladığı uzun şekliyle değil, Türkçeye çevrildiği kısa şekliyle anlayacaklardır. Öyleyse, Türkçe “Hamd Allah’a mahsustur” çevirisinin eksik yahut yanlış olduğunu söylemek doğru değildir.

Kur’an tercümesine yöneltilen ikinci temel itiraz, her tercümenin kaçınılmaz olarak bir yorum olduğu ve tercümelerin Kur’an’ın “asıl” manasını değil, tercüme edenin ayetlerden anladığını yansıttığı iddiasıdır. Bu nedenle tercümeler arasında farklılıklar bulunduğu, hangisinin ne ölçüde doğru olduğunu belirleyecek nesnel bir kıstasın olmadığı ileri sürülmektedir. Nitekim “her tercüme ve meal bir yorumdur” ifadesiyle bu durum açıkça dile getirilmektedir.⁸⁰

Bu tespit, tercümenin sınırlılıklarını vurgulamak bakımından isabetli olmakla birlikte, genellikle eksik bir çerçevede ele alınmaktadır. Zira gözden kaçırılan temel husus şudur: Sadece tercüme değil, her okuma da kaçınılmaz olarak bir yorumdur. Bir metni orijinal diliyle okuyan bir kişinin zihninde oluşan anlam, metin yazarının zihnindeki anlamla birebir örtüşmez. Bu nedenle aynı metni okuyan farklı bireylerin, metinden çıkardıkları anlamlar da birbirinden farklı olmaktadır. Kur’an tercümeleri arasındaki farklılıkların temel sebebi de tercüme faaliyeti değil, metnin farklı şekillerde anlaşılmasıdır.

Ne var ki tercüme söz konusu olduğunda, Kur’an’ı anlama veya doğru anlama ile ilgili bütün sorunlar çoğu zaman tercümenin kendisine yüklenmektedir. Sanki Kur’an’ın orijinal Arapça metni üzerinde anlam bakımından herhangi bir ihtilaf bulunmuyormuş gibi bir yaklaşım sergilenmektedir.” Oysa Kur’an’ın birçok ayetinin anlamı, kastı ve hükmü hakkında Arapça bilerek okuyan ilim insanları arasında da ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur. Kur’an’ı anlayarak okuyan ilim insanlarının sayısı kadar anlama biçiminin bulunması, bu durumun açık bir göstergesidir.

⁷⁹ Kur’an’ı Kerim.org.Kur’ân Tercümesi mi, Meali mi?, 8.4.2011, <https://kuran-ikerim.org/kuran-tercumesi-mi-meali-mi>

⁸⁰ Zülfikar Durmuş, Kur’an’ın Türkçe Tercümeleri, 280.

Bu bağlamda, Arapçayı ve Türkçeyi ileri düzeyde bilen ilahiyatçıların farklı tercümeler ortaya koymaları şaşırtıcı değildir. Zira her biri Arapça metni okurken, aynı dilsel yeterliliğe sahip olsalar dahi, ayetlerde verilen mesajı farklı biçimlerde anlamakta ve bu anlayışı Türkçe ifadelerine yansıtmaktadırlar. Ortaya çıkan farklılık, tercüme eyleminden değil, metnin anlaşılma biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla tercümelerde görülen farklılıklar ya da hatalar, tercümenin kendisinden ziyade Arapça metni okuyanların farklı veya hatalı anlamalarına dayanmaktadır.

Neticede tercüme sürecinde ortaya çıkan anlam çeşitliliğinin temel nedeni, iki dil arasındaki yapısal farklardan çok, Arapça bilen mütercimlerin metinden anladıklarının birebir aynı olmamasıdır. Hatta anadili Arapça olan iki akademisyene aynı ayetin ne ifade ettiği sorulduğunda, her ikisinin Arapça olarak yapacağı açıklamaların dahi birbirinin aynısı olmayacağı açıktır. Bu durum, “Kur'an tercümeden okunursa doğru anlaşılmaz; doğru anlamak için mutlaka Arapça öğrenmek gerekir” şeklindeki iddianın geçerliliğini ciddi biçimde tartışmalı hâle getirmektedir. Zira Arapça öğrenmiş olanlar da Kur'an'ı okuduklarında, metnin “mutlak” veya “mucizevî” manasını değil, kendi bilgi birikimleri ve zihinsel donanımları çerçevesinde şekillenen anlamı idrak etmektedirler.

Kur'an'ın tercümesinden okunmasına yönelik eleştirilerin üçüncü temel argümanı ise tercüme yoluyla okuyan kimselerin ayetleri yanlış anlayabilecekleri ve bu yanlış anlamalardan hatalı sonuçlar çıkarabilecekleri iddiasına dayanmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, tercüme metinler üzerinden yapılan okumalar Kur'an'ın doğru anlaşılmasını engelleyebilecek niteliktedir ve bu sebeple sakıncalıdır.

Bu endişe, Korkmaz'ın Bakara Suresi 115. ayet üzerinden verdiği örnekle somutlaştırılmaktadır. Ayette yer alan *وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرُبُ فَإِنَّمَا تُولُوا ظَهْرَ اللَّهِ* ifadesinin “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.” şeklindeki tercümesinden hareketle, kıblenin gereksiz olduğu ve namazın herhangi bir yöne doğru kılınabileceği sonucuna varan kimselerin bulunduğu belirtilmektedir. Bu tür batıl fikhî çıkarımlar, tercüme okumanın doğurabileceği tehlikelere delil olarak sunulmakta ve bu gerekçeyle meal okunması tavsiye edilmemektedir.⁸¹

Benzer bir risk, Fâtır Suresi 8. ayet üzerinden dile getirilmektedir: *فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ* “Allah dilediğini sapıklığa yöneltir, dilediğini doğru yola iletir.” Bu ayetin tercümesiyle karşılaşan bazı okuyucuların, hidayet ve dalaletin sorumluluğunu bütünüyle Allah'a yükleyebilecekleri; bunun da insan iradesini devre dışı bırakan hatalı bir anlayışa yol açabileceği ileri sürülmektedir. Aynı şekilde Fetih Suresi 10. ayette geçen *إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ*

⁸¹ Ömer Faruk Korkmaz, “Kur'an'ın Meali Kur'an mıdır, Okumak Sakıncalı mıdır?” 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=THse05stblM>

ifadesinde yer alan “*Allah’ın eli*” ibaresinin mecazî boyutu göz ardı edilerek literal biçimde anlaşılabilceği, bu sebeple tercümeden okumanın sakıncalı olduğu savunulmaktadır.

Bu çerçevede aktarılan bir başka örnekte, Bakara Suresi 6-7. ayetlerin mealiyle karşılaşan bir gencin, “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.*” ifadesini sevgi merkezli Allah tasavvuruyla bağdaştıramadığı; Yüce Allah’ın kullarının pişmanlık yollarını kapatıp büyük bir azap hazırlaması düşüncesinin zihinsel bir çatışmaya yol açtığı belirtilmektedir.⁸²

Benzer biçimde, Fatiha Suresi 5. ayette geçen *يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا إِنَّا نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيبُ* “*Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz.*” ifadesinin, insanlardan yardım istemeyi yasaklayıp yasaklamadığı; Ahzab Suresi 3. ayetteki “*Allah’a güven*” ve Âl-i İmrân Suresi 175. ayetteki “*Benden korkun*” hükümlerinin, beşerî ilişkilerde güven ve korku duygularını dışlayıp dışlamadığı gibi soruların ortaya çıkabileceği ileri sürülmektedir.

Ancak bu örneklerle savunulan yaklaşım, temel bir yanılgıya dayanmaktadır. Zira yanlış anlamaya yol açabileceği iddia edilen bu ifadeler, tercüme oldukları için değil, bağlamdan koparılarak okundukları için sorunlu hâle gelmektedir. Yukarıda zikredilen ifadeler tercümeye yanlış anlamaya sebep oluyorsa, Arapça orijinalleri de aynı yanlış anlamaya açıktır. Sorun, ifadelerin hangi dilde yer aldığıyla değil, taşıdıkları anlamın nasıl kavrandığıyla ilgilidir.

Kur’an’ı bütüncül biçimde okumayan, ayetlerin bağlamını dikkate almayan veya yeterli dinî altyapıya sahip olmayan kişilerin ister tercümeden ister Arapça aslından okusunlar, bazı ayetleri yanlış anlamaları mümkündür. Nitekim *يُؤَلِّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ*.. ifadesini Arapça okuyup anlayan bir kişinin de bağlamı göz ardı etmesi hâlinde kibleyle ilgili ayetleri ihmal etmesi teorik olarak mümkündür.

Bu bağlamda son olarak, Kur’an çevirilerinin Kur’an’ın anlaşılması bakımından zararlı işlevler gördüğünü ve zararlarının yararlarından fazla olduğunu savunan bir eski ilahiyat uzmanının yaklaşımına değinmek gerekir. Söz konusu yazar, bu görüşünü Tekâsür Suresi’nin ilk iki ayetinin meali üzerinden temellendirmektedir. Ona göre ayetlerin “Mal ve evlat çoğaltma arzusu sizi o denli meşgul edip oyaladı ki, gidip mezarlardaki ölüleri saydınız” şeklinde çevrilmesi, ayetin anlamını tahrip etmektedir. Zira ikinci ayette geçen *رُزُّمُ الْمَقَابِرِ* ifadesinin bir deyim olduğu, “mezarları ziyaret etmek” değil “ölmek” anlamına geldiği ileri sürülmekte; bu nedenle ayetlerin “*Güç elde etme sevdası, maddi hayata dalmak arzusu ve hırsı sizi o denli meşgul etti ki ta ölene kadar.*” şeklinde tercüme edilmesi gerektiği savunulmaktadır.⁸³

⁸² Beyza Bilgin, “Kur’an’ın Anlatım Teknikleri Üzerine”, 81.

⁸³ Dücane Cündioğlu, “Cevaplar”, 2. Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5

Ancak önceki örneklerde olduğu gibi burada da temel yanlış devam etmektedir. Sorun tercümeden değil, Kur'an'ın Arapça orijinalini okuyan uzmanların ayeti farklı biçimlerde anlamalarından kaynaklanmaktadır. Anlam çeşitliliğinin tercümeden değil, anlama farkından doğduğunu göstermek için aynı ayetlerin farklı tercümelerine bakmak yeterlidir.⁸⁴

- “Çoğunluk olmak iddianız sizi o kadar meşgul etti ki, mezarları ziyarette oradakileri de sayacak kadar oldunuz.” (Diyanet İ.B. -Eski)
- “Çoklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya (ölünceye) kadar oyaladı.” (Diyanet İ.B. -Yeni)
- “Çoğaltma yarışı sizi oyaladı! Sonunda mezarlıkları (bile) ziyaret ettiniz.” (M. Okuyan)
- “Bir açgözlülük saplantısı içindesiniz, mezarlarınıza girinceye dek.” (M. Esed)

Bu örnekler, tercümeler arasındaki farklılığın tercüme eyleminden değil, Arapça metnin anlamlandırılmasındaki yorum çeşitliliğinden kaynaklandığını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tercümeyi sorunlu ilan etmek yerine, anlama sürecinin, doğası gereği çoğul ve yoruma açık olduğunu kabul etmek daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır.

Sonuç

Bu çalışma boyunca ortaya konulan veriler ve tartışmalar, Kur'an lafzını anlamdan kopuk biçimde okumanın, Kur'an'la sahih bir ilişki kurmak açısından yeterli olmadığı gibi, çoğu durumda Kur'an'ın indiriliş amacını gölgeleyen bir pratiğe dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü, temel kavramları ve ayetlerde tekrar eden vurguları, onun öncelikle anlaşılacak, üzerinde düşünülme ve insan hayatına yön vermek üzere indirildiğini açık biçimde göstermektedir. Bu itibarla, Kur'an'ı anlamayı tali bir unsur hâline getiren ve dinî pratiği büyük ölçüde lafzî seslendirmeye indirgeyen yaklaşımların, Kur'an'ın rehberlik vasfıyla bağdaşmadığı anlaşılmaktadır. Anlamdan yoksun bir tilavet, Kur'an'ı hayata hitap eden bir mesaj olmaktan çıkarak, etkisi büyük ölçüde ritüel düzeyle sınırlı bir metne dönüştürmektedir. Kur'an'ın rehberlik işlevinin fiilen ortaya çıkabilmesi ise, kaçınılmaz olarak, anlamı merkeze alan bilinçli bir okuma ile mümkündür.

Arapça bilmeyen Müslümanlar açısından bu anlam merkezli ilişkinin kurulabilmesinin yegâne ve vazgeçilmez yolu tercümedir. Tercümenin sınırlılıkları, onun gereksizliğini değil; aksine, Kur'an'ı anlamaya yönelik çabanın zorunlu bir başlangıç noktası olduğunu göstermektedir. Kur'an tercümesine yöneltlen itirazların önemli bir kısmının, tercümenin mahiyetine

Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 287.

⁸⁴ Türkçe Kur'an Mealleri, 27 Şubat 2026.

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=102&ayet=2>

ilişkin yanlış kabullere dayandığı; aynı itirazların tutarlı biçimde sürdürüldüğünde, Kur'an'ı Arapça aslından anlayarak okuma pratiğini de kaçınılmaz biçimde problemlı hâle getirdiğı görölmektedir. Bu nedenle Kur'an'la sahih bir ilişki arayışının, lafzî tilaveti dinî pratiğın merkezine yerleştiren bir anlayış yerine, anlamı esas alan ve tercümeyi bu sürecin aslı, meşru ve zorunlu bir aracı olarak kabul eden bir yaklaşım üzerine inşa edilmesi gerektiğı sonucuna ulaşılmaktadır.

Kaynaklar

- Ağırkaya, G. (2020) Kur'an'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok Mudur? *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020): 677-720
- Ahmet Mahmut Ünlü, Lalegül TV, "Bu haftanın sohbeti, Tefsirsiz meâl okumak haramdır, çok büyük tehlikedir", 11.7.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=BN0Finw--3E>
- Akbulut, A. (1996) Müzakereler III. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Akdemir, S. (1989). *Cumhuriyet dönemi Kur'an tercümeleri*. Ankara: Akid Yayıncılık.
- Alagaş, M. (2017). Kur'an Meali Okumak Caiz midir? <https://www.insandergisi.com/kuran-meali-okumak-caiz-midir-134h.html>
- Altuntaş, H. (1998). *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Anamur, H. (2002). Anlam odaklı çeviri yöntemi ve uygulaması üzerine. M. Durak (Ed.), *Kuramsal ve uygulamalı çeviri sorunları: Sempozyum bildirileri* içinde (ss. 65–72). Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Arpaçukuru, O. (2020). Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi? *ÂİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Güz 2020, C.8. S.2. 694-710. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1347845>
- Atay, H. (1996) Müzakereler II. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Ateş, S. (1994). Kur'an Tefsiri ve Tefsirde Yöntem. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Ateş, S. (2004). Kur'an mana olarak Allah'ın keliması mıdır? *Vatan*. <https://www.gazetevatan.com/yazarlar/suleyman-ates/kuran-mana-olarak-allahin-kel-midir-34396>
- Aydar, H. (2007). Cumhuriyet Döneminde Kur'an Tercümesi ve Anadilde İbadet Tartışmaları. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 71–95.
- Aydar, H. (2010). Kur'an ve Tercüme (Göksel Alemde Tercüme Edilmiş Olabileceğine Dair Bir Deneme), *İlmî Dergi Diyanet*. C.46, ss.95-128.
- Bayındır, A. (23.02.2025). *Kur'an'ı Arapça okumak sevap mı?* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gV25XnFP6rA>

- Bilgin, B. (1994). Kur'an'ın Anlatım Teknikleri Üzerine. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Birişik, A., & Mertoğlu, M. S. (t.y.). Tefsir. In *TDV İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cündioğlu, D. (1996). Cevaplar. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Cündioğlu, D. (1996). Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Çog, M. (2015). Ubeydullah Efgani Örneğinde Milliyetçiliğin Bir Din Adamındaki Yansımaları, *Turkish Studies*, 10(9), 145–152.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2017). *Kur'an yolu meali*. Ankara: DİB Yayınları.
- Diyanet TV. (2024). *Kur'an-ı Kerim'i anlamını bilmeden okumak günah mıdır?* [Video]. <https://www.diyanet.tv/diyanete-soralim/video/kuran-i-kerim-i-anlamini-bilmeden-okumak-gunah-midir--mehmet-kapukaya>
- Duman, M.Z. (2006). Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar, Ankara: Fecr Yayınları
- Durmuş, Z. (2007). *Kur'an'ın Türkçe tercümeleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Fırat, Y. (2012) Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine, *bilimname*, XXII, 2012/1, 7-33. <https://bilimname.erciyes.edu.tr/sayilar/201201/20120101.pdf>
- Hamidullah, M. (2013). Kur'an-ı Kerim Tarihi. İstanbul: Beyan Yayınları,
- Hamidullah, M. (2020). *Introduction to Islam*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S. (1994). Kur'anın Anlatım Teknikleri Üzerine. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Hizmetli, S. (1994). Vahyin Menşei ve Tarihsel Değeri. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Hürremşahi, B. (1998). *Kur'an bilimi* (H. Elmas, Çev.). İstanbul: İhtar Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî. (t.y.). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. C. 4.
- İdiz, F. (2020). Anlamını Bilmeden Kur'an Okumak. Akademik Akıl. <https://www.akademikakil.com/anlamini-bilmeden-kuran-okumak/ferzendeidiz/>
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-islamoglu/kurani-yuzunden-degil-yureginden-okumak-18349>
- İşliyen, B. Kur'an'ı anlamadan okumak suyu yutmadan ağızda tutmak gibidir. Diyanet TV. <https://www.youtube.com/watch?v=wX0RZrcFMKY>
- Karataş, M. (2022). *Kur'an'ı Türkçeden okumak günah mıdır?* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ciJwDcNi6IA>
- Kırdar, Ş. (2013). Kur'an-ı Kerim'i Anlamadan Okuma Sorunu, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 36, 2013, ss. 31-54.

- Koç, T. (1996) Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Korkmaz, Ö. F. (t.y.). *İsmailağa NET*. [Video]. YouTube. Kur'an'ın Meali Kur'an mıdır, Okumak Sakıncalı mıdır? <https://www.youtube.com/watch?v=THse05stbIM>
- Kur'an Sempozyumu 2 Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Kur'an'ı Kerim.org. Kur'an Tercümesi mi, Meali mi? <https://kuran-ikerim.org/kuran-tercumesi-mi-meali-mi>
- Mohammad K. (2005) Assessing English Translations of the Qur'an. Middle East Forum. <https://www.meforum.org/middle-east-quarterly/assessing-english-translations-of-the-quran>
- Mosleh, T. (t.y.). What's the point of reciting Quran in Arabic if I don't understand it? *Understand al-Qur'an Academy*. <https://understandquran.com/17572-2/>
- Naik, Z. (2020). *Will I get the same sawaab whether I read the Quran in Arabic or in English?* [Video]. Facebook. <https://www.facebook.com/zakirnaik/videos/321419052446758/>
- Nöldeke, T. (2013). *Kur'an tarihi* (Çev. Muammer Sencer). İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Atıf yapılabilecek sayfalar: s. 18–26
- Okuyan, M. (2022). *Asıl amaç anlayarak okumaktır!* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ZSKRcA-3NMw>
- Okuyan, M. (2026). *Kur'an Okumanın Bilinmeyen 3 Sırrı! 15 Ocak 2026. İpek Tuzcuoğlu ile İpek Yolu - Konuk: Mehmet Okuyan* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=-TTdXDt1-dM>
- Okuyan, M. (2024). X (Twitter) paylaşımı. <https://x.com/okuyanmehmet/status/1850537938838491388>
- Özsoy, Ö. (1996) Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Öztürk, İ., & Uluç, F. T. (2002). Çevirinin tarihsel etkinliği. M. Durak (Ed.), *Kuramsal ve uygulamalı çeviri sorunları* içinde (ss. 1–13). Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Öztürk, M. (2014). *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (1994). Asrı Saadet ve Hulefai Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (t.y.). Show TV, Facebook, Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk; Kur'an'ın Ne Dediğini Anlamadan Okumak Kuran Okumak Değildir. <https://www.facebook.com/Allahbanayeter99/videos/prof-dr-ya%C5%9Far-nuri-%C3%B6zt%C3%BCrk-kuran%C4%B1n-ne-dedi%C4%9Fin-anlamadan-okumak-kuran-okumak-de%C4%9Fi/2643438095890660/>
- Öztürk, Y. N. (2002). *Anadilde İbadet Meselesi* (Çiğnenen Bir Kitlesel Hakkın Savunması). İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

- Öztürk, Y. N. (2017). *Kur'an'ın tercümesi Kur'an'ın kendisi değildir* [Video]. YouTube.
https://www.youtube.com/watch?v=KAMqCh0U_I8
- Sorularla Risale (2025) Risale-i Nur'u anlamıyoruz. Kur'an-ı Kerim meali okunsa yeterli olmaz mı? Yalnızca meal okumak sakıncalı mıdır? <https://sorularlarisale.com/risale-i-nuru-anlamiyoruz-kuran-i-kerim-meali-okunsa-yeterli-olmaz-mi-yalnizca-meal-okumak-sakincali-midir>
- Sorularla Risale. (2025). Bediüzzaman, Kur'an-ı Kerim'in Türkçeleştirilmesine karşı mıydı? Kur'an-ı Kerim'in mealini okumayı nasıl görüyor? Güncelleme: 10.06.2025 - 11:38
<https://sorularlarisale.com/bediuzzaman-kuran-i-kerimin-turkcelestirilmesine-karsi-miydi-kuran-i-kerimin-mealini-okumayi-nasil-goruyor>
- Soysaldı, H. M. (1999). Kur'an'ı Kerimi Nasıl Okumalıyız? Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S. 4. (152-168).
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2243126>
- Sökmen, N. (2002). Prof. Bedrettin Tuncel ve çeviri. M. Durak (Ed.), *Kuramsal ve uygulamalı çeviri sorunları* içinde. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Şimşek, S. (1994). Asrı Saadet ve Hulefai Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi. 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- TBMM. (1925). *Zabıt Ceridesi*. 21.02.1341, C. 2, B. 61.
- Tirmizî, M. b. İsa, el-Câmi'u's-Şaḥiḥ (Sünenü't-Tirmizî), Kitâbü Fezâ'ilü'l-Kur'ân, Bab 15, Hadis No: 2907.
- Türkçe Kur'an Mealleri. 27 Şubat 2026.
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=102&ayet=2>
- Yaşar, N. (2015). Kur'an'ı Anlamadan Okumanın Sevabı Var mıdır? The Journal of Academic Social Science Studies. Number: 41 , p. 433-450, Winter II 2015.
- Yaşar, H. (2019) Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme, İz Yayınları, İstanbul, 2019.
- Yıldız, N. (t.y.). *Anlamını bilmeden Kur'an dinlemek ibadet midir?* [Video]. YouTube.<https://www.youtube.com/watch?v=K-outm0I9mc>
- Zeyveli, H. (1996). Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler. 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995. Ed. M. Akif Ersin vd. içinde. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.

Aesthetic Values in the Poetry of Anas Al-Dagheim in Light of the Islāmīc Perspective

İslami perspektif ışığında Enes ed-Duğaym'in Şiirinde Estetik Değerler

Mohamad Alahmad^{85*}

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2026 Kabul Tarihi/Accepted: 26.06.2026

Abstract: Modern literary criticism is founded upon several important aesthetic values resulting from the interaction of aesthetic qualities with the literary work's etheric (artistic) quality, structure and aesthetic appeal, intellectual and ethical elements. Beauty, for example, is not restricted to formal (linguistic) attributes; it includes a system of signification that creates consciousness, informs perception, shapes an ethical relationship of mankind to the world, and so on. Within an Islāmīc context, Aesthetic Values have a unique character: they are connected to both the Divine; therefore they have a foundation of justice, purity, transcendence, and represent a path toward moral/soul/ethical development rather than simply an avenue for pleasure and/or aesthetic appreciation.

Building on this theoretical framework, this study will examine Aesthetic Values in the Poetry of Anas al-Dagheim from an Islāmīc perspective and as a poet representative of a contemporary voice that reflects the historical, political and social changes that have occurred in the Contemporary Arab World (Especially the Syrian Revolution, etc). This study operates under the premise that al-Dagheim's Poetic Experience holds a strong combination of Beauty and Value and Creative and Ethical Artistry, so that the poem cannot be separated from its humanistic and mission-oriented dimension.

The study is structured into a theoretical introduction that examines the concept of aesthetic values and the development of its meanings in philosophical and critical thought, highlighting the role of beauty within the Islāmīc framework, which is based on a monotheistic vision and an ethical

^{85*} Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-posta: mohamadalahmad@gumushane.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3690-236X>

purpose. It is followed by three applied chapters investigating the most prominent aesthetic values manifested in al-Dagheim's poetry: the aesthetic, the heroic, and the tragic. These chapters analyze representative poetic examples that reveal the mechanisms of aesthetic formation and highlight their semantic and symbolic dimensions. The research adopts a descriptive-analytical methodology supported by interpretive analysis, based on a close reading of the poetic text, while employing Islâmic references as an interpretive framework and considering the historical and social context in which the poetic experience was formed. The analysis seeks to transcend the conventional separation between form and content, uncovering the integration of aesthetic and ethical dimensions within the poetic text.

The study concludes with several key findings. Most notably, the aesthetic values in al-Dagheim's poetry do not appear as isolated artistic features but are interwoven within a unified vision that connects beauty to value and art to moral purpose. The aesthetic value is reflected in the poet's celebration of homeland, its spaces, and humanity as a bearer of purity and dignity, particularly through the representation of religious figures, foremost among them the Prophet Muhammad (peace be upon him), in two complementary dimensions: a sensory dimension associated with scene and place, and a spiritual dimension centered on purity and transcendence. The heroic value is expressed collectively through resilience, rejection of humiliation, and self-sacrifice, rather than through the glorification of isolated individual heroism. The tragic value emerges as a conscious aesthetic response to the nation's suffering, reinterpreted within a faith-based horizon that transforms pain and loss into ethical awareness and resistance. Ultimately, the study demonstrates that Anas al-Dagheim's poetry presents a contemporary model for embodying aesthetic values within the Islmic perspective, integrating artistic, intellectual, and human dimensions, and rendering the poem both a cultural practice and an aesthetic testimony to freedom, dignity, and identity.

Keywords: Arabic literatüre, Poetry, Aesthetic values, Heroic, Tragic, Anas al-Dagheim.

Öz: Estetik değerler, modern edebiyat eleştirisinde merkezi kavramlar arasında yer almakta olup, sanatsal duyarlılık, üslupsal yapı ve edebî metnin etik ve entelektüel boyutları arasındaki karmaşık etkileşim çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu eleştirel bağlamda güzellik, yalnızca dilsel biçim, ritim ya da uyumlu sınırlı bir olgu değildir; aksine algıyı şekillendiren, bilinci yönlendiren ve insanın dünya karşısındaki etik duruşunu oluşturan anlamlar ve göstergeler sistemi olarak işlev görür. İslami perspektifte güzellik, hak ve iyilikle doğrudan ilişkili olarak kendine özgü bir konum kazanır. Safılık, Adalet ve Yücelik ilkeleri temelinde şekillenir ve bireyin ahlaki ve manevi yükselişine hizmet eden bir araç olarak değerlendirilir. Bu yönüyle güzellik, yalnızca duyuşal hazza ya da geçici estetik etkiye indirgenmez. Dolayısıyla estetik, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir bilinçlenme ve değer üretme aracı olarak ele alınabilir.

Bu çalışma, söz konusu kuramsal çerçeveden hareketle Enes ed-Duğaym'ın şiirinde öne çıkan estetik değerleri İslami bakış açısı yönünde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şair, çağdaş Arap şiirinin önemli seslerinden biri olarak şiirsel üretimini tarihsel, politik ve toplumsal dönüşümlerle güçlü biçimde ilişkilendirmiştir. Bu ilişki özellikle Suriye devrimi bağlamında belirginlik kazanmaktadır. Araştırma, Enes ed-Duğaym'ın şiirinde güzellik ile değer, sanatsal yaratıcılık ile etik bağlılık arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda şiir, insani ve mesaj odaklı boyutundan bağımsız düşünülemez.

Çalışmada; teorik bir giriş bölümünde estetik değerler kavramı ele alınmış, kavramın felsefi ve eleştirel düşüncedeki anlam gelişimi ile İslami çerçevede güzelliğin rolü tartışılmıştır. İslami görüşü, tevhidî bir bakış açısı ve etik amaç temeli üzerinden güzelliği değerlendiren bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Bu teorik çerçevenin ardından, Enes ed-Duğaym'ın şiirinde belirginleşen üç temel estetik değer üzerinde durulmuştur: estetik değer, kahramanlık değeri ve trajik değer. Bu değerler; temsili şiir örnekleri üzerinden analiz edilerek estetik oluşum mekanizmaları, anlamsal derinlik ve sembolik boyutlar ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Araştırma, betimsel-analitik bir yöntemi benimsemiş ve yorumlayıcı çözümlemelerle desteklenmiştir. Şiirsel metinlerin analiz edilmesi, İslami referansların yorumlayıcı bir çerçeve olarak kullanılması ve şiirsel deneyimin olduğu tarihsel ve toplumsal bağlamın dikkate alınması, yöntemin temel dayanaklarını oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, biçim ile içerik arasındaki geleneksel ayrımı aşmayı ve şiirsel metinde estetik ile etik boyutların kaynaşmasını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırmanın bulguları, estetik değerlerin Enes ed-Duğaym'ın şiirinde yalıtılmış sanatsal unsurlar olarak değil; güzellik ile değer, sanat ile etik amacı birleştiren bütünsel bir vizyon içinde ortaya çıktığını göstermektedir. Estetik değer, şairin vatani, mekânları ve insanı saflık ve onurun taşıyıcısı olarak yüceltmesinde ve dinî şahsiyetlerin temsili aracılığıyla, özellikle Hz. Muhammed (s.a.v.)'in figürü üzerinden iki düzeyde tezahür etmektedir: sahne ve mekânla ilişkili duyuşsal bir boyut ile saflık ve yücelik merkezli ruhsal bir boyut şeklindedir. Kahramanlık değeri, bireysel kahramanlığı yüceltmekten ziyade, toplu direniş, aşağılanmayı reddetme ve fedakârlık ekseninde kolektif bir bilinç olarak ifade edilmiştir. Trajik değer ise ulusun yaşadığı acıya yönelik bilinçli bir estetik tepki olarak ortaya çıkmış; inanç temelli bir ufuk içinde acı ve kaybı etik farkındalık ve direniş bilincine dönüştürmüştür. Sonuç olarak Enes ed-Duğaym'ın şiiri, estetik değerlerin İslami perspektif içinde somutlaştırılmasına yönelik çağdaş bir model sunmakta; sanatsal, entelektüel ve insani boyutları bütünlükten geçirerek şiiri hem kültürel bir pratik hem de özgürlük, onur ve kimliğe ilişkin estetik bir tanıklık düzeyine taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Şiir, Estetik Değerler, Kahramanlık, Trajik, Enes ed-Duğaym.

Introduction

Aesthetic values constitute one of the most prominent elements that confer uniqueness and depth upon a poetic text, as they express the poet's vision of the world, reveal his emotional experience, and contribute to shaping the artistic structure of the text while defining its stance toward humanity and existence. Poetry, as a human creative record, reflects an aesthetic consciousness connected to the culture of society and its intellectual and spiritual references, and embodies the system of values prevailing within its temporal and spatial environment.

Each poet's aesthetic awareness is grounded in the cultural context to which he belongs and is influenced by the prevailing intellectual and doctrinal conceptions of his society.⁸⁶ When a poet belongs to an Islāmic community, the Islāmic conception of beauty based on the balance between spirit and matter and its connection to ethical and human values leaves a clear impact on the formation of this awareness and is reflected in the poetic text through its sensory and intellectual manifestations, poetic imagery, and mechanisms of suggestion and meaning. Within this framework, Islām advocates a qualitative shift in the concept of beauty, focusing on the elevation of spiritual and moral values within a holistic vision of human aesthetic components in interpersonal relations and in the practice of reflection and contemplation on creation and the universe.⁸⁷

The poetry of Anas al-Dagheim represents a contemporary model of the manifestation of aesthetic values in Arabic poetry in light of the Islāmic perspective. In his texts, pure aesthetic values intertwine with heroic and tragic values within a poetic vision imbued with humanistic and civilizational concerns. al-Dagheim combines the beauty of imagery and sincerity of expression on the one hand with the evocation of history and glorification of acts of resistance on the other, while highlighting the tragic dimension emerging from the crisis-ridden Arab reality, which imparts a heightened emotional intensity to his poetry.

The poetry of Anas al-Dagheim has attracted the attention of several critical and linguistic studies that have examined various dimensions of his poetic experience. In the linguistic domain, the study "Linguistic Structures and Their Semantics in the Poetry Collection of Anas Ibrahim al-Dagheim: Selected

⁸⁶ Muhammad Salim, *al Qiyam al Jamaliyyah* (Cairo: Dar al Maarif, n.d), 35.

⁸⁷ Abd al Qadir Faydouh, "al Bahth al Aqli fi al Jamaliyyah al Arabiyyah", *Majallat al Turath al Arabi* 63 (Nisan, 1996), 66.

Samples" explored linguistic, Sufi, and syntactic features in selected examples of his poetry.⁸⁸ Similarly, the study "The Semantic Impact of Linguistic Sound in Contemporary Poetry: Anas al-Dagheim, Selected Samples" investigated the relationship between phonetic structures and meaning in a number of selected poetic texts.⁸⁹ The study "The sound level in the poem Al-Ghar by the poet Anas al-Dagheim" also examined the interaction between sound and meaning in the poem Al-Ghar⁹⁰, while the study "Cohesion and Coherence in the Poem I Am Still Waiting by Anas al-Dagheim" focused on textual cohesion and the linguistic devices that ensure the unity of the poetic structure.⁹¹

In the field of stylistics, the study "A Stylistic Study of the Poetry of Anas Ibrahim al-Dagheim – The Poem Al-Ghar as a Model" addressed the musical and rhetorical dimensions of the poem Al-Ghar.⁹² Likewise, the study "An Analytical Stylistic Study of the Poem You Adorned It with Gold by the Poet Anas al-Dagheim" analyzed the poem at the phonological, syntactic, and semantic levels.⁹³ Furthermore, the study "The Stylistics of the Repetitive Structure in the Diwan of Exile - by Anas Ibrahim al-Dagheim - Selected Examples" examined the phenomenon of repetition and its semantic implications in selected poetic texts.⁹⁴

A number of studies have also focused on the use of heritage and intertextuality in al-Dagheim's poetry. The study "Speeches in the poem exiled by poet Anas al-Dagheim Read the semantic" analyzed the poet's use of heritage and cultural discourses in the poem Exile.⁹⁵ The study "The Aesthetics of Intertextuality in the Poem Sugar from Hijaz by Anas al-Dagheim" explored religious, literary, and historical intertextuality and its role

⁸⁸ Madasim Rachida, *Linguistic Structures and Their Semantics in the Poetry Collection of Anas Ibrahim al-Dagheim: Selected Samples* (Ain Témouchent: University of Belhadj Bouchaib, PhD dissertation, 2023), 177–247, 292–361.

⁸⁹ Madasim Rachida, "The Semantic Impact of Linguistic Sound in Contemporary Poetry: Anas al-Dagheim, Selected Samples", *Journal of Functional Language* 9/2 (December 2022), 245–259.

⁹⁰ Zain al-Abidin al-Miyahi, "The sound level in the poem Al-Ghar by the poet Anas al-Dagheim", *Ur Journal of Humanities* 6 (December 2025), 671–691.

⁹¹ Sour Rabab – Si Bouaara Wiame, *Cohesion and Coherence in the Poem I Am Still Waiting by Anas al-Dagheim* (Ain Temouchent: University of Ain Temouchent Belhadj Bouchaib, Master's thesis, 2024), 7–74.

⁹² Atika Arioua – Loubna Belouaer, *A Stylistic Study of the Poetry of Anas Ibrahim al-Dagheim – The Poem Al-Ghar as a Model* (M'Sila: University of Mohamed Boudiaf, Master's thesis, 2024), 34–77.

⁹³ Muhammed Abu Sha'ala, "An Analytical Stylistic Study of the Poem You Adorned It with Gold by the Poet Anas al-Dagheim", *SUJH Journal* 13/2 (November, 2023), 361–370.

⁹⁴ Adel Lakhdar, "The Stylistics of the Repetitive Structure in the Diwan of Exile - by Anas Ibrahim al-Dagheim - Selected Examples", *Journal of Functional Language* 10/1 (June 2023), 271–282.

⁹⁵ Bousghadi Habib, "Speeches in the poem exiled by poet Anas al-Dagheim Read the semantic", *Abhath Journal* 6/2 (July 2020), 60–71.

in enriching poetic meaning.⁹⁶ Additionally, the study “The Islāmic Trend in the Poetry of Anas al-Dagheim” highlighted manifestations of Islāmic orientation in selected poems.⁹⁷ Moreover, the study “The Influence of the Holy Qur’ān on Modern Syrian Poetry: The Poetry of Anas al-Dagheim and Muhammad Diya al-Din al-Sabbagh as a Model” examined Qur’anic intertextuality and narrative influence in his poetic production.⁹⁸

Despite the value of these contributions, they remain limited in scope with regard to treating aesthetic values as an integrated conceptual and analytical system. Most of the aforementioned studies are either stylistic in orientation, focusing on phonological, syntactic, or rhetorical levels, or they are thematic, addressing intertextuality, cohesion, or Islāmic influence in isolation. Even studies that approach the Islāmic dimension tend to emphasize textual manifestation rather than constructing a comprehensive theoretical model of aesthetic value systems. Accordingly, there is still a noticeable gap in scholarship concerning the systematic study of aesthetic values in Anas al-Dagheim’s poetry as an integrated structure governed by an Islāmic epistemological and aesthetic framework.

Building upon this research gap, the present study seeks to provide a comprehensive and systematically grounded analysis of aesthetic values in the poetry of Anas al-Dagheim. It moves beyond fragmented readings that isolate individual stylistic or thematic features, proposing instead an integrated analytical framework that conceptualizes aesthetic values as an interconnected system within poetic discourse. Within this framework, Islāmic aesthetics is employed as a critical lens that enables the interpretation of poetic meaning through the interaction of aesthetic, ethical, and spiritual dimensions, thereby offering a more holistic understanding of the poetic text.

Methodologically, the study adopts a descriptive–analytical approach supported by close reading as its primary tool of textual analysis. This is complemented by a contextual interpretive perspective that situates the poetic text within its broader intellectual, cultural, and doctrinal environment. At the textual level, selected poems are analyzed to identify the manifestations of aesthetic, heroic, and tragic values, as well as the linguistic, rhetorical, and symbolic mechanisms through which these values are constructed. At the

⁹⁶ A group of female students, *The Aesthetics of Intertextuality in the Poem Sugar from Hijaz by Anas al-Dagheim* (El Oued: University of El oued, Master’s thesis, 2025), 20-28.

⁹⁷ International League of Islāmic Literature, “The Islāmic Trend in the Poetry of Anas al-Dagheim,” *Electronic Journal* 134 (2023), available at: <https://adabislami.org/magazine/2023/03/5557/403> (accessed 6 June 2026).

⁹⁸ Muhammed Al-Najjar, *The Influence of the Holy Qur’an on Modern Syrian Poetry: The Poetry of Anas al-Dagheim – Muhammad Diya Al-Din Al-Sabbagh as a Model* (Special Edition, 2024), 38–83.

contextual level, these findings are interpreted in relation to the Islāmic worldview, which provides the underlying epistemological and aesthetic framework shaping the poet's vision. This dual methodological orientation enables a movement from surface-level description to deeper structural and interpretive analysis.

The study is primarily aimed at identifying and analyzing the system of aesthetic values in Anas al-Dagheim's poetry and examining how these values interact with heroic and tragic dimensions within a unified poetic vision. It further seeks to elucidate the role of Islāmic aesthetics in shaping both the production of meaning and the construction of artistic form, thereby demonstrating that aesthetic value in al-Dagheim's poetry functions as a structural principle rather than a decorative feature.

The significance of this research lies in its contribution to filling a clear gap in contemporary Arabic literary studies, as it offers the first comprehensive attempt to analyze aesthetic values in the poetry of Anas al-Dagheim within an explicitly Islāmic interpretive framework. Unlike previous studies that focused on isolated linguistic, stylistic, or thematic aspects, this research integrates these dimensions into a unified conceptual model, thereby contributing to the development of a more coherent approach to contemporary Arabic poetic criticism.

Accordingly, the study argues that the aesthetic dimension in Anas al-Dagheim's poetry cannot be adequately understood through partial or purely formalist approaches, but rather requires an integrated analytical perspective that combines textual analysis with value-based interpretation. Within this perspective, Islāmic aesthetics operates as a foundational critical framework that connects artistic form with ethical and spiritual meaning.

On this basis, the study proceeds in the following sections to conduct a close reading of selected poetic texts by Anas al-Dagheim, with the aim of identifying the principal aesthetic value systems and analyzing the mechanisms through which they are articulated and structurally organized within the poetic discourse in relation to the Islāmic worldview.

1. The Concept of Aesthetic Values

The concept of "value" is one of the central notions in intellectual and social studies, due to its normative significance in regulating the behavior of individuals and groups. Values, as a shared intellectual system, represent a set of principles and conceptions through which human behavior is assessed and serve as a measure of the individual's alignment with the cultural and civilizational identity of their society. Scholars have preferred to use the term "values" because of its normative and ethical dimension, which is closely

linked to the intellectual and religious principles guiding human choice. In this context, some have defined values as ideas or conceptions embraced by an individual or a community, which render free choice or behavior consistent with what is accepted by the group, while deviation from them produces a sense of departing from a standard of commitment.⁹⁹

As for "beauty," it has occupied a prominent place in linguistic, philosophical, and humanistic thought. In language, beauty (al-jamal) refers to excellence and splendor, manifesting in creation, action, and meaning, as indicated in the Qur'ānic verse: "And for you is beauty in them when you rest and when you set out" (al-Nahl: 6). The Arab world has expanded our understanding of Beauty to include both visual and conceptual; this is reinforced by the Prophet Muhammad's (peace be upon him) saying, "Allah is Beautiful and He loves beauty."¹⁰⁰ Therefore, beauty is not limited to physical appearance, but also encompasses how well we do things and how good our character is.

How different philosophers and theorists define Beauty has differed somewhat based on their "orientation" or "standpoint." For example, Lalande defines aesthetics, from where he collects definitions of Beauty, as the "Science of evaluative judgments that distinguishes between the Beautiful and the Ugly." Webster defines Aesthetics as the study of "Descriptive, Interpretive and Analytical" records of artistic phenomena, along with our perception or experience of their beauty/aesthetics.¹⁰¹ Jamil Saliba defines aesthetics as the science that investigates the conditions, measures, and theories of beauty, artistic taste, and value judgments related to artistic works, integrating both general theoretical and specific applied dimensions.¹⁰² In general, aesthetics can be defined as the study of beauty in its origins, manifestations, and effects on human life and experience.

By combining the meaning of the words Value and Beauty, we can find the term "Aesthetic Values" - This is a means of assessing how we view the aesthetic conduct of other human beings and determining how we view Beauty/ Ugliness in their Artistic Productions and Receptions. Aesthetic values are not merely fleeting sensory responses; rather, they constitute a system of intellectual and cultural standards that guide taste and regulate aesthetic judgment positively or negatively. Some aestheticians have classified these values into evaluative dichotomies, such as beautiful and

⁹⁹ Salim, *al Qiyam al Jamaliyyah*, 41.

¹⁰⁰ Muhammad b. Mukarram b. Ali b. Manzur, *Lisan al Arab* (Beirut: Dar Sader, 3rd ed, 1414 AH), "jml", 126.

¹⁰¹ Izzat Al Sayyid Ahmad, *al Jamal wa Ilm al Jamal* (Amman: Huduth wa Ishraqat lil Nashr, 3rd ed, 2013), 93-94.

¹⁰² Jamil Saliba, *al Mujam al Falsafi* (Beirut: Dar al Kitab al Lubnani, 1982), 408.

ugly, sublime and base, heroic and trivial, or tragic and comic. Benedetto Croce's framework groups aesthetic values based on positive versus negative value. Aesthetic values are based on the following positive values: The Beautiful, The Sublime, and The Noble versus the following negative values: The Ugly, The Deformed, and The Trivial.¹⁰³

Thus, aesthetic values represent a norm for artists (poets) and for their audience's perceptions of beauty within a particular period of history and in the context of the culture from which they emerged.

2. An Introduction to the Poet Anas al-Dagheim

Anas Ibrahim al-Dagheim was born in Jarjanaz, Syria, in 1979. He began his formal education at an early age, completing his elementary school education in Jarjanaz. He later studied civil engineering at Damascus University before he moved to Jordan where he studied pharmacology at Philadelphia University and graduated with a bachelor degree in 2008. From 2008-2010, while in Syria, he worked as a pharmacist. In 2011, he began his required service in the military. He defected from the army in October of the same year, influenced by the events of the Syrian revolution and its political and humanitarian implications.

al-Dagheim began composing poetry during high school, leaning from the outset toward poetry with political and humanistic dimensions. He has published his poems and articles on several Arabic platforms and has participated in both local and international literary festivals. One of his earliest notable achievements was winning first place (Third Generation category) at the First Literary Meeting of Generations Festival for Poetry and Short Story in Aleppo in 2011 for his poem "Anas Nama". He has also been involved in the organisation of several literary events, served as a judge on poetry competitions and has been a member, of the International Islāmic Literature Association.

The poet's extensive knowledge of both classical and contemporary Arabic poetry has enabled him to draw inspiration from several poets, including Abu Tammam (d.354 AH) and Al-Mutanabbi. (d. 231 AH), as well as modern figures including Ahmed Shawqi (d. 1932), Abu al-Qasim Al-Shabi (d. 1934), Muhammad Mahdi Al-Jawahiri (d. 1997), Badawi Al-Jabal (d. 1981) and Al-Fituri (d. 2015). al-Dagheim states that the revolutionary experience has been a major source of his poetic awareness. He has also been significantly influenced by the poet and thinker Muhammad Iqbal (d. 1938), particularly in his collection *Al-Manfa* (The Exile), where this influence manifests in the

¹⁰³ Benedetto Croce, *Ilm al Jamal*. Trans. Nazih al Hakim (Amman: al Matbaa al Hashimiyyah, 1963), 115-116.

integration of humanistic and spiritual dimensions, the portrayal of the suffering of Syrian refugees in Turkey, and the linking of the experience of migration with pain, alienation, and a sense of civilizational responsibility.

al-Dagheim has published several poetry collections, the most prominent of which are:

- Huroof Amam al-Nar (Letters Before the Fire, 2002)
- Al-Manfa (The Exile, 2017)
- Al-Joudi (2021)

He has also authored prose and intellectual works, including:

- 100 Signs of Freedom (Dar Itqan for Publishing and Distribution, 2020)
- Sukar min al-Hijaz (Sugar from Hijaz, Dar al-Asala, 2020)
- Al-Majaliss (The Councils, Dar al-Asala, 2021).¹⁰⁴

3. The Beautiful in Anas al-Dagheim's Poetry

The concept of the beautiful constitutes one of the central positive aesthetic values in poetic experience.¹⁰⁵ It encompasses everything that evokes a sense of pleasure and comfort in the soul and awakens the emotions through the interaction of sensory perception with meaning. The appreciation of beauty is not incidental to humans; rather, it is an innate tendency that forms one of the modes of perceiving existence and serves as a means for self-realization and human interaction with the world.

Throughout the entire history of aesthetic philosophy, beauty has played an important role; however, there have been different philosophies on beauty over time, though most philosophies see beauty as a composite of sensory, psychological, intellectual and functional values. Philosophers from classical times (e.g., Socrates, Plato and Aristotle) believed that there is a connection between beauty and how people perceive harmony and perfection in things. Among other ideas, Plato differentiated between Deficient Sensory Beauty (anything that people perceive through their senses) with Absolute Spiritual Beauty (what people understand to be true beauty beyond their senses).¹⁰⁶ In modern philosophy, the concept of beauty was rearticulated primarily in terms of emotional response and disinterested pleasure. Alexander Baumgarten (d. 1762), who first introduced the term "aesthetics," emphasized completeness

¹⁰⁴ Wikipedia. "Anas al-Dagheim", (Accessed 12 January 2025).

¹⁰⁵ Nayef Ballouz, *Ilm al Jamal* (Damascus: Manshurat Jamiat Dimashq, 6th ed, 2003), 9.

¹⁰⁶ M. Ovsyannikov– Z. Smirnova, *Mujaz Tarikh al Nazariyyat al Jamaliyyah*. Trans. Bassem al Saqqa. Beirut: Dar al Farabi, 2nd ed, 1979), 17, 20, 23, 133.

and harmonious proportion among parts as fundamental characteristics of beauty.¹⁰⁷ Edmund Burke (d. 1797) subsequently defined the beautiful as that which produces delight and pleasure in the perceiving subject.¹⁰⁸ This line of thought was further developed by Immanuel Kant (d. 1804), who argued that aesthetic judgment is grounded in taste, and that beauty is experienced as a form of pleasure independent of any practical or utilitarian purpose.¹⁰⁹

In Arab-Islāmic thought, the concept of beauty is closely associated with higher values and acquires a clear moral and spiritual dimension. Ibn Tabataba (d. 322 AH) emphasized balance and harmony as essential conditions for realizing beauty.¹¹⁰ Al-Farabi (d. 339 AH) argued that beauty and adornment in every existent are realized through the attainment of the best possible existence and ultimate perfection.¹¹¹ Al-Ghazali (d. 505 AH) noted that beauty motivates love, yet love linked to beauty seeks no material benefit, establishing that the perception of beauty is purified from utilitarian purposes.¹¹² This Islāmic perspective on beauty thus attains distinctiveness, as it is emancipated from purely sensory pleasure and is tied to ethical and human values, serving as a tool for the spiritual and behavioral development of the individual.

From this perspective, beauty in Anas al-Dagheim's poetry emerges as a functional aesthetic value. It extends beyond mere description or delight to encompass the expression of stance, belonging, sanctification, and resistance to ugliness and destruction. In his poetry, beauty is not a form isolated from meaning, nor is it purely sensory as in classical love poetry; rather, it is a composite beauty in which the sensory intertwines with the spiritual, the personal with the collective, and the artistic with the ethical.

The homeland occupies a central place in manifestations of the beautiful in al-Dagheim's poetry. Space transforms from a mere geographical setting into a living entity onto which human beauty is projected. The poet often feminizes the homeland, attributing the traits of a beautiful woman not in a sensual sense, but as a symbol of grandeur, sanctity, and pride. This conception is evident in the poem "Sham", where the feminine imagery transcends conventional descriptions of beauty to evoke awe and submission:

¹⁰⁷ Rawiya Abbas, *al Qiyam al Jamaliyyah* (Alexandria: Dar al Maarifah al Jamiyyah, 1987), 122.

¹⁰⁸ Ovsyannikov– Smirnova, *Mujaz Tarikh al Nazariyyat al Jamaliyyah*, 136.

¹⁰⁹ Ballouz, *Ilm al Jamal*, 99.

¹¹⁰ Ahmad b. Ahmad b. Tabataba, *Iyar al Shi'r*. ed. Abbas Abd al Satter (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 2nd ed, 2005), 20.

¹¹¹ Muhammad b. Muhammad Al Farabi, *Ara Ahl al Madinah al Fadilah*. ed. Albert Nasri Nader (Beirut: Dar al Mashriq, 2nd ed, n.d), 52.

¹¹² Muhammad b. Muhammad Al Ghazali, *Ihya Ulum al Din*. ed. Badawi Tabbana (Indonesia: Maktabat wa Matbaat Kriyata Putra Semarang, n.d), 290-291.

ما قبلها بحقيقة ويزيد/ لا شعر يولد/ لا كلام يُجيد/ قروية... / والكحل في أهدابها/ نارٌ ولونٌ رموشها نمرود/
فكانما كيدُ النساء جميعه/ في رمشةٍ منها/ فكيف أكيد؟/ مستسلمٌ حتى النخاع لحسنها/ فأمامها كلُّ الملوك عبيد/
وأمام حُسن الشام كبرك صاغِر/ فاسجد/ فكلُّ العاشقين سجدُ

*"Before it, in truth and increase / No poem is born / No speech is perfected / Rural ... / And the kohl in her eyelashes / Fire, and the color of her lashes Nimrod / As if all women's schemes / In a single blink of hers / How then certain? / Completely surrendered to her beauty / Before her, all kings are servants / And before Sham's beauty, your pride kneels / Bow, for all lovers bow."*¹¹³

Here, the beautiful becomes a symbolic value expressing elevation, majesty, and belonging. The act of prostration is directed not toward the aesthetic of the homeland but to God, the Creator of such beauty, linking beauty with faith and freeing it from any purely sensual or idolatrous connotation.

This dimension also appears in other poems, notably "When I Saw My Country", where the Islāmic conception of beauty is reflected in the poet's love for his homeland and admiration of its land as a source of serenity, belonging, and sanctity. This sentiment finds roots in Islāmic consciousness, exemplified by the Prophet Muhammad's (peace be upon him) words upon leaving Mecca as a migrant: "By God, you are the best land of God, and the most beloved land of God to me, and were it not that your people expelled me, I would not have left,"¹¹⁴ establishing the legitimacy of loving one's homeland as both a humanistic and religious value.

al-Dagheim expresses this love poetically through personification of the homeland, employing the lexicon of love not for sensual allure but as a symbolic means to intensify the sense of beauty and attachment. For instance:

"The poet uses many different sensory images that evoke beauty (roses, fragrances, kisses) to describe the homeland figuratively. The way in which these images are interpreted draws from nostalgia and intimacy and conveys the idea that a person's homeland is a part of himself/herself. Hence, the poet expresses love and closeness to the homeland through his poetic imagery."

¹¹⁵

The concept of beauty reaches its zenith in relation to religious symbols, particularly the Prophet Muhammad (peace be upon him). In devotional

¹¹³ Anas al-Dagheim, *Diwan al Joudi* (Istanbul: Dar al Asalah, 2021), 23.

¹¹⁴ Muhammad b. Isa Al Tirmidhi, *Sunan al Tirmidhi*. ed. Ahmad Shakir and Muhammad Fuad Abd al Baqi (Cairo: Matbaat Mustafa al Babi al Halabi, 2nd ed. 1975), 5: 722.

¹¹⁵ Anas al-Dagheim, *Diwan Ibrahim* (Istanbul: Dar al Asalah, 2022), 81.

poems such as “Two Suns” and “My Heart is in Love”, beauty manifests as light, purity, and spiritual elevation, concentrating imagery of light, fragrance, and clarity, consistent with Islāmic aesthetic heritage that sees the Prophet (peace be upon him) as the embodiment of universal beauty and the highest ethical and human values. Beauty becomes a pathway to sanctification and pure love, transforming from an aesthetic artistic value into a doctrinal and emotional value that transcends mere description and moves toward veneration and emulation. This is vividly illustrated in the following excerpt from “Two Suns”:

بين لم يترك الكلام كلاما	حده كان حين كانوا نياما
هَزَّ الشَّمْسَ كي تَشْغَ غراما	حده كان فوق طور التجلي
نَهَجَ من العطور الختام	انت الأرض قابَ شمسين، كانت
اصطفى الله للجمال إماما	قرى ملامح الطهر فيها
ان من فرط ما رأى يتعالمى	س أعمى من لم يز النور لكن

“He alone was awake while they slept, leaving no word unspoken. / He alone was upon the mount of manifestation, shaking the sun to radiate affection. / The earth was as two suns, articulating its fragrance in conclusion. / Its features of purity were recognized, and God appointed beauty as its guide. / Not blind is he who did not see the light, yet from excess of seeing, he feigns blindness.”¹¹⁶

Anas al-Dagheim presents a contemporary style of poetry while retaining a connection to the Islāmic aesthetic tradition by presenting his poetic work as an expression of the Divine Beauty through the reverence that accompanies our remembrance of the Holy Prophet Muhammad (PBUH). In his use of the Prophetic Praises, we can see that the values linked to beauty and the values associated with doctrine are interwoven, thereby producing a harmonious relationship between the two, consistent with the teachings of Islām that associate beauty with the perfection of the spirit and elevate one's love for the Prophet to the highest levels of both aesthetic and emotional valuation.

This same theme is illustrated in Anas al-Dagheim's depiction of Khadijah (RA) (Mother of the Believers), whose beauty is understood mostly within a framework of morality, that is, Khadijah's beauty arises from her being a pure, kind, compassionate, and truthful individual and does not stem from any reference to Khadijah's physical appearance. The values associated with Khadijah's moral character reflect the principles of Islām that place equal

¹¹⁶ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 51.

emphasis on the emotions and moral values of the person experiencing beauty.¹¹⁷

The beauty exhibited in Anas al-Dagheim's representation of Jerusalem reflects the important spiritual and symbolic place held by this city in the minds of Muslims everywhere, representing both religious sanctity and civilizational identity. The beauty of the city of Jerusalem is not simply about the physical aspects of the city but is made possible through the faith people have in God and the faith they have in God's Messenger Muhammad (PBUH). The Holy City of Jerusalem and the Al-Aqsa Mosque are the first qiblah and the third holiest place for Muslims; therefore, their significance continues to play a major role within the minds of Muslims; they represent places of worship, memory, and identity. This is clearly reflected in al-Dagheim's aesthetic vision, which is rooted in an Islāmic conception that perceives beauty as a manifestation of holiness and divine selection. In his poem "May You Remain, Jerusalem", the poet constructs a complex aesthetic image of the city, where sensory elements intertwine with spiritual meanings, rendering Jerusalem a living entity radiating generosity, light, and nobility. This is evident in the following excerpt:

ك أن تكوني حيث لم يتعلموا	شفاً يَظُلُّ وفكرةً تَنكَلُمُ
حقيقةً تَبْنِي فَيُبْنِي للندى	رِشٌّ وللنحل المُسافر مَبْسَمُ
بدايةً للحب تأتي كلما	بل انتهى والطارئون توهموا
كأن تكوني حيث تَنْتَهَرُ الرؤى	ذا الفضاء العامري وترسمُ
أ شاء محراب وشاءت قُبَّةُ	سفراء تقروها العيون وتفهمُ
ن القناديل التي أشعلتها	أزال زيت جلالها يتضرَّمُ
ن اسمك المكتوب في رقم الهوى الـ	نسي فرد والمدى لك مُعْجَمُ
قدس أجمل ما قرأتُ، حروفها	نُنعَت على عين الإله وأقسمُ
ي حرة أبداً وباطن قيدها	سوء وظاهرهم طليق مظلُمُ
سناء لم يؤذن لغير جمالها	ذا المدى يداً وربك يَحْتَمُ

"You may be where they have not learned love to shade, and where an idea speaks. / And where truth builds, an edifice for the dew, and for the traveling bees a mark. / The beginning of love comes whenever it is said to have ended, yet intruders imagined it. / You may be where visions seize this expansive domain and draw. / Whatever the mihrab wills and whatever the yellow dome wills, the eyes read and understand. The lanterns you lit, their oil of majesty still burns. / Your name inscribed in the sacred script of love stands alone, and the horizon is your lexicon. / Jerusalem is the most beautiful I have read; its letters made by the eye of God, I swear. / It is forever free; its inner

¹¹⁷ al-Dagheim, *Diwan Ibrahim*, 36

*restraint is light, its outer freedom dark. / Beautiful, no hand was allowed this expanse except for its beauty, and your Lord seals it.*¹¹⁸

The beauty that is depicted through al-Dagheim's work comes from many different aspects, with sanctity being one of the most important. The many symbols found in al-Dagheim's poetry, such as the mihrab, the yellow dome (which are connected to Al-Aqsa Mosque and the Dome of the Rock), point to the holiness of that city. In addition, Jerusalem also has an inherent beauty by virtue of its name, which signifies being pure, blessed, and under God's care. Each of those qualities bestows a unique sense of election to the city. Further, the light and radiance associated with the city, and the ability of the city to inspire love and emotional attachment to people who are suffering from oppression, add to its aesthetic value. Likewise, the poet's use of the pronoun in the expression "She is free" contributes to the construction of Jerusalem's aesthetic image through a tone of pride and veneration. The pronoun singles out the city as a unique and distinguished entity, while the attribute of freedom becomes an aesthetic marker that enhances its beauty and symbolizes its elevated status and enduring greatness.¹¹⁹

From all this information presented in al-Dagheim's work, we can conclude that Jerusalem is a dual beauty, sensory as well as spiritual. Sensory beauty is beauty seen and felt, and spiritual beauty is beauty perceived through the heart and through faith. Jerusalem is an example of a singular aesthetic form that expresses the poet's admiration for the city and is reflective of the Islāmic perspective that connects beauty with holiness and makes the place an expression of meaning and identity.

In the many examples provided, we have seen that the beauty depicted in Anas al-Dagheim's work is not a separate aesthetic goal, but is closely tied to a moral and humanistic framework that is consistent with the Islāmic view of beauty. Furthermore, it includes the beauty of the land and the beauty of the people.

4. The Heroic in His Poetry

Heroism is a composite aesthetic value that arises from the union of beauty and sublimity.¹²⁰ Heroism is not mere brute strength or violence, but rather it is an ethical beauty that is expressed in stance and action; it also has a moral sublimity that generates awe and admiration. The essence of heroic value as an aesthetic is defined by the proportional relationship between moral elevation and the ability to take action; this is in line with the Islāmic

¹¹⁸ Anas al-Dagheim, *Diwan al Manfa* (Istanbul: Dar al Asalah, 2021), 92.

¹¹⁹ Rachida, *Linguistic Structures and Their Semantics in the Poetry Collection of Anas Ibrahim al-Dagheim: Selected Samples*, 225.

¹²⁰ Ballouz, *Ilm al Jamal*, 92.

perspective, which considers strength to be a mechanism to establish truth rather than an end worthy of boasting or violence.

Philosophers have long distinguished between the beautiful and the sublime, considering the latter a source of astonishment, awe, and elevation. Kant viewed the sublime as generating within the human soul a sense of greatness that transcends sensory perception, lifting the individual to a higher moral and rational horizon. It reveals human physical limitation before overwhelming forces, while simultaneously awakening awareness of inner moral worth.¹²¹ This notion resonates with the Islāmic worldview, yet Islām extends it beyond the psychological dimension into a clear doctrinal one. In Islāmic thought, sublimity (*jalāl*) is intrinsically associated with the Divine Essence and Its attributes, as stated in the Qur'ānic verse: "And there will remain the Face of your Lord, Possessor of Majesty and Honor" (*al-Rahmān*: 27). Absolute sublimity belongs to God alone, while all other forms of sublimity are relative, derived from proximity to truth, justice, and human dignity.

Within this framework, Muslim philosophers and mystics understood sublimity as manifesting when the human being confronts the greatness of divine truth, dissolving the sense of limited selfhood before the sovereignty of divine power. Ibn al-Dabbāgh (d. 699 AH) articulates this meaning by linking sublimity to the manifestation of attributes such as might, dominion, and grandeur, and to the state of awe that effaces self-awareness. This spiritual dimension grants sublimity a pedagogical and ethical function, rather than reducing it to a mere emotional effect.¹²²

From the fusion of beauty and sublimity emerges the concept of the heroic. In the Islāmic conception, the hero combines majestic qualities strength, courage, steadfastness with beautiful moral traits such as justice, generosity, chastity, and support for the oppressed. The Qur'ān presents this integrated model in several passages, including: "Indeed, Allah loves those who fight in His cause in ranks as though they are a solid structure" (*al-Şaff*: 4), and in the Prophetic saying: "The strong believer is better and more beloved to Allah than the weak believer, though in each there is good."¹²³

Heroism has occupied a central place in the Arab collective consciousness; however, within Arab-Islāmic thought it differs markedly from the Western

¹²¹ Fuad Al Mar'i, *al Jamal wa al Jalal Dirasah fi al Maqulat al Jamaliyyah* (Damascus: Dar Tlass, 1991), 195.

¹²² Abd al Rahman b. Muhammad al Ansari b. al Dabbagh, *Mashariq Anwar al Qulub wa Mafatih Asrar al Ghuyub*, ed. H. Ritter (Beirut: Dar Sader, 1959), 69.

¹²³ Muslim b. al Hajjaj, *Sahih Muslim*, ed. Muhammad Fuad Abd al Baqi (Beirut: Dar Ihya al Turath, 1995), 4: 2052.

mythological model.¹²⁴ It is an ethical and realistic heroism, not one belonging to the realm of demigods, but arising from the ordinary human being when elevated by faith and moral stance. Historically and in modern times, Arab heroism has not been confined to martial action alone, but has encompassed inner heroism embodied in patience, forbearance, steadfastness, loyalty, and endurance in the face of hardship—values affirmed by Islām as among the highest forms of struggle, as expressed in the Prophetic saying: “Strength is not in overpowering others, but in controlling oneself when angry.”¹²⁵

Against this value-based backdrop, heroism in Anas al-Dagheim's poetry emerges as an aesthetic value with an ethical and messianic function, inseparable from the broader Islāmic context. The historical and political events experienced by the poet most notably the Syrian revolution constitute a major background for the crystallization of this value in his poetry, where heroism is transformed into resistance against injustice and an alignment with freedom and dignity rather than a celebration of sheer power.

In the poem “The Scepter”, heroism is embodied as an ethical stance grounded in the rejection of humiliation and the prioritization of freedom over a life of comfort. This meaning accords with the Islāmic conception that regards dignity (‘izza) as a supreme value, as stated in the Qur’anic verse: “And to Allah belongs honor, and to His Messenger, and to the believers” (al-Munafiqun: 8). The poet articulates this vision of heroism in the following lines:

لونا وفي القاع الحضيض تَرَاخَمَتْ	طامحُ أقزامٍ لثامٍ المطامع
أ. وَرَنَتْ بِالْمَالِ نَاسٌ فَإِنَّا	رُزْنَا بِغَايَاتِ النُّفُوسِ الرُّوَاعِ
إِنَّا نَعَاثُ الْخَيْرَ إِنْ شَابَ قَمَحُهُ	سَخَاوُ وَعَاقَتْ زَادَنَا كَفُّ قَانِعِ
مَا لِهَوَى فِي النَّفْسِ كَانَ انْبِعَاثُهَا	لَكِنْ لِمَا يَخْفَى عَلَى كُلِّ خَاصِعِ
حَرِيَّةٌ تُفْدَى بِمَالٍ وَأَنْفُسِ	تُشْرَى بِأَرْوَاحِ كِرَامِ النُّوَازِعِ
أَجَلُ بِلَادٍ قَسَمَتَهَا عَصَابَةُ	أَرْخَصَهَا لِلْبَيْعِ مَلِیُونَ بَائِعِ
أ. قَامَ هَذَا الصُّولُجَانُ عَلَى دَمِ	لَا خَيْرَ فِي عَيْشٍ هَنِيءٍ وَوَادِعِ
إِنَّ الزَّنَازِينَ الَّتِي أُغْلِقَتْ عَلَى	رَائِدِنَا تَكْفِي لِسَنِّ الْقَوَاطِعِ
أَجْمَلُ مَا فِي الْعَيْشِ عَيْشَةُ وَاقِفِ	أَسْوَأُ مَا فِي الْمَوْتِ مَيِّتَةُ رَاكِعِ

“We rose, while in the abysmal depths below crowded the ambitions of dwarfs masked by greed. / If some are measured by wealth, we are measured by the splendid aims of noble souls. / We spurn bread when its wheat is tainted by pettiness, and our provision rejects the hand of the complacent. / Desire was not the impulse of our uprising, but that which remains hidden from every submissive soul. / For a freedom ransomed by wealth and lives, purchased

¹²⁴ Nimet Yıldırım, “Kahramanlık Anlatıları, Efsane Ve Mitoloji”, *Doğu Araştırmaları* 7 (Ocak, 2011), 50.

¹²⁵ Muslim, *Sahih Muslim*. 4: 2014.

with the spirits of the nobly driven. / For a homeland divided by a gang and cheapened for sale by a million sellers. / If this scepter rises upon blood, then there is no good in a life of ease and comfort. / And the prisons locked upon our free women suffice to sharpen the blades. / For the most beautiful life is a life lived standing, and the ugliest death is a death lived kneeling. / Here, heroism is not the achievement of an isolated individual, but a collective heroism belonging to a people who refuse submission and willingly offer life and wealth in the pursuit of truth."¹²⁶

Here, heroism is not the heroism of an isolated individual, but a collective heroism of a people who reject submission and offer their lives and wealth in the cause of truth.

The heroic connotation in the poem "We Are Not the Ants" expands through the evocation of prophetic figures from the Qur'ān, most notably Moses and Solomon, in a clear indication that true heroism derives its legitimacy from faith and is grounded in moral election rather than in sheer material power. The poet links the act of resistance to the biographies of the prophets, turning their stories into a symbolic frame of reference that endows heroic action with a doctrinal and messianic dimension. This vision accords with the Islāmic conception that associates victory with truth, as expressed in the Qur'ānic verse: "And it was incumbent upon Us to support the believers" (al-Rūm: 47). This is evident in the poet's words:

We are not the ants that fear their armies./ We are Solomon, O skies./ O rain./ And if they take our ship from us./ By force./ From our loins will emerge (al-Khidr)/ And we are Moses./ His staff today is greater than the magic of the tyrants./ They neither succeeded nor truly bewitched./ Tell Pharaoh that the sea is gathered./ It will not be split for a tyrant, nor cleft apart./ The sea will be parted by a free man./ In his fingernails is defiant fire./ In his veins, sparks./ We are the decree from which there is no escape./ There is no refuge from it./ Be it you, the universe, or destiny."¹²⁷

In this poetic passage, the poet projects onto his people extraordinary heroic attributes drawn from Qur'ānic memory, combining an outwardly sensory dimension with a profound spiritual depth. The staff, the splitting of the sea, and sovereignty are not merely rhetorical images; rather, they function as symbols of trust in God's promise and certainty in the collapse of tyranny. Heroism here is not founded on numerical or military superiority, but on faith, freedom, and will rendering it an ethical heroism before it becomes an act of confrontation.

¹²⁶ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 41.

¹²⁷ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 45-46.

The value of the heroic is manifested in the poem “The Cry” as a sublime aesthetic grounded in the meanings of martyrdom and sacrifice. The revolutionary who advances toward death after prayer and *takbīr* is not presented as a victim; rather, he appears as a hero who elevates the heroic act to a lofty aesthetic, in which physical death is transformed into a moral and spiritual climax. This vision accords with the Islāmic perspective, which denies annihilation in martyrdom and affirms instead the meaning of eternal life, as expressed in the Qur’anic verse: “Do not think of those who are killed in the way of God as dead” (Āl ‘Imrān: 169). The poet expresses this vision in the following lines:

لى مَدْنَحِ الإسْفِلَتِ صَلَّى وَكَبَّرَا	قال لعين الشمس قومي لنثأرا
ند أن للماء الذي ظلَّ عُمرُهُ	ميرًا وراء الغيم أن يتحررا
أن لهذا الشعب بَعْدَ انتكاسة	نَ الدُّلُّ أَنْ يَحْيَا وَأَنْ يَنْطَهَرَا
صار لزامًا بَعْدَ أَلْفِ هزيمة	لى دمنا المحيوس أن يتكوثرَا
ما عرفت هذي البلاد خلاصها	لم تَجِرْ صيحات الملايين أنهرَا

*“On the altar of asphalt he prayed and proclaimed the takbīr, / And said to the eye of the sun: Rise, and take revenge. / The time has come for the water that spent its life. / A captive behind the clouds to be set free. / And the time has come for this people, after a setback, / To live again, to cleanse itself of humiliation. / And after a thousand defeats it has become imperative. / That our imprisoned blood should gush forth in abundance. / This land has never known its deliverance, / Nor have the cries of millions flowed like rivers.”*¹²⁸

Here, death in the cause of freedom is transformed into a sublime aesthetic value, in which beauty is intertwined with noble human action, and sublimity with what it carries of awe, sanctity, and transcendence. Through this scene, Anas al-Dagheim reconstructs the concept of heroism in the light of the Islāmic worldview, such that martyrdom becomes a passage from bondage to liberation, from humiliation to purification, and from silence to a cosmic cry that causes blood to “overflow” and transforms it into a call for life.

Heroism reaches its most humane expression in the poem “A Death Greater”¹²⁹, where steadfastness and remaining on one’s land become heroic acts surpassing armed confrontation. Rootedness in the land and confrontation with fear are portrayed as forms of moral courage, while fear itself is depicted as “death before death” a representation consistent with the Islāmic principle that life devoid of dignity is a loss of meaning.

¹²⁸ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 63.

¹²⁹ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 73.

Heroism likewise appears in the homeland poems, such as “Between the Well and What Is Hidden,” “The Coming Ones,” and “To Gaza,” where the homeland is humanized and the land becomes a partner in heroism, producing heroes as it produces olives and lemons. This interweaving of nature and struggle reflects an Islāmic aesthetic vision that views the land as a trust and its defense as an act of worship, as articulated in the verse: “Were it not that Allah repels people by means of others, the earth would indeed be corrupted” (al-Baqarah: 251).

Thus, heroism in Anas al-Dagheim’s poetry emerges as an aesthetic value rooted in the Islāmic worldview, founded upon dignity, sacrifice, and steadfastness in the pursuit of truth. It is an ethical beauty manifested in stance, and a spiritual sublimity whose meaning is drawn from faith itself.

5. The Tragic Dimension in His Poetry

The tragic constitutes one of the central aesthetic values associated with profound human pain arising from conflict, loss, defeat, and death.¹³⁰ It is not based on mere abstract sorrow, but on a struggle in which higher values confront an oppressive reality; thus, the tragic sensibility emerges from the shattering of the ideal before ugliness and injustice.¹³¹ Philosophers have emphasized this meaning: Aristotle linked tragedy to the arousal of pity and fear, considering it a means of psychological catharsis¹³², while Kant viewed the tragic as inherent in the essence of human existence, grounded in the tension between freedom and necessity.¹³³

Within the Islāmic worldview, the tragic acquires a different dimension. It is inseparable from faith in divine decree and destiny, and it does not lead to absurdity or despair; rather, it is framed within a monotheistic vision that regards pain as part of the divine laws of trial. God Almighty says: “And We will surely test you with something of fear and hunger and a loss of wealth and lives and fruits” (al-Baqarah: 155). Death, moreover, is seen as a transition rather than annihilation: “Every soul shall taste death” (Āl ‘Imrān: 185). Hence, tragedy in the Islāmic vision does not negate meaning but deepens it; it does not abolish value but tests its authenticity.

¹³⁰ Asiye Çığrı Yıldırım, “Halit Ziya Uşaklıgil’in Kırık Hayatlar Romanında Trajik Durum”, *Tarih Ve Sanat Araştırmaları Dergisi E- Dergisi* 5/1 (Temmuz, 2018), 160.

¹³¹ Saad al Din Kulayb, *al Qiyam al Jamaliyyah fi al Shi'r al Arabi al Hadith 1950–1975* (Aleppo: University of Aleppo, Faculty of Arts and Humanities, PhD dissertation, 1989), 231.

¹³² A group of authors. *Mawsuat al Mustalah al Naqdi*, Trans. Abd al Wahid Luluah (Beirut: al Muassasah al Arabiyyah lil Dirasat wa al Nashr, 2nd ed. 1983), 1: 38.

¹³³ Ballouz, *Ilm al Jamal*, 102.

In light of this, the tragic manifests in the poetry of Anas al-Dagheim as an aesthetic value endowed with doctrinal and ethical dimensions, rather than a mere depiction of a horrific reality. The tragedies of Syria—killing, imprisonment, exile, and refuge—are transformed in his poetry into a meaningful aesthetic experience, wherein the poetic self intertwines with the collective, the present with history, and reality with symbol. In the poem “Qātil” (Killer), tragedy is condensed into images of prison cells and refugee tents, where collective pain is portrayed as fuel for resistance rather than a cause for surrender. This accords with the divine saying: “So do not weaken and do not grieve, and you will be superior” (Āl-‘Imrān: 139). The poet says:

المهلكات مع السُّمُوِّ خمانئُ	عَن النعيم مع الهوان جهنمُ
على تراب الأرض يمشي قاتلُ	الله ما عيشٌ يطيبُ لثائرُ
رمقَ العنيد ولا يهونُ مناضلُ	يناضلُ الأحرار حتى آخرُ
ي كل قلب ثائر، سنقاتلُ	يقاتلون لأن ثارًا ساخنًا
فِرَّتْ على أرواحنا، تتواصلُ	لأن أهات الزنازين التي
لألف من أشباهها تتناسلُ	لأن ما قِيلَ الخيام وخلفها
موت موتٌ كاملٌ ستواصلُ	لأن نصف الموت مثلُ
نفتين ودعوة فقاءلوا	لأن نصر الله قاب

*“Indeed, bliss with humiliation is a hell, and perils with nobility are verdant gardens. / By God, no life is sweet for a rebel while a killer walks upon the soil of the earth. / The free shall struggle to the last stubborn breath, and a fighter shall never be demeaned. / They will fight, for a blazing vengeance burns in every rebel heart we shall fight. / And because the groans of the cells, etched upon our souls continue. / And because before the tents and behind them, thousands of their like keep multiplying. / And because half of death, like death, is complete death we shall persist. / And because God’s victory is but two shells away and a supplication so be hopeful.”*¹³⁴

Here, tragedy does not generate aesthetic despair; rather, it activates the value of steadfastness and transforms suffering into an ethical stance, embodying the convergence of beauty and pain within a faith-based framework that grants the tragic its moral and messianic dimension. Thus, the tragic becomes a fundamental component of al-Dagheim’s poetic aesthetics, contributing to the consolidation of an Islāmic vision of beauty that views pain as a test of meaning, struggle as a path to dignity, and poetry as an aesthetic testimony to truth in the face of oppression.

The tragic also appears in poems of exile and displacement as an aesthetic value with an ethical dimension in Anas al-Dagheim’s poetry, in light of the

¹³⁴ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 48.

Islāmic conception that condemns injustice and views forced uprooting as an assault on human dignity and the right to land and belonging. This significance emerges clearly in the poem “The Idol”, where the tragedy of exile and displacement is condensed. Dispersion is transformed into a piercing aesthetic image expressing the fragmentation of the Syrian human being between sea and exile, and the assassination of human beauty in Damascus—where beauty is either slaughtered or exiled. The poet says:

أ أول البحر أو عن آخر المنفى؟ يخبروه، لكي تُغرى، لكي تُخفى ماميةً وجَمالُ الشام لا يُخفى شامي تُذبحُ بِاسمِ الحُسْنِ أو تُنقى أرض تُسقطُ عن أطرافك الخُوفاً	أ أول الماء ماذا يكتبُ المُرُفا من حبتين من القمح الذي حصدوا من بندقية صياد فريستها من الذين لما فينا من الغنج ناسمتنا فجاج الأرض، نحن هنا
--	---

“O first of water, what does the harbor write of the first of the sea or the end of exile? / Of two grains of wheat they reaped they did not tell him so that we might be stripped, so that we might go barefoot. / Of a hunter’s rifle whose prey is Damascene, and the beauty of Damascus is not hidden. / We are those who, for the Damascene allure within us, are slaughtered in the name of beauty or exiled. / The world’s vast paths have divided us; here we are, O land, casting fear from your edges.”¹³⁵

Exile here is not presented as a neutral spatial transition, but as a forced fall from the embrace of the homeland, resulting from a tyrannical reality that contradicts Islāmic values linking justice with stability and dignity with security, and that regard injustice as a direct cause of migration and fracture. Thus, the tragic in the text is transformed from a mere description of pain into a revelatory aesthetic instrument that condemns tyranny and keeps ethical consciousness alive, in clear harmony with the Islāmic vision upon which the value system of Anas al-Dagheim’s poetry is founded.

The poet also evokes the tragedy of Karbala in the poem “Yazid Said to Me”, linking the martyrdom of al-Ḥusayn (may God be pleased with him) to the reality of martyrdom in Syria. In doing so, he affirms the continuity of the tragedy of tyranny throughout history and elevates ethical rejection of humiliation to a supreme value, consonant with the Prophetic tradition: “The best jihad is a word of truth before a tyrannical ruler.”¹³⁶ From this poem, he says:

¹³⁵ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 103.

¹³⁶ Al Tirmidhi, *Sunan al Tirmidhi*, 4: 45.

هـ أَكُنْ حِينَ صَاحَتِ الزَّهْرَاءُ	بَيْنَ نَادَى الْحُسَيْنِ أَيْنَ الْمَاءُ؟
نَحْنُ سَوِيْثٌ مِنْ ضُلُوعِي إِنْاءُ	لَمْ أَنْ تَقْتُلِ الْمُنَى كَرِبَاءُ
نَ كَفَّ الْحُسَيْنُ كَفِي وَقَلْبِي	نَدُّ ذَلِكَ التَّارِيخِ (عَاشُورَاءُ)
صَفْتُ هَذَا الصُّمُودَ يَكْفِي لِنَحْيَا	أَبْنِ عَمِّي لَكِنِهَا الْكَبْرِيَاءُ
تَ مِنْ قُلْتُ (لَا) وَلَوْ لَمْ تُقْلَهَا	بِمَنْ سَوْفَ يَقْتَدِي الشَّهْدَاءُ؟

"I was not there when al-Zahrā' cried, when al-Husayn called out: Where is the water? / I had fashioned from my ribs a vessel before Karbala killed all hopes. / The hand of al-Husayn has been my hand and my heart since that date 'Āshūrā'. / Half of this steadfastness suffices for us to live, O cousin, yet it is dignity. / You are the one who said "No"; had you not said it, whom would the martyrs follow?"¹³⁷

In sum, the tragic in the poetry of Anas al-Dagheim emerges as a central aesthetic value that transcends the mere depiction of pain to produce an ethical and spiritual awareness, grounded in an Islāmic vision that sees tragedy as a test of dignity rather than a justification for surrender. Pain, exile, martyrdom, and tyranny are transformed in his poetry into structural elements that expose the falsity of oppression and awaken human meaning in the face of injustice.

Conclusion

This study concludes that the aesthetic values in the poetry of Anas al-Dagheim are formed within an integrated system grounded in the Islāmic conception of beauty, in which artistic structure is inseparable from ethical and value-based reference points. The analysis demonstrates that the aesthetic, the heroic, and the tragic values interweave within his poetic experience as interacting semantic patterns rather than as isolated stylistic phenomena.

The aesthetic dimension in his poetry is linked to a vision founded on purity and elevation, manifested in the celebration of homeland, humanity, and religious figures, reflecting a conception of beauty that transcends the sensory level toward a spiritual horizon. Heroism, by contrast, emerges as a collective expression of steadfastness and resistance to tyranny, grounded in an ethical consciousness that renders heroic action a value-laden commitment rather than an individual achievement. As for the tragic, it constitutes an aesthetic dimension that lays bare the suffering of the homeland, rearticulated within a faith-based framework that transforms pain into resistant awareness and endows it with a significance that goes beyond lamentation toward principled stance.

¹³⁷ al-Dagheim, *Diwan al Joudi*, 46.

The study further affirms that the poetry of Anas al-Dagheim offers a contemporary model for embodying aesthetic values within an Islāmic framework, wherein artistic, intellectual, and human dimensions are integrated, and the poem becomes a medium of civilizational expression addressing issues of freedom, dignity, and identity. In this way, his poetry consolidates the presence of beauty as a value-based practice with ethical and cultural functions, rather than as a merely autonomous aesthetic construction.

From this perspective, it can be argued that the poetry of Anas al-Dagheim merits broader scholarly attention through more extensive studies of its aesthetic values. The present study has been limited to selected aspects of these values due to the constraints imposed by journal publication requirements. Therefore, it is recommended that future research pursue the investigation of aesthetic values in his poetry from additional perspectives, particularly focusing on the values of the sublime, the elevated, and the ugly. In this regard, this study is believed to make a valuable scholarly contribution to the field and to contribute to deepening the critical understanding of its enduring aesthetic and intellectual impact.

References

- a group of authors. *Mawsuat al Mustalah al Naqdi*. Trans. Abd al Wahid Luluah. Beirut: al Muassasah al Arabiyyah lil Dirasat wa al Nashr, 2nd ed. 1983.
- a group of female students. *The Aesthetics of Intertextuality in the Poem Sugar from Hijaz by Anas al-Dagheim*. El Oued: University of El oued, Master's thesis, 2025.
- Abbas, Rawiya. *al Qiyam al Jamaliyyah*. Alexandria: Dar al Maarifah al Jamiyyah, 1987.
- Abu Sha'ala, Muhammed. "An Analytical Stylistic Study of the Poem You Adorned It with Gold by the Poet Anas al-Dagheim," *SUJH Journal* 13/2 (November, 2023): 361–370.
- al-Farabi, Muhammad b. Muhammad. *Ara Ahl al Madinah al Fadilah*. ed. Albert Nasri Nader. Beirut: Dar al Mashriq, 2nd ed, n.d.
- al-Ghazali, Muhammad b. Muhammad. *Ihya Ulum al Din*. ed. Badawi Tabbana. Indonesia: Maktabat wa Matbaat Kriyata Putra Semarang, n.d.
- al-Mar'i, Fuad. *al Jamal wa al Jalal Dirasah fi al Maqulat al Jamaliyyah*. Damascus: Dar Tlass, 1991.
- al-Sayyid Ahmad, Izzat. *al Jamal wa Ilm al Jamal*. Amman: Huduth wa Ishraqat lil Nashr, 3rd ed, 2013.
- al-Tirmidhi, Muhammad b. Isa. *Sunan al Tirmidhi*. ed. Ahmad Shakir and Muhammad Fuad Abd al Baqi. Cairo: Matbaat Mustafa al Babi al Halabi, 2nd ed. 1975.

- al-Dagheim, Anas. *Diwan al Joudi*. Istanbul: Dar al Asalah, 2021.
- al-Dagheim, Anas. *Diwan al Manfa*. Istanbul: Dar al Asalah, 2021.
- al-Dagheim, Anas. *Diwan Ibrahim*. Istanbul: Dar al Asalah, 2022.
- al-Miyahi, Zain al-Abidin. "The sound level in the poem (al-Ghar) by the poet Anas al-Dagheim". *Ur Journal of Humanities* 6 (December 2025): 671–691.
- Al-Najjar, Muhammed. *The Influence of the Holy Qur'an on Modern Syrian Poetry: The Poetry of Anas al-Dagheim – Muhammad Diya Al-Din Al-Sabbagh as a Model*. Special Edition, 2024.
- Arioua, Atika –Belouaer, Loubna. *A Stylistic Study of the Poetry of Anas Ibrahim al-Dagheim – The Poem Al-Ghar as a Model* (M'Sila: University of Mohamed Boudiaf, Master's thesis, 2024).
- Ballouz, Nayef. *Ilm al Jamal*. Damascus: Manshurat Jamiat Dimashq, 6th ed, 2003.
- Croce, Benedetto. *Ilm al Jamal*. Trans. Nazih al Hakim. Amman: al Matbaa al Hashimiyyah, 1963.
- Çığrı Yıldırım, Asiye. "Halit Ziya Uşaklıgil'in Kırık Hayatlar Romanında Trajik Durum", *Tarih Ve Sanat Araştırmaları Dergisi E- Dergisi* 5/1 (Temmuz, 2018): 158-176.
- Faydouh, Abd al Qadir. "al Bahth al Aqli fi al Jamaliyyah al Arabiyyah", *Majallat al Turath al Arabi* 63 (Nisan, 1996).
- Habib, Bousghadi. "Speeches in the poem exiled by poet Anas al-Dagheim Read the semantic". *Abhath Journal* 6/2 (July 2020): 60–71.
- Ibn al Dabbagh, Abd al Rahman b. Muhammad al Ansari. *Mashariq Anwar al Qulub wa Mafatih Asrar al Ghuyub*. ed. H. Ritter. Beirut: Dar Sader, 1959.
- Ibn al Hajjaj, Muslim. *Sahih Muslim*. ed. Muhammad Fuad Abd al Baqi. Beirut: Dar Ihya al Turath, 1995.
- Ibn Manzur, Muhammad b. Mukarram b. Ali. *Lisan al Arab*. Beirut: Dar Sader, 3rd ed, 1414 AH.
- Ibn Tabataba, Ahmad b. Ahmad. *Iyar al Shi'r*. ed. Abbas Abd al Satter. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 2nd ed, 2005.
- International League of Islāmic Literature, "The Islāmic Trend in the Poetry of Anas al-Dagheim," *Electronic Journal* 134 (2023), available at: <https://adabislami.org/magazine/2023/03/5557/403> (accessed 6 June 2026).
- Kulayb, Saad al Din. *al Qiyam al Jamaliyyah fi al Shi'r al Arabi al Hadith 1950–1975*. Aleppo: University of Aleppo, Faculty of Arts and Humanities, PhD dissertation, 1989.

- Ovsiyannikov, M. – Smirnova, Z. *Mujaz Tarikh al Nazariyyat al Jamaliyyah*. Trans. Bassem al Saqqa. Beirut: Dar al Farabi, 2nd ed, 1979.
- Rabab, Sour –Wiame, Si Bouaara. *Cohesion and Coherence in the Poem I Am Still Waiting by Anas al-Dagheim* (Ain Temouchent: University of Ain Temouchent Belhadj Bouchaib, Master's thesis, 2024).
- Rachida, Madasim. "The Semantic Impact of Linguistic Sound in Contemporary Poetry: Anas al-Dagheim, Selected Samples". *Journal of Functional Language* 9/2 (December 2022): 245–259.
- Rachida, Madasim. *Linguistic Structures and Their Semantics in the Poetry Collection of Ibrahim Anas al-Dagheim: Selected Samples*. Ain Témouchent: University of Belhadj Bouchaib, PhD dissertation, 2023.
- Saliba, Jamil. *al Mujam al Falsafi*. Beirut: Dar al Kitab al Lubnani, 1982.
- Salim, Muhammad. *al Qiyam al Jamaliyyah*. Cairo: Dar al Maarif, n.d.
- Vikipedia. "Anas Al-Dagheim", (Accessed 12 January 2025).
- Yıldırım, Nimet. "Kahramanlık Anlatıları, Efsane Ve Mitoloji", *Doğu Araştırmaları* 7 (Ocak, 2011): 49-70.

Boş Sözü Yasaklayan (Lokmân 31/6) Âyetin Yakın Dönem Tefsirlerinde Müzik Konusuna Yaklaşımlar

Approaches to Music in Modern Qur'ānic Exegesis: The Case of the Verse Prohibiting Idle Discourse (Luqmân 31:6)

Mehmet Emin Kurt¹³⁸

Geliş Tarihi/Received: 04.04.2026 Kabul Tarihi/Accepted: 27.06.2026

Öz: Bu makalede boş sözü yasaklayan Lokmân Sûresi 6. âyet bağlamında yakın dönem tefsirlerinde müzik konusuna yaklaşımlar incelenmiştir. İncelenen tefsirler Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Hasan Basri Çantay (ö. 1964), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Süleyman Ateş, Diyanet Kur'an Yolu, Seyyid Kutub (ö. 1966), Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), Saîd Havvâ (ö. 1989), Mustafa el-Merâğî (ö. 1952), Tabâtabâî (ö. 1981) tefsirleridir. Bu tefsirlerden âyetin iniş sebebi, lehvü'l-hadîs (boş söz) ifadesi, âyetin müzikle ilişkilendirilmesi hakkında müfessirlerin görüşleri ve müfessirlerin müzikle ilgili genel açıklamaları tespit edilmiş; bulgular müzik ve musiki konusunda tez, makale ve ansiklopedi maddelerinden bilgiler ile değerlendirilmiş ve sonuca ulaşılmıştır. Ulaşılan sonuçlara göre yalnız Mevdûdî bu âyeti tefsir ederken müziğin zararlarından söz etmiş, mübah müziklere değinmemiştir. Müfessirlerin çoğunluğu ise âyetin müziği yasaklamadığı, müzik veya başka bir şeyin Kur'an'dan uzaklaştırma amaçlı kullanılmasını yasakladığı fikrindedir. Âyetin sebab-i nüzul bilgisi, müzik hakkında rivayetler, siyer bilgisi ve fıkıh âlimlerinin görüşleri ile değerlendirildiğinde müfessirlerin çoğunluğunun açıklamalarının tutarlılığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müzik, Mûsikî, Boş söz, Lehevü'l-hadîs, Yakın Dönem, Çağdaş.

Abstract: This article examines approaches to music in modern Qur'ānic exegesis within the context of verse 6 of Sûrat Luqmân, which prohibits *lahw al-hadîth* (idle or vain discourse). The commentaries analyzed include those of

¹³⁸ Dr. Bağımsız Araştırmacı; Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Doktora Mezunlu, <https://orcid.org/0009-0000-0646-4242>.

Elmalılı Hamdi Yazır (d. 1942), Ömer Rıza Doğrul (d. 1952), Hasan Basri Çantay (d. 1964), Ömer Nasuhi Bilmen (d. 1971), Süleyman Ateş, the *Qur'ân Yolu* (Diyanet), Sayyid Quṭb (d. 1966), Abū al-A'īn al-Mawdūdī (d. 1979), Sa'īd Ḥawwā (d. 1989), Muṣṭafā al-Marāghī (d. 1952), and Ṭabāṭabā'ī (d. 1981). From these works, the exegetes' views on the occasion of revelation (asbāb al-nuzūl), the meaning of the expression *lahw al-ḥadīth*, its association with music, and their general evaluations of music have been identified. These findings have been assessed in light of information drawn from theses, articles, and encyclopedia entries on music and have led to a set of conclusions. According to the results, only al-Mawdūdī, in his interpretation of this verse, emphasizes the harms of music without addressing permissible forms of music. The majority of exegetes, however, maintain that the verse does not prohibit music per se, but rather condemns the use of music—or anything else—as a means of diverting people from the Qur'ân. When evaluated in light of reports on the occasion of revelation, narrations concerning music, sīra literature, and the opinions of jurists, the consistency of the majority view becomes evident.

Keywords: Tafsīr, Music, Mūsīqī, Idle Discourse, *Lahw al-ḥadīth*, Modern Period, Contemporary.

Giriş

İnsanların dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan Kur'ân-ı Kerîm'in bir uyarısı da Allah yolundan saptırmak için boş sözleri kullanan insanlara yöneliktir. Bu âyetle boş söz anlamına gelen lehvü'l-hadîs bazı müfessirlerce müzik olarak yorumlanmış, tefsirlerde Lokmân Sûresi 6. âyet bağlamında müzik hakkında açıklamalar yer almıştır. Müzik ile ilişkilendirilen âyetlerin başında bu âyet zikredilmektedir.¹³⁹ Müzik hakkında olumlu fikirlere sahip olanlar dâhil müfessirler müzik konusundaki kanaatlerini bu âyetin tefsirinde belirtmişlerdir. Ancak âyetleri müziğin lehine veya aleyhine olarak inış sebebine aykırı kullanmak yanlıştır.¹⁴⁰ Dolayısıyla her bir âyet incelenmeli ve ne anlatmak istediği tespit edilmelidir. Herhangi bir görüşün Kur'ân'a onaylatılması ilmî bir tutum değildir.

Müzik veya musiki kelimesi Yunanca musike, Latince musica'ya dayanır.¹⁴¹ Bu kelime “İnsanın kendini seslerle ifade etmesine imkân veren sanat”, “melodi, ritim ve armoni bakımından ele alınan sesler bilimi”, “bir müzik parçasının yazılı notası”, “insan kulağında uyandırdığı etki bakımından ele

¹³⁹ Yunus Apaydın, “Mûsiki – Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/262; Bayram Akdoğan, “Mûsikî, Oyun ve Eğlence ile İlgili Olduğu İddia Edilen Âyetlerin Tefsirleri”, *Din ve Hayat* 11/36 (Aralık 2018), 26.

¹⁴⁰ Akdoğan, “Mûsikî ile İlgili Olduğu İddia Edilen Âyetlerin Tefsirleri”, 23.

¹⁴¹ “Mûzik”, *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi* (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1971), 9/183; Nuri Özcan – Yalçın Çetinkaya, “Mûsiki”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/257.

alınan sesler dizisi", ¹⁴² "nağmeler meydana getirme ilmi", ¹⁴³ "birtakım duygu ve düşünceleri belli kurallar çerçevesinde uyumlu seslerle anlatma sanatı" ve "bu biçimde düzenlenmiş seslerden oluşan eserlerin okunması veya çalınması" şeklinde açıklanır.¹⁴⁴ Müzik insan için önemli bir yere sahiptir. Sadece insan sesiyle bile olsa nağme ve güzel ses ile insanlar müzik ihtiyacını karşılamaktadır. İnsanlar için bu kadar önemli bir yeri olan müzik hakkında Kur'an bir şey söylemiş midir? Kur'an'ı anlama çabasındaki müfessirler herhangi bir âyeti müzikle ilişkilendirmiş midir? Bu soruların cevabı bu makalede araştırılacaktır. Müfessirlerin müzik hakkındaki görüşlerini gösterebilmesi bakımından Lokmân Sûresi 6. âyet seçilmiştir. Yaşadıkları bölge, dönem ve ekollerini temsil edebilmeleri ve makale kapsamını aşmama açısından Türkçe tefsirlerden Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Hasan Basri Çantay (ö. 1964), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Süleyman Ateş ve Diyanet Kur'an Yolu; İnkılâbî Tefsir Ekolü'nden¹⁴⁵ Seyyid Kutub (ö. 1966), Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979) ve Saîd Havvâ (ö. 1989), İslâhî Tefsir Ekolü'nden¹⁴⁶ Mustafa el-Merâğî (ö. 1952), Şii tefsirlerden Tabâtabâî (ö. 1981) tefsiri çalışmaya dâhil edilmiştir.

02.04.2026 itibarıyla Yök Tez veri tabanında "müzik" ve "musiki" kelimeleri tarandığında din alanında toplam 81 tez, İsam İlahiyat Makaleleri veri tabanında 190 makale; Davet Dini Araştırmalar veri tabanında makale, kitap, kitap bölümü ve tez olmak üzere toplam 553 eser görülmektedir. Bu çalışmalar içerisinde müzik konusunun tefsirlerden araştırıldığına iki makale hariç¹⁴⁷ rastlamadık. Bu makalelerde bizim makalemizde incelediğimiz tefsirlerden Elmalılı ve Çantay'ın tefsirlerine atıf yapıldığı görülmektedir. Diğer makalelerde konu, âyet ve hadisler bağlamında¹⁴⁸ veya İslam hukuku

¹⁴² "Müzik", *Meydan Larousse Ansiklopedisi*, 9/183.

¹⁴³ Henry George Farmer, "Musiki", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul Meb Yayınları, 1964), 8/678.

¹⁴⁴ Türk Dil Kurumu (TDK) "Güncel Türkçe Sözlük" (Erişim 26 Mart 2026).

¹⁴⁵ Kur'an'ın yalnızca bireysel değil toplumsal açıdan da hidâyet kitabı olduğunu savunan, Kur'an'ı -devlet ve devletin organlarına da rehber görerek- devrimci bir ruhla okuyan tefsir ekolüdür. Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 216-217.

¹⁴⁶ Tefsiri durgunluktan kurtarmayı amaçlayan, hidâyet amacı olan Kur'an'ın derin manalarını edebî bir üslupla inceleyen tefsir türüdür. Polat, "Dirayet Ağırıklı Tefsirler", 215.

¹⁴⁷ Faysal Arpaguş, "Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020); Akdoğan, "Mûsikî ile İlgili Olduğu İddia Edilen Âyetlerin Tefsirleri".

¹⁴⁸ Bayram Akdoğan, "Bazı Âyet ve Hadisler Doğrultusunda, İslâm Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999); Adil Yavuz, "Müzik ile İlgili Hadislerin Sihhat ve Dalâlet Açısından Değerlendirilmesi", *İsav'ın 50. Yılına Armağan*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2020); Kamuran Aslantalay, "Müzik Âletleriyle İlgili Hadislerin Tahrîr ve Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a Özelinde)", *Akif* 53/1 (Haziran 2023) vb.

eserlerinden¹⁴⁹ araştırılmıştır. Bu çalışmalarda yer yer tefsirlere atıfta bulunulsa da bunlar doğrudan tefsir çalışması değildirler. Ayrıca klasik, çağdaş, rivayet, dirayet vb. sistemli olarak kategorize edilen bir grup müfessirin görüşü araştırılmamıştır. Bizim makalemiz yakın dönem tefsirlerinde Lokmân 31/6 bağlamında müziğe dair görüşler alanına odaklanmıştır.

Bu makalede âyetin tefsirlerdeki yorumları başlıklara bölünerek anlaşılır bir şekilde toplanılmıştır. Âyetin iniş sebebi, lehvü'l-hadîs (boş söz) ifadesi, âyetin müzikle ilişkilendirilmesi hakkında müfessirlerin görüşleri, müfessirlerin müzikle ilgili genel açıklamaları başlıklarında bulgular; müzik ve musiki konusunda tez, makale ve ansiklopedi maddelerinden okumalarımızdan elde ettiğimiz bilgilerden yararlanılarak değerlendirilmiş ve sonuca ulaşılmıştır.

1. Âyetin Sebeb-i Nüzûlü Hakkında Müfessirlerin Açıklamaları

*“İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve âyetleri alay konusu etmek için boş sözler kullanırlar. İşte onları alçaltıcı bir azap bekliyor.”*¹⁵⁰ âyeti hakkında Elmalılı Hamdi Yazır, Nadr b. Hâris'in ticaret için Fars ülkesine giderek Acemlerin efsane ve hikâye kitaplarını getirdiği, bunları Kureyş'e okuyarak Kur'ân dinlemelerine engel olmaya çalıştığı; yine hem Nadr'ın hem İbn Hatal'ın Kur'ân'a engel olma amacıyla cariyelerine şarkı söylettirdikleri sebeb-i nüzûl bilgisini Mukâtil, Ferrâ, Zemahşerî, Semerkandî ve İbn Atiyye'den aktarır. Ona göre bu bilgilerin hepsi âyetin sebeb-i nüzulündendir.¹⁵¹ Hasan Basri Çantay, Nadr'ın masal kitaplarını alıp anlattığını Beydâvî, Celâleyn ve Neseî tefsirlerinden aktarır.¹⁵² Mevdûdî Nadr'ın efsaneler anlattığını İbn Hişâm ve Vâkidî'den aktarır, cariyeye şarkı söylettiğine değinir.¹⁵³ Tabâtabâî Nadr'ın efsaneler anlattığını Tabersî ve Kumî'den, âyetin şarkıları kastettiğini Kuleynî'den aktarır.¹⁵⁴ Ömer Rıza Doğrul,¹⁵⁵ Süleyman Ateş¹⁵⁶ ve Seyyid Kutub Nadr'ın efsaneler anlatmasına,¹⁵⁷ Mustafâ el-Merâğî Nadr'ın şarkıcı cariyeye alması ve bir tacirin

¹⁴⁹ Mehmet Hoş, *İslam Hukukunda Müzik* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Hüsamettin Kaya, “Zahiri Mezhebinin Müzik Anlayışı: Rivayetlere Dayalı Bir İnceleme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Haziran 2025) vb.

¹⁵⁰ Lokmân 31/6.

¹⁵¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 4/510.

¹⁵² Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 2/728.

¹⁵³ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 4/321.

¹⁵⁴ Allâme es-Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müesseset el-Alemî li'l-Matbûât, 1417/1997), 16/217-218.

¹⁵⁵ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 1955), 647.

¹⁵⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 7/57.

¹⁵⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003), 5/2784.

efsane anlatmasına değinir.¹⁵⁸ Bu sebab-i nüzul bilgilerine göre âyet Hz. Peygamber zamanında İslâm ve Kur'ân'dan uzaklaştırma amacıyla insanlara efsaneler anlatan ve şarkı söyleten kişiler hakkında inmiştir. Sadece bu sebab-i nüzul bilgisi bile âyetin müziği yasaklama amacıyla inmediğini; kitap okumak, efsane anlatmak veya şarkı söylemenin kötü amaçla yapıldığında yasak olduğunu gösterir. Eğer âyetle müzik yasaklanmış olsaydı hikâye, masal ve efsane kitapları okumak da yasaklanmış olurdu. Halbuki Hz. Muhammed İsrâîloğullarından kıssalar aktarılmasına izin vermiş,¹⁵⁹ sahabe eskileri anlatırken dinlemiş ve bazen tebessüm etmiştir.¹⁶⁰ Âyetin amacı Kur'ân'dan uzaklaştırmak için çeşitli yöntemlere başvuran insanları uyarmaktır.

2. Âyetle Geçen “*lehu'l-hadîs*” İfadesine Mufessirlerin Yaklaşımları

Âyetle geçen ve “boş söz” anlamına gelen “*lehu'l-hadîs*” ifadesi Ateş'in İbn Kesîr'den aktarımıyla Dahhâk'a göre şirk, İbn Eslem'e göre Allah yolundan çeviren her söz, Ateş'in kendi ifadesine göre boş sözler;¹⁶¹ Doğrul'a göre masal ve efsaneler,¹⁶² Kur'ân Yolu Tefsiri'ne göre eğlendirici sözler;¹⁶³ Elmalılı'ya göre insanı oyalayan ve işinden alıkoyan laf eğlencesi, söz, asılsız hikâye, masal, roman, efsane, güldürücü söz, gevezelik ve şarkı gibi şeyler;¹⁶⁴ Seyyid Kutub'a göre yeryüzünü imar etmekle görevi olan insanın kalbini kötü yöne çeviren, vaktini bitiren, ona hayır ve fayda getirmeyen her söz;¹⁶⁵ Saîd Havvâ'ya göre lehu'l-hadîs, şarkı ve müzik enstrümanları olarak tefsir edilmiş olup Allah'ın âyetlerinden alıkoyan, yolundan gitmeye engel olan her sözdür.¹⁶⁶ Bu ifade Merâğî'ye göre şarkıcı cariyeler, yabancı kitaplar, hurafe, masal, komik hikâye ve gereksiz sözlerdir. Yine Merâğî Hz. Peygamber'den lehu'l-hadîs'in “oyun ve batıl” olduğuna dair İbn Mes'ûd'dan hadis aktarır.¹⁶⁷ Lehu'l-hadîs hakkındaki bu açıklamalarda Allah yolundan alıkoyan her türlü şey anlatılmak istenmiştir. Buna göre lehu'l-hadîs özellikle bir durumu değil;

¹⁵⁸ Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1365/1946), 21/73-74.

¹⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafâ Deyb el-Buğâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “Enbiyâ”, 51 (No. 3274).

¹⁶⁰ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaa İshâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâh, 1374/1955), “Salât”, 286.

¹⁶¹ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 7/56, 60.

¹⁶² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 647.

¹⁶³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 4/333.

¹⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/509.

¹⁶⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/2784.

¹⁶⁶ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsir* (Kahire: Dâruesselâm, 1405/1985), 8/4304, 4310.

¹⁶⁷ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 21/73-74.

kötüye kullanılmak kaydıyla her türlü söz, masal, hikâye, efsane, eğlence, güldürücü söz, gevezelik, şarkı ve çalgı âletleri gibi şeyleri anlatmak ister.

Müfessirlerin lehvü'l-hadîs için detaylı açıklamalarına bakılırsa lehv Ömer Nasuhi Bilmen'e göre oyun, eğlence, hayır ve faydalı işlerden alıkoyan bâtıl şeylerdir. Lehvü'l-hadîs ise insanı iyi işlerden uzaklaştıran uydurma söz, şarkı ve oyunlardır. Yine Bilmen'e göre bazı insanlar faydasız sözlere değer verir, insanı yoldan çıkaracak gaflet ve şehvete yöneltecek söz ve teranelere (ezgi, nağme; usandıran söz) başvurarak başkalarını saptırmak ister ve dinle alay ederler.¹⁶⁸ Mevdûdî'ye göre kendine çeken ve etrafındaki başka şeylere ilgisiz hâle getiren her şey lehvü'l-hadîs'tir ve bu kavramın sözlükte kötü çağırışımı yoktur. Günlük kullanımda ise dedikodu, saçma konuşma, sulu şaka, hakaret, roman, hikâye, masal, şarkı vb. faydasız şeyler için kullanılır.¹⁶⁹ Tabâtabâî'ye göre lehv kişiyi önemli şeylerden alıkoyarak meşgul eden şey, lehvü'l-hadîs ise haktan uzaklaştıran sözdür. Bozgunculuğa çağıran hikâye, hurafe, şarkı, müzik enstrümanları ve Allah yolundan saptırma ve onu alaya alma amaçlı anlatılan efsaneler gibi...¹⁷⁰ Bu ifadelerinde müfessirlerin özellikle müzik konusuna değil insanı oyalayan ve işe yaramayan davranışlara odaklandıkları görülür. Dolayısıyla lehvü'l-hadîs yalnızca şarkı değildir, yalnızca boş konuşmak da değildir. Kötü amaçlı, dinden uzaklaştıran ve faydasız olan her şeydir. Örneğin kötü niyetli kitap okumak ve anlatmak da lehvü'l-hadîs kapsamındadır. Ancak burada kötü olan kitap okumak değil, okurken kötü amaçlı olmaktır.

3. Âyetin Müzikle İlişkilendirilmesi ve Müfessirlerin Konuya Yaklaşımı

Elmalılı'ya göre müfessirlerin çoğu bu âyeti şarkı ile alakalı tefsir etmiş olsalar da muhakkikler âyetin zâhir anlamını tercih etmişlerdir. Allah yolundan saptıranlar eğlenceyi hak din yerine geçirmek istemişlerdir.¹⁷¹ Doğrul'a göre de âyetin anlatmak istediği genel olup âyet Kur'ân ile alay edenlerin hepsini kapsar.¹⁷² Bu minvalde Merâğî'ye göre Allah'ın dininin üstünlüğünü bilmeden ve saptırma amaçlı kitap okumak bile âyetin kapsamındadır.¹⁷³ Elmalılı ve Doğrul'dan anladığımız kadarıyla âyetin zâhiri Allah yolundan saptıran boş sözleri kastetmekte olup âyet özellikle müzik yasağını anlatmamaktadır. Normal olmayan ve faydasız müzik, sohbet, hatta okuma bile yasaklanmıştır. Kaldı ki önceki başlıklarda değinildiği üzere âyetin iniş sebebi olarak kötü

¹⁶⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayıncılık, ts.), 6/2735.

¹⁶⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/321.

¹⁷⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/214-215.

¹⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/510.

¹⁷² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 647.

¹⁷³ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 21/74.

niyetli kitap okuyan ve insanların düşüncelerini çeldirenler olduğu aktarılmış, Merâğî bu konuya değinmiştir.

Seyyid Kutub'a göre nas, her zaman ve mekân için geneldir. Bu âyet Nadr'ın insanları Kur'ân'dan uzaklaştırmak için kitap okuması gibi örnek olaydan daha geneli kasteder. Her çağda bu özellikleri taşıyan kişiler âyetin kapsamına girmektedir. Bu insanlar mal, zaman ve hayatlarını vererek boş sözleri Allah'ın yolundan saptırma amaçlı alırlar.¹⁷⁴ Saîd Havvâ İbn Kesîr'den lehvü'l-hadîs'in şarkı ve müzik enstrümanları olduğuna, Taberî'den sahabe ve tâbiûn'un birçok rivayetinde şarkı olarak yorumladığına dair aktarım yapar. Yine Dahhâk ve İbn Zeyd'in şirk olarak yorumladığını ve Taberî'nin Allah yolundan alıkoyan her söz olduğu değerlendirmesini aktarır. Kendisi de bu fikirdedir. Kutub'un açıklamalarını aktaran Havvâ'ya göre şarkı, şiir veya kıssa fark etmez. Allah yolundan alıkoyma amaçlı kullanılıyorsa bunlar âyetin kapsamındadır.¹⁷⁵ Burada Kutub ve Havvâ genel olarak Kur'ân'dan uzaklaştıran her yanlış tutumun âyetle kastedildiği fikrinde olmakla beraber Havvâ, âyetle şarkı ve çalgıların kastedildiğine dair rivayetler aktarır. Ancak aktarılan diğer delillerle beraber düşünüldüğünde bu rivayetlerde kötü niyetli söylenen şarkıların kastedildiği, aslında müziğin kötü bir şey olmadığı çıkarılabilir. Sahabe ve tâbiûn'dan herkesin âyetle müziğin kastedildiği fikrinde olmaması, farklı yorumların bulunması bu durumu desteklemektedir.

Mevdûdî'ye göre âyetle bahsedilen insanlar hak yerine batılı seçer, faydasız işlere yönelir. Kötülük odaklarının her çağda başvurdukları araçlar aynıdır. Bunlar insanları kültür adı altında eğlence, spor ve müzikle öylesine oylarlar ki insanlar hayatın ciddi sorunlarıyla ilgilenmez hâle gelir, boş vermişlik duygusuyla felakete giderler. Bu açıklamaları yapan Mevdûdî, Taberî, İbn Ebî Şeybe, Hâkim ve Beyhakî'den âyetle kastedilenin şarkı olduğuna dair rivayetler aktarır ve şarkıya olumsuz bakar.¹⁷⁶ Mevdûdî'nin açıklamalarından anlıyoruz ki o diğer müfessirlerden farklı olarak müziğin faydasız bir şey olduğu düşüncesindedir. Kültür adı altında insanların aldatıldığı ve insanların, görevlerini ihmal ettikleri fikrinde olan Mevdûdî'nin müzik konusundaki fikirlerine bir sonraki başlıkta daha detaylı değerlendirmeler yapılacaktır.

Ateş lehvü'l-hadîs'in şarkılar olduğuna dair rivayetler aktararak değerlendirmelerde bulunur. Tirmizî ve İbn Mâce'den âyetin şarkıcı cariyeleri kastettiğine dair hadis aktararak bizzat Tirmizî'de söz konusu rivayetin râvilerinden birinin zayıf sayıldığını ifade eder. Yine İbn Abbâs, İkrime ve Saîd b. Cübeyr'in lehvü'l-hadîs'in şarkı olduğuna dair rivayetleri ile bunların zayıf ve âhad olduğunu Hâzin'den aktarır. Bu rivayetlerin güvenilirmez olup âyetle kastedilenin batıl söz oluşunu ise Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'den nakleder. Ateş'e

¹⁷⁴ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 5/2784-2785.

¹⁷⁵ Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 8/4313-4314.

¹⁷⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/321-322.

göre bu rivayetlerin âyetin tefsiri ile ilgisi yoktur. Âyetin önce ve sonrası müzikle alakalı değildir. Boş laflarla Kur'ân'ı dinlemeyen kâfirlerin durumu anlatılmak istenmiştir. Yine âyetteki “*Boş sözleri kullanırlar/satın alırlar.*” şeklinde tercüme edilebilecek ifadedeki “*işterâ*” fiili ile parayla satın almak değil, “*Hidâyet karşılığında dalâleti satın aldılar.*”¹⁷⁷ âyetinde olduğu gibi davranışlarla almak kastedilir. Bu alışveriş maddi değil manevidir.¹⁷⁸ Ateş'in bu açıklamalarında hadis usulü ile konuya yaklaştığı ve müzik karşılığı rivayetlerin bir kısmının sahih olmadığına değindiği görülmektedir. Yine Ateş âyetin siyâk ve sibâk'ına yani bağlamına işaret ederek müzikten bahsetmediği, müziğin helal veya haram oluşunu anlatma amacında olmadığını ifade etmiştir.

Kur'ân Yolu Tefsiri'ne göre lehvü'l-hadîs klasik tefsirlerin çoğunda mûsikî olarak açıklanmış ve bazı tefsirlerde şarkı ve çalgının haram olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bu âyetle kastedilen şirk sözleri, boş ve faydasız konuşmalardır. Yine Kur'ân Yolu Tefsiri'nde Taberî'nin bu âyetin doğrudan müzikten bahsetmediği ve müzikle sınırlandırılmasının doğru olmadığı görüşü aktarılır. Bu tefsire göre âyetle inkârcıların ilâhî mesajın etkisini engelleme ve alay konusu yapma amaçlı boş iddiaları ve laf cambazlıklarının yasaklandığı anlatılmak istenmiştir. Müzik, şiir vb. etkinlikler kötü amaca alet ediliyorsa bunu yapanlar âyetle yerilenler arasındadır.¹⁷⁹ Kur'ân Yolu Tefsiri'nde Ateş'in açıklamalarına benzer olarak âyetin müzikten bahsetmediği ifade edilmiştir. Yine bu fikir klasik dönemden Taberî'nin açıklamaları ile desteklenmiştir. Âyetin doğrudan müzik ile ilgili olduğu konusunda görüş birliği olmadığını rivayetler ve klasik tefsirlerden aktarımlar gösterir.

4. Âyetin Tefsiri İçerisinde Müzik Konusunda Müfessirlerin Genel Açıklamaları ve Bunların Değerlendirilmesi

Ateş'e göre şarkıların hikmetli ve ruhaniyet tarafına cezbedenleri vardır ve bunlar güzeldir. Şehveti tahrik eden, günaha teşvik eden şarkı ve türkü lehvü'l-hadîs=boş sözdür ve haramdır. Yine Ateş Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin savaş ve nikâhlarda davul vb. enstrümanların kullanılabileceği açıklamalarını aktarır. Ateş'e göre bu âyet şarkıları kastetseydi Hz. Peygamber âyetin Mekke devrinde inişinden sonra Medine'de şarkı dinlemezdi. Ateş Hz. Peygamber'in bayramda iki cariye'nin şarkı söylemesine izin verdiğini Buhârî ve Müslim'den, bir kadın şarkıcının Hz. Âişe için şarkı söylemesine izin verdiğini Ahmed b. Hanbel'den nakleder. Yine cariyeler normal şarkı söylerken Hz. Muhammed'in dinlediği ve “İçimizde yarını bilen Peygamber var.” dediklerinde uyardığı, şarkı söylerken “Muhammed ne güzel komşudur.” diyen cariyelere “Allah bilir ben de sizi seviyorum.” dediğini İbn Mâce'den, “Helal ile haramı ayıran, nikâhtaki

¹⁷⁷ el-Bakara 2/16.

¹⁷⁸ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 7/57-58.

¹⁷⁹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 4/333-334.

def ve şarkıdır." hadisini İbn Mâce ve Tirmizî'den aktarır. Ateş'e göre müziğin yasak oluşuna delil yok iken, mübah oluşuna delil çoktur.¹⁸⁰ Kur'ân Yolu Tefsiri'nde İmam Mâlik'in, Allah yolundan alıkoyan müziğin haram olduğu; Ebû Bekr İbnu'l-Arabî ve Kurtubî'nin ahlaksızlık içeren ve günahları öven müziklerin haram olup düşün, bayram, dinlenme ve rahatlamaya ihtiyaç olan durumlarda caiz olduğu görüşleri desteklenerek aktarılır.¹⁸¹ Fikirlerini hadis rivayetleri, siyer bilgileri ve fakihlerin görüşleriyle destekleyen Ateş, müziğin hikmetli oluşu ve psikolojik faydasına dikkat çeker. Helal ve haram müziği ayırır. Kur'ân Yolu Tefsiri'nde de helal ve haram müzikler ayrılır, klasik dönemde müziğe cevaz verenler olduğu ifade edilir.

Merâğî Abdullâh b. Ömer'den Hz. Muhammed'in müzik enstrümanlarını (mezâmir) yasakladığına dair bir hadis aktarır. Ona göre şarkı nefsi harekete geçirir; boş işler, ahlaksızlık ve içki gibi haramlara yöneltebilir. Bu tür müziklerin haram olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Düşün, bayram, zor iş yaparken dinlenme vaktinde veya savaşta askere cesaret, düşmana korku veren müzikler ise müziklerin azınlığı olup caizdir. Savaşta müziğin helal oluşunu destekleyen bir hadis aktaran Merâğî, sufilerin enstrümanlarla şarkı dinleme uygulamalarının ve mahrem olmayan bir kadından şarkı dinlemenin haram olduğunu ifade eder.¹⁸² Yine Tabâtabâî'nin Kuleynî'den aktarımıyla Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'a göre şarkıcı kadınların kazancı erkekler yanlarına geldiği takdirde haram olup düşüne gidip düşünde söylemelerinde bir beis yoktur.¹⁸³ Merâğî her ne kadar Ateş ve Kur'ân Yolu Tefsiri'nde olduğu gibi helal ve haram müzikleri ayırsa da onlardan daha temkinli ifadeler kullanmıştır. Sufilerin müziği abarttığına ve kadından şarkı dinlemenin haramlığına değinmiştir. Bunlar Tabâtabâî'nin kadınlardan şarkı dinlemenin haram oluşu hariç diğer müfessirlerin değinmediği konulardır.

Mevdûdî, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'den bir hadis aktarır. Bu hadis rivayetinde Hz. Muhammed bir mûsikî meclisinde şarkıcı cariyeden şarkı dinleyen ahirette kulağına erimiş kurşun döküleceğini söylemiştir. Mevdûdî bu hadisi naklederek günümüzde şarkı söyleyen kadınları o dönemdeki kölelere benzetir.¹⁸⁴ Mevdûdî diğer müfessirlerden farklı olarak müzik ile ilgili yalnız olumsuz rivayetler aktarır ve olumsuz açıklamalar yapar. Yine müfessir, önceki başlıkta aktarıldığı üzere kültür adı altında eğlence, spor ve müzikle insanların aldatıldığını¹⁸⁵ ifade eder. Her ne kadar lehvü'l-hadîs'i "kendine çeken ve etrafındaki başka şeylere ilgisiz hâle getiren her şey" olarak

¹⁸⁰ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 7/58-59.

¹⁸¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 4/333-334.

¹⁸² Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 21/74-75.

¹⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/217-218.

¹⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/322.

¹⁸⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/321-322.

açıklamış olsa da¹⁸⁶ Mevdûdî'nin, müziği genelleyerek eleştirdiği ve helal müziklere yer açmadığı görülmektedir. Mevdûdî'nin müzik konusunda başka açıklamalarının olup olmadığı farklı bir araştırmanın konusudur. Çünkü bu makalede Lokmân Sûresi'nin 6. âyetinin tefsiri bağlamında çağdaş müfessirlerin görüşleri araştırılmıştır. Bununla beraber müfessirlerin açıklamalarını değerlendirmek adına müzik konusundaki okumalarımızdan aktarımlarda bulunacağız. Hz. Muhammed'in ümmet içerisinde zina, ipek, içki ve müzik enstrümanlarını (meâzif) helal sayanlar olacağı, dolayısıyla bunların haram olduğuna dair sözü vardır.¹⁸⁷ Ancak bu hadiste haramların karıştığı eğlencelerin kastedildiği,¹⁸⁸ müziği yasaklayan hadislerde müziğin sanat olarak değil arızı nedenlerle yasaklandığı değerlendirilmeleri yapılmıştır.¹⁸⁹ Yine Hz. Muhammed'in Hz. Âişe ile beraber Habeş oyunlarını izlediği,¹⁹⁰ nikâhlarda def çalınmasını öğütlediği¹⁹¹ ve şarkı söyleyen iki cariyeyi engellemediğine¹⁹² dair hadis rivayetleri mevcuttur. Katıldığımız bir değerlendirmeye göre müziğin helal olduğunu gösteren birçok hadise rağmen bazı âlimler haram işlenirken dinlenen müzikleri örnek göstererek asıl suçluyu müzik olarak görmüştür.¹⁹³ Gerek bu bilgiler gerek makalede diğer müfessirlerin aktardığı, müziği yasaklamayan rivayetler göstermektedir ki müzik konusunda olumlu ve olumsuz rivayetler vardır. İki grup rivayet birlikte değerlendirildiğinde müziğin ilke olarak helal, kötüye kullanıldığında haram olduğu görülür. Ayrıca bu değerlendirme ilgili âyetle uyumludur.

İlgili âyet hakkında klasik tefsir sahiplerden Taberî, farklı rivayetler aktararak âyetin herhangi bir duruma tahsis edilmediğini, hak yolundan uzaklaştıran her şeyin yasaklandığını, şirk ve yanlış olan şarkıların bu kapsamda olduğunu ifade eder.¹⁹⁴ İbn Kesîr de farklı rivayetleri nakledip Taberî'nin açıklamasını en son aktarır.¹⁹⁵ Buradan onunla aynı kanaate sahip olduğu çıkarılabilir. Mâturîdî âyetle dinden uzaklaştıran sözlerin kastedildiğini ifade etmekle birlikte şarkı ve kadın şarkıcıların söylediklerinin anlatılmak istendiği fikrine

¹⁸⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/321.

¹⁸⁷ Buhârî, "Eşribe", 5 (No. 5268).

¹⁸⁸ Apaydın, "Mûsikî", 31/262; Oğuz Gözükatı, *Mûsik ve Çalgı Âletleri Hakkındaki Hadislerin Değerlendirilmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 232.

¹⁸⁹ Akdoğan, "Âyet ve Hadisler Doğrultusunda Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi", 390.

¹⁹⁰ Buhârî, "Nikâh", 86 (No. 4894).

¹⁹¹ Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Nikâh", 6 (No. 1088); Ebû Abdullâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (by.: Dâru lhyâi Kütüb'l-Arabiyye, ts.), "Nikâh", 20 (No. 1895).

¹⁹² Buhârî, "İdeyn", 3 (No. 909); Müslim, "Salâtu'l-İdeyn", 16.

¹⁹³ Mehmet Gönül - Mustafa Yıldırım, "İslâm Dininde Mûsikîye Karşıt Görüşlere Mûsikî Penceresinden Bir Bakış", *İSTEM* 15/30 (2017), 261.

¹⁹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, tsz.), 18/538-539.

¹⁹⁵ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 6/330-331.

yaklaşır.¹⁹⁶ Suyûtî de kötü niyetli kitap okuma, şarkı, kadın şarkıcılar, boş oyunlar ve müzik enstrümanlarının yasaklandığına dair rivayetler aktararak¹⁹⁷ müzik ve müzik enstrümanlarına karşı olumsuz bir tutum sergiler. Râzî ise şarkı konusuna değinmeden faydasız ve çirkin sözlerin Allah yolundan alıkoyduğunu ifade ederek âyeti geniş kapsamlı yorumlar.¹⁹⁸ Bu veriler göstermektedir ki: klasik dönemde âyetteki boş söz yasağı, ağırlıklı olarak Kur'ân'dan uzaklaştıran şarkılar olarak da anlaşılmıştır, böyle şarkılar dâhil kötü niyetli her durum olarak da tefsir edilmiştir. Bu durumda yine âyetle yasaklanan boş sözün müzikle sınırlandırılmayacağı anlaşılabilir.

Fıkıh eserlerinden mezheplerin müzikle ilgili görüşleri araştırıldığında çoğunlukla olumsuz tutum görünmekle beraber müziğin mübah olduğuna dair içtihatlar da vardır. Zâhirîler,¹⁹⁹ bir grup sufi,²⁰⁰ bazı sahabe ve tâbiün şarkı ve müzik enstrümanlarını mübah görmüştür.²⁰¹ Dört mezhebin çoğunluğu ise şarkı ve müzik enstrümanlarının haram ya da mekruh olduğunu söylemiştir.²⁰² Düşün ve sünnette mübah şarkı ve def çalmak, fazilet ve cihadı teşvik eden marşlar,²⁰³ psikolojik hastalıkların tedavisi için müzik ise caiz görülmüştür.²⁰⁴ Katıldığımız çağdaş değerlendirmelere göre ulemanın müzikle ilgili bu

¹⁹⁶ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 11/223-224.

¹⁹⁷ Abdurrahmân Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 6/503-508.

¹⁹⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fâhru'r-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, thk. eş-Şeyh Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 25/141-142.

¹⁹⁹ Ebû Muhammed Alî İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/570; Veybe Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 4/376-377; Kaya, "Zahiri Mezhebinin Müzik Anlayışı", 249-250.

²⁰⁰ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 4/376-377; Bayram Akdoğan, "Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Âleti ve Müzisyenler", *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 4/1 (Mayıs 2011), 196.

²⁰¹ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 4/376-377; Enver Osman Kaan, *Günümüz Fıkıh Meseleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022), 460; Apaydın, "Mûsiki – Fıkıh", 31/261.

²⁰² Şemsü'l-Eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 16/38; Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Medenî, *el-Müdevvene* (by.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 3/432; Ebû Abdillâh Muhammed İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 6/226; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 14/160-161; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 4/376-377; Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal II: İslâm ve Toplum* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 106-107; Kaan, *Günümüz Fıkıh Meseleleri*, 460; Ünal Yerlikaya, "Sanat, Spor ve Eğlenceyle İlgili Problemler", *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 820-824; Apaydın, "Mûsiki, 'Fıkıh'", 31/261.

²⁰³ Yerlikaya, "Sanat, Spor ve Eğlenceyle İlgili Problemler", 820; Apaydın, "Mûsiki – Fıkıh", 31/262.

²⁰⁴ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 4/377-378; Yerlikaya, "Sanat, Spor ve Eğlenceyle İlgili Problemler", 820; Apaydın, "Mûsiki – Fıkıh", 31/262.

olumsuz tutumunun sebebi insanların mübah sınırlarını aşarak günaha dalmalarını engellemektir.²⁰⁵ Mezheplere mensup âlimlerin müzik veya müzik enstrümanlarına olumsuz bakarken ileri sürdükleri gerekçeler bunların Allah'ı zikretmek ve namaz kılmaktan alıkoyması ve malın telef olmasına neden olmasıdır.²⁰⁶ İnsanları Allah yolundan saptırmak ve alay etmek için Kur'ân okumak²⁰⁷ veya kötü niyetle gülmek bile haram görülmüştür.²⁰⁸ Her müzik dinleyicisi kendisinin fetva vereni olmalıdır.²⁰⁹ Hz. Peygamber'in düğün, bayram, sünnet gibi merasimlerde bazı kişilerin şarkıcılığı meslek olarak seçmelerine izin verdiği, rivayetlerden çıkarılabilir.²¹⁰ Yine yakın dönemdeki fetva mercileri ve fıkıh araştırmalarına bakıldığında İslâm'ın ilkelerine aykırı olan veya haramı teşvik eden müziklerin haram; İslâm'ın ilke, amel ve ahlak ilkelerine aykırı olmayan müziklerin helal olduğu düşüncesi görülmektedir.²¹¹ Her ne kadar günümüzde şarkı dinlemekten uzak kalmayı haramlara yaklaşmamak için daha evla gören değerlendirmeler olsa da²¹² medeniyet iddiasındaki Müslümanların insan fıtratında olan müziği yasaklamak yerine yasak olan ve olmayan müzikleri ayırmaları gerekir.²¹³ Bu değerlendirmeler yakın dönem müfessirlerinin çoğunluğunun savunduğu gibi müziğin aslında kötü olmayıp haramlar ile karışır, kötüye kullanılır ve görevlere engel olursa günah olduğunu destekler.

Osmanlılar 1485'te Edirne'de akıl hastalarını müzikle tedavi etmek üzere hastane kurmuşlardır.²¹⁴ Psikoloji'de müziksel zekâyı zekâ türleri arasında kabul eden değerlendirmeler,²¹⁵ anne karnındaki bebeğin son aylarında müziği işitip tepki verdiği dair bilgiler mevcuttur.²¹⁶ Bu bilgiler müziğin insan

²⁰⁵ Akdoğan, "Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik", 205.

²⁰⁶ Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 4/377-378.

²⁰⁷ Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", 108; Apaydın, "Mûsiki – Fıkıh", 31/262; Akdoğan, "İslâm Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi", 386.

²⁰⁸ Yerlikaya, "Sanat, Spor ve Eğlenceyle İlgili Problemler", 822; Apaydın, "Mûsiki – Fıkıh", 31/262; Akdoğan, "Mûsikî ile İlgili Olduğu İddia Edilen Âyetlerin Tefsirleri", 26.

²⁰⁹ Kaan, *Günümüz Fıkıh Meseleleri*, 462.

²¹⁰ Emine Nur Karakaş, *Hz. Muhammed Döneminde Müzik, Şarkıcılar ve Eğlence Hayatı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 73.

²¹¹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 527-528; Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", 110-111; Kaan, *Günümüz Fıkıh Meseleleri*, 464; Yerlikaya, "Sanat, Spor ve Eğlenceyle İlgili Problemler", 825; Apaydın, "Mûsiki – Fıkıh", 31/262-263; Gözükatı, *Müzik ve Çalgı Âletleri Hakkındaki Hadisler*, 230; Yavuz, "Müzik ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", 226; Akdoğan, "İslâm Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi", 391-392; Aslantalay, "Müzik Âletleriyle İlgili Hadisler", 94.

²¹² Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 4/378.

²¹³ Arpaguş, "Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi", 415.

²¹⁴ Sema Karakelle, *Psikoloji* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2016), 240.

²¹⁵ Karakelle, *Psikoloji*, 96.

²¹⁶ Karakelle, *Psikoloji*, 134.

fitratına uygun olduğunu ve bunun eskiden beri bilindiğini gösterir. Ulemanın müzik ve müzik enstrümanları konusunda olumsuz ve olumlu olmak üzere iki farklı yaklaşımından biri tercih edilecekse kanaatimizce insan fitratının ihtiyacına uygun olarak müziğin ilke olarak helal olduğu görüşü tercih edilmelidir. Bu şekilde haramlara yaklaşmama adına müziği yasaklamak yerine bu boşluğu doldurmak için helal müzik, şarkı, türkü ve ilahiler üretmek; müzik enstrümanlarını bu iyi amaç için kullanmak daha doğrudur. Gerek bu makalede incelenen yakın dönem müfessirleri gerek okuduğumuz yakın dönem ilahiyat araştırmaları çoğunlukla bu fikri desteklemektedir.

Sonuç

Yakın dönem müfessirlerinin, boş sözü yasaklayan Lokmân Sûresi 6. âyeti tefsir ederken âyetin öncesi ve sonrası, sebep-i nüzûl ve hadis rivayetleri, hadis usulü, siyer bilgisi ve kadim ulemanın açıklamalarına temas ederek görüşlerini güçlendirdikleri görülmüştür. Yalnız Mevdûdî bu âyeti tefsir ederken müziğin faydasızlığından söz etmiş, mübah müziklere değinmemiştir. Müfessirlerin çoğunluğu ise âyetin müziği yasaklamadığı, müzik veya başka bir meşgalenin Kur'ân'dan uzaklaştırma amaçlı kullanılmasını yasakladığı fikrindedir. Bu müfessirler klasik dönemden bunu destekleyen aktarımlar yapmışlardır. Kanaatimizce yalnızca zararlı müziklere değinen ve müzik hakkındaki olumsuz rivayetleri esas alan âlimler kötülüğe giden yolları kapatma amaçlı ve iyi niyetli yorumlar yapsalar da konuya parçacı yaklaşmışlardır. Yakın dönem müfessirlerinin çoğunluğunun tutumu ise konuya bütüncül bir yaklaşımdır. Çünkü âyetin öncesi ve sonrası, konu hakkında tefsir malzemeleri ve tarih boyunca ulemanın açıklamaları birlikte değerlendirildiğinde bu sonuç çıkmaktadır. Buna göre müzik ve müzik enstrümanlarını serbestleyen, ilke olarak helal olduğunu gösteren deliller genel; yasaklayan deliller özel ve olumsuz durumlar içindir.

İlgili âyetin iniş sebebinin Kur'ân'dan uzaklaştırma amaçlı efsaneler anlatan veya şarkı söylettiren kişiler olması, devamında inkârcılardan bahsedilmesi incelediğimiz müfessirlerin çoğu ve bizim kanaatimizce âyetin amacının müziği helal-haram kılma gibi detaylı bir fıkıh konusu olmaktan ziyade dinden uzaklaştıran her şeyi yasaklama olduğunu gösterir. Lehvü'l-hadîs=boş söz denildiğinde kötü niyetli konuşma, okuma, oyun, müzik vb. her durum akla gelebilir. Buradaki mesele konuşma, okuma, oyun ve müziğin haram olması değil, bunların kötülük için araç olarak kullanılmasının haram olmasıdır.

Günümüzde şarkı dinlemekten uzak kalmayı haramlara yaklaşmamak için daha evla gören değerlendirmeler olsa da tercihimizi ölçülü olmak ve günahlara yaklaşmamak şartıyla müziğe sıcak bakanlardan yana kullanıyoruz. Gerek düğün ve şenlik gibi merasimlerde gerek dinlenirken insanların müzik ihtiyacı inkâr edilemez. Haramlara yaklaşmamak adına müziği tamamen kaldırmak insanların müzik dinlemesini engellemez. Ancak bunun yerine helal müzikler üretmek ve bunlara teşvik etmek sorunu çözer. Kendi tecrübelerimizle de söyleyebiliriz ki İslâm hakkında az bilgisi olan veya bilgisi olup bunu yaşantısına az yansıtan bir kişi hiç müzik dinlemeyen bir kişiyi değil; helal müzikleri dinleyen, aynı zamanda ibadet ve çalışma görevlerini aksatmayan bir mütedeyyini daha çok örnek alır. Bu nedenle müziğe sıcak bakmaktayız.

Kaynaklar

Akdoğan, Bayram. "Bazı Âyet ve Hadisler Doğrultusunda, İslâm Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 379-392.

Akdoğan, Bayram. "Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Âleti ve Müzisyenler". *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 4/1 (Mayıs 2011), 195-205.

Akdoğan, Bayram. "Mûsikî, Oyun ve Eğlence ile İlgili Olduğu İddia Edilen Âyetlerin Tefsirleri". *Din ve Hayat* 11/36 (Aralık 2018), 22-27.

Apaydın, Yunus. "Mûsiki – Fıkıh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/261-263. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Arpaguş, Faysal. "“Lehve'l-Hadîs”in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 395-419. <https://doi.org/10.18498/amailad.778622>

Aslantalay, Kamuran. "Müzik Âletleriyle İlgili Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a Özelinde)". *Akif* 53/1 (Haziran 2023), 75-96. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.33>

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Bardakoğlu, Ali. "Haramlar ve Helaller", *İlimihal II: İslâm ve Toplum*. 29-194. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Nesa Yayıncılık, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Mustafâ Deyb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 1990.

Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2019.

Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 3. Basım, 1955.

Fahru'r-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. thk. eş-Şeyh Halîl el-Meys. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Farmer, Henry George. "Musikî". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 8/678-689. İstanbul MEB Yayınları, 1964.

Gönül, Mehmet - Yıldırım, Mustafa. "İslâm Dininde Mûsikîye Karşıt Görüşlere Mûsikî Penceresinden Bir Bakış". *İSTEM* 15/30 (2017), 257-270.

Gözükatı, Oğuz. *Müzik ve Çalgı Âletleri Hakkındaki Hadislerin Değerlendirilmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dârusselâm, 1405/1985.
- Hoş, Mehmet. *İslam Hukukunda Müzik*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî el-Endelûsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn. Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. by.: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Kaan, Enver Osman. *Günümüz Fıkıh Meseleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022.
- Karakaş, Emine Nur. *Hız. Muhammed Döneminde Müzik, Şarkıcılar ve Eğlence Hayatı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Karakelle, Sema. *Psikoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2016.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. Basım, 2014.
- Kaya, Hüsamettin. "Zahiri Mezhebinin Müzik Anlayışı: Rivayetlere Dayalı Bir İnceleme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Haziran 2025), 230-252. <https://doi.org/10.34085/buifd.1636955>
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003.
- Mâlik b. Enes, b. Mâlik el-Asbahî el-Medenî, *el-Müdevvene*. 4 Cilt. by.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Merâğî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîru'l-Merâğî*. Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1365/1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: Matbaa İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâhu, 1374/1955.
- "Müzik". *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*. 9/183-184. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1971.

- Özcan, Nuri –Çetinkaya, Yalçın. “Mûsiki”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/261-263. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Polat, Fethi Ahmet. “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”. *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 177-226. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâluddîn. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1403/1983.
- Tabâtabâî, Allâme es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessese el-Alemî li'l-Matbûât, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, tsz.
- TDK, Türk Dil Kurumu. “Güncel Türkçe Sözlük”. Erişim 26 Mart 2026. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Yavuz, Adil. “Müzik ile İlgili Hadislerin Sıhhat ve Dalâlet Açısından Değerlendirilmesi”. *İsav'ın 50. Yılına Armağan*. ed. Bedrettin Çetiner. 199-230. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2020.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Yerlikaya, Ünal “Sanat, Spor ve Eğlenceyle İlgili Problemler”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan. 805-826. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Zuhaylî, Veybe. *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 3. Basım, 1994.

İnanç Uğruna Bağların Yeniden İnşası: Mücâdele 22. Âyetinin Tefsir ve Sosyo-Psikolojik Okuması

Rebuilding Bonds for the Sake of Faith: A Socio-Psychological Reading of Verse 22 of Surah Al-Mujadalah

Eyüp Yiğit²¹⁷

Geliş Tarihi/Received: 30.03.2026 Kabul Tarihi/Accepted: 27.06.2026

Öz: Bu çalışma, Mücâdele sûresi 22. âyetini esas alarak Kur'ân'da sevgi, aidiyet ve sadakat kavramlarının hangi teolojik, psikolojik ve sosyolojik temeller üzerine inşa edildiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu âyet, iman iddiasında bulunan bir bireyin Allah ve Resûlü'ne düşmanlık eden kimselerle –en yakın akrabaları dahi olsa– velâyet düzeyinde bir sevgi ilişkisi kuramayacağını vurgulaması bakımından, İslam düşüncesinde kimlik ve aidiyet tartışmalarının kilit âyetlerinden biridir. Çalışmanın önemi, bu âyetin yalnızca bireysel ahlâk veya inanç sadakati bağlamında değil; aynı zamanda toplumsal yapı, değerler hiyerarşisi ve psikolojik tutarlılık açısından taşıdığı kurucu rolü ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Araştırmanın temel amacı, Mücâdele 22. âyetin Velâ ve Berâ kavramları çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymak; sevginin Kur'ân'da mutlak değil, hiyerarşik ve ilkesel bir olgu olarak konumlandırıldığını göstermektir. Bu bağlamda çalışma, âyetle geçen “meveddet” kavramının sıradan bir insani ilişkiyi değil, akidevi bağlılık ve taraf olmayı ifade ettiğini savunmaktadır. Çalışmanın kapsamı, klasik tefsir literatürü (Taberî, Râzî, İbn Kesir başta olmak üzere) ile modern dönem yorumları dikkate alınarak, âyetin nüzûl bağlamı, dilsel yapısı ve kavramsal çerçevesinin incelenmesini içermektedir. Yöntem olarak metin merkezli tefsir analizi, kavramsal çözümleme ve

²¹⁷ Dr. Bağımsız Araştırmacı; Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Doktora Mezunu, eyigit30@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-0629-3812.

disiplinlerarası (psikoloji ve sosyoloji) yorumlama birlikte kullanılmıştır. Araştırmanın neticesinde, Mücadele 22. âyetin cahiliye toplumundaki nesep temelli asabiyet anlayışını dönüştürerek, inanç merkezli bir kimlik ve aidiyet modeli inşa ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu yönüyle âyet, bireysel iman tutarlılığını koruyan, toplumsal dayanışmayı ise hakikat ekseninde yeniden şekillendiren kurucu bir ilke ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mücadele Sûresi, Sevgi, Psikoloji, Sosyoloji.

Abstract: This study aims to examine the theological, psychological, and sociological foundations upon which the concepts of love, belonging, and loyalty are built in the Qur'an, based on verse 22 of Surah Al-Mujadalah. This verse is one of the key verses in Islamic thought regarding discussions of identity and belonging, as it emphasizes that an individual who claims to have faith cannot establish a relationship of love at the level of guardianship with those who are hostile to Allah and His Messenger, even if they are their closest relatives. The importance of this study stems from revealing the foundational role of this verse not only in the context of individual morality or faithfulness but also in terms of social structure, value hierarchy, and psychological consistency. The main objective of the research is to reveal how verse 22 of Surah Al-Mujadalah should be understood within the framework of the concepts of Velâ and Berâ; to show that love is positioned in the Qur'an not as an absolute but as a hierarchical and principled phenomenon. In this context, the study argues that the concept of "meveddet" in the verse does not refer to an ordinary human relationship, but rather to doctrinal commitment and allegiance. The scope of the study includes an examination of the verse's context of revelation, linguistic structure, and conceptual framework, taking into account classical exegetical literature (primarily Tabari, Razi, and Zemahshari) and modern interpretations. A qualitative research model was adopted as the methodology; text-centered exegesis analysis, conceptual analysis, and interdisciplinary (psychology and sociology) interpretation were used together. The research concludes that verse 22 of Surah Al-Mujadalah transforms the tribalism based on lineage in the pre-Islamic society and constructs an identity and belonging model centered on faith. In this respect, the verse establishes a founding principle that preserves individual consistency in faith and reshapes social solidarity around the axis of truth.

Keywords: Exegesis, Struggle, Love, Psychology, Sociology.

Giriş

İslâm inanç sistemi, teorik düzeyde vazettiği ilke ve hükümleri yalnızca normatif bir çerçevede sunmakla kalmamış, bunların bireysel ve toplumsal hayatta nasıl tezahür etmesi gerektiğini de ortaya koymuştur. Mücadele sûresinde yer alan bu âyet, sevgi ve muhabbetin hangi ilke ve değerler temelinde şekillenmesi gerektiğini açık bir biçimde ortaya koyan önemli metinlerden biridir. Bu çalışmada öncelikle ilgili âyet, klasik ve modern tefsir kaynakları ışığında incelenmiştir. Ardından âyetin ortaya koyduğu temel ilkeler, psikoloji ve tefsir disiplinlerinin perspektifleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ayrıca söz konusu disiplinlerin konuya ilişkin yaklaşımları

ile âyetle vurgulanan ilkeler arasındaki ilişki ve etkileşim de çalışma kapsamında analiz edilmiştir.

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, bireyin inanç dünyasını şekillendirmekle kalmayıp toplumsal ilişkileri, aidiyet biçimlerini ve değer hiyerarşilerini de yeniden inşa eden bütüncül bir mesaj sunmaktadır. Bu bağlamda sevgi, sadakat ve bağlılık gibi kavramlar Kur'ân'da salt duygusal eğilimler olarak değil; iman, ahlâk ve toplumsal düzenle doğrudan ilişkili normatif ilkeler olarak ele alınmaktadır. Mücâdele sûresinin 22. âyeti, söz konusu kavramların sınırlarını belirleyen en çarpıcı âyetlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Âyet, iman iddiasında bulunan bir bireyin Allah ve Resûlü'ne karşı açık bir muhalefet içinde olan kimselerle –en yakın akrabaları dahi olsa– velâyet düzeyinde bir sevgi ve bağlılık ilişkisi kuramayacağını vurgulayarak, inanç merkezli bir aidiyet anlayışı ortaya koymaktadır. Bu âyet, tarihsel bağlamı itibarıyla, nesep ve kabile temelli sadakat ilişkilerinin hâkim olduğu cahiliye toplumuna doğrudan bir müdahale niteliği taşımaktadır. Zira erken dönem Arap toplumunda bireyin kimliği, güvenliği ve sosyal konumu büyük ölçüde soy bağı üzerinden tanımlanmakta; haklı veya haksız olmasına bakılmaksızın akrabanın desteklenmesi temel bir ilke olarak kabul edilmekteydi.²¹⁸ İslamiyet bu kan ve ırk bağına bağlı sevgi, yardımlaşma ve dayanışma anlayışını kökten değiştirerek mazlûmun zulûmden kurtarılması ve zalim olan kişiye desteğini ise “onun zulûmüne engel olma” şeklinde değiştirmiştir. Bu bakış açısı ve yaklaşım tarzı insanlığın adalet ve iyilikte ulaşabileceği zirve noktasını göstermiştir.

Mücâdele 22. âyet ise bu yerleşik yapıyı dönüştürerek, sadakatin ve aidiyetin merkezine akideyi yerleştirmektedir. Bu yönüyle âyet, yalnızca bireysel iman sadakatini değil, İslâm toplumunun sosyolojik inşasını da doğrudan ilgilendiren kurucu bir metin niteliği taşımaktadır. Öte yandan âyetin ortaya koyduğu bu ilke, bireyin iç dünyasında yaşanan duygusal ve değer temelli gerilimlerle de yakından ilişkilidir. Aile, akrabalık ve sosyal çevre gibi güçlü bağların imanla çatıştığı durumlarda bireyin nasıl bir tutum sergilemesi gerektiği sorusu, psikolojik açıdan önemli bir problem alanı oluşturmaktadır. Mücâdele 22. âyet, bu çatışmayı iman lehine çözüme kavuştururken, bireyin yalnız bırakılmadığını; aksine “kalplere imanın yazılması” ve “ilahî destek” vurgusuyla güçlü bir içsel denge ve dayanıklılık sunduğunu ifade etmektedir. Bu çalışma, Mücâdele sûresinin 22. âyetini tefsir ve psiko-sosyolojik açılardan ele alarak, Kur'ân'ın sevgi ve aidiyet anlayışını çok boyutlu biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada klasik tefsir literatürü ile modern sosyal bilim verileri birlikte değerlendirilerek, âyetin bireysel ve toplumsal düzeyde ortaya koyduğu dönüşümün mahiyeti ortaya konulacaktır.

²¹⁸ Kardeşin zalim de mazlûm da olsa ona yardım et.» Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhih* (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1987) 6/6552.

1.Mücâdele Sûresine Genel Bir Bakış

Kur'ân âyetlerinin ve sûrelerinin nüzul yeri ile zamanı, yalnızca tarihsel bir bilgi sunmakla kalmayıp, aynı zamanda söz konusu vahyin toplumsal hayatta hangi şartlar altında ve ne şekilde karşılık bulunduğunu da göstermektedir. Yirmi iki âyetten oluşan Mücâdele sûresinin genel kabul doğrultusunda Medine döneminde nâzil olması,²¹⁹ sûrede yer alan ilke ve hükümlerin teşekkül etmekte olan Medine toplumunun sosyal ilişkileri içerisinde somutlaşmaya başladığına işaret etmektedir. Dolayısıyla ilgili âyetin ortaya koyduğu sevgi, sadakat ve aidiyet ilkelerinin beşerî münasebetlerde pratik bir karşılık bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte bazı âlimler, sûrenin ilk on âyetinin Mekke'de, geri kalan âyetlerinin ise Medine'de nâzil olduğunu söylemişlerdir.²²⁰ Rivayetlere göre sûrenin nüzûlü, sahâbî Havle bint Sa'lebe'nin eşi Evs b. Sâmit'in kendisine zihâr²²¹ uygulaması üzerine nazil olmuştur. Havle bint Sa'lebe, yaşadığı bu durumu Hz. Peygamber'e arz etmiş; bunun ardından "Allah'ım, onu sana şikâyet ediyorum"²²² şeklindeki yakarışı üzerine söz konusu âyetler nâzil olmuştur.²²³ Mücadele 22. âyetin sebebi nüzulüne gelince; Abdullah b. Abdullah b. Übey'in babasıyla olan münasebetiyle;²²⁴ Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Uhud Savaşı'nda babasını öldürmesi;²²⁵ Mus'ab b. Umeyr'in kardeşi Ubeyd b. Umeyr'i öldürmesi; Bedir günü Ömer b. el-Hattâb'ın dayısı Âs b. Hişâm b. el-Muğîre'yi öldürmesi ve ayrıca Ali ve Hamza'nın Utbe, Şeybe ve Velîd'i öldürmeleriyle

²¹⁹ Nasreddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Mahmut el- Şirâzî Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l- İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418), 5/192.

²²⁰ Nasreddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Mahmut el- Şirâzî Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l- İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418), 5/192.

²²¹ Sözlükte "sırt, arka, yüzey" gibi anlamları bulunan *zahr* kelimesiyle ilişkili olan *zihâr* terimi kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Ahmet Yaman, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Zihâr* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013), 44/387-390.

²²² "Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. Mücâdele 58/1.

²²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân* (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 8/34.

²²⁴ Süddî şöyle demiştir: Bu âyet, **Abdullah b. Abdullah b. Übey** hakkında nâzil olmuştur. Abdullah, Hz. Peygamber'in yanına oturmuştu. Resûlullah su içti. Bunun üzerine Abdullah şöyle dedi: "Allah'a yemin ederim ey Allah'ın Resûlü! İçtiğin sudan bir miktar artmadı mı ki onu babama içireyim; belki Allah onun kalbini onunla temizler?" Resûlullah ona artan sudan verdi. Abdullah suyu alıp babasına götürdü ve: "Bu nedir?" diye sorunca, "Bu, Peygamber'in içtiği sudan artandır; onu sana içirmen için getirdim, belki Allah onunla kalbini temizler" dedi. Bunun üzerine babası şöyle dedi: "Annenin idrarını getirseydin ya! Bu ondan daha temizdir." Buna çok öfkelenen Abdullah, Hz. Peygamber'e gelip: "Ey Allah'ın Resûlü! Babamı öldürmeme izin vermiyor musun?" dedi. Resûlullah ise şöyle buyurdu: "Hayır; ona yumuşak davran ve iyilik et." Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Darü'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1964), 17/307-308.

²²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1993), 5/229-230.

ilişkilendirilmektedir.²²⁶ Bir diğer görüşe göre ise âyet, Hâtıb b. Ebî Beltea hakkında nâzil olmuştur. Zira o, fetih yılında Hz. Peygamber'in Mekke üzerine yürüyeceğini Mekkelilere bildiren bir mektup göndermiştir.²²⁷ İlgili âyet bu zikredilen konularla ilişkilendirilmiş ve kaynaklarda bu farklı durumlar âyetin sebebi nüzulü olarak zikredilmiştir.

1.1.Tefsirler Bağlamında Âyetin Değerlendirilmesi

Bu âyet ile ilgili tefsirlerde zikredilen hakikatler irdelenecek akabinde sosyoloji ve psikoloji ilimleri çerçevesinde değerlendirilecektir. “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun -babaları, oğulları, kardeşleri, yahut akrabaları da olsa- Allah'a ve Resûlüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsın. İşte onların kalbine Allah, iman yazmış ve katından bir ruh ile onları desteklemiştir. Onları içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokacak, orada ebedî kalacaklardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır. İşte onlar, Allah'ın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, kurtuluşa erecekler de sadece Allah'ın tarafında olanlardır.”²²⁸ Ey Muhammed! Allah'ı tasdik eden ve âhiret gününe iman eden bir topluluk bulamazsın ki, Allah'a ve Resûlü'ne karşı gelen, onlara düşmanlık eden, Allah'ın emrine ve yasağına muhalefet eden kimselerle sevgi ve dostluk kursunlar.²²⁹ Bunlara dostluk ve muhabbet beslemek küfre muhabbet beslemektir.²³⁰ Allah'a ve Resûlü'ne karşı gelenlerle –babaları, oğulları, kardeşleri veya akrabaları da olsa– dostluk kurmayan bu kimselerin kalplerine Allah imanı yazmıştır. Bununla kastedilen şudur: Allah, onların kalpleri için imanı takdir etmiş ve yerleştirmiştir.²³¹ (أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) Buradaki “فِي” (في) edatı “lâm” (اللام) anlamındadır. Yüce Allah, imanın kalpte yer alması sebebiyle kalbi zikretmiş; kalbin sahibini ayrıca anmaya gerek görmemiştir.²³² “Yazdı” ifadesi hakkında: “Sabitleştirdi, yaptı, topladı” gibi farklı şekillerde te'vil edilmiştir.²³³ “Kalplerine imanı yazmıştır” ifadesi hakkında: “onu yaratmıştır, onu sabitlemiştir, onu yerleştirmiştir ve onu bir araya getirmiştir”²³⁴ şeklinde te'vil edilmiştir. “yazma” (kitabet) eylemi, imanın o kişinin karakterine, ruhuna silinmez bir şekilde kazanması demektir. Yani kişi, babasına veya oğluna duyduğu sevgiyi inancı için feda ettiğinde, Allah bunun karşılığı olarak imanı o kişinin kalbinde “sabit” kılar. Bu bir nevi, yapılan fedakârlığın psikolojik ödülüdür; artık iman o kişide geçici bir emare şeklinde

²²⁶ Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm* (y.y.: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tavzi, 1999), 8/54-55;

Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/306.

²²⁷ Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm* (y.y.: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tavzi, 1999), 8/54-55;

Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/306.

²²⁸ Mücadele 58/22.

²²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/306.

²³⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ts.), 7/432.

²³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/258.

²³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/258.

²³³ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/306.

²³⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/229.

durmaz bilakis benliğinin bir parçası olur.²³⁵ Bu ifade “Allah size imanı sevdirdi”²³⁶ ayeti çerçevesinde anlaşılabilir.²³⁷ ﴿يُؤَيِّدُهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ buyruğu, onları kendisinden bir delil, bir nur ve bir hidayet ile desteklemiştir, anlamındadır.²³⁸ Aynı şekilde âyette geçen ﴿مِنْهُ﴾ ile kast edilen imandan doğan bir güç ile desteklediği şeklinde tefsir edilmiştir.²³⁹ Bazıları “kendisinden bir ruh ile destekledi” ifadesini: Allah’ın yardımıyla, Kur’an ve delilleriyle, nur, iman ve hidayetle, rahmetiyle, Cebrâil (a.s.) şeklinde açıklamışlardır.²⁴⁰ ﴿وَيُذِلُّهُمْ جَنَّاتٍ﴾ buyruğu, ağaçlarının altından ırmaklar akan bahçelere onları girdirecektir demektir.²⁴¹ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ buyruğu, orada ebedî olarak kalacaklarını ifade eder. ﴿يَرْضَى اللَّهُ عَنْهُ﴾ buyruğu, dünyada Allah’a itaat etmeleri sebebiyle Allah’ın onlardan razı olduğu şeklinde tefsir edilmiştir.²⁴² ﴿وَرَضُوا عَنْهُ﴾ buyruğu ise âhirette Allah’ın onları cennete koymasından dolayı onların da Allah’tan razı olduklarını bildirir.²⁴³ ﴿يَأُولَٰئِكَ جُزْءٌ مِّنَ الَّذِينَ﴾ buyruğu, bu vasıflara sahip olanların Allah’ın askerleri ve dostları olduğunu ifade eder.²⁴⁴ Şüphesiz Allah, gizli yaşayan, takvâ sahibi, günahsız kimseleri sever. Onlar kaybolduklarında aranmazlar; hazır bulunduklarında davet edilmezler. Kalpleri hidayet kandilleridir; her karanlık ve kapkara fitneden selâmetle çıkarlar.²⁴⁵ ﴿أَلَا إِنَّ جُزْءًا مِّنْهُمْ﴾ buyruğu, Allah’ın askerleri ve velileri olanlar olduğunu zikretmektedir. ﴿يَأُولَٰئِكَ جُزْءٌ مِّنَ الَّذِينَ﴾ buyruğu ise dünyada verdikleri söz ve Rablerine itaatleri sayesinde talep ettiklerine ulaşan, kurtuluşa eren kimseler olduklarını bildirir.²⁴⁶ ﴿يَأُولَٰئِكَ جُزْءٌ مِّنَ الَّذِينَ﴾ Dikkat edin! Kurtuluşa erenler, Allah’ın taraftarlarıdır. ﴿يَأُولَٰئِكَ جُزْءٌ مِّنَ الَّذِينَ﴾ işte onlar Allah’ın taraftarlarıdır.²⁴⁷ “Hizb” (جَزْءٌ) aynı inanç ve düşünce etrafında toplanmış topluluk demektir. “Müflih” (الْمُفْلِحُ) ise, arzu ettiğine ulaşan, kazanan kimse anlamındadır.²⁴⁸ Yüce Allah, Dâvûd (a.s.) “Ey Dâvûd! Gözlerini haramdan sakınanlar, kalpleri temiz olanlar, elleri selâmette olanlar. İşte onlar benim taraftarlarım ve arşımın çevresinde”²⁴⁹ olanlardır. Âyet, inananların diğer insanlardan farklı olarak muhabbet ekseninde nasıl davranışlar sergilemeleri gerektiğini kesin olarak ifade etmiştir.

²³⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, ts.), 29/499-500.

²³⁶ Hucurât 49/7.

²³⁷ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün, 2009), 1062.

²³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/258.

²³⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1062.

²⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/307; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübül-İlmiyye, 2000), 5/282.

²⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/307-308.

²⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258.

²⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258.

²⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258.

²⁴⁵ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/54-55.

²⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258.

²⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258.

²⁴⁸ İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/282.

²⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/307-308.

1.2. Âyetin Psikolojik Açıdan İncelenmesi²⁵⁰

Bu âyet inanan insanların en yakınları dahi olsa sevgi ve muhabbet duygularını kan bağından mı yana yoksa inanç bağından mı yana kullanacakları yönünde yol haritası hükmündedir. Nitekim Bazı psikologlar insanın zihinsel süreçleri ve insan zihninin çalışma şekli anlaşılmadan insanın davranışlarının anlaşılmasının mümkün olmadığı görüşündeler.²⁵¹ Mücadele süresinin 22. âyeti, iman olgusunu yalnızca bilişsel bir kabul olarak değil, bireyin duygu dünyasını, değer yönelimlerini ve davranış kalıplarını şekillendiren derin bir **psikolojik aidiyet** olarak ele almaktadır. Bu âyet İslâm inancının sosyal ve psikolojik temellerine dair en keskin, insanın samimiyetini en net şekilde gören ve gösteren metinlerden biridir.²⁵² Bu âyet, inanan bir kimsenin dünyadaki duruşunu belirlerken referans noktasının ne olması gerektiği üzerine kurulu, oldukça radikal bir aidiyet tanımı yapar.²⁵³ Âyetle, Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimselerin, Allah'a ve Resûlü'ne karşı tavır alanlarla sevgi ve bağlılık ilişkisi (*muvâlât*) kuramayacakları ifade edilmektedir.²⁵⁴ Bu durum inancın insanın iç dünyasında belirleyici bir motivasyon kaynağı olduğunu göstermesi bakımından psikolojik açıdan dikkat çekicidir. Psikolojik perspektiften bakıldığında âyet, bireyin **duygusal yönelimleri ile inanç sistemi arasındaki tutarlılığa** işaret etmektedir. Zira Kur'an, iman ile bilinçli duygusal bağlılık arasında bir uyum talep etmekte; bu uyumun bozulmasını ise içsel bir çelişki olarak görmektedir.²⁵⁵ Modern psikolojide "bilişsel tutarlılık" ve "değer-uyumlu davranış" kavramlarıyla ifade edilen bu durum, bireyin ruhsal bütünlüğünü ve iç huzurunu koruma işlevi görmektedir.²⁵⁶ Âyetle özellikle baba, oğul, kardeş ve yakın akraba gibi güçlü duygusal bağların zikredilmesi, imanın bireyde oluşturduğu **duygusal sınırların** ne denli derin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, bireyin en temel bağlanma ilişkileriyle iman arasında bir tercih yapma zorunluluğu

²⁵⁰ Bilindiği gibi psikoloji, insanların davranışlarını ve zihinsel süreçlerini bilimsel yöntemler kullanarak inceleyen bir ilimdir. Davranışları, zihinsel süreçleri, bunları etkileyen veya bunlardan etkilenen etmenleri tanımlamak nasıl meydana geldiğini ortaya koymak ve nedenlerini açıklamak şeklinde de tanımlanmaktadır Sema Karakelle, *Psikolojiye Giriş 1* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Sosyoloji Lisans Programı, 2014), 17. Not: Kitapta sayfa numarası yoktur bilgisayar sayfası esas alınmıştır.

²⁵¹ Eyüp Yiğit, "Tefsir ve Psikoloji Bağlamında 'Sabır ve Salat' Kavramlarının İnsan Hayatındaki Yeri ve Önemi", *ISOREJ-Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Ulusal Eğitim Dergisi* 8/5 (2024), 111.

²⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/499-500.

²⁵³ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-ḥadîş* (Kahire: Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383), 311-314; Fazlû'r-Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 52-56; Hayatî Köhelekli, "Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet.", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/248-252.

²⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258.

²⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/499-500.

²⁵⁶ Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957), 2-5.

yaşadığını göstermektedir.²⁵⁷ Ancak âyet, bu tercihi bireyi psikolojik yalnızlığa iten bir kopuş olarak değil; aksine “Allah’ın kalplerine imanı yazması” ifadesiyle, güçlü bir **içsel güven ve manevî destek** süreci olarak sunmaktadır.²⁵⁸ “Allah’ın kalplerine imanı yazması” ifadesi, psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, imanın bireyin benlik yapısına yerleşmesi ve kalıcı bir kimlik unsuru hâline gelmesi anlamına gelmektedir.²⁵⁹ Bu durum, bireyin stres, baskı ve tehdit algısı karşısında daha dirençli olmasını sağlamaktadır. Nitekim âyette geçen “kendisinden bir ruh ile destekleme” ifadesi, iman eden bireyin yaşadığı psikolojik dayanıklılığı ve manevî güçlenmeyi sembolize etmektedir.²⁶⁰ Dünyevi bağlarını (akrabalık, menfaat) Allah için arka plana atan kişi yalnız kalmaz; metafizik bir güç tarafından tahkim edilir. Kişinin hissettiği o “iç huzur” veya “sarsılmazlık”, işte bu ilahi desteğin sonucudur. Öte yandan âyet, iman karşıtlığı temelinde şekillenen sevgi ve sadakat ilişkilerinin bireyde **psikolojik çatışma** doğurabileceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda âyet, bireyin iç dünyasında değer çatışmasına yol açabilecek ilişkilerden kaçınmasını önererek ruhsal bütünlüğü koruyucu bir ilke ortaya koymaktadır.²⁶¹ Böylece iman, bireyin yalnızca ahlâkî davranışlarını değil, aynı zamanda psikolojik istikrarını da güvence altına alan bir unsur olarak konumlandırılmaktadır. Netice itibarıyla Mücadele süresi 22. âyet, imanı bireyin düşünce, duygu ve davranış dünyasını bütüncül biçimde şekillendiren temel bir psikolojik yapı taşı olarak sunmaktadır. Bu âyet, inancın insan psikolojisinde güven, tutarlılık ve dayanıklılık oluşturan merkezî bir rol üstlendiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.²⁶² Âyet sevgi ve muhabbetin sınırlarını ortaya koyarken kişiden en yakınları dahi olsa Allah rızası ekseninde bir duruş sergilemesi gerektiğini beyan eder. Âyet, inanan kişiyi böyle bir tercih neticesinde yalnızlığa terk edilmemekte aksine bu tercihinden dolayı ilahi ikramlara ulaşacağını ifade ederek psikolojik olarak rahatlatmaktadır.

1.3. Âyetin Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi ²⁶³

İsmi zikredilen âyetin var olan toplumsal ve bireysel ilişkileri kökten değiştirdiği neredeyse değişmesi asla mümkün olmayan ilişkileri kökten değiştirdiği ve yeni bir kısım ilkeler ihya ettiği görülmektedir. Mücadele süresinin 22. âyeti, iman merkezli toplumsal aidiyetin sınırlarını belirleyen temel ilkelerden birini ortaya koymaktadır. Âyet, Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimselerin, Allah’a ve Resûlü’ne karşı tavır alanlarla *muvâlat* (duygusal, sosyal ve siyasal

²⁵⁷ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/54-55.

²⁵⁸ Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîş*, 10/313.

²⁵⁹ Fazlur-Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 53-55.

²⁶⁰ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), 485-487.

²⁶¹ Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: Sage Publications, 2011), 101-103.

²⁶² Hayatî Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yay., 2015), 112-115.

²⁶³ Sosyoloji ilminin birçok farklı tanımını yapılmış fakat en yaygın olanlarından olan **Auguste Comte’nin (bu ilmin kurucusu olarak bilinmekte)** Sosyolojiyi, “*toplumsal olayları doğa bilimlerindeki gibi bilimsel yöntemlerle inceleyen pozitif bir bilim*” olarak tanımlamıştır. Comte Auguste., *Pozitif Felsefe Dersleri (Cours de Philosophie Positive)*. (Paris: Bachelier, 1830), 1/47-51.

yakınlık) ilişkisi kuramayacakları vurgulanmaktadır.²⁶⁴ Bu ifade, bireysel inancın ötesinde, erken dönem İslâm toplumunun sosyolojik yapılanmasına dair belirleyici bir ilke sunmaktadır. Sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde âyet, **inanç temelli bir toplumsal kimlik inşasını** esas almaktadır.²⁶⁵ Âyet, babalar, oğullar, kardeşler veya aşiret üyeleri söz konusu olsa bile, eğer bu kişiler “Allah ve Resûlü’ne sınır çizmeye/muhalefet etmeye”(hâddüllâh) kalkıştırlarsa, müminin onlara sevgi besleyemeyeceğini belirtir.²⁶⁶ Bu, inancın sadece teorik bir kabul değil, en zorlu duygusal sınavları göze alabilen bir eylem olduğunu gösterir. Aynı zamanda sosyolojik açıdan köklü bir dönüşüme işaret etmektedir.²⁶⁷ Kabile, soy ve akrabalık bağlarının belirleyici olduğu câhiliye toplum yapısına karşılık Kur’ân, iman merkezli yeni bir kolektif bilinç ve aidiyet modeli geliştirmektedir. Âyette baba, oğul, kardeş ve yakın akraba gibi birincil sosyal bağların özellikle zikredilmesi, iman ile geleneksel toplumsal ilişkiler arasında yaşanan gerilimi açık biçimde ortaya koymaktadır.²⁶⁸ Bu durum, dinin yalnızca bireysel bir inanç alanı değil, aynı zamanda toplumsal ilişkileri yeniden düzenleyen kurucu bir unsur olduğunu göstermektedir.

Âyetin nüzûl bağlamı dikkate alındığında, Müslüman bireylerin aileleri ve kabileleriyle ciddi bir **sosyal kopuş** yaşadığı anlaşılmaktadır.²⁶⁹ Modern sosyoloji terminolojisiyle ifade edilecek olursa bu durum, mevcut sosyal ağların çözülmesi ve onların yerine yeni bir normatif düzenin inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Kur’ân, bu süreçte iman eden bireyi yalnız bırakmamakta; “Allah’ın kalplerine imanı yazması” ve onları “kendisinden bir ruh ile desteklemesi” ifadeleriyle yeni bir manevî ve toplumsal dayanışma zemini oluşturmaktadır.²⁷⁰ Öte yandan âyet, toplumsal sınırların çizilmesi bağlamında bir **“biz-onlar” ayrımı** ortaya koymakla birlikte, bu ayrımı mutlak düşmanlık temelinde değil, değer ve sadakat ekseninde kurmaktadır.²⁷¹ Burada reddedilen ilişki biçimi, gündelik insani temas değil; iman karşılığı temelinde şekillenen velâyet ve bağlılık ilişkileridir. Bu yönüyle âyet, toplumsal çatışmayı derinleştiren bir ayrışmadan ziyade, inanç topluluğunun iç bütünlüğünü ve normatif sürekliliğini korumayı amaçlayan bir ilke sunmaktadır.²⁷² Mücadele sûresi 22. âyet, İslâm toplumunun sosyolojik inşasında iman merkezli bir kimlik anlayışını esas almakta; geleneksel akrabalık ve kabile bağlarını mutlaklaştırmadan, onları ilahî değerler çerçevesinde yeniden tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, erken dönem İslâm

²⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258.

²⁶⁵ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 45-47.

²⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/257-258; Derveze, *et-Tefsîrû'l-ḥadîs*, 311-313.

²⁶⁷ Derveze, *et-Tefsîrû'l-ḥadîs*, 311-313.

²⁶⁸ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 29/499-500.

²⁶⁹ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/54-55.

²⁷⁰ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-ḥadîs* (Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 10/312.

²⁷¹ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* ((New York: Anchor Books, 1967), 33-35.

²⁷² Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: Sage Publications, 2011), 98-100.

toplumunun yalnızca teolojik değil, aynı zamanda güçlü bir **sosyolojik dönüşüm projesi** ortaya koyduğunu göstermektedir.²⁷³ Ayetin finali, tüm bu özelliklere sahip kitleyi "Hizbullah" (Allah'ın taraftarları/partisi) olarak isimlendirir ve kurtuluşa ereceklerin sadece bunlar olduğunu ilan eder. Bu kavram, siyasi bir slogandan öte, evrensel bir duruşu ifade eder. "Allah'ın tarafında" olmak; kanın, ırkın veya coğrafyanın değil; ilkelerin ve adaletin yanında saf tutmak demektir. Zira câhiliye toplumunda hâkim olan "haklı da olsa haksız da olsa kardeşine yardım et" anlayışına karşılık, bu âyetle birlikte "hakikat" (iman), biyolojik ve kabilevî yakınlığın önüne geçirilmiştir.²⁷⁴ Câhiliye toplumunda kabile dayanışmasını ifade eden "أَنْصُرُ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا" (Zalimde olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et) ilkesi ve İslâm'ın bu ilkeyi hakikat merkezli olarak dönüştürmüştür.²⁷⁵ Ayetin ilk çarpıcı yönü, o dönemin Arap toplumunun (ve aslında tüm geleneksel toplumların) en temel yapı taşı olan soy/asabiyet bağını doğrudan hedef almasıdır. Toplumda sosyolojik bir kopuş yaşanmış olup ve kan bağına bağlı tüm beşeri münasebetlerin yerine inanç bağı esas ölçü olmuştur. İslam sosyolojik yapıyı kendi değerlerine ve ruhuna uygun bir şekilde yeniden şekillendirmiştir. İslam, değişim ve dönüşümün insanlar tarafından içselleştirmesini ve tüm beşeri ve toplumsal ilişkilerin bu ilke üzerinde yükselmesini esas almıştır.

Sonuç

Bu araştırma, Mücadele sûresinin 22. âyetini tefsirî veriler ışığında inceleyerek âyetin ortaya koyduğu sevgi, sadakat ve aidiyet anlayışını tefsir, psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla değerlendirmeyi amaçlamıştır. Yapılan inceleme, söz konusu âyetin yalnızca bireysel dindarlığa yönelik bir öğüt niteliği taşımadığını; aynı zamanda Kur'ân'ın değerler sistemini ve toplumsal kimlik anlayışını şekillendiren temel metinlerden biri olduğunu göstermektedir. Tefsir literatüründe yer alan değerlendirmeler, âyetle geçen "meveddet" kavramının sıradan bir duygusal yakınlıktan ziyade velâyet düzeyinde bir bağlılığı ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda âyet, Allah ve Resûl'üne karşı açık bir muhalefet içinde bulunan kimselerle akidevi yakınlığın kurulamayacağını vurgulayarak iman temelli bir sadakat anlayışı ortaya koymaktadır. Böylece sevginin yönü ve sınırları iman ekseninde yeniden belirlenmekte, bireyin değer dünyasında ilahî referansın belirleyici konumu öne çıkmaktadır. Sosyolojik açıdan bakıldığında âyet, cahiliye döneminde hâkim olan nesep ve kabile merkezli aidiyet anlayışını dönüştürerek inanç temelli bir kimlik modelini ön plana çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, İslam toplumunun oluşum sürecinde ümmet bilincinin gelişmesine ve ilke merkezli bir toplumsal dayanışma anlayışının ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Bu çerçevede âyetle yer alan "Hizbullah" kavramı, belirli bir etnik topluluğu değil, ilahî değerler etrafında birleşen inanç temelli bir toplumsal kimliği ifade etmektedir. Psikolojik perspektiften değerlendirildiğinde ise âyet, bireyin inançları ile duygusal eğilimleri arasında bir denge kuran değerler hiyerarşisini ortaya koymaktadır. "Allah'ın onların kalplerine imanı yazması" ifadesi, imanın bireyin kişilik

²⁷³ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 54–56.

²⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru'l-Ibn Kesîr, 1987), 6/6552.

²⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru'l-Ibn Kesîr, 1987), 6/6552.

yapısına yerleşerek kalıcı bir kimlik unsuruna dönüşmesini ifade etmektedir. Bu durum, iman ile psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Mücadele sûresi 22. âyet, sevginin yönünü iman ekseninde belirleyen, bireysel kimliği ve toplumsal aidiyeti ilke temelinde yeniden inşa eden bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Bu yönüyle âyet, Kur'an'ın insanın hem iç dünyasını hem de toplumsal ilişkilerini düzenleyen kapsamlı değer sistemini ortaya koyan önemli metinlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Auguste., Comte. *Pozitif Felsefe Dersleri (Cours de Philosophie Positive)*. Paris: Bachelier, 1830.
- Beyzâvî, Nasreddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Mahmut el- Şirâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l- İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1987.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-ğadîş*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383.
- Fazlu'r-Rahman. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muğarrerü'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübül-İlmiyye, 2000.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*. y.y.: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tavzi, 1999.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün, 3. Basım, 2009.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green, and Co., 1902.
- Karakelle, Sema. *Psikolojiye Giriş 1*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Sosyoloji Lisans Programı, 2014.
- Köhelekli, Hayatî. "Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet." *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ağkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Darû'l-Kutubî'l- Mısıriyye, 1964.
- L. Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (New York: Anchor Books, 1967.
- Râzî, Fahrüddin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 3. Basım, ts.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Dîmeşk-Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications, 2011.
- Yaman, Ahmet. "TDV İslâm Ansiklopedisi". *Zihâr*. 387-390. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ts.
- Yiğit, Eyüp. "Tefsir ve Psikoloji Bağlamında 'Sabır ve Salat' Kavramlarının İnsan Hayatındaki Yeri ve Önemi". *ISOREJ-Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Ulusal Eğitim Dergisi* 8/5 (2024), 109-120.

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu'nun Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of The Life and Works of Prof. Dr. Emin Aşıkutlu

Erdoğan Köycü²⁷⁶

Geliş Tarihi/Received: 28.02.2026 Kabul Tarihi/Accepted: 21.04.2026

Öz: 1960 yılında Trabzon'da doğmuş ve şu anda Trabzon Üniversitesi Rektörlüğünü yürüten Emin Aşıkutlu, kadim bir ilim geleneğine sahip bir ailenin, öğretmen Ahmed Cemaleddin'in oğlu Hâfız Mehmet Rüştü Aşıkutlu'dan (ö.1400/1980) Aşere-i Takrîb eğitimi tamamlamıştır. 1983 yılında Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisansını, 1985 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamlamıştır. 1985 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atanmıştır. 1992 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktorasını tamamlamıştır. 2003 yılında doçent olmuştur.

2016 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne naklen geçiş yapmıştır. 18 Mayıs 2018 tarihinde Trabzon Üniversitesi Rektörlüğü'ne atanmıştır. 31 Ağustos 2010 tarihinde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekilliğine atanmış, 26 Haziran 2025 tarihinde görevini Prof. Dr. Cemil Hakyemez'e devretmiştir. Emin Aşıkutlu pek çok kitap, kitap bölümü ve makale yazmış; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi madde yazarları arasında yer almış ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Hadislerle İslâm* adlı kitap projesinde görev almıştır.

1-2 Kasım 2024 tarihleri arasında Düzenleme Kurulu Başkanlığını yapmış olduğu 6. Türkiye Hadis İhtisas Toplantısı'nda katılımcılara karşı gösterdiği yakın alaka ve sunmuş olduğu hizmetle takdire şayân Emin Aşıkutlu'nun

²⁷⁶ Doç. Dr. Bartın Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Ana Bilim Dalı, ekoycu@bartin.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4555-4552>

hayatı ve eserleri üzerine herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması da bizi hayatı ve eserleri üzerine bir makale yazmaya sevk etmiştir. Hem rektör hem de bir akademisyen olarak Emin Âşıkutlu hocamızın hayatı ve eserlerini bir makale formatında yazabilmek kolay olmamakla birlikte, sonradan yapılacak bu gibi çalışmalara da bir kaynak teşkil edecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Hadîslerle İslâm, Kıraat, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Emin Âşıkutlu.

Abstract: Born in Trabzon in 1960, Emin Âşıkutlu, currently the Rector of Trabzon University, completed his Aşere-i Takrîb education under Hâfız Mehmet Rüştü Âşıkutlu (d. 1400/1980), the son of teacher Ahmed Cemaleddin, from a family with an ancient scholarly tradition. He completed his undergraduate studies at Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, in 1983, and his master's degree at Marmara University, Institute of Social Sciences, in 1985. In 1985, he was appointed as a research assistant in the Department of Hadith at Marmara University's Faculty of Theology. He completed his doctorate at the Institute of Social Sciences at Marmara University in 1992. He became an associate professor in 2003.

In 2016, he transferred from the Faculty of Theology at Marmara University to the Faculty of Theology at Karadeniz Technical University. On May 18, 2018, he was appointed Rector of Trabzon University. On August 31, 2010, he was appointed Acting Dean of the Faculty of Theology at Trabzon University, and on June 26, 2025, he handed over his duties to Prof. Dr. Cemil Hakyemez. Emin Âşıkutlu has written numerous books, book chapters, and articles, and is among the contributors to the Turkish Religious Affairs Foundation's Encyclopedia of Islam, and participated in the book project "Islam with Hadiths" prepared by the Presidency of Religious Affairs.

The fact that no studies have been conducted on the life and works of Emin Âşıkutlu, who deserves praise for his close attention and service to the participants at the 6th Turkey Hadith Specialization Meeting, which he chaired on November 1-2, 2024, has prompted us to write an article about his life and works. While writing an article about the life and works of Professor Emin Âşıkutlu, both as a rector and an academic, was not easy, it will also serve as a resource for future studies of this kind.

Keywords: Hadith, Islam through Hadiths, Turkish Religious Affairs Foundation Encyclopedia of Islam, Recite, Emin Âşıkutlu.

Giriş

Emin Âşıkutlu, Hâfız Mehmet Rüştü Âşıkutlu'nun (ö.1400/1980) talebesi olarak hıfz geleneğini âilesinden alıp gelecek nesillere aktarma misyonunu

yerine getirmektedir. Âşıkutlu'nun telif etmiş olduğu kitaplarının en öne çıkanı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Mehmet Yaşar Kandemir'in danışmanlığında *Hadiste Ricâl Tenkidi* adlı doktora tezidir. Âşıkutlu tezini aynı isimle yayınlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı *Hadislerle İslâm* adlı kitap projesinin ilmî heyetinde de yer almıştır. *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri* adlı proje ekibinde yer almış; Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde bazı maddeler, kitap ve kitap bölümleri ile makaleler telif etmiş; danışmanlığını yürüttüğü yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları yaptırmış; kitap ve makale tercümeleri yapmıştır.

Araştırmamızda Emin Aşıkutlu'nun hayatını genel hatlarıyla ele alacağız. Eserlerinin içeriklerine girmeksizin ana başlıklar hâlinde zikredeceğiz.

1. Hayatı

Emin Âşıkutlu, 1960 yılında Trabzon ili Of ilçesinin Uğurlu kasabasında doğmuştur. 1971 yılında Uğurlu İlkokulu'nu bitirmiş, 1974 yılında Trabzon İmam Hatip Lisesi'ne kaydolmuş ve 1979 yılında mezun olmuştur. Meşhur kurrâ hâfız Mehmet Rüştü Âşıkutlu'nun (1901-1980)²⁷⁷ rahle-i tadrîsinde hıfzını tamamlamıştır. Çaykaralı merhûm Hacı Hasan Efendi'nin oğlu Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz'dan klasik Arapça ve İslâmî ilimler dersleri okumuş ve icâzet almıştır.

1982 yılında Mekke'de yapılan Uluslararası Hâfızlık Yarışması'na Türkiye'yi temsilen katılmış ve dünya üçüncüsü olmuştur. 1983 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. 1983 yılı Nisan ayında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Bursa Merkez Ebdâl Câmii'nde imam-hatip olarak göreve başlamıştır. 1989 yılında Millî Eğitim Bakanlığı aracılığıyla

277 Mehmet Rüştü Âşıkutlu'nun hayatını ve din eğitime katkılarını ele alan bazı eserler ve makaleler neşredilmiştir. 1.Mehmet Günaydın, Karadeniz Güneşi Reisü'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşık Kutlu'nun Hayatı ve Din Eğitime Katkıları, (Kahramanmaraş: Selçuk Ofset, 2004). 2.Mehmet Günaydın, Oflu Aşıkutlu Hoca. 2. Baskı, (İstanbul: Heyamola, 2020). 3.Mehmet Günaydın, Halkın Dilindeki Mehmet Rüştü Aşıkutlu (Eser Ofset, 2002). 1/378-392. 4.Mehmet Günaydın, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2008a),12/101-36; 5.Mehmet Günaydın, "Reisu'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşıkutlu'nun Kur'an Öğretimine Katkıları ve Dini Görüşleri". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (2008b), 11/121-54. 6.Mehmet. Günaydın, "Oflu Mehmet Rüştü Aşıkutlu Hoca'nın (1901-1980) Din Görevlisi Olarak Örnekliliği". İçinde 5. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri, 78-100. Mardin, 2014. Rukiye Keskinsoy, 2023 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Hatice Şahin Aynur'un danışmanlığında "Ülkemizdeki hâfızlık eğitiminin tarihsel süreci, özel bağlamda ise kadim bir medrese ve hafızlık geleneğine sahip olan Trabzon İli Of ilçesi Uğurlu Çifaruksa Medresesi ve günümüzdeki devamı olan Uğurlu Mahallesi Mehmet Rüştü Aşıkutlu Kur'an Kursu'nu konu olarak ele alan Geçmişten Günümüze Trabzon'da Hafızlık Geleneği Mehmet Rüştü Aşıkutlu Kur'an Kursu Örneği bir yüksek lisans tez çalışması yapmıştır.

Mısır hükümetinden kazandığı araştırma bursuyla Mısır'a giderek Ezher ve Kahire Üniversitesi'nde araştırmalar yapmış, Kahire Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib'in hadîs derslerine katılmış ve hadîs rivâyet icâzeti almıştır.

Mısır'dan döndükten sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak naklen atanmıştır. 1992 yılında doktora eğitimini tamamlamıştır. 1993-1994 eğitim-öğretim yılında Bulgaristan Sofya İslam Enstitüsü'nde misafir öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. 1994-2010 yılları arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Hadis Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. 2010-2016 yılları arasında Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (kurucu) dekanlık yapmıştır.²⁷⁸ Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekilliği yapmıştır. Hâlen Trabzon Üniversitesi rektörlüğüne devam etmektedir.

1.1. İdârî Görevleri

Emin Aşıkutlu'nun YÖKSİS ve Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi resmi verileri ışığında²⁷⁹ şekillenen akademik ve idari kariyeri, 1983 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezuniyetiyle başlamış; 1993 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde doktora derecesini iktisap etmesiyle bilimsel bir derinlik kazanmıştır. 1998 yılında hadîs bilimi alanında doçent unvanını alan Aşıkutlu, 2004 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi (KTÜ) İlahiyat Fakültesi'nde profesörlük kadrosuna atanmıştır.

Emin Aşıkutlu'nun YÖKSİS'te ve Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi web sayfasında yer alan hayatı ve eserleriyle ilgili bilgilerideğerlendirerek kronolojik olarak akademik ve idârî görevlerini şöyle sıralayabiliriz:

1.Karadeniz Teknik Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kurucu Dekanı²⁸⁰

2.Trabzon Üniversitesi Rektörü²⁸¹

²⁷⁸ <https://www.biyografiler.com/kimdir/emin-asikkutlu> Erişim Tarihi: 02.01.2024;
<https://ubys.trabzon.edu.tr/ABPDS/AcademicInformation/BilgiGoruntulemev2/Index?pid> Erişim Tarihi: 02.01.2024.
<https://ilahiyat.trabzon.edu.tr/personel/6289> Erişim Tarihi: 11.01.2025.
<https://turkmaarif.ansiklopedisi.org.tr/yazar/emin-asikkutlu> Erişim Tarihi: 16.01.2025

²⁷⁹ <https://ilahiyat.trabzon.edu.tr/Share/0B65D1A240A93E2F5BF56DC911219DAD> Erişim Tarihi: 11.01.2025.

²⁸⁰ 2010-2016 yılları arasında dekanlık yapmıştır.
²⁸¹ 06 09 2018 tarihinde atandığı görevi 14.09.2022 tarihinde sona ermiştir. 2022 yılında 2. defa Atandığı görevine devam etmektedir.

3.Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili²⁸²

4.Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim

Dalı Başkanı²⁸³

5.Trabzon Üniversitesi Rektörlüğü Açık Öğretim Sınav Koordinatörü²⁸⁴

6.Trabzon Üniversitesi Rektörlüğü Pedagojik Formasyon Birimi Koordinatörü²⁸⁵

7.İlahiyat Fakültesi Kalite Komisyon Başkanı²⁸⁶

8.Trabzon Üniversitesi Rektörlüğü Kalite Komisyon Başkanı²⁸⁷

9.Kiraat İlmi Anabilim Dalı Anabilim Dalı Başkanlığı²⁸⁸

10.Trabzon Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanlığı²⁸⁹

2. Eserleri

Emin Aşıkutlu'nun eserlerini, tezlerini, yayınlanmış kitaplarını, kitap bölümlerini, editörlüklerini, makalelerini, tebliğlerini ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın telif ettirdiği Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde madde yazıları başlıkları altında ele alacağız.

2.1. Yüksek Lisans Tezi

*Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki Hadis Usulü ile İlgili Yazmaların Tavsif ve Tanıtımı*²⁹⁰

2.2. Doktora Tezi

282 31 08 2010 tarihinde başladığı görevi 26 06 2025 tarihinde sona ermiştir.
283 27 09 2019 tarihinde başladığı görevi devam etmektedir.

<https://ilahiyyat.trabzon.edu.tr/>

S/4231/hadis Erişim Tarihi: 28.02.2026

284 01 10 2021 tarihinde başladığı görevi devam etmektedir.

285 20.09.2023 tarihinde başladığı görevi devam etmektedir.

286 23.02.2024 tarihinde başladığı görevi 26.06.2025 tarihinde sona ermiştir.

287 23.02.2024 tarihinde başladığı görevi devam etmektedir. <https://yoksis.yok.gov.tr/Erisim>

gov.tr/Erisim

Tarihi: 04.01.2025

288 16.06.2025 tarihinde başladığı görevi devam etmektedir.

289 20.02.2025 tarihinde başladığı görevi devam etmektedir.

290 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan'ın danışmanlığında 1985 yılında tamamlanmıştır.

*Hadîste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dîl İlimi)*²⁹¹

2.3. Kitapları

Emin Âşıkkutlu'nun telif ettiği üç, Arapçadan Türkçeye tercüme ettiği bir eseri vardır.

1. *Hadîste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dîl İlimi)*²⁹²

2. *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târih Adlı Eseri Çerçevesinde Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*²⁹³

3. *Ricâl İlimi'ne Giriş*²⁹⁴

4. Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Miftâhu'l-Cenne fil-Ihticâc bi's-Sunne*²⁹⁵ adlı eserinin *Sünnet'in Dindeki Yeri*²⁹⁶

2.4. Kitap Bölümü

²⁹¹ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir'in danışmanlığında 1992 yılında tamamlanan 191 sayfa olan tezin, YÖKTEZ'de yayınlanma izni olmadığı için erişime kapalıdır. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/Erişim> Tarihi: 04.01.2025. Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir, talebesi Emin Âşıkkutlu'nun çalışmasının hadîsin en kapsamlı ilimlerinden biri olan Cerh ve Ta'dîl'i bütün yönleriyle tanımaya imkân verecek tarzda incelediğini belirtmiştir. Araştırmancın, hadîslerin bize sağlam bir şekilde intikâl ettiği konusunda şüphesi olanlara, dünyada bir benzeri daha görülmeyen İslâmî Tenkit Sistemi'nin mükemmelliği hakkında bir fikir vereceğini vurgulamıştır." Emin Âşıkkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dîl İlimi)*, 6.

²⁹² Emin Âşıkkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dîl İlimi)* adlı eserinin ithâf yazısında: "Bu eseri, yeğeni ve talebesi olma bahtıyarlığını erdiğim bana ilim sevgisini aşıl原因 ve bu uğurda daima destekleyen ilim ve irfân sahibi faziletli üstadım merhûm Hacı Hâfız Mehmet Rüşti Âşıkkutlu'nun azîz hâtırasına ithâf ediyorum." Emin Âşıkkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dîl İlimi)*, 3. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1997. 8. Emin Âşıkkutlu, eserin başında hocası Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir'in eserle ilgili iki sayfalık takdimine yer vermiş, eserin doktora tezinden üretildiğini kitabının önsözünde şu ifadelerle yer vererek belirtmiştir: "Tezin teknik ve muhteva bakımından hedefine ulaşması için elden gelen gayret tabii olarak azamî ölçüde gösterilmiştir. Bunula birlikte insan daima hata ve eksikliğe maruzdur. Araştırmancın bu hâle gelmesinde büyük emeği geçen ve yoğun çalışmaları arasında akit ayırıp başlangıçtan beri yol gösterici yardımlarını esirgemeyen Muhterem Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir beye, değerli görüş ve uyarılarıyla daima yanında hissettiğim değerli hocaları, Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan ve Yrd. Doç. Dr. Raşit Küçük beylere şükranlarımı sunarım..." Emin Âşıkkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dîl İlimi)*, 8. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001).

(İstanbul: İFAV Yayınları, 2007).

²⁹⁵ Abdurrahmân Fâhûrî'nin tahkik ettiği eserin 4. Baskısı, 2012 yılında Kahire'de yapılmıştır. Ali Kaya tarafından da eserin tahriri yapılmış ve Türkçe'ye çevrilmiş, Semerkand yayınları tarafından 2017 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Enbiya Yıldırım tarafından da Türkçe'ye tercüme edilen eser, Otto yayınları tarafından 2015 yılında, Takdim yayınları tarafından da 2019 yılında Ankara'da neşredilmiştir.

²⁹⁶ (İstanbul: Nesil Yayınları, 2003).

Emin Aşıkutlu, *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri* (Osmanlı Dönemi) adlı projede proje ekibinde yer almış ve projenin çıktısı olarak yayınlanan "Mehmet Rüştü Aşıkutlu ve Eserleri" adlı bir kitap bölümü telif etmiştir.²⁹⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından telif ettirilen *Hadislerle İslâm*²⁹⁸ adlı kitap projesinde ilmî heyet arasında yer almıştır.²⁹⁹

2.5. Makaleleri

Emin Aşıkutlu'nun 2000-2007 yılları arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 6 makalesi yayınlanmıştır.

Makalelerinin üçü, hadîs metinleri üzerine değerlendirmelerden oluşurken, geriye kalan üçü ise *Hadîs Usûlü*'nün temel konularından birini teşkil eden isnâd tenkidi açısından şartlı tahliller, isnâddaki râvîlerin tabakalarına dair muhaddislerin değerlendirmeleri ve Mustafâ ez-Zerkâ'nın Kur'ân-ı Kerîm ile Nebvî Usûlûbunu mukâyese eden tercümelerden oluşmaktadır.

1. "Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Nebvî Arasında Usûb Mukâyese"i³⁰⁰
2. "Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı"³⁰¹
3. "Bir Isnâd Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları"³⁰²
4. "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri"³⁰³
5. "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir" Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım"³⁰⁴
6. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı"³⁰⁵

2.6. Tebliğleri

²⁹⁷ *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri* (Osmanlı Dönemi), ed. Süleyman Gür-Cevdet Karaca, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023). 397-406.

²⁹⁸ *Hadislerle İslâm* (ed. Mehmet Emin Özafşar vd.) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

²⁹⁹ *Hadislerle İslâm*, 31.

300 Mustafâ ez-Zerkâ'nın telif ettiği makalenin tercümesidir. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5-6 (1987-1988), 303-308.

301 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19 (2000), 59-83.
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20/1 (2001), 49-80.
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5/2 (2005), 5-26.
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (2006), 33-66.
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32/1 (2007), 5-18.

Emin Âşıkkutlu, İslâmî Araştırmalar Vakfı tarafından düzenlenen Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları başlıklı tartışmalı ilmî toplantıda; Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından düzenlenen Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu'nda; Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu'nda ve II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırılar Sempozyumu'na katılmış ve dört bildiri sunmuştur.

1.Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadîsleri (Tahrîc Tahlîl ve Değerlendirme)³⁰⁶

2.Mehmet Rüştü Aşıkkutlu Hayatı, Şahsî ve İlmi Kişiliği³⁰⁷

3.Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Dinî Hayatın İntikâlinde Ârif Bir Âlim Oflu Mehmet

Rüştü Aşıkkutlu Efendi³⁰⁸

4.Mehmet Rüştü Aşıkkutlu (Hayatı, Şahsî ve İlmi Kişiliği)³⁰⁹

5.Türkiye'de Akademik Hadisçiliğin Tarihî Seyri ve Çağdaş Saldırılarına Karşı Konumu³¹⁰

2.7. Sempozyum Değerlendirme Yazısı

Emin Âşıkkutlu'nun yazmış olduğu bir sempozyum değerlendirme yazısı bulunmaktadır.

II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırılar Sempozyumu, 28-30 Mart 2005³¹¹

2.8. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde Maddeleri

*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'*ne 28 madde yazmıştır. Bu maddeler dijital ortamda da yayınlanmıştır.

³⁰⁶ Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001).

³⁰⁷ Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu 12 Kasım 2000 Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi M. Rüştü Aşıkkutlu Anısına II. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu 25 Mayıs 2003 Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006. 127-145.

³⁰⁸ I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2016. 1/183-220.

³⁰⁹ I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu ed. Betül Saylan Şenol, (İstanbul: Melisa Yayınları, 2016), 225-260.

³¹⁰ II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırılar Sempozyumu 28-30 Mart 2005 Dubai'de yapılmıştır. Emin Âşıkkutlu, Hadis Tetkikleri Dergisi, (HTD), 4/1 (2006), 183-185.

³¹¹ Emin Âşıkkutlu, Hadis Tetkikleri Dergisi, (HTD), 4/1 (2006), 167-185.

- 1.Âşıkutlu, Mehmet Rüştü³¹²
- 2.Berkânî³¹³
- 3.Berîre³¹⁴
- 4.Cerh ve Ta'dîl³¹⁵
- 5.Deccâl³¹⁶
- 6.Fısk³¹⁷
- 7.İbn Ebû Ömer³¹⁸
- 8.İbn Ebî Şeybe Ebû Ca'fer³¹⁹
- 9.İbn Kurkûl³²⁰
- 10.İbn Yerbû' eş-Şenterîni³²¹
- 11.İbnü'l-Felekî³²²

³¹² *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/6. <https://islamsiklopedisi.org.tr/asikkutlu-mehmet-rustu> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³¹³ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/503-504. <https://islamsiklopedisi.org.tr/berkani> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³¹⁴ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 5/505-506. <https://islamsiklopedisi.org.tr/berire> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³¹⁵ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/394-401. <https://islamsiklopedisi.org.tr/cerh-ve-tadil> Erişim Tarihi: 16.01. 2025. Madde, Türk Maarif Vakfı'nın Türk Maarif Ansiklopedisi web sitesinde de yayınlanmıştır. <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/cerh-ve-tadil> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³¹⁶ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019). 9/72. <https://islamsiklopedisi.org.tr/deccal--hadis> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³¹⁷ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/38-³⁹ <https://islamsiklopedisi.org.tr/fisk#2-hadis> Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³¹⁸ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19/438. <https://islamsiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-omer> Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³¹⁹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999). 19/443-444. <https://islamsiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-seybe-ebu-cafer> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³²⁰ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999). 20/145. <https://islamsiklopedisi.org.tr/ibn-kurkul> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³²¹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul, 1999), 20/449. <https://islamsiklopedisi.org.tr/ibn-yerbu-es-senterini> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³²² *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/44. <https://islamsiklopedisi.org.tr/ibnul-feleki> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

12.İbn Ved'ân³²³

13.İclî Ebû'l-Hasen³²⁴

14.İsmâîlî³²⁵

15.Kadh³²⁶

16.Kizb³²⁷

17.Leyyin³²⁸

18.Mechûl³²⁹

19.Mestûr³³⁰

20.Muaddil³³¹

21.Muhâlefet³³²

22.Mukâribu'l-Hadîs³³³

³²³ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/440-441. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vedan)

islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vedan Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³²⁴ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 21/417. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icli-ebul-hasan> Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³²⁵ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 33/126-127. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/ismaili)

islamansiklopedisi.org.tr/ismaili Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³²⁶ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24, 65-66. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/kadh)

islamansiklopedisi.org.tr/kadh Erişim Tarihi:16.01.2025.

³²⁷ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/126-128. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/kizb)

islamansiklopedisi.org.tr/kizb

³²⁸ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003). 27/168-169. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/leyyin)

islamansiklopedisi.org.tr/leyyin Erişim Tarihi: 16.01.2025

³²⁹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXIII, 286-288. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/mechul)

islamansiklopedisi.org.tr/mechul Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³³⁰ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004). 29/337-338. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/mestur--hadis)

islamansiklopedisi.org.tr/mestur--hadis Erişim Tarihi: 16. 01.2025.

³³¹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 30/303. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/muaddil) islamansiklopedisi.org.tr/muaddil Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³³² *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/401-402. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/muhalefet) islamansiklopedisi.org.tr/muhalefet Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³³³ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/125-126. [https://](https://islamansiklopedisi.org.tr/mukaribul-hadis) islamansiklopedisi.org.tr/mukaribul-hadis Erişim Tarihi: 16.01.2025.

23.Mübhem³³⁴

24.Mütkin³³⁵

25.Müttehem³³⁶

26.Tavhîl³³⁷

27.Telkin³³⁸

28.Teşeyyu³³⁹

2.9. Proje Ekibinde Görev Alması

Proje Sahibi: Trabzon Üniversitesi İslami İlimler Uygulama ve araştırma Merkezi

Destekleyen Paydaş Kurum: Trabzon Ortahisar Belediyesi

Proje Yürütücüsü: Doç. Dr. Süleyman Gür

Proje Ekibi: Prof. Dr. Emin Aşıkutlu'nun da içinde bulunduğu 44 akademisyen ve araştırmacıdan oluşmuştur.

Proje Çıktısı: Ensar Yayınları tarafından 2023 yılında yayımlanmış olan *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)* adlı kitaptır.

3. Vermiş Olduğu Yüksek Lisans ve Doktora Dersleri

Emin Aşıkutlu, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2019-2024 yılları arasında Kıraat İlmi ve Hadîs İlmiyle ilgili yüksek lisans ve doktora dersleri vermiştir. Farklı yıllarda vermiş olduğu aynı isimli dersler tek bir ders olarak zikredilmiştir.

³³⁴ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/434-436. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubhem> Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³³⁵ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/221-222. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutkin> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

³³⁶ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/226. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muttehem> Erişim Tarihi: 17.01.2025.

³³⁷ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 39/440. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahvil--hadis> Erişim Tarihi: 16.01. 2025.

³³⁸ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 40/406-407. <https://islamansiklopedisi.org.tr/telkin--hadis> Erişim Tarihi: 17.01.2025.

³³⁹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011). 40/564-565. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teseyyu> Erişim Tarihi: 17.01.2025.

- 1.Kıraat İlmi ve Tarihi
- 2.Kıraat İlminin Meseleleri
- 3.Mütevattir Kıraatler ve Usulleri
- 4.Cerh-Ta'dîl İlmi/Ricâl Tenkidi
- 5.Cerh-Ta'dîl İlminin Meseleleri
- 6.Hadîs ve İslâmî İlimler
- 7.Hadîs Edebiyatı ve Özellikleri-I
- 8.Hadîs Edebiyatı ve Özellikleri-II
9. Yüksek Lisans Semineri
10. Yüksek Lisans Tez Danışmanlığı

4. Tez Danışmanlıkları

4.1. Yüksek Lisans

Emin Âşıkkutlu'nun danışmanlığında 9 tez tamamlanmıştır.

1.Murat Çakır, *Bir Tebliğ Metodu Olarak Hz. Peygamber'in Hadislerinde Kıssa*³⁴⁰

2.Fatih Çelik, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Ticârî Ahlâk*³⁴¹

3.Soumegie Cousein, *Hz. Peygamber'in Zorlukları Aşma Yöntemi*³⁴²

4.Yusuf Teker, *Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyye'ler Irâkî ve Elfiyye'si*³⁴³

5.Yusuf Taşan, *Dinî Tebliğde Hutbenin Yeri ve Hz. Peygamber'in Hutbe Tarzi*³⁴⁴

6.Rahile Yılmaz, *İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin İlelû'l-Hadis Adlı Eserinde Vasledilmekle İletli*

*Saydığı Mürsel Rivâyetler*³⁴⁵

7.Selim Demirci, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî Adlı Buhârî Şerhi*³⁴⁶

340 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

8.Fahri Uluocak, *Ebu Hureyre'nin Kur'ân'a Arz Ettiği Rivâyetler*³⁴⁷

9.Hatice Salış, *Hadis Edebiyatında Kitâbü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's*

*Sünne'si*³⁴⁸

4.2. Doktora

Emin Aşıkutlu bir doktora tez danışmanlığı yapmıştır.

Yusuf Güneş, *Hadislerde İletişim Ahlâkı*³⁴⁹

Sonuç

1960 yılında Trabzon'da doğmuş, ilk ve ortaöğrenimini Trabzon'da tamamlamış olan Emin Aşıkutlu, hıfzını babasının amcası Mehmet Rüştü Aşıkutlu'da tamamlamıştır. Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz'dan da klasik Arapça ve İslâmî ilimler dersleri okumuş ve icâzet almıştır.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans öğrenimini tamamlamış, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda imam-hatip olarak görev yapmıştır. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki Hadis Usulü ile İlgili Yazmaların Tavsif ve Tanıtımı* konulu teziyle yüksek lisansını; Hadîs İlmî'nin en mühim konularından biri olan, Cerh ve Ta'dîl ilminin önemli bir bölümünü teşkil eden Hadis'te Ricâl Tenkiti konusunu doktora tezini tamamlamıştır. Lisans'ta verdiği derslerin yanında yüksek lisans ve doktora eğitiminde de Kıraat ve Hadîs ilimlerine dair dersler vermiş, 8 yüksek lisans ve 1 doktora tezi yönetmiştir.

Celâluddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Sünnet'in hücciyetini ele alan *Miftâhu'l-Cenne fil-İhticâc bi's-Sunne* adlı eserini *Sünnet'in Dindeki Yeri* adıyla Türkçeye çevirmiştir. *Hadîs'te Ricâl Tenkiti* adlı eserini doktora tezinden üretmiş, ayrıca 2 eser telif etmiştir. Hadîs ilminin farklı konularına dair 5 telif, 1 tercüme makale yazmış, kitap editörlüğü yapmış, sempozyum ve tartışmalı ilmî toplantılara katılmış, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ne 28 madde yazmış, başarılı bir akademisyen olan Emin Aşıkutlu, aynı zamanda Trabzon Üniversitesi rektörlüğüne ikinci defa atanmış ve bir müddet İlahiyat Fakültesi dekanlığını da vekâleten yürütmüş başarılı bir idarecidir.

Emin Aşıkutlu'nun hayatı ve eserlerini ele aldığımız bu araştırmamızın, bu konuda yapılan ilk araştırma olmaması hasebiyle, daha sonra yapılacak çalışmalara bir kaynak teşkil edeceğini ümit ediyoruz.

347 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

348 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.

349 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Kaynaklar

Âşıkkutlu, Emin. *Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki Hadis Usulü İle İlgili Yazmaların Tavsif ve Tanıtımı* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985.

Âşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dîl İlmi)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Âşıkkutlu, Emin. "Berkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5/505-506. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Âşıkkutlu, Emin. "Fısk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13, 38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Âşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 3. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

Âşıkkutlu, Emin, "İbn Ved'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Âşıkkutlu, Emin. "İbn Ebî Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/438. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Âşıkkutlu, Emin. "İbn Ebî Şeybe Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Âşıkkutlu, Emin. "İbn Kurkul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20/145. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Âşıkkutlu, Emin. "İbnü'l-Felekî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/44. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Âşıkkutlu, Emin. "İsmâîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Âşıkkutlu, Emin. "İclî Ebû'l-Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/417. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Âşıkkutlu, Emin. "Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19. (2000), 59-83.

Âşıkkutlu, Emin. *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh Adlı Eseri Çerçevesinde Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.

Âşıkkutlu, Emin. *Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahrîç Tahlil ve Değerlendirme)*, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

Âşıkkutlu, Emin. "Bir İsnâd Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20. 2001(1). 49-80.

Âşıkutlu, Emin. *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh Adlı Eseri Çerçevesinde Fesevî ve Ricâl İlmindaki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.

Âşıkutlu, Emin. "Kadh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Âşıkutlu, Emin. "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Âşıkutlu, Emin. "Mestûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Âşıkutlu, Emin. "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2005) 5-26.

Âşıkutlu, Emin. "Mütkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Âşıkutlu, Emin. "Müttehem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/26. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Âşıkutlu, Emin. II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırıları Sempozyumu 28-30 Mart 2005, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006. 183-185.

Âşıkutlu, Emin. Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu, 12 Kasım 2000, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. M. Rüştü Aşıkutlu Anısına II. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu, 25 Mayıs 2003, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006. 127-145.

Âşıkutlu, Emin. "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir" Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2006). 33-66.

Âşıkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (2007). 5-18.

Âşıkutlu, Emin. *Ricâl İlmi'ne Giriş*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.

Âşıkutlu, Emin. "Tahvil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/440. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Âşıkutlu, Emin. "Teşeyyu" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2011

Âşıkutlu, Emin. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Dinî Hayatın İntikalinde Ârif Bir Âlim Oflu Mehmet Rüştü Aşıkutlu Efendi, I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2016. 1, 183-220.

Âşıkutlu, Emin. "Deccâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9/72. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

- Âşıkkutlu, Emin. "Muaddil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/303. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Âşıkkutlu, Emin. "Mübhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/434-436. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Âşıkkutlu, Emin. "Muhâlefet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/401-402. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Barlas, Kenan. "VI. Hadis İhtisas Toplantısı: 'Hadis Tenkidi ve Sorunları,' 01-02 Kasım 2024 "TRABZON", *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), 22/2 (2024). 383-393.
- Cousein, Soumegie. Hz. Peygamber'in Zorlukları Aşma Yöntemi, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.
- Çakır, Murat. Bir Tebliğ Metodu Olarak Hz. Peygamber'in Hadislerinde Kıssa, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002.
- Çelik, Fatih. Hz. Peygamber'in Hadislerinde Ticârî Ahlâk, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004.
- Demirci, Selim. Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî Adlı Buhârî Şerhi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.
- Günaydın, Mehmet. Karadeniz Güneşi Reisü'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşık Kutlu'nun Hayatı ve Din Eğitime Katkıları, Kahramanmaraş: Selçuk Ofset, 2004.
- Güneş, Yusuf. Hadislerde İletişim Ahlâkı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2010.
- Hadislerle İslâm* (ed. Mehmet Emin Özafşar vd.) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).
- Keskinsoy, Rukiye. Günümüze Trabzon'da Hâfızlık Geleneği Mehmet Rüştü Aşıkutlu Kur'an Kursu Örneği, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2023.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *Miftâhu'l-Cenne fil-İhticâc bi's-Sunne* tah. Abdurrah mân Fâhûrî 4. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire, 2012 (*Sünnet'in Dindeki Yeri*) (terc. Emin Âşıkkutlu), Nesil Yayınları, İstanbul, 2003.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *Miftâhu'l-Cenne fil-İhticâc bi's-Sunne* tah. ve terc. Ali Kaya, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *Miftâhu'l-Cenne fil-İhticâc bi's-Sunne* terc. Enbiya Yıldırım, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

es-Suyûti, Celâluddîn, *Miftâhu'l-Cenne fil-İhticâc bi's-Sunne* terc. Enbiya Yıldırım, Ankara: Takdim Yayınları, 2019.

Taşan, Yusuf. Dini Tebliğde Hutbenin Yeri ve Hz. Peygamber'in Hutbe Tarzı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

Teker, Yusuf. Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyye'ler Irâkî ve Elfiyye'si, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi), ed. Süleyman Gür-Cevdet Karaca, İstanbul: Ensar Yayınları, 2023.

Uluocak, Fahri. Ebû Hureyre'nin Kur'ân'a Arz Ettiği Rivâyetler, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.

Yılmaz, Rahile. İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin İlelül-Hadîs Adlı Eserinde Vasledil-mekle İletli Saydığı Mürsel Rivâyetler, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.

<https://ilahiyat.trabzon.edu.tr/S/4231/hadis> Erişim Tarihi: 28.02.2026.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/asikkutlu-mehmet-rustu> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/berire> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/berkani> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://www.biyografiler.com/kimdir/emin-asikkutlu> Erişim Tarihi: 02.01.2024.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/cerh-ve-tadil> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/deccal--hadis> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/fisk#2-hadis> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-seybe-ebu-cafer> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-omer> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kurkul> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ismaili> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/icli-ebul-hasan> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://ilahiyat.trabzon.edu.tr/Share/0B65D1A240A93E2F5BF56DC911219DAD> Erişim Tarihi: 11.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vedan> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/kadh> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/kizb> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/leyyin> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/mechul> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/mestur--hadis> Erişim Tarihi: 16.01.2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/muaddil> Erişim Tarihi: 16.01.2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mukaribul-hadis> Erişim Tarihi: 16.01.2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mubhem> Erişim Tarihi: 16.01.2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/muhalefet> Erişim Tarihi: 16.01.2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/Mutkin> Erişim Tarihi: 16.01.2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/muttehem> Erişim Tarihi: 17.01.2025
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tahvil--hadis> Erişim Tarihi: 16.01.2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/telkin--hadis> Erişim Tarihi: 17.01.2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/teseyyu> Erişim Tarihi: 17.01.2025
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> Erişim Tarihi: 04.01.2025
<https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/cerh-ve-tadil> Erişim Tarihi: 16.01.2025.
<https://ubys.trabzon.edu.tr/ABPDS/AcademicInformation/BilgiGoruntulamev2/Index?pid> Erişim Tarihi: 02.01.2024.
<https://ilahiyat.trabzon.edu.tr/S/4231/hadis> 28.02.2026.
<https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/yazar/emin-asikkutlu> Erişim Tarihi: 16.01.2025
<https://yoksis.yok.gov.tr/> Erişim Tarihi: 28.02.2025

İtikat ve Siyaset Sünni Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi

Belief and Politics The Issue of Imamate-Caliphate in Sunni

Muhammet Aydın^{350*}

Geliş Tarihi/Received: 24.03.2026 Kabul Tarihi/Accepted: 25.06.2026

Öz:

Rıdvan Özdiñç, eserinde Sünni kelim bağlamında ele aldığı itikat ve siyaset ilişkisini, giriş ve üç ana bölüm üzerinden incelemektedir. İlk bölümde imamın tayini ya da nasbına değinmekte; ikinci bölümde imam seçilecek kimsede aranan şartlara ve imamın meşrûiyeti konu edilmektedir. Son bölümde ise efdaliyet tartışmaları ve tarihi tecrübenin meşrûiyeti konuları irdelenmektedir. Özdiñç'in eseri sadece Sünni siyaset tasavvuruna dair değil bütün farklı ve zengin çizgileriyle genel manada İslam siyaset düşüncesinin temellerini öğrenmek isteyenler için önemli, referans sayılabilecek bir çalışmadır. Haddizatında Müslüman gelenekte siyaset tasavvuru hakkında çalışanlar için yol gösterici bir mahiyete sahiptir. Diğer taraftan sünni gelenek içerisinde tarihsel tecrübeye yaşanan önemli kırılmalara ve farklı yaklaşımların arka planında yer alan dinamiklere yer vermesi çalışmayı değerli kılan diğer önemli özelliklerdendir. Son olarak şunu da dile getirmek isabetli olacaktır: Bu çalışmadan da anlaşıldığı üzere konu, Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan gelişmelerde görüldüğü üzere o dönemin siyasi ve sosyal gelişmeleriyle doğrudan ilişkili olduğu gibi aynı şekilde ilk dönemlerde de yaşanan reel politik gelişmeler, yürütülen tartışmaların karakterini ve yönünü doğrudan etkilemiş benzermektedir. Bu manada konu salt itikadi değil aynı ölçüde itikadi-siyasi karakter taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Siyaset, İmamet, Sünnilik, İtikat.

^{350*} Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, e-posta: maydin@gumushane.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0099-9024>

Abstract: Rıdvan Özdingç examines the relationship between faith and politics within the context of Sunni theology through an introduction and three chapters. The first chapter addresses the appointment or appointment of an imam; the second chapter addresses the requirements for an imam and the legitimacy of the imam. The final chapter examines debates about superiority and the legitimacy of historical experience. Özdingç's work is an important reference not only for those seeking to learn about Sunni political thought but also Islamic political thought in general, with all its diverse and rich strands. In essence, it serves as a guide for those studying the political landscape in the Muslim tradition. Furthermore, his inclusion of significant ruptures in historical experience within the Sunni tradition and the dynamics underlying different approaches constitutes another important feature that makes this work valuable. Finally, it would be appropriate to state the following: As can be understood from this study, the subject is the Prophet Muhammad (pbuh), As seen in the developments following the Prophet's death, the issue is directly related to the political and social developments of that period, and similarly, the realpolitik developments of the earlier periods seem to have directly influenced the character and direction of the debates. In this sense, the issue is not merely doctrinal but equally doctrinally-political.

Keywords: Theology, Politics, Imamate, Sunnism, Belief.

Giriş

Rıdvan Özdingç Sünni kelam bağlamında ele aldığı itikat ve siyaset ilişkisini, giriş ve üç bölüm üzerinden ele almaktadır. İlk bölümde imam tayini ya da nasbına değinmekte; ikinci bölümde imam seçilecek kimsede aranan şartlara ve imamın meşrûiyeti konu edilmektedir. Son bölümde ise efdaliyet tartışmaları ve tarihi tecrübenin meşrûiyeti konuları irdelenmektedir.

Giriş kısmında yazar, *"İtikât-Siyaset İlişkileri Zaviyesinden Akâid-Kelâm Literatürü"* başlığı altında imametın itikâdi bir mesele olup olmadığını sorgulamaktadır. Burada yazar, Sünni siyaset düşüncesinin bir diğer cephesi olan itikatla münasebetine odaklanmaktadır. Bu münasebeti görebilmenin en iyi yolu Sünni akâid-kelâm kitaplarındaki imâmet bahislerine müracaat etmekten geçer. Çünkü hicri 5. asır itibarıyla oluşmaya başlayan siyâsetü'ş-şer'iye literatürünün konuyu zenginleştirdiği ve fıkî boyutunu ön plana çıkardığı göz önünde bulundurulunca birinci dereceden ulemanın meseleyi ne ölçüde itikâdi kabul ettiklerinin takibi, Sünni kelamcılar tarafından kaleme alınan akâid/kelâm eserlerindeki imamet bahisleri üzerinden yapılabilir. Meseleyi mütekaddimûn devri ile sınırlı tutmasının nedeni; hilafet kurumunun otorite anlamındaki konum ve misyonunun İslam tarih tecrübesinin bu döneminde değiştiği düşüncesidir. Yazarın tercihini belirleyen ikinci bir saik

olarak da Gazzâlî sonrası kelimeler telif geleneğinde imamet bahislerinin klasikleşmesi zikredilebilir. (Özdiñ, 2018, 9).

Konu Sünnî kelâm literatürü olunca birkaç önemli Sünnî bilgine yer verilmektedir: Ebû Hanîfe, İdris eş-Şâfiî, et-Taberî, Tahâvî, el-Eş'arî, el-Mâtürîdî, Hakîm Semerkandî, Ebû Seleme Semerkandî, Bâkılânî, Halimî, İbn Fûrek, Lâlekâî, Abdulkâhir Bağdâdî, el-Ferrâ, Beyhakî, Kuşeyrî, es-Sâlimî, Cüveynî, Mütevellî, Ebû'l-Yûsuf Pezdevî, Gazzâlî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi isimlerin yaklaşımlarına yer verilmiştir. Özdiñ, imâmet meselesinin itikâdî bir konu olup olmadığı hakkında, akâid kitaplarının muhteva ve üslûbundan her iki eğilimin de mevcut olduğuna kâil olmaktadır. Meseleyi ilk kaynaklardan hareketle ele aldığımızda itikâdîlik algısının tarihi süreç içinde değişip dönüştüğünü söylemek de mümkündür (Özdiñ, 2018, 53).

Konuyu itikâdî bir mesele olarak görenlerin dört gerekçesinden söz edilebilir: İlk olarak bu meselenin itikâdî metinlerinde yer alması başlı başına bir karine olarak kabul edilmektedir. İkincisi özellikle Hz. Ebû Bekir'in imameti hakkında Kur'an'dan hareketle öne sürülen deliller meselenin itikâdî olarak algılandığına dair güçlü bir karinedir. Üçüncüsü hadislerle referansla öne sürülen deliller ve son olarak râşid halifelerin seçilmelerinde ve meşru kabul edilmelerinde var olan icmâya yapılan vurgudur. Diğer taraftan meseleyi itikâdî kabul etmeyenlerin gerekçelerine gelince; öncelikle doğrudan itikâdîlik tartışmasına dâhil edilemeyecek bir husus olarak İmam Mâtürîdî'nin Kitabü't-Tevhid'de imamet bahsine yer vermemiş olması dikkate değerdir.

Kendisi dışında Mâtürîdî gelenek içerisinde üretilmiş metinlerde imamet bahsi yer alırken, meselenin itikâdî karakteriyle doğrudan ilgilenen bir isme rastlanılmaması da önemlidir. Yazar bu konuda Eş'arî geleneğin bir farkından söz eder: "Çünkü Mâtürîdîliğin Eş'arîlik gibi siyasi otoriteyle ilişkileri yakın değildir. Nitekim siyâsetü's-şer'îye literatürünün de Eş'arî gelenek içerisinde ve siyasi merkezle irtibatlı isimler tarafından kaleme alınmış olması da bu hususu teyid eder." (Özdiñ, 2018, 72). Konunun reel siyasetle ilişkisi o kadar yakın olmuştur ki yazara göre, Şîa asrı olarak nitelenen ve Sünnî halifelerin iktidar ve otoritelerinin zayıflamaya başladığı dönemden itibaren imâmet/hilâfet meselesinin Sünnî itikâdî metinlerinde daha geniş yer almaya başladığı devreye girilmiştir. Ancak Büveyhîlerin 5. asrın ortalarında Selçuklular tarafından iktidardan uzaklaştırılması ve merkezdeki Selçuklu idaresiyle sembolik bir hale dönüşen hilâfet kurumunun ilişkilerinin tanzimi esnasında imamet meselesi tekrar itikâdî bir mesele olarak algılanmaktan çıkarılmıştır. Eş'arî ile başlayan ve Gazzâlî devrine kadar devam eden dönemde imamet konusunun itikâdîleştirildiği söylenebilir. İlerleyen süreçte imamet'in bir akit olarak algılanmanın neticesinde meselenin itikâdî değil fikhî bir karaktere sahip olduğuna inanıldığı eklenebilir.

Birinci bölümde yazar imam/yönetici, nasbı/tayini üzerinde yoğunlaşmaktadır. İmamet gerekliliği aklen mi yoksa naklen mi vaciptir? sorusu en temel sorulardandır: “Mütekaddimûn devri kelâm metinlerinde daha çok nakle dayalı zorunluluk ön planda iken, sonraki dönem eserlerinde imam nasbının gerekliliği akli olarak da izah edilmiştir... Bu zorunluluğun içerisine devletin din ve dünya hususunda yapmış olduğu tasarrufların bütünü girmektedir... Bir yöneticinin bulunmadığı durumlarda ortaya çıkabilecek fitne, tarihi tecrübeye sabit olduğu üzere; uzadığı takdirde hayatın altüst olmasına, nizamın bozulmasına ve bu da dinin ortadan kalkmasına ve Müslümanların helak olmasına yol açar. Bu sebeple imam tayininin zorunluluğu aklen sabittir.” (Özding, 2018, 87). İmam tayini hakkında tafsilatlı bilgilerin ardından yazarın değerlendirmesi önemlidir: “Sünni kelâmcılar Şiîlerin hem akli hem nakli, Mu'tezile'nin akli zorunluluk olarak gördükleri imam nasbı fikrine karşı çıkmışlardır. Eş'arîler ve Mâtürîdîler, sahip oldukları hüsün-kubuh anlayışları çerçevesinde meseleyi ele almışlar ve bunu da tarihi tecrübeye dayandırmışlardır. Eş'arîler bu şer'i çerçevenin akli izahını yaparken Mâtürîdîler hikmet prensibine bağlı kalarak bir yöneticinin gerekliliğini akli olarak izah etmişler ve bu izahlarını da ayet ve hadislerle desteklemişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus akli zorunluluğun muhatabıdır. Şiîlerde ve Mu'tezîlilerde bu zorunluluk Allah'a nispet edilirken, Sünni kelâmcılar bu nispeti kullara yöneltmişler ve bunda da hareket noktası sahabenin icmâsı olmuştur. Bu sebeple Mâtürîdîlerde görülen akli gereklilik, Şiî ve Mu'tezîlilerin savunduğu manada bir akli zorunluluk değildir. (Özding, 2018, 92).

İmamı/yöneticiyi seçecek kişinin nitelikleri hususunda, muhtemeldir ki ehlü'l-hal ve'l-akdin kimler olduğuyla ilgili meseleler itikadın bir parçası olarak görülmediğinden üstünde çokça durulmamış ve mesele kısmen siyâsetü's-şer'îye türü eserlere bırakılmış yani fıkıhın bir alanı olarak değerlendirilmiştir. Diğer bir sebep olarak hilafetin saltanata dönüşmesi zikredilebilir. Şöyle ki, sûreten şer'î ve meşru görülen saltanat usulünün ayrıca ehlü'l-hal ve'l-akd gibi bir mesele üzerinden zorlaştırılmak istenmediği söylenebilir. Özellikle fitne ile ilgili geliştirilen hassasiyetin bu alana tesir etmiş olması ihtimal dâhilindedir. (Özding, 2018, 160). Anlaşıldığına göre Sünnî yaklaşımın gereği görülen toplum istikrarı burada da gözetilmiştir.

Özding eserinin ikinci bölümünde imam seçilecek kimsede aranan şartlar ve imamın meşrûyeti konularına temas etmektedir. Bu kısımda yazarın Sünnî siyaset tasavvuruna yön veren iç dinamiklere dair tespitleri oldukça çarpıcıdır: “Sünni kelim metinlerinin ortaya çıktığı 4. asrın başlarından itibaren onların siyaset algılarını belirleyen birkaç unsuru hazır bulduklarını söylemekte fayda vardır. Bunlardan birincisi ilk dönemlerden itibaren İslam dünyasındaki siyasi ayrılıklardan neşet eden bir itikat literatürünün varlığıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu literatürü oluşturan ve savunan itikâdi-siyasi mezheplerin geliştirdiği retoriği önlerinde bulmuşlardır. İkinci olarak farklı siyasi kültürlerle karşılaşmış ve bunlarla etkileşime geçmiş bir İslam devlet tecrübesidir.

Üçüncü olarak üç asrı aşkın bir zaman boyunca yavaş yavaş belirginleşmeye başlayan dinî ve dünyevî otorite ayrımıdır. Bu sebeplerle inşa edilen teorik zeminin fiili durum üzerinde sürekli müessir olduğunu da görmek gerekmektedir.” (Özding, 2018, 170).

Efdaliyet tartışmaları ve tarihi tecrübenin meşruiyeti bölümünde ise yazar, râşit halifelere ayrı başlıklar açarak ilerler. Bu kısımda Eş'arî gelenek içerisindeki önemli bir kırılmadan söz eder: “Eş'arî gerek hilafet seçiminin gerek idaredeyken vukua gelen hadiselerin ictihad kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirterek bunların nasslarla ele alınmasının meseleyi itikâdileştirmek olacağını ve bu sebeple de meselenin ictihad düzeyinde bırakılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu da Eş'arîlik içerisinde imâmet/hilafet meselesinin itikâdilikten fikhîliğe evrilmesinin ilk habercilerinden olması bakımından dikkat çekicidir.” (Özding, 2018, 308).

Yazarın çalışmasında kelâmî konuların reel siyasetle olan yakın münasebeti sık sık gündeme taşınmaktadır: “Sünni itikat-kelam kitaplarında imamet bahislerinin ortaya çıkışı Şîa asrı olarak nitelenen ve Sünni halifelerin iktidar ve otoritelerinin zayıflamaya başladığı dönemle birliktedir. Özellikle Eş'arî gelenek içerisinde kaleme alınan kelam kitapları meseleye daha fazla eğilmişler ve imamet bahsiyle alakalı birçok ayrıntıyı kelam metinlerine taşımışlardır. Şîa asrı boyunca Sünni ulema imamet meselesini itikâdî bir çerçevede ele almışlardır. Şîa tehlikesinin bertaraf edilmesi ve hilafet kurumunun sembolik bir derekeye inmesi neticesinde imamet meselesinin itikâdî karakteri zayıflamıştır.” (Özding, 2018, 329). Söz konusu bu dönüşüm, pratikte faydalı da olmuştur: “Mütekaddimûn devri tecrübesi göstermiştir ki meselelerin itikâdî alana dâhil edilmesi İslam dünyasını birçok siyasi ve içtimai hadiseyle yüzleşmek zorunda bırakmıştır. Bu sebeple hilafet konusu itikadi bir zeminden hukuki bir zemine kaymıştır. Böylece iktidarın meşruiyeti ve denetlenmesi itikadi bir hadise olmaktan çıkarılıp hukuki bir mevzu haline getirilmiştir. Bu ilişkilerin hangi esaslar üzerine bina edileceği, itikadi olanın yerinin ne ile doldurulacağı sonraki devrin temel meselelerindendir.” (Özding, 2018, 334).

Sonuç

Rıdvan Özding'in eseri sadece Sünni siyaset tasavvuruna dair değil, bütün farklı ve zengin çizgileriyle genel manada İslam siyaset düşüncesini öğrenmek isteyenler için önemli bir referans sayılabilecek çalışmadır. Haddizatında Müslüman gelenekte siyaset tasavvuru hakkında çalışanlar için yol gösterici bir mahiyete sahiptir. Diğer taraftan Sünnî gelenek içerisinde tarihsel tecrübeye yaşanan önemli kırılmalara ve farklı yaklaşımların arka planında yer alan dinamiklere yer vermesi çalışmayı değerli kılan diğer önemli özelliklerdendir. Son olarak şunu da dile getirmek isabetli olacaktır: Bu

çalışmadan da anlaşıldığı üzere konu, Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan gelişmelerde görüldüğü üzere o dönemin siyasi ve sosyal gelişmeleriyle doğrudan ilişkili olduğu gibi; aynı şekilde ilk dönemlerde de yaşanan reel politik gelişmeler tartışmaların karakterini ve yönünü doğrudan etkilemiş benzetmektedir. Bu manada konu salt itikadi değil aynı ölçüde itikadi-siyasi karakter taşımaktadır.

Bu eserin itikat-siyaset çalışmalarına katkı sunacağı aşîkârdır. Eseri kaleme alan araştırmacı Rıdvan Özding'e ve bu eseri yayımlamakla okurların istifadesine sunan Dergâh Yayınları'nın yöneticilerine ve çalışanlarına müteşekkir olduğumuz da bilinmelidir. Eserin kültür ve akademi hayatımıza önemli bir katkı sunduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

Özding, Rıdvan. (2018). *İtikat ve Siyaset Sünni Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayıncılık.

Modern Hukuk ve İslam Hukukunda Sharenting Olgusu: Basit Bir Paylaşım Mı?

The Sharenting Phenomenon in Modern and Islamic Law: Is It Just a Simple Share?

Onur Can Kutru*

Geliş Tarihi/Received: 16.03.2026 Kabul Tarihi/Accepted:19.06.2026

ÖZ

Dijitalin hayatımıza girmesiyle birlikte insan medeniyeti büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Aile yapısından, arkadaşlığa, eğitim sisteminden beğeni algılarına kadar dijitalin etkisi hâkim. Dijital sektör ise sosyal medya mecralarının kurulmasından itibaren başka bir yöne evrildi. Reklamlardan oyunlara oyunlardan sosyalliğe birçok noktanın merkezinde artık sosyal medya platformları bulunmaktadır. Bu açıdan sosyal medya platformları insan hayatında büyük bir yer tutmaktadır. Ancak durum o kadar da masum görünmemektedir. Dijital sosyal mecraları kullanan bireyler arkalarında bir dijital veri izi bırakmaktadır. Bu veriler depolanmaktadır. İnternet kullanıcılarının büyük bir kesimi sosyal medya araçlarını sadece eğlence için kullanmamaktadır. Hayatlarındaki birçok bilgiyi bu platformlarda paylaşmaktadır. Bu paylaşımlardan en önemlisi de hiç şüphesiz Sharenting denilen ebeveynlerin çocuklarını paylaşmasıdır. Sosyal medya ebeveynliği de denilen bu kavram çocuklar için birçok tehlikeyi beraberinde getirmektedir. Ebeveynler çocuklarına devasa bir veri mirası bırakmaktadır. Bu paylaşımlar veri dünyası için bir malzeme niteliğindedir. Bu veriler her zaman masum amaçlarla kullanılmamaktadır. Birtakım tehlikeler barındırmaktadır. Biz

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku), kutruonur61@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-7756-2999>

de bu çalışmamızda konunun daha iyi anlaşılması için, ilk önce **sharenting** olgusunun modern hukuk literatüründeki yerini ele alacağız, daha sonra konu İslam Hukuku perspektifinden incelenmiştir. Bu çalışmada, modern kaynakların yanında, klasik fıkıh kaynaklarına da yer verilmiştir. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Klasik fıkıh literatüründeki "mahremiyet", "tecessüs", "velayet" ve "icare-i sağır" (çocuk işçiliği) kavramları, modern verilerle karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş, mezhepler arası ihtilafa da yer verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sharenting, Çocuk Mahremiyeti, Velayet, Tecessüs, Dijital Emek Sömürüsü

Abstract

With the integration of digital technologies into daily life, human civilization has undergone a profound transformation. The impact of the digital sphere is pervasive, influencing family structures, friendships, educational systems, and even perceptions of approval and popularity. Since the emergence of social media platforms, the digital sector has evolved in a distinct direction. Today, social media platforms occupy a central position in numerous areas, ranging from advertising and gaming to social interaction. In this respect, social media plays a significant role in human life. However, this situation is not as innocent as it may appear. Individuals who use digital and social platforms leave behind a digital data footprint, and these data are stored. A large proportion of internet users do not use social media solely for entertainment; rather, they share a considerable amount of personal information about their lives on these platform. Among such practices, one of the most prominent is undoubtedly *sharenting*, that is, parents' sharing of content about their children. This phenomenon, also referred to as social media parenting, entails numerous risks for children. Through these practices, parents leave their children an enormous digital data legacy. Such shared content constitutes raw material for the data ecosystem, and these data are not always used for benign purposes; rather, they involve various risks.

In this study, we first examine the place of the phenomenon of sharenting in modern legal literature and then analyze the issue from the perspective of Islamic law. Alongside modern sources, classical fiqh sources are also consulted. The study employs qualitative research methods. Key concepts in classical Islamic jurisprudence—such as "privacy" (*mahremiyet*), "intrusive surveillance" (*tecessüs*), "guardianship" (*velayet*), and "*jārat al-ṣaghīr*" (child labor)—are comparatively analyzed in light of modern data, with attention given to differences of opinion among the legal schools.

Keywords: Islamic Law, Sharenting, Child Privacy, Guardianship, Surveillance (Tecessüs), Digital Labor Exploitation.

Giriş

21.yüzyılda hayat başka bir yöne evrildi. Teknolojinin hayatımızda yer edinmesiyle birlikte yaşam alışkanlıklarımız değişti. Bilgiden, eğlenceye kadar artık her şeye kolayca ulaşabiliyor. Bu insan tarihi açısından olumlu bir dönüm noktası olmasına rağmen çeşitli riskler de barındırmaktadır. Eskişine göre daha hızlı ve pratik odaklı bir hayat yaşanmaktadır. Bu başkalaşım sürecinin yapı taşlarının başında ise X, Instagram, Facebook, LinkedIn gibi sosyal medya platformları gelmektedir. Sosyal medyalar kişisel yaşam biçimimizi şekillendiriyor. Çevre tarafından beğenilme arzuları, hayat standardı haline geldi. Takipçi sayıları, alınan güzel yorumlar insanların keyifli olmasını etkileyen olguların başında geliyor. Gidilen yerler, yenilen yemekler, hobiler sosyal medyada paylaşılıyor. Bu aktivitelerin değeri adeta alınan beğenilerle doğru orantılı ölçülüyor. Bu paylaşımlar bazı kesim için bağımlılık düzeyinde seyretmektedir. Bu yapılan paylaşımlar internet sektörü açısından ise bir veri hazinesi konumundadır. Reklam pazarından, tehlikeli kişilere kadar bu bilgiler kullanılabilir. Paylaşılan bu bilgiler başkalarının kullanabileceği, ulaşabileceği bir dijital meta haline geliyor. Bu verilerin açık bir şekilde sosyal medyada sergilenmesi güncel dünyanın temel tehlikelerinin başında gelmektedir. Bu sosyal medya probleminin belkide en önemlisi, velilerin çocuklarını sosyal medyada paylaşmasıdır. Bu durum "Sharenting" kavramıyla ifade edilmektedir. Veliler küçük çocuklarını Instagram, X, Facebook gibi platformlarda paylaşmaktadır. Adeta çocuğun anne karnındaki ultrason görüntüsünden, doğum gününe, doğum gününden çocuğun kayıtlı olduğu anaokuluna kadar paylaşımlar yapılmakta ve bu veriler internet ortamına sunulmaktadır. Yapılan paylaşımlar çocukların mahremiyetini zedeleyerek, onları ileride psikolojik, sosyal ve hatta maddi olarak tehlikelere maruz bırakmaktadır.³⁵¹ Paylaşımlar veri hırsızları tarafından çalınarak, kimlik hırsızlığına kadar çeşitli tehlikeler doğurmaktadır.³⁵² Bu durumun getirdiği

³⁵¹ Çağla Girgin, "Postmodern Dönemde Aile ve Çocuk Mahremiyeti: Dijital Dünyada Ebeveyn Paylaşımı (Sharenting) Üzerine Nitel Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi* 61/4 (26 Aralık 2025), 1719-1760.

³⁵² Pietro Ferrara vd., "Online 'Sharenting': The Dangers of Posting Sensitive

tehlikeli durumlar tüm dünyada tartışılmakta ve çeşitli çözüm arayışları aranmaktadır.

Bu konu genel olarak modern hukuk, pedagoji, gelişim psikolojisi açısından incelenmiştir. Psikologlar, hukukçular tarafından çeşitli makaleler kaleme alınmıştır. UNICEF'in "Sharenting" hakkında bir yazısı da bulunmaktadır. Uluslararası alanda ise Oxford Acedemy'nin İngilizce yayınlamış olduğu makale bulunmaktadır. The Journal of Pediatrics'in Online "Sharenting": The Dangers of Posting Sensitive Information About Children on Social Media adlı makalesinde ise çeşitli psikologların ve psikiyatrilerin değerlendirmelerine yer verilmektedir. Ayrıca konuyla ilgili Selim Gürünç'ün *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* adlı dergide yayımlanan "Sharenting Eyleminin Psikolojik Açıdan Değerlendirilmesi: Türk ve İngiliz Annelerinin Karşılaştırılması" adlı makalesinden de söz edilebilir.³⁵³

Konunun hukuki boyutlarıyla alakalı, Bengül Kavlak'ın *İzmir Barosu Dergisi*'nde yayımlanan "Dijital Çağda Sharenting (Paylaşan Ebeveynlik) Kavramının Uluslararası Düzenlemeler Işığında Değerlendirilmesi"³⁵⁴ ile Nazira Geredeli'nin *Necmeddin Erbakan Üniversitesi Hukuk Dergisi*'nde yayımlanan "Anne ve Babanın Sosyal Medyada Çocukları ile İlgili Paylaşımlarına (Sharenting) İlişkin Hukuki Bir Değerlendirme"³⁵⁵ adlı makaleleri de bulunmaktadır.

Peki "Sharenting" olgusunun İslam hukukundaki yeri nedir? Ebeveynlerin çocuklar üzerindeki velayet hakkı sınırsız mıdır? Sınırsızsa bu hak kısıtlanabilir mi? İslam ceza hukuku ekseninde bu sorun nasıl ele alınabilir ve çözülebilir? Literatürde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *İslam Hukukunda Mahremiyet ve Sosyal Medya* adlı bir eser bulunmaktadır. Ancak konuyu doğrudan 'sharenting' olgusu ekseninde inceleyen fikhî bir makale mevcut değildir. Yazılan makalelerde de konu daha çok sosyal medya üzerinden işlenmekte, Sharenting'e değinilmemektedir. Bundan dolayı biz bu çalışmamızda, bu boşluğu bir nebze olsun doldurmaya çalışacağız. Evvela konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, sharenting kavramına değinecek, bunun güncel dünyadaki tehlikelerine, diğer ilim alanlarındaki yerine dair bilgi verecek, bu bilgileri okuyucuya sunacağız. Akabinde bu olguyu İslam hukuku

Information About Children on Social Media", *The Journal of Pediatrics* 257 (01 Haziran 2023).

³⁵³ Selim Günüş, "Sharenting Eyleminin Psikolojik Açıdan Değerlendirilmesi: Türk ve İngiliz Annelerinin Karşılaştırılması", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 12 (29 Aralık 2020), 281-297.

³⁵⁴ Bengül Kavlak, "Dijital Çağda Sharenting (paylaşan Ebeveynlik) Kavramının Uluslararası Düzenlemeler Işığında Değerlendirilmesi", *İzmir Barosu Dergisi* 90/2 (2025).

³⁵⁵ Nazira Geredeli vd., "Anne Ve Babanın Sosyal Medyada Çocukları İle İlgili Paylaşımlarına (sharenting) İlişkin Hukuki Bir Değerlendirme", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/3 (31 Aralık 2024), 861-886.

ekseninde inceleyeceğiz. İlk bölümde kavram hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise konu modern hukuk ekseninde incelenecektir. Üçüncü bölümde ise İslam Hukuku'nda ekseninde konunun tahlili yapılacaktır. Sonuç kısmında ise muhtemel sorunların önlenmesi için çözüm önerileri geliştirilecektir.

1. Tanımı ve Kapsamı

Yapılan araştırmalara göre dünyada sosyal medya kullanım oranının %58,4 olduğu tespit edilmiştir.³⁵⁶ Aktif sosyal medya kullanıcılarının büyük bir kesimi ise hayatlarındaki birçok bilgiyi bu platformlarda paylaşmaktadır. Bunların başında ebeveynlerin küçük çocuklarını paylaşmaları gelmektedir. Sharenting çocukların ilk adımını, konuşmasını, emeklemesini, gülümsemesini sosyal medyada paylaşan bir ebeveyn hareketi olarak tanımlanmaktadır.³⁵⁷ “Sharenting” kelimesi, İngilizce “share” (paylaşmak) ve “parenting” (ebeveynlik) kelimelerinin birleşiminden türetilmiştir

Yetişkin bireylerin kendi hakkındaki bilgileri dijital ortama sunması makul görülebilir. Ancak henüz reşit olmayan çocukların bilgilerinin, görüntülerinin paylaşılması aynı ölçüde makul görülemez. Zira çocuğun kendi kararını verme gibi bir şansı yoktur. Sharenting olarak ifade edilen bu durum, çocukların sosyal medyada paylaşılması olarak tanımlanmaktadır ve çocukları dış tehditlere açık hale getirmektedir.

Alanında uzman kişiler; sharenting etkinliğinden söz edebilmek için ebeveynin sürekli ve devamlı bir şekilde çocuklarının paylaşılmasının gerektiği, ikinci bir görüş olarak da çocuklar hakkında devamlı olsun ya da olmasın detay yer alan her türlü paylaşımın bu kapsama girdiğini söylemişlerdir.³⁵⁸ İkinci görüşün tercihe şayan olduğu açıktır. Zira birinci görüş ve ikinci görüş arasında paylaşım noktasında bir fark görülmemektedir. Her iki durum da tehlike arz etmektedir.

Paylaşılan görüntüler ve riskler ekseninde Sharenting olgusunu şu başlıklar altında tasnif etmek, konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

- 1- Olağan paylaşımlar
- 2- Çocuğun şahsiyetini zedeleyici paylaşımlar
- 3- Ticari- influencer paylaşımları

³⁵⁶ Tuba Kopuz vd., “Sharenting: Kavramsal Bir Çözümleme”, *Intermedia International E-journal* 9/17 (31 Aralık 2022), 379-390.

³⁵⁷ Hakan Yüksel, “Sharenting Bağlamında Sosyal Medyada Çocuk İmajının İnşası”, *Akademik Düşünce Dergisi* 4 (08 Aralık 2021), 52.

³⁵⁸ Kavlak, “Dijital Çağda Sharenting (paylaşan Ebeveynlik) Kavramının Uluslararası Düzenlemeler Işığında Değerlendirilmesi”.

Olağan paylaşımlar; nispeten masum sayılabilecek, çocuğun ilk yürüyüşü, gülümsemesi gibi paylaşımlardır. Bunlar tehlike bazında daha düşük görülebilir. Ancak burada akıldan çıkarılmaması gereken olgu, bu tehlikenin asla sıfıra inmeyeceğidir. Masum olarak adlandırılmasının sebebi, açık seçik fotoğraflarının olmaması bakımındandır. Ebeveynler tarafından bu risklerin sıfır olarak görülmesi bir hatadır. Zira bu malzemeler de sosyal medyalara servis edilmekte çeşitli tehlikeler doğurmaktadır. Örnek vermek gerekirse, yemek yiyen bir çocuğunun paylaşılması, veri ihlallerine açık bir malzeme oluşturacaktır. Zira görüntü paylaşımı veri ihlallerine açıktır. Utanç verici paylaşımlar ise çocuğun ileride utanacağı, banyo hali, tuvalet eğitimi, sünnet merasimi gibi pozların paylaşılmasıdır. Bu paylaşımlar son derece tehlikeli olmakla birlikte, çocuğun ilerideki hayatını son derece etkileyecek psikolojik travmalara sebebiyet vermektedir. Ticari-influencer paylaşımları ise, sosyal medya üreticisi olan ebeveynin çocuklarını kullanarak içerik üretmesi ve bu içerik vasıtasıyla gelir elde etmesidir. Her üç türde de tehlikenin minimuma indirilmesi için, illa paylaşım yapılacaksa hesap gizliliğinin sadece güvenilen kişilere açılması gerekmektedir.

2. Modern Hukukta Durum

2.1. Dijital Ayak İzi ve Muhtemel Riskler

Dijital gölge olarak da bilinen dijital ayak izi, literatürde; interneti kullanırken arkada bıraktığımız veriler olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram; ziyaret edilen web sitelerini, e-postaları, kullanılan sosyal medyaları ifade etmektedir.³⁵⁹ Kullanıcılar interneti kullanırlarken, arkalarında bir veri yığını bırakırlar. Bu veriler internette depolanır.

Bazı masum aktiviteler bu konuda tam anlamıyla bir tehlike oluşturmayabilir. Ancak sosyal medyalarda, kişisel bilgilerin herkese açık bir şekilde sunulması durumunda, tehlike eşiği yükselecektir. Bu bağlamda çeşitli sosyal medya platformlarında fotoğrafların, gidilen yerlerin paylaşımlarının yapılması halinde kötü niyetli üçüncü şahısların bu verilere ulaşması kaçınılmaz olmaktadır. Ebeveynlerin ehliyeti tam olmayan küçük çocuklarını paylaşımları ise tehlike açısından daha mühimdir. Zira kötü niyetli üçüncü şahısların, küçük çocuklara ait bilgileri görebilir. Küçük çocuklar ise kendini savunmaktan acizdir. Bu bağlamda, çocuklar için söz konusu olan tehlikeler, diğer kişilere nazaran daha yüksektir. Çocuklar büyüdüklerinde internet ortamında kendi bilgilerinin depolandığını görebilirler. Ayrıca bu veriler reklam firmaları, pazarlama şirketleri tarafından işlenebilir, kullanabilir. Ebeveynler bu paylaşımları yaptıklarında, çocuklarını bilgisayar korsanlığı, pedofili gibi tehditlere açık hale getirmektedirler.³⁶⁰ Bu paylaşımlar yapıldığı sürece,

³⁵⁹ Kaspersky, "Dijital Ayak İzi Nedir?" (20 Eylül 2021), Erişim Tarihi 13 Ocak 2026, <https://www.kaspersky.com.tr/resource-center/definitions/what-is-a-digital-footprint>.

³⁶⁰ Muhammet Emin Sözkese, "Paylaşan Ebeveynlik-Sharenting", *İletişim*

çocuklarına ileride silmek, yok etmek isteyecekleri bir dijital miras bırakmış olurlar. Üstelik bu veriler veri tabanlarında depolanmakta ve geriye dönüşü, yani yok edilmesi mümkün olmamaktadır. Yapılan paylaşımlar, silinse bile bu bilgiler internet serverlarında tutulmakta ve saklanmaktadır.

Bir ebeveyn tarafından oldukça masum görülen Sharenting'in çocuklar için psikolojik açıdan da bir takım olumsuz sonuçları olmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- Kimlik gelişimi ve özel alan algısı zarar görebilir. Ebeveynlerin çocuklarının her davranışını sosyal mecralarda paylaşımları çocukların mahremiyet kavramını öğrenmelerine engel olur. Çocukların sağlıklı bir kişilik gelişimine sahip olabilmesi için bu kavramı öğrenmeleri gerekmektedir. Ayrıca ergenlik döneminde çocukların bu paylaşımlardan rahatsız olmaları muhtemeldir.
- Onaylanma ve dışa bağımlılığı artırabilir. Çocukların sürekli ebeveynler tarafından paylaşılması ve beğeni beklemesi çocukları da etkileyebilir. İleride, etraflarından daimî bir beğeni beklentisi içerisinde olabilirler. Benliğini sosyal medyada aldığı yorumlar ekseninde inşa etmesi muhtemeldir. Adeta sosyal medya üzerine kurulu bir çocukluk çağı geçirir.
- Ebeveyn – çocuk ilişkisi olumsuz etkilenir. Anne ve babasının izinsiz bir şekilde kendilerini paylaştığını gören çocuklar, anne babasına mesafe alabilir, onlarla ilişkisini kesebilir.
- Sosyal medya kaygısı ve stres gibi sorunlara sebebiyet verebilir. Kendilerini daima göz önünde gören çocuklar büyüdüklerinde kendi istekleriyle paylaşım yapmakta zorlanabilirler. Bundan dolayı çocuklar kendi özel hayatlarını kendileri şekillendirmekte zorlanacaklar, anne – babaya bağımlı hale geleceklerdir.
- Çocukluk dönemlerine ait paylaşımların ortaya çıkması durumunda, arkadaşları yanında utanma duygusu yaşayabilirler. Bu paylaşımlar kullanarak yapılan alaycı şakalar, dalga geçmeler sosyal açıdan problem yaşanmasına neden olur.

2.3. Pozitif Hukukta Sharenting

Uluslararası konjektürde veri güvenliği, Genel Veri Koruma Tüzüğü (GDPR) ile sağlanmaktadır. GDPR, 16 yaşından küçük bireylerin verilerinin işlenmesi için ebeveyn iznini şart koşmuştur. Ancak bu velayet hakkı mutlak değildir ve üstün yararlık ilkesiyle çelişmemelidir. Bazı ülkeler, çocukların temyiz yaşını düşürerek, iznin alınması gerektiğini söylemişlerdir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde durum biraz daha farklıdır. Orada doğrudan Sharenting'i düzenleyen bir kanun bulunmamaktadır. OPFA

(Çocukların Çevrimiçi Gizliliğini Koruma Yasası) ile bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Birleşik Krallıkta ise Age Appropriate Design Code adlı bir yasa çıkartılarak, çocukların bu realiteden en az etkilenmesine çalışılmıştır.³⁶¹ Evrensel olarak ise Birleşmiş Milletlerin Çocuk Haklarına Dair Sözleşmesi 16. maddesinde “Hiçbir çocuğun özel yaşantısına, aile, konut ve iletişimine keyfi ya da haksız bir biçimde müdahale yapılamayacağı gibi, onur ve itibarına da haksız olarak saldırılamaz. Çocuğun bu tür müdahale ve saldırılara karşı yasa tarafından korunmaya hakkı vardır.”³⁶² denilmekte ve yasal güvence sağlanmaktadır.

Türkiye’de ise özel hayatın gizliliği, Anayasa’nın 20. Maddesinde, TCK 134. Maddede, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 8.maddesinde, Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme 16.maddesiyle koruma altına alınmıştır.³⁶³

Paylaşım yapma konusunda kilit nokta ise çocuğun rızası meselesidir. Ebeveynin paylaşım yapabilmesi için çocuğun rızasının alınması gerektiği genel kabulüne dayanır. Rıza için temyiz gücü gerekmektedir. Modern hukukta ise temyiz yaşı ülkeden ülkeye farklılaşmaktadır. Bazılarına göre, temyiz; kişinin bir işlem ve olayın sonuçlarını değerlendirme yeteneğinin bulunması, davranışlarını buna göre yönlendirmesidir. Bu ise olayların niteliğine göre değişmektedir.³⁶⁴

Modern hukuk sistemlerinde, Sharenting olgusu, daha çok veri güvenliği açısından ele alınmaktadır. Bu güvenlik çeşitli yasalarla sağlanılmaya çalışılmıştır. Hukuki açıdan zikredilmesi gereken bir diğer konu ise, ebeveynin velayet hakkını kullanması, çocuğun üstün yararı ilkesiyle çeliştiği durumlarda, mahkeme kararıyla velayet hakkının sınırlandırılabilirliği.

Velayet hakkını çocukların korunması, yararını sağlamak için bir vasıta gören, onları en iyi şekilde yetişmesini sağlama içinde olan İslam Hukuku ise meseleyi şeri deliller, kaideler, anne babanın velayet hakkının dini meşruiyeti, kul hakkı ve dünyevi boyutların yanında uhrevi boyutlar, ekseninde ele almaktadır. Bu açıdan çocukların paylaşılması sadece bir veri güvenliği meselesi değil, aynı zamanda İslami bir boyut da arz etmektedir. İslam Hukukunun sadece dünyevi sahada kalmayıp, meseleyi uhrevi sahaya taşıması konunun çözülmesi bağlamında modern hukuk normlarından daha üstün olduğu açıktır.

³⁶¹ “Sosyal Medyada Çocukların Paylaşılması: Hukuki Riskler - Güvenliweb.org.tr” (Erişim 14 Ocak 2026).

³⁶² “Çocuk Haklarına Dair Sözleşme | UNICEF Türkiye” (Erişim 14 Ocak 2026).

³⁶³ Fatma Tuğçe Taşcı, “‘Sharenting’ Ebeveynliği: Çocukların Dijital Gizliliği ve Hukuki Riskler”, *Kişisel Verileri Koruma Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2025), 62-85.

³⁶⁴ Taşcı, “‘Sharenting’ Ebeveynliği”, 69.

Buraya kadar ilgili kavramın, tanımı ve kapsamına yer verdikten sonra konunun aslını oluşturan İslam hukuku

2. İslam Hukukunda Durum

Buraya kadar ilgili kavramın, tanımı ve kapsamına yer verdikten sonra konuyu İslam hukuku perspektifinden incelemek gerekmektedir.

2.1. Mahremiyet

حرم fiilinden türetilen haram lafzı, sözlükte helalin tersi, yasaklanan şey anlamında kullanılmıştır.³⁶⁵ Bu yasaklanan şey ister beşeri ister ilahi olsun farketmez. ³⁶⁶ Mahrem lafzı ise helal olmayan, yasaklanan şey anlamını ifade etsede, fıkıh literatüründe dinen evlenmesi yasak olan akrabalar anlamındadır. Bununla birlikte kelimenin etimolojik anlamına bakıldığında, mahrem lafzı; dokunulması, sınırının ihlal edilmesi yasak olan şeyleri tazammun eder. Sınırlarının ihlal edilmemesi gereken şeylerin başında ise kutsallar gelmektedir. Dolayısıyla mahrem lafzının bir yönü bu anlama delalet etmektedir. Fıkıh literatüründeki anlamının da bu bağlamla ilişkisi bulunmaktadır. Zira evlenilmesi yasak olanlar, aynı zamanda bir insanın en kutsalları, dokunulmazları, haklarının ihlal edilemeyeceği kişilerdir.

2.2. Makasid-ı Şeria

İslam Hukukunun nihai gayesi, insan onurunu ve saygınlığını korumaktır. Dinin va'z ettiği hükümler de bu maksada delalet etmektedir. Makasid-ı Şeria insanın canını, malını, dinini, aklını ve neslini koruma altına almaktadır. İnsanın onuru da nesil/ırz kapsamında koruma altındadır. Belki de şeref/onur bu beş ana kavramı da kuşatmaktadır. Bir bireyin onurunun zedelenmesi halinde bundan kişinin canı, malı, akli, dini ve nesli de etkilenecektir. Allah Kur'an'da İsrâ 70.ayette mealen “Andolsun *biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik*” buyurarak insanın onuruna ve şerefine işaret etmektedir. İslam tarihinde Hz.Peygamberin pek çok hadisi, sünneti de bize insanın onurunun zedelenemeyeceğini göstermektedir. Nitekim o, Ebu Zer'in, annesi zenci olan bir sahabeyi azarladığını, onun onurunu zedelediğini görünce, bunun doğru olmadığını belirtmiştir. ³⁶⁷ Şefkat bakımından çocuğa en düşkün olan ebeveyni olduğundan, onun kötülüğünü istemeyeceği genel kabulünden dolayı velayeti ebeveynine

³⁶⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 6/119.

³⁶⁶ Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, ed. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 360.

³⁶⁷ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-şâhih «Şâhih-i Müslim»*, ed. Muhammed Züheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 1433), 5/92. (No. 1661)

vermiştir. Bundan dolayıdır ki, geleceğin teminatı olan çocukların reşit olana kadar bakım, terbiyesini ebeveynine tevdi etmiştir. Onların bu yetişmelerinde onurların ve haysiyetlerinin zedelenmemesi gerekmektedir. Bunun yanında onların can ve mal güvenliğinin de sağlanması gerekmektedir. Çocukların kendilerini savunamadıkları yaşlarda, yapılan paylaşımlar, onların can güvenliğini tehlikeye atmakta, psikolojik olarak geriye dönülmez yaralar açmaktadır. Unutulmamalıdır ki İslam çocukların düzgün bir şekilde yetişmesini istemektedir. Ancak çocuklar bir meta değildir ve her insan gibi onlar da mükerremdir, onur, ırz ve mahremiyetleri koruma altındadır.

2.3 Tecessüs

Tecessüs sözlükte, araştırma, filan kişi hakkında (kötü niyetli) araştırma yaptı (تجسس فلاناً) bağlamında kullanılmaktadır.³⁶⁸ İnsanın özel hallerinin araştırılması İslam dininde yasaklanmıştır. Müslüman birinin ayıplarını, hatalarını veyahut gizli hallerini ortaya dökmek haramdır. Hatta öyleki bir kişiye atılan iftirayı diğer müslümanların yalanlamasının vacip olduğu belirtilmiştir. Günahlarda ısrar edilmemesi halinde, bu günahlarının örtülmesi emredilmiştir.³⁶⁹ Allah Kur'an'da Hucurat 12. Ayette “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin gizli hallerini ve kusurlarını araştırmayın. Birbirinizin giybetini yapmayın.” buyurmuştur. Bu ayet hakkında Kurtubi, İbn Huveyzi Mendad'dan nakil yaparak çarpıcı bir örnek verir: Bir kişinin kendisine ikram edilen yemek hakkında yemeğin nereden geldiğinin sorulup araştırılmasının dahi yasak olduğunu, müslümanın işlerinin selamete yorumlanması gerektiğini belirtmiştir.³⁷⁰ Basit bir olayda bile tecessüsün kınandığı bir hukuk doktrininde, çocukların mahrem anlarının, gizli bilgilerinin internet ortamında sunulması evleviyetle sakıncalı kabul edilmelidir. Yemek meselesinde, yemeğin helal olup olmamasını öğrenmek gibi dini saik bulunabilmesi mümkün iken, sharentingde böyle bir dini maksat gözükmemekte, daha çok dünyevi maksatlar göze çarpmaktadır.

2.4. Görsel Mahremiyet

İslam Hukukunda görsel mahremiyet, setr-i avret ekseninde ele alınmıştır. Sözlükte avret “eksik, gedik, açık; açılıp görünen şey, korkulacak, zarar gelecek yer” gibi manalara delalet etmektedir. İstilahe olarak ise; dinen gözükmesi, başkalarının bakması yasak olan yerler anlamında kullanılmaktadır.³⁷¹ Avret yerlerinin örtünmesi ise setr-i avret kavramıyla ifade edilmektedir. Fıkhi literatürde, erkeklerin avret mahalli, göbük deliğinden diz

³⁶⁸ Ahmed Rızâ, *Mu'cemü metni'l-luğa: Mevsû'a luğaviyye hadîse* (Beyrüt: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1960), 1/527.

³⁶⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 5/289.

³⁷⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, ed. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 6/332.

³⁷¹ Mehmet Şener, “Avret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ocak 2026).

kapağına kadar, kadınların ise el, yüz ve ayaklar hariç olmak üzere tüm bedenidir. Avret yerlerinin koruması, birçok hikmeti barındırmasına rağmen bu hikmetlerin başında, insanın saygınlığı gelmektedir. Hanefi mezhebinde çok küçük çocuklar için (dört yaş altı) avret mahalli hükmü yetişkinlerden farklıdır ve katı sınırlar çizilmemiştir.³⁷² Şâfiî mezhebinde ise avret hassasiyeti yedi yaş itibarıyla başlar; yedi yaşındaki bir çocuğun avret mahalli göbek ile diz kapakları arası olarak kabul edilir.³⁷³ Mâlikîler bu konuda yaş sınırlamasını biraz daha yukarı çekerek bunu on yaşla sınırlandırmışlardır.³⁷⁴ Hanbelîlerde de benzer şekilde bu sınır on yaştır. On yaşından buluğa kadar ise göbek ile diz kapağı arası örtülmesi vacip görülmüştür.³⁷⁵ Bu görüşlere bakıldığında, mezheplerin çeşitli farklı içtihatlar getirdiği görülmektedir. Ancak bu sınırlar mutlak değildir. Ebeveynlerin çocuklarını sosyal mecralarda paylaşmaları, edep ve hürmet ilkelerine terstir. Çocuklar büyüdüklerinde onların karşılıklarına utanacakları, silmek isteyecekleri veriler bırakmak şahsiyetin korunması ilkesine terslik arz etmektedir.

2.5. Manevi Zarar

Çocuklar sosyal mecralarda paylaşıldıklarında onları nazar değme tehlikesiyle baş başa bırakmış oluruz. Nazarın hak olduğu Hz. Peygamberin hadisleriyle sabittir.³⁷⁶ Nazar değmesi olgusu akidevi bir boyut olmakla birlikte, sonucu itibarıyla İslam Hukukunu da ilgilendirir. Zira nazarın doğurduğu manevi problemler İslam Hukukunun def-i mefasid (zararları gidermek) ilkesiyle çelişmektedir. Bu açıdan ebeveynin çocuklarını maddi zararlardan koruduğu gibi, manevi zararlardan da koruması gerekmektedir. Yapılan paylaşımlar çocuğun manevi bütünlüğünü tehlikeye atmakta ve onlara zarar vermektedir.

2.6. Ebeveynin Velayet Yetkisi

Velayet, sözlük anlamında “yakın olmak, bir işi üstlenme/yönetme³⁷⁷; sevmek, yönelmek, yardım etmek; bir işin sorumluluğu kendi üstünde olmak”

³⁷² Muhammed Emîn İbn 'Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'atı Muşafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1966), 2/195; Sirâcüddîn 'Umer b. İbrâhîm el-Hanefî İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzî'd-dakâ'ik*, ed. Ahmed 'İzzü 'İnâye (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/182.

³⁷³ Veliyyüddîn Ebû Zur'a Ahmed b. Abdîrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrahmân el-İrâkî, *Tahrîru'l-Fetâvâ alâ'l-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî*, ed. 'Abdû'r-rahmân Fehmî Muhammed ez-Zevâvî (Cidde: Dârü'l-minhâc li'n-neşr ve't-tevzî', 2011), 1/272.

³⁷⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mekrem es-Sa'îdî el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibî'r-Rabbânî*, ed. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (Beyrût: Dârü'l-fîkr, 1994), 2/456.

³⁷⁵ el-Hâcce Su'âd Zarzûr, *Fıkhu'l-'İbâdât 'alâ'l-Mezhebi'l-Hanbelî*, ts., 165.

³⁷⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buhârî*, ed. Muşafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1993). "el-'Aynu Ḥaqq", 35 (No. 5408)

³⁷⁷ Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/2528.

gibi anlamlara gelir.³⁷⁸ İstilahtan olarak ise, bazı arızaları bulanan bireylerin hukuki işlerini yöneten, bakım ve terbiyesini üzerine alan kişilere verilen yetki, diye tanımlanması mümkündür. İslam Hukukunda velayet yetkisi, çocukların canını, malını, ırzının korunması için verilmiş bir yetkidir. Velayet yetkisi genel olarak ikiye ayrılır: Velayet-i İcbar, velayeti nedb.³⁷⁹ Velayet-i İcbar zorlayıcı velayet olarak tanımlanır ve velilerin çocuklar, köleler üzerindeki zorlayıcı tasarruflarını içerir. Köleler üzerindeki tasarruflar konumuzun dışındadır. Velayet-i icbar yetkisi sadece baba ve dedeye verilmiş, bunun dışındaki akrabalar dışarıda bırakılmıştır. Bu yetkinin baba ve dedeye tanınması, kan bağından ötürü çocukların zararına bir iş yapmayacağını genel tezinden üretilmiştir. İslam Hukukundaki, nikah gibi olaylarda, hep bu saikle hareket edilmiştir. Bu konuların tamamında çocukların maslahatı gözetilmiştir. Bu maslahat gerçekleşmez, zararlı sonuçlar doğacak olursa, devlet otoritesi “Sultan maslahat görürse, mübah alanı bile sınırlandırabilir” genel kuralından hareketle bu yetkiyi sınırlandırabilir. Velayet-i icbar yetkisi nikah gibi alanlarda dahi mutlak değildir ve çocuğun maslahatı ile kayıtlanmıştır. Şayet veli bu yetkisini kötüye kullanırsa, çocuk bülüğa erdiğinde ‘**Hıyarü’l-Bülüğ**’ (Seçim Hakkı) ile bu akdi feshettirebilir.

Sharenting açısından bakıldığında ise velayet yetkisinin kötüye kullanıldığı görülmektedir. Zira ebeveynler bilerek ya da bilmeyerek çocuklarını tehlikeye atmakta, onları geri dönülmez sonuçlarla baş başa bırakmaktadırlar. Influencer ebeveynliği diyebileceğimiz ebeveynlerin ise çocuklarını paylaşılarak gelir elde etmeleri, çocukları maddi bir metaya dönüştürmektedir.

2.7. Çocuğun Ehliyeti

Ehliyet kavramı sözlükte, “yetki, elverişlilik, liyakat, yeterlilik” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahtan anlamda ise dini ve hukuki olmaya elverişli oluşu ifade etmek için kullanılmaktadır. Ehliyet; ehliyet-i vücub ve ehliyet-i eda olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ehliyet-i vücub, kişinin, dini-hukuki hak ve borçların doğmasına elverişli olması, ehliyet-i eda ise kişiyi dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukuki işlem yapmaya elverişli kılan özelliktir.³⁸⁰ Yani vücub ehliyeti kişinin haklara sahip olması, eda ise bu hakları kullanmaya elverişli hale gelmesidir. Her iki ehliyet türü de tam ve eksik olmak üzere ayrılmaktadır. Biz konumuzla bağı açısından vücub ehliyetinin kısımlarına kısaca değineceğiz.

Eksik vücub ehliyeti: Anne karnındaki cenin için söz konusudur ve sadece lehine olan haklara sahiptir.

³⁷⁸ H. YUNUS APAYDIN, “Velâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ocak 2026).

³⁷⁹ Ali Bardakoğlu, “İcbar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Ocak 2026).

³⁸⁰ Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 222,225.

Tam vücut ehliyeti: Kişinin lehine ve aleyhine olan haklara ehil olmasıdır. Cenin doğduğunda tam vücut ehliyeti sabit olur.³⁸¹

Anne karnındaki bir cenin sağ olarak doğduğu an vücut ehliyeti vardır. Bu vücut ehliyetinden dolayı çocuk henüz konuşmаса dahi, miras, hibe veya kendi kazancı yoluyla mal kazanabilir.

Bu hukuki çerçeveden, İnfluencer ebeveynlik olgusuna bakıldığı zaman çocuğun görüntüsü, videoları, sesi kullanarak yapılan paylaşımlar, doğrudan çocuğun şahsına ait olmaktadır. Çünkü, İslam hukuku doktrininde “bir malın getirisi, onun zarar ve riskini üstlenene aittir” genel kuralı hakimdir. Sharenting olayında, dijital ayak izi, gizli bilgilerin kullanılması, psikolojik riskler gibi zararlar, çocuğun şahsında toplanmaktadır. Onun manevi şahsı kullanılmakta, özel bilgileri internet dünyasına servis edilmektedir. Zararın bir kısmının ebeveyne ait olması sonucu değiştirmeyecektir. Bunlar düşünüldüğünde ebeveynin zararı, çocukların zararından bir hayli düşüktür.

2.8. Ebeveynin Çocukların Malındaki Tasarruf Yetkisi

İslam Hukuku doktrininde ebeveynin çocukların malı üzerindeki yetkisi sınırsız değildir. Bu yetkinin sınırı maslahattır.

İbn Mâce'nin nakletmiş olduğu “Sen ve malın babana aitsiniz hadisi”³⁸²ni bazı Hanefiler evlâdın kazancının de babaya ait olduğunu söylemişlerdir.³⁸³ Ancak burada mutlaklığın değil tavsiye niteliğinde olduğu şeklinde yorumlanabilir. Zira Hanefilerden bir kısmı ise mutlak bir helallığın değil, babanın yokluk durumuyla sınırlandırılan bir hak olduğunu belirtmişlerdir.³⁸⁴ Bir diğer nokta ise çocuğun malı ile, çocuğun görüntülerinden içerik üretilerek, verilerinin sosyal mecralara yayarak kazanılmış gelir arasında fark vardır. Sharenting olgusunda, çocuk bir meta gibi görülmekte, canı, mahremiyeti ve psikolojisi tehlike altında bulunmaktadır. Ayrıca bir diğer realite ise, çocuk küçük yaşta kendi isteğiyle çalıştığında kazanmış olduğu bu geliri maslahat üzere kullanamama ihtimali yüksektir. Bundan dolayı bu mal ebeveynin yönetimine verilir, çocuğun nafakası bundan temin edilebilir. İnfluencer kazancında ise, çocuğun rızası, isteği yoktur. Çocuk rüşt çağına ulaştığında, ebeveynini sorumlu tutabilir. Bu paylaşımlar,

³⁸¹ Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 223,224.

³⁸² Muḥammad ibn Yazîd İbn Mâjah al-Rab'î al-Qazwînî, *Jâmi' al-Sunan [Sunan İbn Mâjah]*, ed. 'İşâm Mûsâ Hâdî (al-Jubayl, Saudi Arabia: Dâr al-Şiddîq li'l-Naşr, 2014). “Erkeğin, çocuğun malının üzerindeki hakkı”, 64

³⁸³ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-šanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Mişr: Maṭba'at Sharikat al-Maṭbû'ât al-'İlmiyya; Maṭba'at al-Jamâliyya, 1327), 4/30.

³⁸⁴ Ebû Bekir er-Râzî el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, ed. 'İşmetullâh 'İnâyetullâh Muḥammed vd. (Dâr al-Başâ'ir al-İslâmiyya and Dâr al-Sirâj, 2010), 5/301.

yetişkinlik çağında çeşitli problemleri doğurabilir. Bu bağlamda İslam Hukuku'ndaki defi mefseadet celbi menafi ilkelerini devreye sokarak, çocukları korumak maksatlı bu paylaşımları kısıtlayabiliriz.

2.9. İcare-i Sağır

İcare-i Sağır; kelime anlamı olarak, çocuğun kiralanması anlamında gelmekle birlikte burada kastedilen şey, çocuğun çalışması üzere birinin yanına verilmesidir. Hanefi mezhebine göre, ebeveyn çocuklarını eğitmek, terbiye etmek, yetiştirmek, bir meslek öğrenmelerini temin etmek amacıyla bir işte çalıştırabilir. ³⁸⁵ Çalıştırmanın şarta bağlanması bunun mutlak değil bazı hikmetlere binaen olduğunu göstermektedir. "Buna karşın Şâfi mezhebi daha korumacı bir tavır sergileyerek çocuk buluğa erişinceye kadar çalıştırılmayacağını belirtmiştir. ³⁸⁶ Hanbelî mezhebi ise çocuğun buluğ çağına kadar çalıştırılabileceğini söylemişlerdir. ³⁸⁷ Bu görüşlerin içinde günümüz pedagojik araştırmalara, bilimsel verilere en uygun görülen içtihat çocukların buluğa kadar çalıştırılmamasıdır.

Sharenting olgusunda çocukların eğitilmesi kastı bulunmamaktadır. Çocukların paylaşarak onlardan gelir elde edilmesi eğitim amacı taşımamaktadır. Bilakis bu tür faaliyetler çocuğun yetişmesini olumsuz etkileyecektir. Çocuklar sosyal medyada paylaşım yapmak maksadıyla saatler boyu kamera karşısında bekletilmektedir. Bazen de haberleri olmadan fotoğrafları, videoları çekilmekte bunlardan maddi kazanç beklenilmektedir. Bu faaliyetler, çocuklara bir meslek kazandırmadığı gibi, psikolojik gelişmeleri de olumsuz etkilenmektedir. İnfuelencerlıktan kazançlı çıkan tek kesim ebeveyn olmaktadır.

Öneriler ve Sonuç

Yeni yasalar çıkartılarak kasten paylaşım yapan ebeveynlerin paylaşımları durdurulmalıdır. Çocuğun kişilik haklarını ihlal eden ebeveynlere yönelik uyarı ve cezai yaptırımlar uygulanmalı, içerikler kaldırılmalıdır. Türkiye'de hali hazırda uygulanan yasalar yetmemektedir. Bundan dolayı yeni yasalar çıkarılmalıdır.

³⁸⁵ Burhânüddîn Ebü'l-Me'âli Maḥmûd b. Aḥmed b. 'Abdîl'azîz b. 'Ömer b. Mâze el-Buḥârî el-Hanefî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, ed. 'Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 7/458.

³⁸⁶ el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *et-Tehzîb fi fıkhî'l-İmâmî'sh-Şâfi'î*, ed. 'Âdil Aḥmed 'Abdülmevcûd - 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/438.

³⁸⁷ el-Hüseyn b. Yûsuf ed-Düceylî, *el-Vecîz fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Hanbel*, ed. Merkezü'l-baḥşî'l-ilmî ve ihyâ'i't-türâşî'l-İslâmî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2004), 229.

Ayrıca çocuğun kazancı, devlet denetimine alınmalıdır. Çocuklar buluş çağına ulaştıklarında bu kazanç kendilerine teslim edilmelidir. Dijital veriler sınır tanımamaktadır. Devletler iş birliği yapmalıdır. Uluslararası kurum ve kuruluşlarla entegreli çalışılmalıdır. Çocukların verilerini ihlal eden bu paylaşımlar küresel ölçekte durdurulmalıdır. Bu konuda ayrı bir kurum dahi kurulabilir.

Ebeveynler ve halk, Sharenting konusunda bilinçlendirilmelidir. Tehlikenin somut göstergeleri onlara anlatılmalıdır. Okul programlarında, halk eğitim merkezlerinde bu noktada eğitim verilmelidir.

Bu konuda Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, sosyal medya platformlarıyla iş birliğine giderek, ebeveynleri bilinçlendiren kamu spotları hazırlanabilir. Dini merkezler ve sivil toplum kuruluşları halkı aydınlatıcı yayınlar yapmalı, tecessüs, mahremiyet gibi konularda vaazlar artırılmalıdır. Bu şekilde toplumun bilinçlendirilmesi sağlanılmalıdır.

Kaynakça

- Adevî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mekrem es-Sa'îdî el-. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*. ed. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fıkr, 1994.
- APAYDIN, H. YUNUS. "Velâyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet-fikih>
- Bardakoğlu, Ali. "İcbar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Ocak 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icbar>
- Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd el-. *et-Tehzîb fî fıkhi'l-İmâmî's-Şâfi'î*. ed. Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avva'd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b İsmâ'îl el-. *Şahîḥu'l-Buḥârî*. ed. Muştafâ Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Burhânüddîn Ebû'l-Me'âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. 'Abdil'azîz b. 'Ömer b. Mâze el-Buḥârî el-Hanefî. *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. ed. 'Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Ebû Bekir er-Râzî el-Ceşşâs. *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. ed. 'İşmetullâh 'Inâyetullâh Muhammed vd. Dâr al-Bashâ'ir al-İslâmiyya and Dâr al-Sirâj, 1. Basım, 2010.

- el-Hüseyn b. Yûsuf ed-Düceylî. *el-Vecîz fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. ed. Merkezül-bahşi'l-ilmî ve ihyâ'it-türâşi'l-İslâmî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1. Basım, 2004.
- Ferrara, Pietro vd. "Online 'Sharenting': The Dangers of Posting Sensitive Information About Children on Social Media". *The Journal of Pediatrics* 257 (01 Haziran 2023).
<https://doi.org/10.1016/j.jpeds.2023.01.002>
- Geredeli, Nazira vd. "Anne Ve Babanın Sosyal Medyada Çocukları İle İlgili Paylaşımlarına (sharenting) İlişkin Hukuki Bir Değerlendirme". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/3 (31 Aralık 2024), 861-886.
- Girgin, Çağla. "Postmodern Dönemde Aile ve Çocuk Mahremiyeti: Dijital Dünyada Ebeveyn Paylaşımı (Sharenting) Üzerine Nitel Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi* 61/4 (26 Aralık 2025), 1719-1760. <https://doi.org/10.61304/did.1775457>
- Günüç, Selim. "Sharenting Eyleminin Psikolojik Açısından Değerlendirilmesi: Türk ve İngiliz Annelerinin Karşılaştırılması". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 12 (29 Aralık 2020), 281-297. <https://doi.org/10.18863/pgy.795651>
- Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. ed. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1. Basım, 1412.
- İrâkî, Veliyyüddîn Ebû Zur'a Ahmed b. Abdîrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrahmân el-. *Tahrîru'l-Fetâvâ alâ't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî*. ed. 'Abdû'r-rahmân Fehmî Muhammed ez-Zevâvî. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc li'n-neşr ve't-tevzî', El-Ülâ., 2011.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn 'Umer b. İbrâhîm el-Hanefî. *en-Nehrû'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*. ed. Ahmed 'İzzü 'İnâye. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, .2002. الأولى.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâi'u's-şanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Mısır: Matba'at Sharikat al-Matbû'ât al-İlmiyya; Matba'at al-Jamâliyya, Al-Tab'a al-Ülâ., 1327.
- Kaspersky. "Dijital Ayak İzi Nedir?" 20 Eylül 2021. Erişim 13 Ocak 2026. <https://www.kaspersky.com.tr/resource-center/definitions/what-is-a-digital-footprint>
- Kavlak, Bengül. "Dijital Çağda Sharenting (paylaşan Ebeveynlik) Kavramının Uluslararası Düzenlemeler Işığında Değerlendirilmesi". *İzmir Barosu Dergisi* 90/2 (2025).
<https://search.trdizin.gov.tr/tr/yayin/detay/1341902/dijital-cagda-sharenting-paylasan-ebeveynlik-kavraminin-uluslararasi-duzenlemeler-isiginda-degerlendirilmesi>
- Kopuz, Tuba vd. "Sharenting: Kavramsal Bir Çözümleme". *Intermedia International E-journal* 9/17 (31 Aralık 2022), 379-390.
<https://doi.org/10.56133/intermedia.1169655>

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. ed. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Muhammed Emin İbn 'Âbidîn. *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭba'ati Muşṭafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1966. الثانية
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh «Şahîh-i Müslim»*. ed. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tûkî'n-Necât, 1. Basım, 1433.
- Qazwîni, Muḥammad ibn Yazîd İbn Mâjah al-Rab'î al-. *Jâmi' al-Sunan [Sunan İbn Mâjah]*. ed. 'İşâm Mûsâ Hâdî. al-Jubayl, Saudi Arabia: Dâr al-Şiddîq li'l-Naşr, 2. Basım, 2014.
- Rızâ, Ahmed. *Mu'cemü metni'l-luḡa: Mevsû'a luḡaviyye ḥadiṣe*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Ḥayât, 1960.
- Sözkesen, Muhammet Emin. "Paylaşan Ebeveynlik-Sharenting". *İletişim Ansiklopedisi*, 05 Temmuz 2025. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15815058>
- Şener, Mehmet. "Avret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/avret>
- Taşcı, Fatma Tuğçe. "Sharenting' Ebeveynliği: Çocukların Dijital Gizliliği ve Hukuki Riskler". *Kişisel Verileri Koruma Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2025), 62-85.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Yüksel, Hakan. "Sharenting Bağlamında Sosyal Medyada Çocuk İmajının İnşası". *Akademik Düşünce Dergisi* 4 (08 Aralık 2021), 50-68. <https://doi.org/10.53507/akademikdusunce.1006473>
- Zarzûr, el-Hâcce Su'âd. *Fıkhu'l-İbâdât 'alâ'l-Mezhebi'l-Hanbelî*, ts. "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme | UNICEF Türkiye". Erişim 14 Ocak 2026. <https://www.unicef.org/turkiye/%C3%A7ocuk-haklar%C4%B1na-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme>
- "Sosyal Medyada Çocukların Paylaşılması: Hukuki Riskler - Güvenliweb.org.tr". Erişim 14 Ocak 2026. <https://www.guvenliweb.org.tr/blog-detay/sosyal-medyada-cocuklarin-paylasilmasi-hukuki-riskler>