



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

17

2020

Sayı | Issue | العدد | 17

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2020

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

17

2020

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dekan | Dean | عميد الكلية

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Arş. Gör. M. Enes VURAL, muhammet.vural@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editör | Editor | المحرير

Arş. Gör. Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Alan Editörleri | Field Editors | مجال تحرير

Temel İslam Bilimleri | Islamic Sciences | العلوم الإسلامية الأساسية

Arş. Gör. Zehra Betül USTA OĞLU, zehrabetul.ustaoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts | تاريخ الإسلام وفنونه

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arapça | Arabic | قراءة النهائية باللغة العربية

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ, ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

İngilizce | English | قراءة النهائية باللغة الإنجليزية

Öğr. Gör. Dr. Emine Enise YAKAR, emineenise.yakar@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Ahmet KOÇ

ahmet.koc@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

ahmetishak@gmail.com

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Ali AYTEN

ali.ayten@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Sivas, Turkey

Prof. Dr. Sinan ÖGE

sinanoge@hotmail.com

Ataturk University, Faculty of Theology,
Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

temelyesilyurt@erciyes.edu.tr

Erciyes University, Faculty of Theology,
Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Cengiz BATUK

cengiz.batuk@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun, Turkey

Doç. Dr. Ali KUMAŞ

ali.kumas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Doç. Dr. Süleyman TURAN

suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim TURHAN

halil.turhan@erdogan.edu.tr

Kayseri University, School of Islamic Studies,
Kayseri, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL

emine.battal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN

YORULMAZ,

nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra ÖZTURAN

humeysrakaragozoglu@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR

tubaerkoc@gmail.com

Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,
İstanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ

hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Arş. Gör. Muhammet Enes VURAL

muhammed.vural@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ersin ÇELİK

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Zahide KESKİN

zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer DURSUN

omer.dursun@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Arş. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Education,
Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Tel: +90 464 214 11 21 - (4704 / 4740)

Fax: +90 464 214 11 24

Mail: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

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



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), ULAKBİM TR DİZİN tarafından dizinlenmekte olan ve doçentlik kriterlerini sağlayan bir dergidir. Dergimizin 2017 yılından itibaren yayınladığı tüm sayılar TR DİZİN veri tabanına eklenmiştir.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma Kurulu | Advisory Board | الهيئة الإستشارية

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI

abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

k.abdurrahman@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Adem EFE

ademefe@sdu.edu.tr

Suleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Isparta, Turkey

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

bulent_baloglu@hotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ

ahturabi@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN

ali.akdogan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Alim YILDIZ

ayildiz@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Sivas, Turkey

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

bkemikli@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ

faruk.bozgoz@medeniyyet.edu.tr

Medeniyyet University, Faculty of Arts and Humanities
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

hibulut@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR

hikacar@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Divinity,
Çorum, Turkey

Prof. Dr. Hasan Ali ESİR

hasan.esir@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University,
The Faculty of Arts and Sciences,
Rize, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI

ihkarсли@diyanet.gov.tr

Presidency of Religious Affairs
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK

lozturk@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya, Turkey

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

ozdemirmetin@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt Ü. Faculty of Islamic Sciences
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

makgunduz@harran.edu.tr

Harran University, Faculty of Theology,
Sanlıurfa, Turkey

Prof. Dr. Mustafa ALICI

mustafaalici@hotmail.com

Binli Yıldırım University, Faculty of Theology,
Erzincan, Turkey

Prof. Dr. Mustafa KARA

mkara@uludag.edu.tr

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Nihat DALGIN

ndalgin@sinop.edu.tr

*Sinop University, Faculty of Theology,
Sinop, Turkey*

Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI

*Retired, Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey*

Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN

hhibircan@konya.edu.tr

*Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences
and Humanities,
Konya, Turkey*

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR

ahmetc@omu.edu.tr

*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun, Turkey*

Prof. Dr. Mostafa Ibrahim Mohamed AL DABAA

meeldabaa@iau.edu.sa

*Imam Abdurrahman Bin Faysal University, College of Arts
Dammam, Saudi Arabia*

Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK

ahmetalbayrak1@gmail.com

*Uludag University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey*

Doç. Dr. İmad Abdul-Latif

emad.abdullatif@qu.edu.qa

*Katar University, College of Arts and Sciences
Doha, Katar*

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirmesi, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ve doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metninin orijinalinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercümelerde yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; en az 50 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Dergimize gönderilen makale sayfa sayısı kaynakça, tablo, şekiller vb. dâhil 30 sayfayı kesinlikle aşmamalıdır.
16. Dergimize gönderilen yayın/toplantı değerlendirmeleri yazıları kaynakça hariç 800-2000 kelime arasında olmalıdır.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2, 5; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst ve altbilgi ölçüleri 1,1 cm olmalıdır.
6. Dergimizde İSNAD atf sistemi kullanılmaktadır.

NOT: Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız.

www.isnadsistemi.org

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştiği sayıda yayımlanır.

DİZİNLENME BİLGİLERİ

- ✓ ASOS / Academia Social Science Index (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ İSAM / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ GOOGLESCHOLAR (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ WORLDCAT (Kabul / Accepted: 10/10/2012)
- ✓ ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ CITEFACTOR (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 10/10/2016)
- ✓ SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 08.05.2017)
- ✓ OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 2017)
- ✓ BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Başlangıç / S. Date: 03.07.2017)
- ✓ IDEALONLINE (Kabul / Accepted: 23.02.2018)
- ✓ SIS: Scientific Indexing Services (Başlangıç / S. Date: 2018)
- ✓ ARASTIRMAX (Kabul / Accepted: 13.03.2018)
- ✓ RESEARCHBIB (Kabul / Accepted: 29.03.2018)
- ✓ SAIF: Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ DRJI:Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ ULAKBİM TR DİZİN (Kabul / Accepted: 10.04.2019)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Editörden | Editorial

Ersin ÇELİK..... 11.

Hakemli Araştırma Makaleleri | Peer-Reviewed Research Articles

Hanefî Usul Düşüncesinde Fâsid İstidlâl Çeşitlerinden Mefhûm-i Muhâlefet

The Concept of *Maḥḥûm-u Mukhalafa* as *Fâsid Istidlâl* Forms in the Ḥanafi *Uşûl* Thought

Şevket TOPAL – Ayhan ŞEN 13-51.

Üniversite Öğrencilerinde Sabır ve Dindarlık İlişkisi

Patience and Religion Relationship in University Students

Necmi KARSLI..... 52-72.

Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ve Kader Algısı

The Early Maladaptive Schemas and Fate Perception of Patients with Obsessive-Compulsive Disorder (OCD)

Yasemin ANGIN-Muhammed KIZILGEÇİT 73-105.

Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu

The Prophet's Religious Tendency Before the Nubuwwah (Prophecy)

İhsan ARSLAN 106-125.

Kur'an'da Üslup Ve Anlam Bakımından Dikkat Çeken Bazı Sayılar

The Conspicuous Numbers in the Qur'an in Terms of Wording and Meaning

Abdullah AYGÜN..... 126-152.

Kādî Abdülcebâr'da İlâhî Kelâmın Anlaşılmasının Teorik Zemini: Hitap ve Beyân

The Theoretical Backdrop of the Understanding of Divine Word within the Thought of Qādî 'Abduljabbâr: Speech (*Hithâb*) and Statement (*Bayân*)

Kerim ÖZMEN 153-172.

Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri | Symposium Reviews

“İnsan Nedir?” Konferansı, Tahsin Görgün (4 Ocak 2020 İstanbul)

"What is Human?" Conference, Tahsin Görgün (January 4, 2020, Istanbul)

Abdullah ÖZTEL 174-180.

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlarımız,

RTEÜİFD olarak 17. sayımızı sizlere takdim etmenin mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda yayınlanmak üzere dergimize çok sayıda makale gönderildi. Editör ekibimiz sizlerin karşısına daha nitelikli makalelerle çıkabilme adına birçok makale içerisinden az sayıda makaleyi yayınlanmaya uygun buldu. Bu nedenle maalesef çok sayıda araştırmacımızın makalesini de değerlendirmeye alamadık.

Bu sayımızda Tefsir ve Din Psikolojisi alanlarından ikişer; İslam Hukuku ve İslam Tarihi alanlarından ise birer adet olmak üzere alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı toplam 6 araştırma makalesine yer ayırdık. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara kaynak olmasını temenni ediyoruz. Ayrıca bu sayımızda bir tane de konferans değerlendirmesi bulunmaktadır.

Her şeyden öte bu salgın hastalık sürecinde dergimizin yayına hazırlanmasında büyük özveri ile çalışan değerli alan editörlerimiz Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU ve Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ ve editör ekibimizin diğer bütün fertlerine şükran borçluyuz. Ayrıca makaleleri ciddiyetle değerlendiren hakemlerimize, dergimize katkıda bulunan yazarlarımıza ve dergimizi takip eden okurlarımıza şükranlarımızı arz ediyoruz.

Hepsi birbirinden kıymetli makaleleri ihtiva eden 17. sayımızın bilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranması için çabaladığımız bu yeni dönemde farklı alanlardan her türlü katkıyı değerli bulduğumuzu siz okurlarımıza ve yazarlarımıza hatırlatmak isteriz.

Yeni bir heyecanla gelecek sayımızda buluşmak üzere...

20 Haziran 2020

Editör

Arş. Gör. Ersin Çelik

HAKEMLİ
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

*PEER-REVIEWED
RESEARCH ARTICLES*

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2020

Hanefî Usul Düşüncesinde Fâsid İstidlâl Çeşitlerinden Mefhûm-i Muhâlefet
The Concept of *Maḥmûm-i Mukhalafa* as *Fâsid Istidlâl* Forms
in the Ḥanafî *Uşûl* Thought

Şevket TOPAL

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı
Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan Uni. Fac. of Theology, Dep. of Islamic Law
Rize/Turkey

sevket.topal@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-8628-2800

Ayhan ŞEN

Diyanet İşleri Başkanlığı
Presidency of Religious Affairs
Tekirdağ/Turkey

ayhansen1453@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-1327-4567

Atf: Topal, Şevket-Şen, Ayhan. "Hanefî Usul Düşüncesinde Fâsid İstidlâl Çeşitlerinden Mefhûm-i Muhâlefet". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020): 13-51.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.714711>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2020

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Hanefî Usul Düşüncesinde Fâsid İstidlâl Çeşitlerinden Mefhûm-i Muhâlefet*

Öz: Hanefî usulünde mefhûm-i muhâlefet, fâsid bir istidlâl yöntemi olarak değerlendirilir. Hanefî usulcülere göre mefhûm-i muhâlefet, Şâri'in sözlerinde geçerli bir istidlâl yöntemi değildir. Zira Şâri'in sözünde zikredilen sıfat, şart, sayı vb. kayıtların, bu kayıtların olmadığı yerde hükmün de olmadığını gösterme dışında başka bir amacının olmadığı iddia edilemez. Şâri'in sözünde zikredilen kaydın birçok amacı olabilir. Buna karşılık Hanefiler mefhûm-i muhâlefeti insanların sözlerinde geçerli bir istidlâl yöntemi olarak kabul ederler. Zira insanların sözlerinde zikredilen kaydın, bu kaydın olmadığı yerde hükmün de olmadığını gösterme amacı yoksa bu kaydın zikredilmesinin bir faydası olmaz. Şafiî usulcülere göre ise mefhûm-i muhâlefet hem Şâri'in sözlerinde hem de insanların sözlerinde delildir. Bu husus mefhûm-i muhâlefetin delâleti hususunda Hanefîlerle Şafiî usulcüler arasındaki temel farkı yansıtır. Bu makalede mefhûm-i muhâlefeti kabul edenler, reddedenler, mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlerin ve reddedenlerin delilleri, mefhûm-i muhâlefetin çeşitleri ve Hanefîlerin mefhûm-i muhâlefet ile amel ettikleri yönündeki iddialar ile bu iddialara verilen cevaplar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fâsid istidlâl, Mefhûm-i muhâlefet, Hanefî Usulcüler, Şafiî Usulcüler

The Concept of *Mafhûm-i Mukhalafa* as *Fâsid Istidlâl* Forms in the *Ĥanafî Uşûl* Thought

Abstract: The concept of *mafhûm-i mukhalafa* has been acknowledged as one of the *fâsid istidlâl* (peccable deduction) methodologies. In the thoughts of *Ĥanafî uşûlî* scholars, the concept of *mafhûm-i mukhalafa* is not a valid deductive methodology in the word of the Lawgiver and the Prophet (pbuh). Likewise, it cannot be claimed that the statements (qualification, stipulation and numbers ect) in the word of the Lawgiver is only used for an aim that if the records are not available, there is not any *hukm* (ruling). The mentioned statements in the word of the Lawgiver can have many aims. Conversely, the concept of *mafhûm-i mukhalafa* is a valid deductive methodology in people's words. Hence, there is not any benefit to mention of the statements in people's words if there is no aim to evidence the absence of *hukm* inasmuch as these statements do not exist. In the views of *Shafi'î uşûlî* scholars, the concept of *mafhûm-i mukhalafa* has been embraced to be an evidence (*dalil*) in people's words, as it has been accepted to be a *dalil* in the word of the Lawgiver and the Prophet (pbuh). This point reflects the main divergency between the *Ĥanafî* and *Shafi'î* scholars. The study aims to explain the concept of *mafhûm-i mukhalafa* as a

* Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Şevket TOPAL danışmanlığında Ayhan ŞEN tarafından hazırlanan "Hanefî Usul Düşüncesinde Fâsid İstidlâl" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

legal principle (or evidence) with its types. The views of both scholars who accept this concept as a legal principle and who rejects this concept as a legal principle are also presented to provide a clear understanding related to this concept by referring to both parties' *dalîls*. Lastly, it is dealt with the arguments of those who claim Hanafîs apply the concept of *mafḥûm-i mukhalafa* and the answers to these statements.

Key Words: Islamic law, *Fâsid Istidlâl*, *Mafḥûm-u Mukhalafa*, Hanafî *uṣulî* scholars, Shafî'î *uṣulî* scholars

“مفهوم المخالفة كنوع من أنواع الاستدلال الفاسد في الأصول عند الحنفية”

المخلص: يُعتبر مفهوم المخالفة في الأصول عند الحنفية منهُجاً فاسداً في الاستدلال. إذ لا يُعتبره الأصوليون الأحناف منهجاً معمولاً به في كلام الشارع، أي في كلام الله وكلام النبي. وذلك على اعتبارهم أنه لا يمكن القول بأن القيد الوارد في كلام الشارع، انتفاءً هو انتفاءً للحكم، أو أن انتفاءً لا يعني سوى انتفاء الحكم. لأن الفوائد في كلام الشارع لا تنحصر على العكس مما عند الناس، إذ يُعتبر مفهوم المخالفة منهجاً معمولاً به في كلامهم وعقودهم وأعرافهم؛ وذلك على اعتبار أن القيد الذي يرد في كلام الناس وفي عقودهم وأعرافهم إن لم يكن له جنوى في نفي الحكم في حال انتفائه فإن وُردَ لا فائدة فيه. أما بالنسبة للأصوليين الشافعية (الشوافعية) فإنهم يعتبرون مفهوم المخالفة دليلاً في كلام الله وكلام النبي وأيضاً في كلام الناس وعقودهم وأعرافهم. سنتناول في هذا المقال مفهوم المخالفة بأنواعه والموافقين والمخالفين له مع الوقوف على أدلة كلّي الفريقين. والإعتراضات التي تُردُّ على الأحناف بأنهم قد استدلوا بالمفهوم المخالفة. **الكلمات المفتاحية:** مفهوم المخالفة، الاستدلال الفاسد، الأصوليون الأحناف، الأصوليون الشافعية.

GİRİŞ

Mefhûm-i muhâlefet Hanefî usulünde fâsid bir istidlâl yöntemi olarak kabul edilir. Hanefî usulcülerin, mefhûm-i muhâlefeti fâsid bir istidlâl olarak değerlendirmelerinin temel sebebi mefhûm-i muhâlefetin Hanefîler tarafından sahih kabul edilen lafzın manaya delâlet yollarından herhangi birisi ile sabit olmamasıdır.

Hanefî usulcüler lafzın manaya delâlet yollarını dört kısımda ele alırlar:

1. İbarenin delâleti: Şâri' tarafından vaz' edilen bir lafız mutabakat, tazammun veya iltizam yoluyla bir manaya delâlet eder ve kelam da bu mana için sevk edilmiş olursa bu delâlete ibarenin delâleti denilir.¹

¹ Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-buhârî Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih* ile), thk. Zekerîya Ümeyrat, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/242-243; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Telvîh Şerhu't-Tavzih*, thk. Zekerîya Ümeyrat, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/242-243. Lafzın vazolunduğu mananın (mevzû leh) tamamına aynısına delâletine mutabakat, vazolunduğu mananın cüzüne delâletine tazammun, vazolunduğu manayla zihnin bağlantılı gördüğü başka bir anlama delâletine iltizam denir. bkz. Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, (Mısır: Matba'atü'l-halebî ve evlâdühü, 1932), 1/79, 81; M. Naci Bolay, "Delâlet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 9/119.

2. İşaretin delâleti: Şâri' tarafından vaz' edilen bir lafız mutabakat, tazammun veya iltizam yoluyla bir manaya delâlet etmekle birlikte vaz' edilen bu lafız özü itibarı ile o manayı vurgulamak için sevk edilmemişse bu delâlete işaretin delâleti denilir.²

3. Nassın delâleti: Sözüün ibaresiyle delâlet ettiği manadaki illette ortaklığı sebebiyle sözüün söylenen (mantûk) kısmındaki hükmünün söylenmeyen (meskût an) için de geçerli sayılmasıdır. Zikredilen illet usulî anlamda bir illet değildir. Lafzın manasını anlayan herkesin dil ve mantık kurallarına göre nassın çıkarabileceği bir illettir.³ Nassın delâletinde mutabakat, tazammun veya iltizam yoluyla manaya delâlet söz konusu değildir. Bu nedenle lafzın söylenen (mantûk) kısmındaki hükmün illetinin vaz' ile bilinmesi şarttır.⁴ Nassın delâletinde mana dil ile anlaşıldığından nassın delâleti de lafız ile sabit olmuş kabul edilir.⁵

4. İktizânın delâleti: İktizâ ibarede mantûka getirilen bir ziyadedir ve lafzın bir mana ifade etmesi veya lafzın hükmü gerektirmesi kendisine bağlıdır. Bu ziyade olmadan lafız doğru bir mana ifade etmez. İktizâ dil ile sabit olmayıp hükmün ispat edilebilmesi için şer'an sabit olan bir ziyadedir.⁶

Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) ifadelerine göre yukarıda zikredilen delâlet yollarının dışındaki delâlet yolları ile yapılan istidlâl fâsid bir istidlâldir.⁷ Yukarıda zikredilen delâlet çeşitleri lafzî vaz'î delâlettir. Hanefî usulcüler "beyân-ı zaruret" adını verdikleri gayri lafzî vaz'î delâlete de itibar ederler. Beyân-ı zaruret, lafzın delâleti olmaksızın delilden kaynaklanan bir zaruretin itibar edilmesini gerekli kıldığı bir delâlettir.

Beyân-ı zarûret dört kısım olup, bu kısımların tamamı sükût yoluyla meydana gelen ve lafzî delâlete mülhak olan delâlet türüne dâhildir.⁸

² Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih ile)*, 1/242-243; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/242-243.

³ Ali Bardakoğlu, "Delâlet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 9/121; Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih ile)*, 1/245-246; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/242-245.

⁴ Teftâzânî, *Telvîh*, 1/244-245.

⁵ Teftâzânî, *Telvîh*, 1/256; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/241.

⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/248; Muhammed el-ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât bi-şerhi müsellemi's-sübût*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/447-448.

⁷ Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih ile)*, 1/242; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/242-243; Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/86.

⁸ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/83.

1. Kelamda söylenenin (mantûk) lazımı olan delâlet türü. Örneğin sermaye sahibi ile mudârib, kârın yarısı mudâribe ait olmak üzere anlaşıklarında diğerk yarısının sermaye sahibine ait olduğu anlaşılır.⁹

2. Vazifesi mutlak beyan olan kişinin sükût etmesi yoluyla meydana gelen delâlet türü. Örneğin Hz. Peygamber'in müşahede ettiği bir durum hakkında sükût etmesi, bu duruma onay verdiği anlamına gelir. Bununla ilgili diğerk bir örnek de şudur: Efendi üç farklı batında üç çocuk doğuran cariyesinin çocuklarından sadece en büyüğünün nesebini kabul edip diğerkleri hakkında susarsa, diğerk çocuklarının nesebini reddetmiş sayılır. En büyüğünün nesebini kabul etmekle cariyeye ümmü'l veled olmaya hak kazanmış olur. Ümmü'l veledin çocuklarının nesebi, efendisinin ikrarı olmadan sabit olsa da, efendisinin reddetmesiyle çocuklarının nesebi reddedilmiş olur. Beyan makamında efendinin susması diğerk çocukların nesebini reddetmesi anlamına gelir.¹⁰

3. İnsanların aldanmasını önlemek amacıyla sükûta itibar edilmesi şeklindeki delâlet türü. Örneğin şüf'a hakkı sahibi olan şeff', şüf'a hakkına konu olan malın satıldığından haberdar olup da sükût ederse, şüf'a hakkı düşerk ve bu şekilde müşterinin hakkı korunmuş olur.¹¹

4. Kelamın uzamasından sakınmak amacıyla sükût edilmesi yoluyla olan delâlet türü.¹²

Hanefî usulcülere göre mefhûm-i muhâlefet ile sabit olan hüküm, lafzın delâleti ile sabit olmadığından şer'î bir hüküm değildir. O, akıl ile yapılan bir istidlâldir. Bu nedenle mefhûm-i muhâlefet, Hanefîlere göre fâsid bir istidlâl yöntemidir.¹³

Şafîî usulcülere göre mantûk ve mefhum şeklinde lafzın iki çeşit delâleti vardır:

a. Mantûk: Lafzın kelamda zikredilenin (mantûk) hükmüne delâlet etmesidir.

⁹ Emir Padişah, *Teyşîrü't-Taħrîr*, 1/ 83.

¹⁰ Emir Padişah, *Teyşîrü't-Taħrîr*, 1/84-85.

¹¹ Emir Padişah, *Teyşîrü't-Taħrîr*, 1/85.

¹² Emir Padişah, *Teyşîrü't-Taħrîr*, 1/85.

¹³ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/460-461.

b. Mefhum: Lafzın kelimada zikredilmeyenin (meskût anı) hükmüne delâlet etmesidir. Mantûk da kendi içerisinde sarıh mantûk ve gayri sarıh mantûk şeklinde iki kısma ayrılır.

Sarıh mantûk, lafzın vazolunduğu manaya mutabakat veya tazammun yoluyla delâletidir. Şafiîlerin bu delâlet şekli Hanefîlerde ibarenin delâletine karşılık gelir. *Gayri sarıh mantûk* ise lafzın vazolunduğu manaya iltizam yoluyla delâletidir. Bu delâlet şekli de iktizâ, işaret ve ima kısımlarına ayrılır. Gayri sarıh mantûk delâletinde mana lafızda kastedilmişse ima ve iktizâ, mana lafızda kastedilmemişse işaret diye isimlendirilir. Şafiîlerdeki bu delâlet şekli Hanefîlerdeki işaretin delâleti ve iktizânın delâletine karşılık gelir.¹⁴ Şafiî usulcülere göre mefhum, mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet şeklinde iki kısma ayrılır.

Mefhûm-i muvâfakat: Kelimada zikredilmeyenin (meskût anı) hükmünün kelimada zikredilene (mantûk) uygun olmasıdır. Bu delâlet türüne fahve'l-hitâb veya lahnü'l-hitâb da denir. Şafiîlerdeki bu delâlet şekli, Hanefîlerdeki nassın delâletine karşılık gelir.¹⁵

Mefhûm-i muhâlefet: Kelimada zikredilene (mantûk) ait hükmün tersinin/ zıddının, kelimada zikredilmeyen (meskût anı) için geçerli olmasıdır.¹⁶ Bu delâlet türüne delîlü'l-hitâb da denir.¹⁷ Hanefîler, mefhûm-i muhâlefeti “el-mahsûs bi’z-zikr” olarak ifade ederler.¹⁸ Mefhûm-i muhâlefet kavramı günümüz medeni hukukunda da kullanılır. Bu kavram günümüz medeni hukukunda aksi ile kanıt (karşıt kavram/ters kavram/zıt kavram/aksinden istidlâl) şeklinde ifade edilir.¹⁹ Mefhum-i muhâlefetin delil olarak kabul edilip edilemeyeceği hususu Hanefîler ile

¹⁴ Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/91-94; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/449-450; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/373.

¹⁵ Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/94; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/373; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/450-451; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/265-266.

¹⁶ Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/98; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/373; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/265-266; Mehmet Ali Yargı, “İmâm Mâtürîdî'nin Ayetlerden ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı”, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1. Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 357.

¹⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/373; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl fî netâicü'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, (Mekke: Câmî'atü Ümmî'l-Kura, 1984), 1/590.

¹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/373.

¹⁹ Yakup Kara, “İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – IV*, (İstanbul: y.y., 2015), 337.

Şâfiîler arasında ihtilâflı hususlardan biridir. Şimdi bu hususla alakalı görüşlere kısaca temas edelim.

1. Mefhûm-i Muhâlefeti Kabul Edenler

Mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlere göre mefhûm-i muhâlefet, hem Şâri'in sözlerinde hem de insanların sözlerinde delildir. Bununla birlikte bazı müteahhirûn dönemi Şafiî fakihlere göre mefhûm-i muhâlefet, sadece Şâri'in sözlerinde delil kabul edilirken insanların sözlerinde delil kabul edilmez.²⁰

Mefhûm-i muhâlefeti delil olarak kabul edenlere göre bunun gereği ile amel edilebilmesi için genel olarak *nassta zikredilen kaydın bu kaydın olmadığı yerde hükmün de olmadığını gösterme dışında başka bir amacının olmaması gerekir* şartı ileri sürülür. Aksi halde onlara göre de mefhûm-i muhâlefetle amel edilemez.²¹ Mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlere göre bununla amel edilebilmesi için ayrıca şu şartların mevcut olması gerekir:

1. Nasta zikredilen kayıt, yaygın bir durumu yani âdet haline gelmiş bir durumu ifade etmemelidir. Örneğin “*وَرَبَائِبِكُمُ اللَّيْ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّي تَخَلَّتُمْ بِهِنَّ*”²² ayet-i kerimesinde ifade edildiği üzere üvey kızların üvey babalarının evlerinde bulunmaları yaygın bir durumdur. Genelde üvey kızlar üvey babalarının evinde oldukları için ayette bu kayıt zikredilmiştir. Ayetteki bu kaydın mefhûm-i muhâlefesi esas alınarak; üvey kızlar üvey babalarının evinde değilse üvey babalarıyla evlenebilirler anlamı çıkarılamaz.²³

2. Nasta zikredilen kayıt, sorunun cevabında veya bir hadisenin hükmünü beyan amacıyla getirilmiş olmamalıdır.²⁴

3. Muhatabın kelimadaki kayıtla ilgili hükmü bilmediği düşünülerek bu amaçla kaydın zikredilmiş olmaması gerekir.²⁵

4. Nastaki kayıt, kaydın olmadığı yerlerde hükmü nefyetme dışında teşvik, tehdit veya nimetleri hatırlatma vb. amaçlarla getirilmiş olmamalıdır.²⁶

²⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, 2.Baskı, (Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 4/15.

²¹ Teftâzânî, *Telvîh*, 1/266; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahamût*, 1/451

²² Nisâ 4/23.

²³ Emir Padişah, *Teyşirü't-Tahrîr*, 1/99; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahamût*, 1/451; Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzîh ile)*, 1/267.

²⁴ Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemi, (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1985), 2/554; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahamût*, 1/451.

²⁵ İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/554.

5. Nassın hükmü müşkül olup da bu müşkülü kaldırmak için özellikle o kayıt getirilmiş olmamalıdır.²⁷

6. Nastaki hükmün, meskût anhın hükmü ile teâruz ettiğine dair delil olmamalıdır. Nastaki hükmün meskût anhın hükmü ile teâruz ettiğine dair delil bulunursa, bu durumda nassın hükmü tercih edilir.²⁸ Nasta zikredilen kayıt, yukarıda zikredilen amaçlarla getirilmişse kaydın olmadığı yerlerde kaydın mefhûm-i muhâlifesi esas alınarak meskût anhın hükmü nefyedilemez. Kayıt, yukarıda zikredilen amaçlarla getirilmemişse bu durumda kaydın olmadığı yerlerde kaydın mefhûm-i muhâlifesi esas alınarak meskût anhın hükmü nefyedilir.²⁹

2. Mefhûm-i Muhâlefeti Reddedenler

Hanefî usulcüler prensip olarak mefhûm-i muhâlefeti sahih bir istidlâl yöntemi olarak kabul etmezler.³⁰ Cessâs (ö. 370/981), mefhûm-i muhâlefeti “el-mahsûs bi’z-zikr” olarak ifade eder. Cessâs’a göre “el-mahsûs bi’z-zikr” olarak ifade edilen durumun hükmü sadece kendisi için geçerlidir. Kendisinin dışındakilerin hükmünün bu hükmün hilafına olduğuna dair lügavî veya şer’î bir delil bulunmamaktadır.³¹ Nas, zikredildiği yerde hükmü ispat eder, diğer yerlerde mevcut hükmün hilafına delâlet etmez.³²

Cessâs, mefhûm türlerinden mefhûm-i sıfat, mefhûm-i şart ve mefhûm-i adedi inceler ve bunların hüccet olmadığını ifade eder.³³ Cessâs, hocası Kerhî’nin (ö. 340/952) Hanefî âlimlerinin ve Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) aynı görüşte olduğunu belirtir.³⁴ Semerkandî (ö. 539/1144), Kerhî’nin mefhûm-i lakap hariç diğer mefhûm türlerini kabul ettiğini belirtir.³⁵ İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), Kerhî’ye nispet edilen bu görüşün hem Cessâs’ın hem de Hanefî mezhebinin görüşüne aykırı olduğunu, Cessâs’ın, hocası Kerhî’nin görüşünü kendisinden sonraki Hanefî âlimlerinden

²⁶ Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhumü’l-muhâlefe ve eseruhu fi’l-ihtilâfi’l-fikhiyyi*, 1.Baskı (ys: Dâru’t-tunusiyye, 2014), 63.

²⁷ Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhumü’l-muhâlefe ve eseruhu fi’l-ihtilâfi’l-fikhiyyi*, 64.

²⁸ Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhumü’l-muhâlefe ve eseruhu fi’l-ihtilâfi’l-fikhiyyi*, 65.

²⁹ Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu’t-Tavzih ile)*, 1/270.

³⁰ Emir Padişah, *Teyşîrû’t-Tahrîr*, 1/101; Semerkandî, *Mîzânu’l-usûl*, 1/589; İbnü’s-Sââtî, *el-Bedî’*, 2/551.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2.Baskı, (Kûveyt: Vüzâratü’l-Evkâf, 1994), 1/291.

³² Semerkandî, *Mîzânu’l-usûl*, 1/589.

³³ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/290-293.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/292.

³⁵ Semerkandî, *Mîzânu’l-usûl*, 1/589.

daha iyi bileceğini ve bu nedenle Cessâs'ın açıklamalarının esas alınması gerektiğini belirtir.³⁶ Hanefî kaynaklarında her ne kadar Kerhî'nin mefhûm-i şartı kabul ettiği ifade edilse de mefhûm-i lakap hariç diğer mefhûm türlerini kabul ettiği yönünde bir açıklama bulunmamaktadır. Nitekim Üsmendî (ö. 552/1157 ?) hem kendisinin hem de Kerhî'nin mefhûm-i şartı hüccet kabul ettiğini ifade eder.³⁷

Diğer Hanefî kaynaklarında Kerhî'nin mefhûm-i lakap hariç diğer mefhûm türlerini kabul ettiği yönünde bir ifadenin bulunmaması, Kerhî'ye yapılan bu nispetin doğru olmadığını gösterir. Ayrıca bu iki âlimin mefhûm-i şartı hüccet kabul etmelerinden Hanefî mezhebinin mefhûm-i şart ile amel ettiği sonucu da çıkarılamaz. Zira Hanefî âlimlerinin neredeyse tamamına göre mefhûm-i şart hüccet değildir.

Hanefî usulcülere göre meskût anhın hükmünün mantûkun hükmünün hilafına olmasının delili mefhûm-i muhâlefet değil, aksine aslî yokluk/adem-i aslî, istishâb veya meskût anh ile ilgili diğer delillerdir. Meskût anhın hükmü, nassın hükmü zikredilmeden önceki aslî hükümdür. Mantûkun hükmü zikredilince mantûkun hükmü aslî hükümden çıkarılmış olur. Mantûkun dışındakilerin hükmü ise aslî hüküm üzerine yani mantûkun hükmü zikredilmeden önceki hüküm üzerine kalır.³⁸ Örneğin "sâime olan koyunlarda zekât vardır"³⁹ hadisi, mefhûm-i muhâlifî ile ma'lûfede zekâtın vacip olmadığına delalet eder. Hanefîlerde ise ma'lûfede yani yemle beslenen hayvanlarda zekâtın vacip olmamasının delili, asla rücu etmektir. Yani bu hadisten önce asıl olan, mutlak olarak koyunlara zekâtın vacip olmamasıdır. Sâimedede (meralarda beslenen hayvanlarda) zekâtın vacip olması nas ile, ma'lûfede zekâtın vacip olmaması ise istishâb ile sabit olmuştur.⁴⁰

³⁶ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/153-154.

³⁷ Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, 1.Baskı, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992), 120; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/397; Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/100-101.

³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/ 313; Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/101.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, tah. Mahmud Muhammed Nassar, 7.Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), "Zekât", 39.

⁴⁰ Muhammed Hasan 'İvaz, "Mefhumü'l-muhâlefe ve eseruhu fi ihtilafî'l-fukaha", *Mecelletü'l-câmi'ati Dimaşk li'l-ulumi'l-iktisadiyye ve'l-kanuniyye*, sy. 1, Dimaşk, (2008): 592; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 134.

Hanefîlerin de dâhil olduğu cumhura göre mefhûm-i lakap ile amel edilmez.⁴¹ Başta Ebü'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090?) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) olmak üzere Hanefî usulcüler mefhûm-i aded ile amel edilmeyeceğini ifade ederler.⁴² Cessâs, hüccet olmadığını ifade ettiği mefhûm-i adedin birçok hocası tarafından hüccet kabul edildiğini açıklar.⁴³ Cessâs'ın ifadesine göre bu Hanefî âlimler, Hz. Peygamberin "Çaylak, yılan, akrep, fare ve kuduz köpek (beş fevâsık) Harem ve Hil'de öldürülür"⁴⁴ hadisinin, beş hayvanın dışındakilerin öldürülmesinin caiz olmadığına delâlet ettiğini savunmuşlardır. Aynı âlimler, Hz. Peygamberin "İki meyte ve iki kan bana helâl kılındı"⁴⁵ hadisinin, iki meyte ve iki kan dışındakilerin helâl olmadığına delâlet ettiğini savunmuşlardır. Bu istidlâller bu âlimlerin mefhûm-i aded ile amel ettiklerine işaret eder. Cessâs, Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'nin (ö. 266/880) mefhûm-i aded ile amel ettiğini belirtir.⁴⁶ Siğnâkî (ö. 714/1314), Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'nin mefhûm-i aded ile amel ettiğini naklederken Hâfızüddîn Nesefî (ö. 710/1310), Ebû Mutî' el-Belhî'nin (ö. 199/814) Leknevî de (ö. 1285/1868) Tahâvî'nin (ö. 321/933) mefhûm-i aded ile amel ettiğini nakletmiştir.⁴⁷ Mergînânî'nin (v.593/1197), *Hidâye* adlı eserinde bazı meselelerde mefhûm-i aded ile istidlâlde bulunduğu iddia edilerek Hanefî usulcülerin mefhûm-i aded ile amel ettikleri iddia edilmiştir.⁴⁸ Ahîzâde Abdülhalim Efendi (ö. 1285/1868), mefhûm-i muhâlefet ile ilgili yazdığı risalesinde; Mergînânî'nin açık bir şekilde olmasa da mefhûm-i aded ile istidlâlde meylettiğini belirtir.⁴⁹

Cessâs'ın isimlerini zikretmeksizin mefhûm-i aded ile amel ettiklerini ifade ettiği âlimlerin bazısının; Muhammed b. Şücâ' es-Selcî', Ebû Mutî' el-Belhî ve Tahâvî olduğu anlaşılmaktadır. Bu âlimlerin mefhûm-i adedi hüccet kabul

⁴¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/373.

⁴² Emir Padişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/101; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/473.

⁴³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/293.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mace, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 4.Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), "Menasik", 91.

⁴⁵ İbn Mace, "Et'ime", 31.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/293-294.

⁴⁷ Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1997), 2/382; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/409; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/473.

⁴⁸ Emir Padişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/102; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/473.

⁴⁹ Ahîzâde Abdülhalim Efendi, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefet", 34 (2015): 97-98. Makalemizin son bölümünde Mergînânî'nin mefhûm-i aded ile amel ettiği yönündeki iddialar ve bu iddialara verilen cevaplara temas edilecektir.

etmelerinden Hanefî mezhebinin mefhûm-i aded ile amel ettiği sonucu çıkarılamaz. Zira Hanefî âlimlerinin neredeyse tamamına göre mefhûm-i aded hüccet değildir.

İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Üsmendî, Leknevî, Teftâzânî ve Sâdî Çelebi'ye (ö. 945/1539) göre gâye, mefhûm-i muhâlefetin bir çeşidi olarak kabul edilmez. Bu âlimlere göre gâye işaretin delâletidir.⁵⁰ İbnü'l-Hümâm ve Bâbertî'ye (ö. 786/1384) göre gâye, mefhûm-i muhâlefetin bir çeşididir ve bu nedenle mefhûm-i gâye ile amel edilmez.⁵¹ İbnü'l-Hümâm'a göre gâyede hüküm mefhuma göre değil, umum ifade eden diğer şer'î delillere göre verilir.⁵²

Hanefî usulcülerin bir kısmı; gâyenin işaretin delâleti olduğunu beyan etmişler, bir kısmı da mefhûm-i muhâlefeti genellikle lakap, sıfat, şart ve aded çeşitleri üzerinden tenkit ederek mefhûm-i gâyeye temas etmemişlerdir. Bu durum onların da gâyeyi işaretin delâleti olarak kabul ettiklerine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla mefhûm-i gâye ile ilgili bir takım örneklerin, Hanefîlerin mefhûm-i muhâlefet ile amel ettikleri yönünde bir takım iddialara gerekçe gösterilmemesi gerekir.

Hanefîler, Şâri'in sözlerinde mefhûm-i muhâlefetin delil olmadığına ittifak etmekle beraber, insanların sözlerinde delil olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir.⁵³ Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde zikrettiği bazı meselelerden anlaşıldığı kadarıyla Cessâs'a göre mefhûm-i muhâlefet, hem Şâri'in sözlerinde hem de insanların sözlerinde fâsid bir istidlâldir.⁵⁴

İbnü'l-Hümâm, Serahsî, Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve Bâbertî mefhûm-i muhâlefetin Şâri'in sözlerinde delil olmadığını ifade ederlerken, insanların sözlerinde geçerli bir delil olduğunu kabul ederler.⁵⁵ İnsanların sözlerinde mefhûm-i muhâlefet ile amel edilir. Zira insanların sözlerinde zikredilen kaydın, bu

⁵⁰ İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/561; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 125; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/472-473; Teftâzânî, *Telvîh*, 2/ 225; Sâdî Çelebi, *Hâşiye 'ale'l-Înâye fi Şerhi'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 6/271. Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 115-116.

⁵¹ Emir Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 1/101; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *el-Înâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 6/ 272; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 115-116.

⁵² Emir Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 1/101.

⁵³ Emir Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 1/101.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/293, 316-317.

⁵⁵ Emir Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 1/101; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, 4/15; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 125; Bâbertî, *el-Înâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 2/329.

kayıt olmadığında hükmün de olmadığını gösterme amacı yoksa bu kaydın zikredilmesinin bir faydası olmaz.⁵⁶

3. Mefhûm-i Muhâlefeti Kabul Edenlerin Delilleri

Şafîî usulcüler, mefhûm-i muhâlefet ile amel edilmesi gerektiği ile ilgili şu delilleri zikrederler:

1. Şafîî usulcülere göre mefhûm-i muhâlefetle sabit olan hüküm, şer'î bir hükümdür ve bu hüküm aynı zamanda lafzın delâleti ile sabit olmuştur.⁵⁷ Mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlere göre başka bir fayda olmadığı takdirde lafız, mefhûm için vazolunmuştur. Lafız, mefhûm-i muhâlefete delâlet etmektedir.⁵⁸ Bu delile şu şekilde itiraz edilmiştir: Lafzın mefhûm-i muhâlefete delâleti söz konusu değildir. Mefhûm-i muhâlefetin delâleti, başka bir faydanın olmamasına bağlanmıştır. Kelamda zikredilen bir kaydın o kayıt olmadığında hükmün de olmadığını gösterme dışında başka bir faydasının olmadığını ispat etmek mümkün değildir. Özellikle Şâri'in sözlerinde zikredilen bir kaydın birçok amacı olabilir, bu amaçları daraltarak sadece bir amaca indirmek doğru değildir. Dolayısıyla *kelamda zikredilen kayıt, kaydın olmadığı yerde (meskût anh) hükmü nefyetmek için vazolunmuştur* denilemez. Ayrıca kelamda zikredilmeyen kısmın (meskût anh) hükmünü ichtihad alanı ya da kıyas alanı olarak değerlendirmek gerekir.⁵⁹

2. Mefhûm-i muhâlefeti kabul edenler şu hadisi delil getirirler: “لَيْ الْوَاجِدُ يُجِلُّ” “Zenginin borcunu geciktirmesi kendisinin cezalandırılmasını ve alacaklının ona namusuna hâlel getirecek şekilde sert konuşmasını helâl kılar.”⁶⁰ Kasım b. Sellam (ö.224/838), Sa'leb (ö.291/904) ve Müberred (ö. 286/900) gibi lügat âlimlerine göre bu hadis, mefhûm-i muhâlifi ile fakirin borcunu ertelemesinin onun cezalandırılmasını ve alacaklının ona namusuna hâlel getirecek şekilde sert konuşmasını helâl kılmadığına delâlet eder.⁶¹ Hz. Peygamber'den bu konuyla ilgili rivayet edilen diğer bir hadis de şudur: “مَطَّلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ” “Zenginin borcunu ertelemesi

⁵⁶ Ahîzâde Abdülhalim Efendi, “Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe”, 127.

⁵⁷ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/118-119, 122; Tefâtânî, *Telvîh*, 1/276.

⁵⁸ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/451.

⁵⁹ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/451-452.

⁶⁰ Buhârî, “İstikrâz”, 13.

⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/305-306; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/377-378; Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/103; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/454.

zulümdür.”⁶² Yine aynı âlimlere göre bu hadis, mefhûm-i muhâlifi ile fakirin borcunu ertelemesinin zulüm olmadığına delâlet eder.⁶³

Şafiî'nin (ö. 204/820) mefhûm-i muhâlefet ile amel ettiği birçok kişi tarafından rivayet edilmiştir. Şafiî de diğerleri gibi lügat âlimidir, bu âlimler ictihad yapmadan sadece dile dayanarak mefhûm-i muhâlefet ile amel etmişlerdir.⁶⁴ Bu istidlâl şöyle itiraz edilmiştir: Ahfeş (ö. 177/793) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) kendilerinin mefhûm-i muhâlefetle amel etmedikleri rivayet edilmiştir.⁶⁵ Ayrıca cüz'î misallerden küllî kaidelere gidilemez. Yukarıda zikredilen hadislerde fakirle ilgili mantûkun hükmünün hilafına hüküm verilmesinin sebebi, belki de hadiste zikredilen zenginlik vasfının illet olarak değerlendirilmesi olabilir. Ukubetin ve zulmün illeti zenginlik olabilir. Bu durumda illet yoksa hüküm de olmaz. Bu şekilde sadece dile dayanarak hüküm verildiği iddiası da geçersiz olur.⁶⁶

3. Mefhûm-u muhâlefeti kabul edenler şu ayeti de delil olarak getirirler:

"إِسْتَعْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" "Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir.”⁶⁷ Hz. Peygamber, Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazını kıldırarak istediğinde Hz. Ömer buna karşı çıkmış ve bunun üzerine Hz. Peygamber "Rabbim beni muhayyer kıldı, yetmişden daha fazla istiğfarda bulunacağım" demiştir. Mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlere göre Hz. Peygamber'in bu sözü mefhûm-i aded ile amel edildiğine işaret olarak kabul edilmektedir. Zira mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlere göre Hz. Peygamber, ayette zikredilen sayıdan fazla istiğfarda bulunmanın hükmünün mağfiret olduğunu anlamasa bu sözü söylemezdi. Bu istidlâl şöyle itiraz edilmiştir: Ayette yetmiş sayısının zikredilmesi mağfiretin olmamasının bu sayıyla kayıtlı olması anlamında değildir, burada amaç mübalağadır, kesinlikle mağfiretin olmayacağını beyandır. Abdullah b. Übey b. Selûl'ün oğlu babasının hastalığında Hz. Peygamber'den babası için istiğfarda bulunmasını istemiş, Hz. Peygamber istiğfarda bulununca bu ayet inmiştir. Bu ayet inince Hz. Peygamber, Abdullah b. Übey b. Selûl'ün oğlunu

⁶² Buhârî, "İstikrâz", 12.

⁶³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/305-306; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/377-378; Emir Padişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/103; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/454.

⁶⁴ Emir Padişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/103; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/454.

⁶⁵ Emir Padişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/103; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/455.

⁶⁶ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/454.

⁶⁷ Tevbe 9/80.

ve akrabalarını teskin etmek için “yetmişten daha fazla istiğfarda bulunacağını” söylemiştir.⁶⁸ Ayrıca bu rivayette zikredilen “Rabbim beni muhayyer kıldı, yetmişten daha fazla istiğfarda bulunacağım” sözü batıldır. Zira Hz. Peygamberin Müslüman olmayan birisi için istiğfarda bulunması düşünülemez.⁶⁹

3. Kelamda sıfat, şart, gâye, lakap vb. kayıtların zikredilmesi, kayıt olmadığına hükümün de olmadığına delâlet etmiyorsa bu kayıtların zikredilmesinin bir faydası olmaz. Böyle bir durum belîğ kişilerin kelamında caiz olmadığı gibi, Şâri’in kelamında evleviyetle caiz değildir.⁷⁰ Cüveynî’nin (ö. 478/1085) ifadesine göre Şafiî’nin mefhûm-i muhâlefetin hücciyeti hususunda dayandığı temel gerekçe burada zikredilen bu aklî gerekçedir.⁷¹ Bu istidlâl şöyle itiraz edilmiştir: Vaz’ ile yani lafzın delâleti ile ilgili konuların ispatı akıl ile değil naklî delil ile yapılmalıdır.⁷² Böyle bir istidlâl Kitap ve Sünnetten şer’î hüküm istinbat etmek için yeterli değildir.⁷³ Şafiî usulcülere göre meskût anın hükmünün mantûkun hükmünün hilafına olması mantûkun lafzî delâleti ile olur. Halbuki meskût anın hükmünün mantûkun hükmünün hilafına olmasının; adem-i aslî, istishâb ya da meskût an ile ilgili diğer delillerin delâleti ile olma ihtimali de vardır. Bu sayılan ihtimallerden hiçbirisinin tercih noktasında diğerlerine üstünlüğü yoktur. Durum böyle iken meskût anın hükmünün mantûkun hükmünün hilafına olmasının mantûkun lafzî delâleti ile olduğu söylenemez. Ayrıca meskût anın hükmünün mantûkun hükmünün hilafına olduğu uygulamalara bakıldığında bu durumun adem-i aslî ve istishâb kuralına uygun olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴ Zira meskût anın hükmü, mantûkun hükmü zikredilmeden önceki aslî hükümdür. Mantûkun hükmü zikredilince mantûkun hükmü aslî hükümden çıkarılmış olur, mantûkun dışındakilerin hükmü ise aslî hüküm üzerine yani mantûkun hükmü zikredilmeden önceki hüküm üzerine

⁶⁸ Emir Padişah, *Teyşîrû’t-Tahrîr*, 1/111-112; Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût*, 1/458-459.

⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/308.

⁷⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* 2/378; Emir Padişah, *Teyşîrû’t-Tahrîr*, 1/105; Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût*, 1/456; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/255.

⁷¹ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 286.

⁷² Emir Padişah, *Teyşîrû’t-Tahrîr*, 1/105.

⁷³ Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût*, 1/456.

⁷⁴ Emir Padişah, *Teyşîrû’t-Tahrîr*, 1/106-107; Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût*, 1/457.

kalır.⁷⁵ Bu nedenle meskût anın hükmünün mantûkun hükmünün hilafına olmasının mantûkun delâleti ile olduğuna dair başka delillerin olması gerekir.⁷⁶

4. Mefhûm-i Muhâlefeti Reddedenlerin Delilleri

Hanefî usulcüler mefhûm-i muhâlefet ile amel edilmemesi gerektiği ile ilgili şu delilleri zikrederler:

1. Nas, sadece kelimada zikredilen kaydın hükmüne delâlet eder. Kaydın zikredilmediği yerlerde bu hükmü ispat etmediği gibi, bu hükmün hilafına da delâlet etmez.⁷⁷

2. Nas, sadece kelimada zikredilen kaydın hükmüne delâlet eder. Kaydın zikredilmediği yerlerde bu hükmün zıddının/tersinin geçerli olduğu akılla bilinemez. Çünkü vaz' ile ilgili konular akıl ile ispat edilemez. Vaz' ile ilgili konular dilcilerden mütevâtir yollarla gelen nakille ispat edilebilir. Böyle bir vaz'î delâletin olduğuna dair mütevâtir bir nakil yoktur. Zira böyle bir delâletin olduğuna dair mütevâtir bir nakil olsaydı mefhûm-i muhâlefeti reddeden dilcilerin olmaması gerekirdi. Bu şekildeki bir delâlet zan ifade ettiği için haber-i vâhid ile sabit olmaz.⁷⁸ Hanefî usulcüler tarafından zikredilen bu gerekçe daha önce mefhûm-i muhâlefeti kabul etmeyen Bâkılânî (ö. 403/1013) tarafından zikredilmiştir.⁷⁹

3. Nastaki kayıt, sadece kaydın olmadığı yerlerde hükmü nefyetme amacıyla zikredilmiştir denilemez. Zira nasta zikredilen kaydın getirilmesinin söz konusu sebep dışında birçok sebebi olabilir. Nasta zikredilen kaydın sadece bu amaç için zikredildiği kesin bir ifadeyle iddia edilemez.⁸⁰

4. Hanefî usulcüler, kelimada zikredilmeyen kısmın (meskût an) hükmünün, mantûkun mefhûm-i muhâlefeti ile sabit olmadığını kabul ederler. Eğer bu şekilde hüküm verilirse ictihadın sahası daraltılmış olur. Dolayısıyla kelimada

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/313.

⁷⁶ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/457.

⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/375.

⁷⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/ 378; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/452-453; Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhu fi'lihtilâfi'l-fikhiyyi*, 49-50.

⁷⁹ Taha Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 187, 191-192.

⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/ 378; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1/592; Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih* ile), 1/270-271; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/272.

zikredilmeyen kısmın (meskût anı) hükmü ictihad alanı olarak değerlendirilmelidir.⁸¹

5. Nastaki kayıt, kaydın olmadığı yerlerde hükmün hilafına delâlet etseydi kıyas yapma imkânı ortadan kalkardı. Mefhûm-i muhâlefet, nassın ta'lîlini yani nassın hükmünün illette kendisine ortak olana ta'diye edilmesini engeller. Zira mefhûm-i muhâlefetin kabul edilmesi durumunda kelimada zikredilmeyen kısım (meskût anı), nassın mefhûm-i muhâlifi ile nefyedilmiş ve hükmü nas ile sabit olmuş olur. Bu durumda kelimada zikredilmeyen kısma (meskût anı) illette ortak olduğu aslın hükmü kıyas edilemez. Zira fer'in hükmü zaten nas ile sabit olduğundan, bu kıyas nas mukabilinde bir kıyas olacağından caiz olmaz. Bu şekilde mefhûm-i muhâlefetin kabul edilmesi nassın ta'lîlini ve kıyası engellemiş olur.⁸² Her ne kadar bazı son dönem araştırmacılar, mefhûm-i muhâlefetin kabul edilmesi durumunda kıyasın ortadan kalkacağı şeklindeki gerekçenin sadece mefhûm-i lakap için geçerli olduğunu iddia etseler de aynı gerekçenin mefhûmun diğer çeşitleri için geçerli olmayacağını kesin bir şekilde ispatlamak zordur.⁸³

Hanefî usulcüler, mefhûm-i muhâlefetin sahih bir istidlâl yöntemi olmadığına dair birçok delil zikretmişlerdir. Kanaatimize göre Hanefî usulcülerin bu tavırlarının temel nedeni, bu delâletin dilin delâleti ile olmamasıdır. Bu delâlet bir nevi meskûtun delâletidir. Hanefî usulcüler, söylenmemiş olanın söylenmiş gibi kabul edilerek şer'î meselelerde hüccet olarak kullanılmasına karşı çıkarlar. Bu delâlet türünü kabul edenlerin, bu delâletin dilin delâleti ile olduğunu ifade ettikleri düşünüldüğünde bunu ispatlayacak başka delillerin olması gerekir.

Hanefî usulcülerin, mefhûm-i muhâlefeti sahih bir istidlâl yöntemi olarak kabul etmemelerinin diğer önemli bir gerekçesi de bu maddede zikredilmiş olduğu üzere mefhûm-i muhâlefet ve kıyas çatışmasıdır. Çünkü mefhûm-i muhâlefet, hükmü belirli bir alana sınırlarken; kıyas, hükmü benzer meselelere taşıyarak hükmün alanını genişletir. Hanefîler, nassın hükmünü illette kendisine ortak olana taşıma eğiliminde olduklarından mefhûm-i muhâlefeti sahih bir istidlâl yöntemi kabul etmemişlerdir.⁸⁴

⁸¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/379; Leknevî, *Fevâitihü'r-rahâmût*, 1/457.

⁸² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/375; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/ 255-256; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/ 592; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/267.

⁸³ Taha Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefenin Delâlet", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 14 (2010): 141-142.

⁸⁴ Osman Gûman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 179.

6. Hanefî usulcülerin ifadesine göre mefhûm-i muhâlefet ile amel edilecek olursa, bu durum şer'î naslarda fâsid anlamların çıkmasına yol açar. Bu durumla ilgili şu örnekleri zikredebiliriz:

1. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.” Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁸⁵ Bu ayetin mefhûm-i muhâlifi ile amel edilecek olursa faizin az olanının haram olmaması gibi fâsid bir mana ortaya çıkar. Hâlbuki “وَحَرَّمَ الرِّبَا”⁸⁶ ayeti faizin azını da çoğunu da yasaklamıştır.⁸⁷

2. “Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları; seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helâl kıldık.”⁸⁸ Bu ayetin mefhûm-i muhâlifi ile amel edilecek olursa Hz. Peygamberle hicret etmeyen kadınların Hz. Peygamber'e haram oldukları şeklinde fâsid bir mana ortaya çıkar.⁸⁹

3. “وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا.” “Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın.”⁹⁰ Bu ayetin mefhûm-i muhâlifi ile amel edilecek olursa, cariyeler iffetli olmayı istemezlerse zinaya zorlanabilirler anlamı çıkar ki bu fasittir.⁹¹

4. “فَإِذَا أَحْصِينَ فَإِنَّ آتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ.” “Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.”⁹² Bu ayetin mefhûm-i muhâlifi ile amel edilecek olursa cariyeye muhsan değilse zina işlediğinde had uygulanmayacağı anlamı çıkar ki, bu fasittir. Zira cariyeye muhsan olmasa da zina işlediğinde had gerekir.⁹³

⁸⁵ Âli İmran 3/130.

⁸⁶ Bakara 2/275.

⁸⁷ Emir Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 1/ 117; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/453.

⁸⁸ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ Ahzâb 33/ 50.

⁸⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/258.

⁹⁰ Nûr 24/33.

⁹¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1/591.

⁹² Nisa 4/25.

⁹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/262.

5. "مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" "Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin."⁹⁴ Bu ayetin mefhûm-i muhâlefî ile amel edilecek olursa haram ayların dışında zulmetmede bir sakınca olmadığı anlamı çıkar ki bu fasittir.⁹⁵

5. Mefhûm-i Muhâlefet Türleri

A. Mefhûm-i Lakap

Kelamda özel bir isim için bir hükmün sabit olması ve bu ismin zikredilmediği yerlerde bu hükmün de olmadığına delâlet etmesidir. Hanefîlerin de dâhil olduğu cumhura göre mefhûm-i lakap ile amel edilmez. Mefhûm-i lakap, mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlerin çoğunluğu tarafından makbul olmayan bir mefhum türüdür.⁹⁶ Mefhûm-i lakabı kabul edenler mefhûm-i sıfatla bir farkı olmadığından hareketle kabul ederler.⁹⁷ Mefhûm-i lakabı kabul edenlere göre kelamda zikredilen isim, isim olmadığına hükmün de olmadığına delâlet etmiyorsa, kelamda bu ismin zikredilmesinin bir faydası olmaz. Böyle bir durum Şâri'in kelamında caiz değildir.⁹⁸

Cumhura göre mefhûm-i lakabın kabul edilmesi, şer'î naslarda fâsîd anlamların çıkmasına yol açar. Örneğin "محمد رسول الله" sözünde mefhûm-i lakaba göre amel edildiği takdirde Hz. Muhammed'in dışındaki peygamberlerin inkâr edilmesine yol açar. "فلان موجود" sözünde mefhûm-i lakaba göre amel edildiği takdirde Allah'ın varlığının inkâr edilmesine yol açar.⁹⁹ Mefhûm-i lakabın reddi ile ilgili zikredilen diğer bir örnek de şudur:

Hiz. Peygamber, altı sınıf malda fazlalık faizini (ribe'l-fadl) haram kılmıştır.¹⁰⁰ Âlimler, kıyas yoluyla altı sınıf malın benzerlerinde de fazlalık faizinin (ribe'l-fadl) haram olduğunu beyan etmişlerdir. Bu şekilde bu hadiste mefhûm-i lakap ile amel edilmediği takdirde kıyas yapılabilmektedir. Eğer bu hadiste mefhûm-i lakap ile amel edilecek olursa, kıyas yapılamaz. Zira hadis, altı sınıf malda fazlalık faizini

⁹⁴ Tevbe 9/36.

⁹⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/590-591.

⁹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/373; Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/101; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahâmût*, 1/473; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/255; Sadrüşşeria, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih* ile), 1/268.

⁹⁷ Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhumü'l-muhâlefe ve eseruhu fi'lihtilafî'l-fikhiyyi*, 87.

⁹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/373; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/255.

⁹⁹ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/131; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahâmût*, 1/473; Sadrüşşeria, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih* ile), 1/268; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/266-267.

¹⁰⁰ Konuyla ilgili hadis için bkz. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-sahîh*, 6.Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2011), "Müsâkât", 1587.

(ribe'l-fadl) haram kılmıştır. Bu hadisin mefhûm-i muhâlifi ile amel edilecek olursa altı sınıf malın dışındakilerde fazlalık faizi (ribe'l-fadl) helâl kılınmış olur ve hüküm verilmiş olur. Bu durumda altı sınıf malın dışındakilere kıyas yapma engellenmiş olur.¹⁰¹

B. Mefhûm-i Sıfat

Vasıf ile kayıtlanmış lafzın vasıf olmadığına hükümün de olmadığına delâlet etmesidir.¹⁰² İçlerinde Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (324/935-36) bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre mefhûm-i sıfatla amel edilir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Cüveynî, Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Mu'tezile mefhûm-i sıfatı reddeder.¹⁰³ Mefhûm-i sıfatı kabul edenler şu delilleri zikrederler:

1. Vasıf ile kayıtlanmış lafzın vasıf olmadığına, hükümün de olmadığına delâlet etmemesi durumunda vasfın zikredilmesinin bir faydası olmaz. Böyle bir durum belîğ kişilerin kelimünde caiz olmadığı gibi, Şâri'in kelimünde da caiz değildir.¹⁰⁴

2. Vasıf, şart mesabesindedir. Bir başka deyişle, şayet o şart gelmemiş olsaydı, hüküm o an gerçekleşirdi. Şart, hükümün o an gerçekleşmesini engelleyerek hükümü kendisinin meydana geleceği zamana kadar geciktirir. Vasıf da aynı şekilde şayet gelmemiş olsaydı hüküm o an gerçekleşirdi. Vasıf hükümün o an gerçekleşmesini engelleyerek hükümü kendisinin meydana geleceği zamana kadar geciktirir.¹⁰⁵ Vasıf şart manası içerir, vasıf olmadığına hüküm sabit olmaz, vasıf zikredilmeseydi o vasıf bulunmadan hüküm sabit olurdu. Bu durum vasfın şart manasında olduğunu gösterir.¹⁰⁶

Hanefî usulcüler, mefhûm-i sıfat ile amel edilmemesi gerektiği ile alakalı şu delilleri zikrederler:

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/301.

¹⁰² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/377; Emir Padişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/98; Leknevî, *Fevâitihu'r-rahâmût*, 1/451; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/256; Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih* ile), 1/269.

¹⁰³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/377.

¹⁰⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/378.

¹⁰⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/380.

¹⁰⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/257.

1. Vasıf ile kayıtlanmış lafzın, vasıf olmadığında hükmün de olmadığına delâlet etmesi akıl ile yapılan bir istidlâldir. Vaz' ile ilgili konular akıl ile ispat edilemez. Böyle bir vaz'î delâletin olduğuna dair mütevâtir bir nakil yoktur.¹⁰⁷

2. Hanefî usulcülere göre vasıf ile kayıtlanmış lafız, vasıf olmadığında hükmün olmadığına delâlet etmez. Hanefî usulcülere göre vasıf olmadığında hükmün de olmamasının delili mefhûm-i sıfat değil adem-i aslî, istishâb veya diğer delillerdir.¹⁰⁸ Mefhûm-i sıfat ile amel edilip edilmemesi hususundaki ihtilafın sonucunda şer'î naslarda da ihtilaflar meydana gelmiştir:

1. وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ
“Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse, sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”¹⁰⁹ Mefhûm-i sıfatı kabul edenlere göre bu ayette cariyeler iman vasfı ile kayıtlanmıştır. Dolayısıyla cariyeye müminse onunla evlenmek caiz olur, mümin değilse evlenmek caiz olmaz. Hanefî usulcüler, mefhûm-i sıfatı kabul etmediklerinden, onlara göre mümin olmayan cariyeye ile de evlenmek caizdir.¹¹⁰

2. “وَرَبَائِبُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ” “Kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız”¹¹¹ Mefhûm-i sıfatı kabul edenlere göre bu ayette “مِنْ نِسَائِكُمْ” ifadesi kullanıldığından zina ile hürmet-i müsâhere, yani her bir tarafın usul ve fûrûu ile diğer taraf arasında evlenme engeli meydana gelmez.¹¹² Hanefî usulcüler, mefhûm-i sıfatı kabul etmediklerinden onlara göre zina ile de hürmet-i müsâhere, yani her bir tarafın usul ve fûrûu ile diğer taraf arasında evlenme engeli meydana gelir.¹¹³

3. “فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ”¹¹⁴ hadisinde mefhûm-i sıfatı kabul edenlere göre kişi Müslüman kölesinin fitresini vermekle mükelleftir. Kâfir kölesinin fitresini vermesi gerekmez. Hanefî usulcüler ise mefhûm-i sıfatı kabul etmediklerinden dolayı onlara göre bu hadiste kâfir köle ile

¹⁰⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/ 378; Leknevî, *Fevâituhu'r-rahamât*, 1/452-453; Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhu fi'lihtilâfi'l-fikhiyyi*, 49-50.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/313; Emir Padişah, *Teyssîrü't-Tahrîr*, 1/101.

¹⁰⁹ Nisa 4/25.

¹¹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/256.

¹¹¹ Nisa 4/23.

¹¹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/256-257; Ebû Muhammed Celâleddîn el-Habbâzî, *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, 1.Baskı, (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kura, 1403/1983), 166-167.

¹¹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/256-257.

¹¹⁴ Buhârî, “Zekât”, 71.

ilgili hüküm yer almaz. Bu konuyla alakalı mutlak nas şöyledir: ادوا عن كل حر وعيد
Burada nas mutlak olduğundan, Hanefilere göre kişi kâfir kölesi adına da fitre vermekle mükellef olur.¹¹⁵

C. Mefhûm-i Şart

Şart edatlarından biri ile verilen hüküm bir şeye ta'lik edildiğinde, şartın varlığının hükmün varlığına ve şartın yokluğunun ise hükmün yokluğuna delâlet etmesine mefhûm-i şart denir.¹¹⁶ Mefhûm-i sıfatı kabul edenlerin tamamı ile mefhûm-i sıfatı kabul etmeyenlerin bir kısmı mefhûm-i şartı kabul eder. Kerhî, İbn Süreyc, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi âlimler mefhûm-i sıfatı kabul etmedikleri halde mefhûm-i şartı kabul ederler.¹¹⁷ Kerhî ve onunla aynı görüşte olanlara göre şartla diğer kayıtlar arasında fark vardır. Şart ile kayıt şart olmadığına hükmün yokluğuna delâlet eder, diğer kayıtlarda ise kaydın olmaması hükmün yokluğuna delâlet etmez.¹¹⁸

Mefhûm-i şartı kabul edenlere göre şart edatı, şart ve cezaya dâhil olur. Bu durumda şart kısmı sebep, ceza kısmı ise hüküm konumunda olur.¹¹⁹ Şarta ta'lik sebebe engel olmaz, ama hükme engel olur. Yani şart cümlesinin tekellümü ile beraber sebep gerçekleşmiş, hüküm ise şartın gerçekleşeceği ana kadar gecikmiştir.¹²⁰ Bu nedenle tekellüm anında ta'lik, şartın gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın şartın gerçekleştiği takdir edilerek hükmü ispat eder, şartın gerçekleşmediği takdir edilerek de hükmü nefyeder.¹²¹

Mefhûm-i şartı kabul edenlere göre şartın gerçekleştiği takdir edilerek hükmün ispat edilmesi lafzın mantûku ile şartın gerçekleşmediği takdir edilerek hükmün nefyedilmesi mefhum ile sabit olur. İspat ve nefy şeklinde gerçekleşen bu hüküm, şart edatının lafzî delâleti ile sabit olur. Şart edatının lafzî delâleti ile sabit olan bu hüküm, aynı zamanda şer'î hükümdür.¹²²

¹¹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/257.

¹¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/397; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/260; Sadrüşşerîa, *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih* ile), 1/274-275.

¹¹⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/397; Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/100-101.

¹¹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/397-398.

¹¹⁹ Teftâzânî, *Telvîh*, 1/274.

¹²⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/398-399.

¹²¹ Teftâzânî, *Telvîh*, 1/276.

¹²² Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/119, 122; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/276.

Hanefî usulcülere göre şartın varlığı hükmün varlığına delâlet eder, şartın yokluğu ispat ve nefy şeklinde bir hükme delâlet etmez.¹²³ Şartın yokluğu durumunda hükmün olmaması ta'likten önceki adem-i aslî (aslî yokluk) ile sabit olur. Hükmün olmaması şartın olmamasından kaynaklanmaz. Zira şarta ta'lik şartın varlığından önce sebebinin meydana gelmesine engeldir. Sebep olmayınca hüküm de olmaz.¹²⁴ Şartın yokluğu durumunda hükmün olmaması şart edatının lafzî delâleti ile değil, adem-i aslî (aslî yokluk) ile sabit olur. Şartın yokluğu durumunda hükmün olmaması lafzî delâlet değildir. Lafzi delâlet olmayınca ortaya çıkan hüküm de şer'î hüküm değildir. Bu akılla yapılan bir istidlâldir. Bu delâletin akıl ile bilinmesine imkân yoktur, çünkü vaz' ile ilgili konular akıl ile ispat edilemez.¹²⁵

Mefhum-i şart ile amel edilip edilmemesi hususundaki ihtilafın sonucunda şer'î naslarda da ihtilaflar meydana gelmiştir:

1. *“Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”*¹²⁶ Mefhûm-i şartı kabul edenlere göre cariyeye ile evlenmek hür kadınlarla evlenme gücünün olmaması şartına bağlıdır. Hür kadınlarla evlenme imkânı olan kişi, cariyeye ile evlenemez. Hür kadınlarla evlenme imkânı yoksa cariyeye ile evlenebilir.¹²⁷

Hanefî usulcülere göre kişinin hür kadınlarla evlenme gücünün olması cariyeye ile evlenemeyeceği anlamına gelmez. Serahsî'nin ifadesine göre bu ayetten sonra hür kadınlarla evlenme gücü olduğunda şayet bu ayet olmamış olsaydı hüküm hangi hal üzere ise hüküm yine aynı hal üzere kalır. Dolayısıyla bu ayet olmamış olsaydı, cariyelerle evlenmek caiz olduğu gibi bu ayetten sonra da aynı şekilde hür kadınlarla evlenme gücü olduğunda da cariyelerle evlenmek caizdir.¹²⁸ Serahsî'nin ifadesine göre hür kadınlarla evlenme gücü olan kişinin cariyeye ile evlenmesi caiz olur. Zira şarta ta'lik şartın gerçekleşmesinden önce hükmü nefyetmediğine göre; hür kadınlarla evlenme gücünün olmaması şartının gerçekleşmesinden önce

¹²³ Teftâzânî, *Telvîh*, 1/276.

¹²⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/398.

¹²⁵ Leknevî, *Fevâitihü'r-rahâmât*, 1/460-461; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/276.

¹²⁶ Nisa 4/25.

¹²⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/399; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/260; *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzîh ile)*, 1/276.

¹²⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/260.

cariyelerle evlenmenin hükmü hakkında caiz olmadığı şeklinde olumsuz bir hüküm bulunmamaktadır. Cariye ile evlenmenin helâl olması zaten bu şarttan önce bunu helâl kılan diğer delillerle sabittir.¹²⁹

2. “وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ” “Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah'ı dört defa şahit getirmesi (Allah adına yemin etmesi), beşinci defada da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kadından cezayı kaldırır.”¹³⁰ Mefhûm-i şartı kabul edenlere göre bu ayette kadından cezanın kaldırılması liân lafızlarını söylemesi şartına bağlanınca, liân lafızlarını söylemediği takdirde kadına had uygulanmalıdır. Hanefî usulcüler ise mefhûm-i şart ile amel etmediklerinden onlara göre liân lafızlarını söylemese de kadına had uygulanmaz.¹³¹

3. “وَأَنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَاتَّقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ” “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.”¹³² Mefhûm-i şartı kabul edenlere göre bu ayette bâin talâkla boşanmış kadınlara nafaka verilmesi hamilelik şartına bağlandığından; bâin talâkla boşanmış ve hamile olan kadınlara iddet içerisinde nafaka ödenirken, bâin talâkla boşanmış ama hamile olmayanlara nafaka ödenmez.¹³³ Hanefîler mefhûm-i şartı kabul etmediklerinden onlara göre mutlak olarak boşanmış kadınların tamamına iddet içerisinde nafaka ödenmelidir. Hanefîlerin bu konuyla ilgili getirdikleri delil ise *لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ* “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiği kadarından (o ölçüde) harcassın”¹³⁴ ayetidir.¹³⁵

D. Mefhûm-i Gâye

Hükmü belirli bir sınırla kayıtlanmış olan nassın, hükmün o sınıra kadar geçerli olduğuna delâlet etmesi ve sınırdan sonra o hükmün zıddına delâlet etmesine mefhûm-i gâye denir.¹³⁶ Cumhura göre, *-e kadar* anlamı taşıyan kelimeler, kendisinden önce zikredilen hükmün zıddının gâyeden sonrası için sabit olduğuna

¹²⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/264; Ebû Zeyd Abdullah Debûsî, *Takoîmü'l-edille*, thk. Halil el-Meys, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 144.

¹³⁰ Nur 24/8.

¹³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/ 260.

¹³² Talâk 65/6.

¹³³ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/100.

¹³⁴ Talâk 65/7.

¹³⁵ Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhumü'l-muhâlefe ve eseruhu fi'lihtilâfi'l-fıkhiyyi*, 74.

¹³⁶ Ferhat Koca, “Mefhum”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28/ 352; Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/100; Leknevî, *Fevâitihu'r-rahâmût*, 1/ 472.

delâlet eder. Hanefî usulcüler ile fukahâ ve kelâmcıların bazısına göre ise gâye, kendisinden önce zikredilen hükmün zıddının kendisinden sonrası için sabit olduğuna delâlet etmez.¹³⁷ Örneğin mefhûm-i gâyeyi kabul edenlere göre “فَإِنْ طَلَّقَهَا “فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz”¹³⁸ ayetinde “حَتَّى” kelimesi mantûku ile üç talâkla boşanmış kadının başka bir kocayla evleninceye kadar ilk kocasına haram olduğuna delâlet eder. Mefhumu ile de başka bir kocayla evlendiğinde ilk kocasına helâl olduğuna delâlet eder. Bu ayette “حَتَّى” kelimesi kendisinden önce zikredilen hükmün zıddının gâyeden sonrası için sabit olduğuna delâlet etmiştir.¹³⁹

İbnü'l-Hümâm'a göre mefhûm-i gâye, mefhûm-i muhâlefetin bir çeşidi olup onunla amel edilmez. Hükmü belirli bir sınırla kayıtlanmış olan nas, hükmün o sınıra kadar olduğuna delâlet eder. Sınırdan sonrası ile ilgili olumlu veya olumsuz bir hükme delâlet etmez. Sınırdan sonrasının hükmü mefhuma göre değil, umum ifade eden diğer şer'î delillere göre verilir. Örneğin yukarıda zikredilen ayette üç talâkla boşanmış kadının başka bir kocayla evlendikten sonra ilk kocasına helâl olmasının delili mefhum değil, “وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ “, “Bunların dışındaki kadınlar size helal kılındı”¹⁴⁰ ayetidir.¹⁴¹

İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Üsmendî, Leknevî, Teftâzânî ve Sâdî Çelebi'ye (ö. 945/1539) göre gâye, mefhûm-i muhâlefetin bir çeşidi olarak kabul edilmez. Bu âlimlere göre gâye işaretin delâletidir.¹⁴² İbnü'l-Hümâm ve Bâbertî'ye (ö. 786/1384) göre gâye, mefhûm-i muhâlefetin bir çeşididir ve bu nedenle mefhûm-i gâye ile amel edilmez.¹⁴³

Leknevî'nin ifadesine göre gâye anlamı taşıyan kelimeler, hükmün gâye ile sınırlandırıldığına delâlet eder. Gâyenin sonrasında ise işaretin delâleti ile o hükmün

¹³⁷ İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/561, Dipnot 4.

¹³⁸ Bakara 2/230.

¹³⁹ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/100.

¹⁴⁰ Nisa 4/24.

¹⁴¹ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/101.

¹⁴² İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/561; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 125; Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/472-473; Teftâzânî, *Telvîh*, 2/225; Sâdî Çelebi, *Hâşiye 'ale'l-Înâye fi Şerhi'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 6/271; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, “Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe”, 115-116.

¹⁴³ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/101; Bâbertî, *el-Înâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 6/272; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, “Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe”, 115-116.

hilafına delâlet eder.¹⁴⁴ Allame Leknevî, Ebü'l-Usr Pezdevî ile Serahsî'nin de bu görüşte olduklarını belirtir.¹⁴⁵ Leknevî'nin ifadesine göre mütekellimin maksadı hükmün gâyede son bulmasıdır. Gâyenin sonrasında bu hükmün hilafının sabit olması mütekellimin kast etmediği, ama zihnin bağlantılı gördüğü iltizam yoluyla sabit olan bir manadır. Bu manaya delâlet de mefhum değil, işaretin delâletidir. Bu mana, mütekellim tarafından kast edilmediği için mefhumun delâleti söz konusu değildir.¹⁴⁶

E. Mefhûm-i Aded

Hükmü belirli bir sayı ile kayıtlanmış nassın sayının dışında o hükmün hilafına delâlet etmesidir.¹⁴⁷ Hanefîler, Şâfiîlerden Cüveynî, Bâkılânî, Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi âlimler mefhûm-i aded ile amel etmez.¹⁴⁸ Hanefî usulcüler başta Ebü'l-Usr Pezdevî, Serahsî ve İbnü'l-Hümâm olmak üzere mefhûm-i aded ile amel edilmeyeceğini ifade ederler.¹⁴⁹

Mefhûm-i adedi kabul edenlere göre وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُبُوهُنَّ ثَمَانِينَ جُودَةً "Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun"¹⁵⁰ ayetinde hükmün seksen sayısı ile kayıtlanması iffetli kadınlara zina iftirasında bulunanlara seksen değnekten fazla vurulmaması gerektiğine delâlet eder.¹⁵¹ İbnü'l-Hümâm'a göre mefhûm-i aded, mefhûm-i muhâlefetin bir çeşidi olup onunla amel edilmez. Hükmü belirli bir sayı ile kayıtlanmış olan nas, hükmün sadece o sayı için geçerli olduğuna delâlet eder. O sayının dışında olumlu veya olumsuz bir hükme delâlet etmez. O sayının dışında hüküm mefhuma göre değil umum ifade eden diğer şer'î delillere göre verilir.¹⁵² Örneğin yukarıda zikredilen ayette seksen değnekten fazla vurulmaması mefhûm-i aded ile amel edilmesi neticesinde değil, haksız yere Müslümana eziyet etmenin caiz olmamasındandır.¹⁵³

¹⁴⁴ Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/472.

¹⁴⁵ Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/472-473; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/240; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/218.

¹⁴⁶ Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/472-473.

¹⁴⁷ Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/100; Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/473.

¹⁴⁸ Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/473.

¹⁴⁹ Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/101; Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/473.

¹⁵⁰ Nur 24/4.

¹⁵¹ Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/100; Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/473.

¹⁵² Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/101.

¹⁵³ Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/101; Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 1/473.

F. Mefhûm-i Hasr

Bir ifadenin, hükmü sadece belli fertler için belirtmesi o fertlerin dışındakilerde o hükmün hilafına delâlet etmesine mefhûm-i hasr denir.¹⁵⁴ Bu amaçla kullanılan hasr edatlarından birisi “إنما” dır. Ancak onun hasr ifade edip etmeyeceği hususunda fakihler farklı düşünmüşlerdir.

1. “إنما” edatının hasr ifade edip etmemesi meselesinde içlerinde Gazzâlî'nin de bulunduğu fukahânın bazısına göre “إنما” hasr ifade eder ve aynı zamanda ispat ve nefy işlevi görür.¹⁵⁵ Hasrın kapsamına giren fertler için hükmü ispat ederken hasrın kapsamına girmeyenlerden hükmü nefyeder.¹⁵⁶ “إنما” edatının hasr ifade ettiğini belirtenlerin bazısına göre bu hasr manası mantûk ile olur. Yani bu edat hasr manası için vazolunmuştur. “إنما” edatının hasr ifade ettiğini belirtenlerin bazısına göre de bu hasr manası mefhum ile olur.¹⁵⁷ Mefhûm-i hasrı kabul edenlere göre “إنما” hadislere “إنما الولاء لمن أعتق”¹⁵⁸ “الأعمال بالنيات”¹⁵⁹ hadislere niyet olmadan amellerin geçeli olmadığı, köle azat etmeyen velâ hakkının olmadığı hükümlerine ulaşılır.¹⁶⁰

Hanefî usûlcülere göre “إنما” hasr ifade etmez. Kelamda zikredilen hükmü ispat eder, nefy manası ifade etmez.¹⁶¹ Hasr manası ifade ettiğine dair vaz'î bir delil bulunmadığı için sadece hükmü ispat eder. Dolayısıyla niyet olmadan ameller geçerli olduğu gibi, köle azat etmeyen için de velâ hakkı vardır.¹⁶² Örneğin “إنما الربا”¹⁶³ hadisinden maksat ribanın sadece veresiye faizine (ribe'n-nesîe) hasr edilmesi değildir. Zira fazlalık faizi de (ribe'l-fadl) ribanın bir çeşididir.¹⁶⁴ İbnü'l-Hümâm'a göre ise “إنما” mantûk ile yani ibarenin delâleti ile hasr manası ifade eder.¹⁶⁵

2. Mübtedanın habere hasr edilmesi. Mübtedanın habere hasr edilmesi mübtedanın başına lâm-ı ta'rif getirilmesi ile olur. “العالم زيد” örneğinde olduğu gibi.

¹⁵⁴ Abdülbâsîd Kavâdir, *Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhu fi'lihtilâfi'l-fikhiyyi*, 82.

¹⁵⁵ İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/563, Dipnot 1.

¹⁵⁶ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/475.

¹⁵⁷ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/475; Emir Padişah, *Teysîrü't-Ta'hrîr*, 1/102.

¹⁵⁸ Buhârî, “Eymân”, 23.

¹⁵⁹ Buhârî, “Mükâteb”, 3.

¹⁶⁰ Emir Padişah, *Teysîrü't-Ta'hrîr*, 1/102; *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/475.

¹⁶¹ İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/563; Emir Padişah, *Teysîrü't-Ta'hrîr*, 1/102; *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/475.

¹⁶² İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/564.

¹⁶³ Müslim, “Müsâkât”, 1596.

¹⁶⁴ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/475.

¹⁶⁵ Emir Padişah, *Teysîrü't-Ta'hrîr*, 1/102.

İçlerinde Gazzâlî'nin de bulunduğu fukahânın bazısına göre lâm-ı ta'rifli mübteda hasr ifade eder. Hanefî usûlcüler yanında, Âmidî (ö. 631/1233) ve kelâmcıların bazısına göre lâm-ı ta'rifli mübteda hasr ifade etmez.¹⁶⁶ Zira "العالم زيد" gibi örneklerde mübteda sıfatla mevsuf bir zattır, bu sıfatının başkalarında da tahakkuku mümkün olduğundan hasr manası ifade etmez.¹⁶⁷

6. Hanefîlerin Mefhûm-i muhâlefet ile Amel ettikleri Yönündeki İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar

Ahîzâde Abdülhalim Efendinin, mefhûm-i muhâlefet ile ilgili yazdığı risalesinden; Hanefîlerin mefhûm-i muhâlefet ile amel ettikleri yönündeki iddialarla ilgili olarak şu örnekleri zikretmek uygun olacaktır:

1. Hanefî usûl eserlerinde "Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin"¹⁶⁸ ayeti ile yetimler rüşd çağına ulaşmamışlarsa onlara mallarının verilmeyeceği şeklinde istidlâlde bulunulmuştur. İlk bakışta mefhûm-i şart ile amel edildiği akla gelmektedir. Hanefîlere göre şartla takyid, kayıt olmadığında hükmün olmadığına delâlet etmez. Kelamda kayıt olmadığında olumlu veya olumsuz herhangi bir beyan söz konusu değildir. Reşid olmamışlarsa yetimlere mallarının teslim edilmemesi gerektiği şeklindeki istidlâl, bu ayetin mefhûm-i muhâlifi ile değil bu ayetten önce "Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezlere (reşid olmayanlara) vermeyin"¹⁶⁹ ayeti ile sabit olmuştur. Burada mefhûm-i şart ile amel edilmemiştir.¹⁷⁰

2. Mergînânî'nin ifadesine göre kişi hür ve cariyelerden en fazla dört kadınla evlenebilir, dörtten fazlasıyla evlenmek caiz değildir.¹⁷¹ Mergînânî'nin delili, "Beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın"¹⁷² ayetidir. Mergînânî'ye göre bu ayette sayı zikredilmiş en fazla dört kadınla

¹⁶⁶ İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, 2/564, Dipnot 5; Emir Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/102; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/475.

¹⁶⁷ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/475-476.

¹⁶⁸ Nisâ 4/6. وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

¹⁶⁹ Nisâ 4/5. وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم

¹⁷⁰ Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 96-97.

¹⁷¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 3/ 230.

¹⁷² فَالْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلَىٰ وَثَلَّثَ وَرَبَاعَ Nisâ 4/3.

evlenmeye izin verilmiştir. Ayette zikredilen sayıya ziyade yapılması, dörtten fazla kadınla evlenmek caiz değildir.¹⁷³

Ahîzâde Abdülhalim Efendi, bu örnekte Mergînânî'nin mefhûm-i aded ile istidlâl meylettigini belirtir.¹⁷⁴ Hidâye şârihlerine göre bu ayette mefhûm-i aded ile amel edilmemiştir. Naslarda sayının zikredilmesi her zaman mefhûm-i aded ile amel edildiği anlamına gelmez. Bu ayette mefhûm-i aded ile amel edilmediği ile ilgili karineler bulunmaktadır. Bu ayetin sevk ediliş amacı helâl olan evliliğin hangi haller üzerine olabileceğini beyandır. Kişi iki hanımla bir nikâh akdiyle aynı anda evleneceği gibi ayrı zamanlarda ayrı akitlerle de evlenebilir. Üç hanımla dört hanımla da aynı şekilde bir nikâh akdiyle ya da ayrı nikâh akitleriyle evlenebilir.¹⁷⁵

Naslarda sayı zikredildiği halde hükmün nasta zikredilen o sayıyla sınırlı kalmadığı, hükmün o sayının dışındakiler için de geçerli olduğuna dair başka örnekler de bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber, elbisenin ancak beş şeyden dolayı (idrar, gâita, kusmuk, meni ve kan) yıkanması gerektiğini¹⁷⁶ hasr edatı ile beyan etmiştir. Bununla beraber bu beş şeyin dışında kalan örneğin şaraptan dolayı da elbisenin yıkanması gerektiği ittifakla kabul edilmiştir. Ayrıca evliliğin en fazla dört kadınla sınırlı olduğuna dair şu delilleri zikretmek mümkündür: Hz. Peygamber, on kadınla evli olan bir sahabînin Müslüman olduğunda en fazla dört kadınla evli kalmasına izin vermiş, diğer hanımlarından onu ayırmıştır. Hz. Peygamber'in döneminden günümüze kadar dörtten fazla kadınla evlenildiğine dair hiçbir uygulama da rivayet edilmemiştir.¹⁷⁷ Ahîzâde Abdülhalim Efendi'ye göre Mergînânî'nin yukarıda zikredilen ayette mefhûm-i aded ile istidlâlde bulunması sadece kendisinin yapmış olduğu bir istidlâldir, bu durum Hanefî mezhebini bağlamaz.¹⁷⁸

Mergînânî'nin mefhûm-i aded ile amel ettiği iddia edilen diğer bir örnek de şudur: Mergînânî, hac bahsinde şu hadisi nakleder: "Çaylak, yılan, akrep, fare ve kuduz köpek (beş fevâsık) Harem ve Hil'de öldürülür."¹⁷⁹ Mergînânî'ye göre

¹⁷³ Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 3/230.

¹⁷⁴ Ahîzâde Abdülhalim Efendi "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 97-98.

¹⁷⁵ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 3/230-231; Ahîzâde Abdülhalim Efendi "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 97-98.

¹⁷⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 2005), 1/97.

¹⁷⁷ Bâberti, *el-İnâye* (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 3/230.

¹⁷⁸ Okan Kadir Yılmaz, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe Mukaddimesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 34 (2015): 70.

¹⁷⁹ İbn Mace, "Menasik", 91; Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 3/73-74.

ihramlı, hadiste zikredilen beş fevâsık (beş zararlı hayvan) dışında eti yenmeyen yırtıcı av hayvanlarından birini öldürürse cezalandırılır. Şâfiî'ye göre ihramlı, *beş fevâsık* dışında da yırtıcı av hayvanlarından birini öldürürse cezalandırılmaz. Zira bu hayvanlar insanlara zarar verirler. Bu yırtıcı hayvanlar *beş fevâsık*a kıyas edilir. Mergînânî'ye göre bu hayvanlar yırtıcı olduklarından av hayvanıdır, bu nedenle ihramlı bu hayvanları öldürdüğünde cezalandırılır. Ayrıca Mergînânî'ye göre bu hayvanların *beş fevâsık*a kıyas edilmesi de caiz değildir. Zira kıyas yapıldığı takdirde hadiste zikredilen sayı iptal edilmiş olur.¹⁸⁰ Bu istidlâle bakılarak Mergînânî'nin mefhûm-i aded ile amel ettiği iddia edilmiştir.

İbnü'l-Hümâm'ın ifadesine göre Hanefîler *beş fevâsık*a kurt ve aslanı da ilave etmişlerdir. Kurt ve aslanın öldürülmesi durumunda da ihramlı cezalandırılmaz. Böyle bir ilavenin yapılması Hanefîlerin mefhûm-i aded ile amel etmediklerini desteklemektedir.¹⁸¹ Ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın ifadesine göre Mergînânî'nin bu istidlâli mefhûm-i aded ile amel etmek değildir. Mergînânî'nin bu istidlâli münâzara makamında mefhûm-i aded ile amel eden hasmını ilzamdır, yani hasmının çelişkili hüküm verdiğini ifade etmektir. Zira Şâfiî, *beş fevâsık* dışında kalan yırtıcı av hayvanlarını *beş fevâsık*a kıyas etmiştir. Mergînânî'ye göre mefhûm-i aded ile amel eden Şâfiî'nin kıyas yapmaması, mefhûm-i aded ile amel etmesi gerekirdi.¹⁸²

3. Mergînânî, şüf'a bahsinde şu hadisi nakleder: "Pay edilmeyen mülke ortak olan kişi için şüf'a hakkı vardır."¹⁸³ Bâbertî'nin ifadesine göre bir mülk iki kişi arasında ortak olup, hisseler ortaklar arasında pay edilmeden önce ortaklardan biri hissesini satarsa diğer ortağın o satılan hissede şüf'a hakkı vardır. Eğer hisseler ortaklar arasında pay edildikten sonra ortaklardan biri hissesini satarsa diğer ortağın o satılan hissede şüf'a hakkı olmaz.¹⁸⁴ Sâdî Çelebi, Bâbertî'nin hadisle ilgili

¹⁸⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 3/ 77-78; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 98.

¹⁸¹ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/103; Leknevî, *Fevâtilu'r-rahamût*, 1/473.

¹⁸² Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/103; Leknevî, *Fevâtilu'r-rahamût*, 1/473; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 98.

¹⁸³ Buhârî, "Büyû'", 96; Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* ile birlikte), thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 9/377.

¹⁸⁴ Bâbertî, *el-Înâye*, (*Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* ile birlikte), thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 9/376; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 99.

bu açıklamasını, mefhûm-i sıfatla amel etme anlamına geleceği için eleştirir.¹⁸⁵ Kadızâde'ye (ö. 988/1580) göre Bâbertî'nin, "Eğer hisseler ortaklar arasında pay edildikten sonra ortaklardan biri hissesini satarsa diğer ortağın o satılan hissede şüf'a hakkı olmaz" şeklindeki ifadeleri hadisin tefsirinden değildir, kendi şahsi görüşüdür. Bu açıklamalardan yola çıkarak bu hadiste mefhûm-i sıfatla amel edildiği iddia edilemez.¹⁸⁶

4. Ebû Yûsuf'un "وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ"¹⁸⁷ ayetine dayanarak korku namazının Hz. Peygamber hayattayken meşrû olduğu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu namazın meşrû olmadığı görüşünde olduğu rivayet edilmiştir. Ebû Yûsuf'un bu görüşüne mefhûm-i şart ile istidlâlde bulunduğu şekilde itiraz edilmiştir. Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Mefhûm-i şart delil değildir. Zira şarta ta'lik, şart olmadığında hükümün nefyini gerekli kılmaz. Hüküm delilin olmasına bağlıdır. Ebû Yûsuf, mefhûm-i şarta itibar etmemiştir. Ebû Yûsuf'un bu namazı caiz görmesi şart olduğu surettedir. Şart olmadığında hüküm meşrû olmama hali üzere kalır, yoksa meşrû olmaması şartın yokluğuna bağlı değildir.¹⁸⁸

5. Mergînânî, namazın sonunda teşehhüt miktarı oturmanın farz olduğuna dair Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'a teşehhüdü öğretirken söylediği şu sözünü delil olarak getirir: "Bunu söylediğinde ya da yaptığında namazın tamam olur."¹⁸⁹ Mergînânî'nin ifadesine göre namazın tamam olması fiilin yapılmasına bağlıdır.¹⁹⁰ Bâbertî'nin ifadesine göre namazın geçerli olması teşehhüt miktarı oturmaya bağlıdır. Zira bir hüküm bir şarta bağlandığında şart olmadan hüküm de olmaz.¹⁹¹ Sâdî Çelebi, Bâbertî'nin bu açıklamasına itiraz eder. Zira şartın olmaması hükümün

¹⁸⁵ Sâdî Çelebi, *Hâşiye 'ale'l-Înâye*, (*Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* ile birlikte), thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 9/377; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 99.

¹⁸⁶ Kadızâde, *Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 9/378; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 100.

¹⁸⁷ Nisâ 4/102.

¹⁸⁸ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/98-99; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 102-103.

¹⁸⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, tah. Hâlid Abdülganî mahfûz, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), "Ebvabü's-Salât", 226.

¹⁹⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 1/281; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 113.

¹⁹¹ Bâbertî, *el-Înâye* (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 1/282; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 113.

yokluğuna delâlet etmez, mefhûm-i şart delil değildir.¹⁹² Ahîzâde Abdülhalim Efendi, risalesinde bu örnekten bahsederken bu itirazla ilgili; bu itirazı kabul veya red yönünde bir beyanda bulunmamıştır.¹⁹³

6. Mergînânî başağındaki buğdayın, kabuğundaki baklanın, pirinç ve susamın satışının caiz olduğunu belirtir. Şâfiî'ye göre yeşil baklanın, ilk kabuğundaki cevizin, badem ve fıstığın satışı caiz değildir. Başağındaki buğdayın satışı hakkında iki görüşü vardır. Hanefîlere göre bunların hepsinin satışı caizdir. Mergînânî'nin delili Hz. Peygamberin "Olgunlaşmadan hurmanın, beyazlaşıp bozulmaktan emin olmadan başağın satışını yasakladı"¹⁹⁴ şeklindeki hadisidir.¹⁹⁵ Bâbertî'ye göre bu istidlâl mefhûm-i gâye ile olduğundan zayıftır.¹⁹⁶ Sâdî Çelebi, bu istidlâli mefhûm-i gâye olarak değerlendirmesinden dolayı Bâbertî'yi eleştirir.¹⁹⁷ Ahîzâde Abdülhalim Efendiye göre bu istidlâl Hanefîlere zarar vermez. Zira Hanefî âlimlerin bazısına göre gâye, mefhûm-i muhâlefet değil işaret ya da ibarenin delâleti olarak kabul edilir. Mergînânî'nin bu istidlâli, münâzara makamında mefhûm-i gâye ile amel eden hasmını ilzam yani hasmının çelişkili hüküm verdiğini ortaya koyma olarak da değerlendirilebilir. Zira mefhûm-i gâye ile amel eden Şâfiî, bu meselede mefhûm-i gâye ile amel etmemiştir.¹⁹⁸

7. Mergînânî, ihramlı olmayanın Harem bölgesi dışında avlanmasının mubah olduğunu ifade eder ve "وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا"¹⁹⁹ "İhramlı olduğunuz müddetçe kara avı size haram kılındı" ayetini delil getirir.²⁰⁰ Bâbertî, bu istidlâlin mefhûm-i gâye ile yapıldığını ve mefhûm-i gâyenin delil olmadığını belirtir.²⁰¹ Ahîzâde Abdülhalim Efendiye göre gâye, mefhûm-i muhâlefetin bir çeşidi

¹⁹² Sâdî Çelebi, *Hâşiye 'ale'l-Înâye fî Şerhi'lHidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 1/281-282; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 113.

¹⁹³ Okan Kadir Yılmaz, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe Mukaddimesi", 71.

¹⁹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/494.

¹⁹⁵ Mergînânî, *el-Hidâye, (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 6/270-271; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 115.

¹⁹⁶ Bâbertî, *el-Înâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 6/272; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 115.

¹⁹⁷ Sâdî Çelebi, *Hâşiye 'ale'l-Înâye fî Şerhi'lHidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 6/271; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 115.

¹⁹⁸ Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 116.

¹⁹⁹ Mâide 5/96.

²⁰⁰ Mergînânî, *el-Hidâye, (Netâ'icü'l-efkâr ile birlikte)*, 10/128-129; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 117.

²⁰¹ Bâbertî, *el-Înâye, (Netâ'icü'l-efkâr ile birlikte)*, 10/130; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 117.

olmadığından bu istidlâl geçerlidir. Aynı zamanda ihramlı olmayanın Harem bölgesi dışında avlanmasının mubah olması, ibâha-i asliyye kuralı ile de sabit olur.²⁰²

8. Hanefîlerin mefhûm-i sıfatla amel ettikleri iddia edilen bir örnek de şudur: Efendi üç farklı batında üç çocuk doğuran cariyesinin çocuklarından sadece en büyüğünün nesebini kabul edip diğerleri hakkında susarsa diğer çocuklarının nesebini reddetmiş sayılır. Bu örnekte Hanefîlerin mefhûm-i sıfatla amel ettikleri iddia edilmektedir. Zira sıfatla takyid, sıfat olmadığına hükmün de olmadığına delâlet etmemiş olsaydı diğer çocuklarının da nesebi sabit olurdu. Bu iddiaya şu şekilde cevap verilmiştir: Efendi, en büyük çocuğunun nesebini kabul edince cariyeye ümmü'l-veled olmaya hak kazanmış olur. Ümmü'l-veledin çocuklarının nesebi, efendisinin ikrarı olmadan sabit olsa da efendisinin reddetmesiyle çocuklarının nesebi reddedilmiş olur. Diğer çocuklarının nesebinin sabit olmaması mefhûm-i sıfatla amel edilmesi sebebi ile değildir. Zira beyan makamında efendinin susması diğer çocukların nesebini reddetmesi anlamına gelir.²⁰³

9. Emir Padişah (ö. 987/1579) ve İbn Emîru Hâc, lâm-ı ta'rifli mübtedanın hasr ve nefy manası ifade etmediğini ifade eden Hanefîlerin bazı durumlarda lâm-ı ta'rifli mübtedayı hasr ve nefy manasında kullandıkları ile ilgili şu meseleyi zikrederler: Hanefî usûlcüler “البينة علي المدعي و اليمين علي المدعي عليه” “Beyyine davacı, yemin de davalı üzerinedir”²⁰⁴ hadisindeki lâm-ı ta'rifin umum manasında olduğunu ifade ederler. Bu nedenle davacıdan sadece beyyine talep edileceği yemin talep edilmeyeceği, davalıdan da sadece yemin talep edileceği beyyine talep edilmeyeceği sonucunu çıkarmışlardır. Beyyinenin tamamı davacı üzerine olacağından davacıdan yemin talep edilemez. Yeminin tamamı davalı üzerine olacağından davalıdan beyyine talep edilemez. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere hasrın nefye delâlet etmediğini ifade eden Hanefîler, bu meselede olduğu gibi zaman zaman hasrı nefy manasında kullanmışlardır.²⁰⁵ Cessâs'a göre hadiste geçen lâm-ı ta'rifli mübtedanın hasr manası ifade etmesi mefhum yoluyla değil lâm-ı ta'rifin cins manası ifade etmesinden kaynaklanmaktadır.²⁰⁶

²⁰² Ahîzâde Abdülhalim Efendi, “Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe”, 117-118.

²⁰³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/259; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/381-382; Emir Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 1/84-85.

²⁰⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/118.

²⁰⁵ Emir Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 1/102; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 1/155.

²⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/322-323.

10. Hanefîlere göre insanların sözlerinde mefhûm-i muhâlefet geçerli bir delildir. Bununla ilgili olarak şu meseleyi zikretmek mümkündür: Mergînânî'ye göre tek başına namaz kılan kişi kıraati dilerse kendi duyacağı şekilde sesli yapar, dilerse sessiz bir şekilde yapar.²⁰⁷ İbnü'l-Hümâm'a göre tek başına namaz kılan kişinin kıraati sesli yapmasından maksat; kıraati başkalarına duyuracak şekilde değil kendi duyacağı şekilde yapmasıdır. İbnü'l-Hümâm'a göre "kıraati başkalarına duyuracak şekilde olmadan kendi duyacağı şekilde yapması şeklindeki hüküm" mefhûm-i lakap ile sabit olmuş bir hükümdür. Burada mefhûm-i lakap ile amel edilmesinin bir sakıncası yoktur. Zira insanların sözlerinde mefhûm-i muhâlefet geçerli bir delildir.²⁰⁸

11. Bâbertî'ye göre belli bir bölgede yaşayan bir kişi, Ramazan bayram hilâlini gördüğüne dair şahitlik yaparsa ve gökyüzünde de bir engel yoksa bu bir kişinin şahitliği kabul edilmez. İnsanların sözlerinde mefhûm-i muhâlefet ile amel edildiğine işaret eden Bâbertî, bu bir kişi o bölge dışından bir kişi olursa veya gökyüzünde bir engel varsa bu bir kişinin şahitliğinin kabul edildiğini belirtir. Bu mesele insanların sözleri ile ilgili olduğu için mefhûm-i sıfatla amel etmenin bir sakıncası bulunmamaktadır.²⁰⁹

12. Mergînânî'nin ifadesine göre hür, âkil, bâliğ kişinin ikrarı bağlayıcıdır. Mutlak olarak ikrarın geçerli olması için hürriyet şarttır. Zira hürriyet şartı eksik olduğundan mahcûrun aleyhin (kısıtlı) hadlerde ve kısasta ikrarı geçerli fakat malî konularda ikrarı geçerli değildir. Mutlak olarak ikrarın geçerli olması için kişinin hür olma vasfını taşıması gerekir. Kişi hürriyet vasfını taşımıyorsa mutlak olarak ikrarı geçerli olmaz. Bu mesele insanların sözleri ile ilgili bir mesele olduğu için burada mefhûm-i sıfatla amel edilmiştir.²¹⁰

13. Mergînânî'nin ifadesine göre ihramlı, kendisine saldıran yırtıcı hayvanı öldürdüğünde ona ceza gerekmez. Bunun delili; Hz. Ömer'in "Yırtıcı hayvanı öldürüp bir koç kurban ettiğinde o saldırmadan biz onu öldürdük" şeklindeki sözüdür.²¹¹ Bâbertî'nin ifadesine göre kurban kesme cezası, saldırma olmadan

²⁰⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 1/332.

²⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/333; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 122-123.

²⁰⁹ Bâbertî, *el-Înâye* (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 2/329; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 123.

²¹⁰ Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 123-124.

²¹¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), 3/80; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fî mefhumi'l-muhâlefe", 126.

öldürme ile kayıtlanmıştır. Dolayısıyla nefsi müdafaa ile öldürene bir ceza gerekmez. Aksi takdirde bu kaydın bir faydası olmaz. Bu meselede mefhûm-i şartla amel edilmiştir. Bâbertî, Hz. Ömer'in sözünün şer' menzilesinde olduğu iddia edilerek mefhûm-i muhâlefet ile yapılan bu istidlâlin geçerli olmadığı şeklinde bir itirazın yapıldığını da belirtir.²¹² Sâdî Çelebi, bu mesele insanların sözleri ile ilgili bir mesele olduğu için mefhûm-i muhâlefet ile istidlâlin geçerli olduğunu dile getirerek yapılan bu itiraza karşı çıkar.²¹³

SONUÇ

Hanefî usulcülerin, mefhûm-i muhâlefeti fâsid bir istidlâl olarak değerlendirmelerinin sebeplerini maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hanefî usulcülere göre mefhûm-i muhâlefet ile ulaşılan hüküm lafzın delâleti sonucu elde edilen bir hüküm değildir. Kaydın zikredildiği yerdeki nas, o kayıt hakkında bir hükme delâlet etmektedir. Ama aynı nas, kaydın zikredilmediği yerlerde bu hükmün hilafına delâlet etmez. Zira kaydın zikredilmediği yerlerde bu hükmün hilafına delâlet eden lafzî bir delil bulunmamaktadır.

2. Hanefî usulcülere göre mefhûm-i muhâlefet ile sabit olan hüküm bir delil olmadan ulaşılan bir hüküm olduğu için şer'î hüküm değildir. Bu nedenle mefhûm-i muhâlefet, fâsid bir istidlâldir.

3. Mefhûm-i muhâlefet, Kur'ân ve Sünnetten hüküm çıkarmak için yeterli bir delil değildir. Zira naslarda zikredilen kayıtların bu kayıtlar için sabit olan hükmün, kayıtların zikredilmediği yerlerde o hükmün olmadığını gösterme dışında bir amacı olmadığını kesin bir şekilde ispat etmek mümkün değildir. Naslarda zikredilen kayıtların zikredilen amacın dışında birçok amacı olabilir. Bu şekilde sadece kesin olduğu ispat edilemeyen bir faydayı esas olarak Kur'ân ve Sünnetten hüküm çıkarmak geçersizdir.

4. Hanefî usulcüler, şer'î naslarda ihtiyatlı davranmışlar ve hüküm istinbatında sadece akla dayanmamışlardır. Bunun sonucunda da mefhûm-i muhâlefeti reddetmişlerdir.

²¹² Bâbertî, *el-Înâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 3/80; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 126.

²¹³ Sâdî Çelebi, *Hâşiye 'ale'l-Înâye fi Şerhi'lHidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, 3/80; Ahîzâde Abdülhalim Efendi, "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe", 126-127.

5. Hükümün, mefhûm-i muhâlefet ile sabit olduğu uygulamalar incelendiğinde Hanefî usulcüler, kaydın zikredilmediği yerlerle ilgili bir delil varsa hükmü bu delile göre vermişlerdir. Eğer bir delil yoksa hükmü adem-î aslî veya istishâb kuralına göre vermişlerdir.

6. Mefhûm-i muhâlefet ile hüküm verilmesi kıyası ortadan kaldırır. Zira kıyasa konu olacak meselenin hükmü zaten mefhûm-i muhâlefet ile sabit olunca nassın mukabilinde kıyas yapılamayacağı için kıyas geçersiz olacaktır.

7. Hanefî usulcüler, kaydın zikredilmediği yerlerde mefhûm-i muhâlefete itibar etmemişler, bu yerleri icthad ve kıyas alanı olarak değerlendirmişlerdir.

8. Mefhûm-i muhâlefet ile amel edilecek olursa bu durum şer'î naslarda fâsid anlamların çıkmasına yol açar.

Hanefîler, lafzın manaya delâletinin ancak ibare, işaret, nas ve iktizâ yoluyla olabileceğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Hanefîler, lafzın delâleti olmaksızın delilden kaynaklanan bir zaruretın itibar edilmesini gerekli kıldığı ve “beyân-ı zaruret” diye isimlendirdikleri delâlet türünü, lafzî delâlete ilhak etmişler ve bu delâlet türünü de geçerli bir istidlâl yöntemi olarak kabul etmişlerdir. Bu zikredilen delâlet çeşitleri dışındaki istidlâl yöntemleri, Hanefîler tarafından fâsid istidlâl olarak kabul edilmiştir.

Mefhûm-i muhâlefet, Hanefîler tarafından hüccet kabul edilmeyen fâsid bir istidlâl çeşididir. Zira kelimada zikredilmiş olanın hükmü sadece kendisi için geçerlidir. Kelamda zikredilene ait hükmün aynısı veya zıddı, kelamda zikredilmemiş olan için geçerli olmaz. Mefhûm-i muhâlefeti hüccet kabul edenler; söylenene ait olan hükmün zıddını, söylenmemiş için geçerli kabul etmişlerdir. Hanefîlere göre bu şekildeki delâlet bir nevi meskûtun delâletidir. Hanefîler, söylenmemiş olanın söylenmiş gibi kabul edilerek şer'î meselelerde hüccet olarak kullanılmasına karşı çıkarlar. Mefhûm-i muhâlefeti hüccet kabul edenlerin delilleri, Hanefîler tarafından yeterli görülmemiştir. Mefhûm-i muhâlefeti hüccet kabul eden bazı âlimlerin; mefhûm-i muhâlefetin hücciyeti hususunda zikredilen delillerin zayıf olduğunu ifade ettikleri düşünüldüğünde, mefhûm-i muhâlefetin hücciyetini ispat edecek daha sağlam delillere ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî usulcülerin bir kısmı; gâyenin işaretin delâleti olduğunu beyan etmişler, bir kısmı da mefhûm-i muhâlefeti genellikle lakap, sıfat, şart ve aded çeşitleri üzerinden tenkit ederek mefhûm-i gâyeye temas etmemişlerdir. Bu durum

onların da gâyeyi işaretin delâleti olarak kabul ettiklerine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Hanefî usulcülere göre gâyenin mefhûm-i muhâletin bir çeşidi olmadığı, işaretin delâleti olduğu anlaşılmaktadır.

Mergînânî'nin bazı meselelerde; sıfat, şart, aded ve gâye ile istidlâllerde bulunduğu gerekçe gösterilerek Hanefîlerin mefhûm-i muhâlefet ile amel ettikleri iddia edilmiştir. Gâye, işaretin delâleti sayıldığından mefhûm-i muhâlefet ile amel edildiği iddiası kabul edilemez. Sıfat ve şartın mefhumu ile ilgili örneklere bakıldığında bu örneklerde mefhum ile değil adem-î aslî veya istishâb kuralına göre hüküm verilmiştir. Adedin mefhumu ile ilgili örneklerde de mefhum ile amel edilmediği, başka delillerle amel edildiği veya hasmı ilzam yani hasmın çelişkili hüküm verdiğini ifade etmek amacıyla bu istidlâllerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Mergînânî'nin özellikle adedin mefhumu ile amel ettiği kabul edilse bile bu durumun Hanefî mezhebinin mefhûm-i muhâlefet ile amel ettiği anlamına gelmeyeceği aşikârdır.

KAYNAKÇA

- Ahîzâde Abdülhalim Efendi. "Risaletün fi mefhumi'l-muhâlefe". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 34 (2015): 96-100, 113, 115-118, 122-127.
- Bâberti, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *el-Înâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/121 Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119 Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassar, 7.Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2013.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2.Baskı. Kûveyt: Vüzâratü'l-Evkâf, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil el-Meys, 1.Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2001.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'l-fikr, 2005.
- Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîrü't-Tahrîr*. Mısır: Matba'atü'l-halebî ve evlâdühü, 1932.
- Güman, Osman. *Nahiv-Fıkh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn. *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, 1.Baskı. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1403/1983.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Halebî. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1999.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddîn. *Fethu'l-Kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.

- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 4.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn. *el-Bedâ'*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemi. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1985.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Müttekellimîn yönteminin Delâlet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- İvaz, Muhammed Hasan. "Mefhumü'l-muhâlefe ve eseruhu fi ihtilafî'l-fukaha". *Mecelletü'l-câmi'ati Dımaşk li'l-ulumi'l-iktisadiyye ve'l-kanuniyye*. 1 (2008): 592.
- Kadızzâde, Ahmed Şemseddin. *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.
- Kara, Yakup. "İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV*. (2015): 337.
- Kavâdır, Abdülbâsîd. *Mefhumü'l-muhâlefe ve eseruhu fi'lihtilafî'l-fıkhiyyi*, 1.Baskı. ys: Dâru't-tunusiyye, 2014.
- Koca, Ferhat. "Mefhum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/352 Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Leknevî, Muhammed el-ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi müsellemi's-sübût*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî . *el-Hidâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccac. *el-Câmi'u's-sahîh*. 6.Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2011.
- Nas, Taha. *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Nas, Taha "Mefhûmu'l-Muhâlefenin Delâlet". *Usûl İslâm Araştırmaları*. 14 (2010): 141-142.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, 1.Baskı. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992.

- Sâdî Çelebi. *Hâşiye 'ale'l-Înâye fî Şerhi'lHidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 1.baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-buhârî. *Tavzih (Telvîh Şerhu't-Tavzih ile)*, thk. Zekeriya Ümeyrat, 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâicü'l-'ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî. *Kitâbü'l-vâfi fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1997.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî. *Telvîh Şerhu't-Tavzih*, thk. Zekeriya Ümeyrat, 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*, tah. Hâlid Abdülganî mahfûz, 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Yargı, Mehmet Ali. "İmâm Mâtürîdî'nin Ayetlerden ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Okan Kadir. "Risaletün fî mefhumî'l-muhâlefe Mukaddimesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 34 (2015): 70-71.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, 2.Baskı. Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2020

Üniversite Öğrencilerinde Sabır ve Dindarlık İlişkisi
Patience and Religion Relationship in University Students

Necmi KARSLI

Doç. Dr., Trabzon Üni. İlahiyat Fak., Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Trabzon Uni. Divinity Faculty, Department of Psychology of Religion
Trabzon/Turkey

necmikarsli@trabzon.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-2975-9307

Atıf: Karlı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Sabır ve Dindarlık İlişkisi"
. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020): 52-72.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.677871>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2020

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Üniversite Öğrencilerinde Sabır ve Dindarlık ilişkisi

Öz: Sabır yaşamsal sıkıntılar ve engellemeler karşısında sakin kalma ve sorunlarla akılcı bir şekilde başa çıkabilmeyi sağlayan önemli bir erdemdir. Din ihtiva ettiği öğretiler ve ritüeller yoluyla pozitif duygular kazandırmakta ve sabır tutumunu geliştirmektedir. Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinde dindarlık sabır ilişkisini tespit etmektir. Araştırmanın örneklemini Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Sosyoloji, Tarih ve Türk Dili ve Edebiyatı bölümleri ile Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde eğitim almakta olan 507 genç bireyden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama araçları olarak Sabır Ölçeği, Ok-Dini Tutum Ölçeği ve İçsel Dini Motivasyon Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada özetle şu sonuçlar elde edilmiştir. Kadınların dini tutum düzeyi erkeklerinkinden daha yüksektir. Dindarlık ve sabır ile sigara kullanımı arasında negatif ilişki bulunmuştur. Dini tutum ve içsel dini motivasyon ile sabır arasında ise pozitif ilişki tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, sabır, din, dindarlık, maneviyat.

Patience and Religion Relationship in University Students

Abstract: Patience is an important virtue that enables to stay calm and deal rationally with problems in the face of vital troubles and obstacles. Through its teachings and rituals, religion provides positive emotions and improves patience. The aim of this study is to determine the relationship between piety and patience among university students. Participants to the study consisted of 507 young people who are studying at Divinity Faculty, Trabzon University and Sociology, History and Turkish Language, and Literature departments, Karadeniz Technical University. Patience Scale, Arrow-Religious Attitude Scale and Internal Religious Motivation Scale were used as data collection tools. As a result of the study, the following findings were reached: The commitment of women towards religion is higher than that of men, there exists a correlation was found between piety/patience and smoking and there is also a positive relationship between patience and religious attitude/ intrinsic religious motivation.

Keywords: Religious psychology, patience, religion, piety, spirituality.

العلاقة بين الصبر والتدين لدى طلاب الجامعات

المخلص: الصبر فضيلة مهمة تسمح للفرد بالبقاء هادئاً والتعامل مع المشكلات بعقلانية في مواجهة الصعوبات والعقبات الحيوية. يوفر الدين مشاعر إيجابية ويحسن الصبر من خلال التعاليم والطقوس. الهدف من هذه الدراسة هو تحديد العلاقة بين التدين والصبر لدى طلاب الجامعات. تكوّنت عينة هذه الدراسة من 507 طالباً وطالبة يدرسون في أقسام: علم الاجتماع والتاريخ واللغة التركية والأدب التركي بجامعة البحر الأسود التقنية، وكلية الإلهيات بجامعة طرابزون. تم استخدام مقياس الصبر، ومقياس المواقف الدينية، ومقياس الدوافع الدينية الداخلية كأدوات لجمع البيانات. بالاختصار؛ تم الحصول على النتائج التالية: مستوى المواقف الدينية للمرأة أعلى من مستوى الرجال. تم العثور على علاقة سلبية بين التدين والصبر وبين التدخين. تم العثور على علاقة إيجابية بين الموقف الديني والدوافع الدينية الجهرية وبين الصبر.

الكلمات المفتاحية: علم النفس الديني، الصبر، الدين، التدين، الروحانية.

GİRİŞ

Zorluklar, yaşamsal sıkıntılar ve engellemeler karşısında tahammüllü ve metanetli olma anlamlarına gelen sabır, kişisel başarının yanında insanlar arası ilişkiler açısından da çok önemli bir erdemdir. Bireylerde sabır duygusunun eksikliği zorluklar karşısında kolayca yılgınlığa düşmeye, engellemeler karşısında aceleci bir şekilde öfke, şiddet ve saldırganlığa yönelmeye zemin hazırlamaktadır. Her gün haberlerde izlediğimiz şiddet olaylarının nedenlerinden birisi insanlar arası ilişkilerde kontrollü olma, tahammüllü ve metanetli olmayı sağlayan sabır erdeminin insanlarda azalmış olmasıdır. Dini kaynaklarda sıkıntılar karşısında sabretme pek çok yerde tavsiye edilmektedir. Bununla birlikte din negatif yaşamsal olaylara tatmin edici anlamlar yükleyerek, ödül ve ceza mekanizmaları ile sabır tutumunun gelişmesine dolaylı olarak da katkı sağlamaktadır. Araştırmamızın temel problemi dindarlık ve sabır ilişkisini tespit etmektir. Buna ilave olarak araştırmada yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, sigara kullanımı ve kişilik yapısı gibi demografik değişkenlerin dindarlık ve sabır ile ilişkisi de incelenmiştir. Araştırmadan elde edilen veriler örneklemin araştırma anketindeki ifadeleri anladıkları ve gerçek kanaatlerini ankete aktardıkları varsayımı, araştırmanın yapıldığı yer ve zaman ile sınırlı olup herkes için genellenemez. Literatürde sabır ruh sağlığı ilişkisi üzerine yapılmış araştırmaların sayısı çok azdır. Sabır ve dindarlık ilişkisi üzerine ise nerdeyse hiçbir araştırma yoktur. Bundan dolayı araştırma günümüzün önemli sorunlarından olan kontrolsüz öfke ve şiddete karşı koruyucu ve önleyici gücü olan sabır erdeminin gelişiminde dinin etkisini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Sabır

Sabır sözlükte acı, yoksulluk, gibi üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi, dayanç olarak tanımlanmaktadır.¹ Başka bir tanıma göre sabır hayatı olumlu ve olumsuz yönleriyle bir bütün olarak kabul etmektir. Başa gelen sıkıntılardan şikâyet etmemek ve sızlanmamaktır.² Türkçe'ye Arapça'dan geçmiş olan sabır kelimesi "*sabera*" kökünden türemiştir. "*Sabera*" kelimesi sabır, tahammül, sukûnet, huzur, kendine hâkim olma kendini tutma, nefsi akıl ve şer'in gerektirdiği hususlara karşı hapsetme anlamlarına gelmektedir.³ Sabır kelimesinin İngilizce karşılığı olan "*patience*" birine karşı sabırlı davranmak, dayanma, tahammül, metanet, sebat, azim gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Sabırlı, aynı

¹ İsmail Parlatır - Türk Dil Kurumu, ed., *Türkçe sözlük*, 11. baskı (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 2011), 1996.

² Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 300'ü* (Ankara: Otto, 2020), 197.

³ Serdar Mutçali, *Arapça - Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), 468; Ragıb el-İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul, 2012), 576.

⁴ Hâmit Atalay, *İngilizce-Türkçe sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999), 2522.

zamanda hasta anlamlarına gelen “patient” ifadesi ise katlanmaya istekli veya kabiliyetli olma anlamlarına gelmektedir.⁵

Sabırla ilişkili olan bazı kavramlar bulunmaktadır. Bunlar sebat, azim, metanet, tahammül ve öz denetimdir. Sebat sözünden ve kararından dönmeme bir işi sonuna değin sürdürme, kararlılık, dayanma ve direnme anlamlarına gelmektedir.⁶ Zorluklar karşısında yılgınlığa düşmeme, hedeflenen işe devam etme kararlılığını ifade eden sebat sabrın önemli bileşenlerinden birisidir ve başarı için gereklidir. Sabırla ilişkili diğer bir kavram olan azim karşılaşılan engelleri yenme kararlılığı, bir işin devamına kalbin bağlanması anlamlarına gelmektedir.⁷ İlim öğrenmek, bir zanaatı öğrenmek ve hayatta başarılı olmak sabretmeyi ve azimle çalışmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte azmi hırsla karıştırmamak gerekir. Azim heves, gayret ve iyimserlik ve kararlılık içeren pozitif bir mücadeleyi ifade ederken hırs ise içinde negatif duygular barındırabilen bireyin kendisine ve çevresindekilere zarar verici yıkıcı bir mücadeleyi ifade etmektedir. Sabırla ilişkili bir başka kavram olan metanet metin olma, dayanıklılık, sağlamlık anlamlarına gelirken, metanetli olma kötü bir duruma katlanma anlamına gelmektedir.⁸ Sabır negatif yaşamsal olaylar karşısında isyan etmeme, umutsuzluğa ve yılgınlığa düşmeme, dirençli olmayı ifade ettiğinden dolayı metanet sabrın önemli bir parçasıdır. Bununla birlikte sabır ibadetlere devam etme, ilim öğrenme, haramlardan uzak durma gibi bir takım pozitif davranışları yapmaya devam etme kararlılığı da ifade etmesi yönüyle metanetten ayrılmaktadır. Sabırla yakından ilişkili diğer bir kavram olan tahammül kötü, güç durumlara karşı koyabilme gücü, kaldırma, katlanma anlamlarına gelmektedir.⁹ Tahammül sabırla yakından ilişkili bir kavram olmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. Tahammülde zorluklara zorunlu bir katlanma söz konusu iken sabırda zorluklara bilinçli ve gönüllü olarak dayanma söz konusudur. Ayrıca tahammülde sorunları çözmeye yönelik bilişsel süreç daha pasif iken sabırda sorun çözmeye yönelik bilinç daha aktiftir.¹⁰ Sabırla ilişkili olarak ele alacağımız son kavram ise öz denetimdir. Öz denetim, bireyin zihinsel faaliyetlerine ve gözlemlenebilen davranışlarına hâkim olması, özellikle çevresel oyalama ve karşıt dürtülere rağmen planlarını açık bir şekilde ifade etme ve gerçekleştirme yeteneğidir.¹¹ Yaşamsal engelleme ve kışkırtmalar karşısında gösterilen sabırda öz denetim söz konusudur. Bununla

⁵ Webster's dictionary of English usage (Springfield, Mass: Merriam-Webster, 1989), 721.

⁶ Parlatır - Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*, 2051; Ragıb el-İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 203.

⁷ Parlatır - Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*, 2016; Ragıb el-İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 699.

⁸ Parlatır - Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*, 1666.

⁹ Parlatır - Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*, 2242.

¹⁰ Mebrure Doğan, *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*, 1. baskı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 76-77.

¹¹ David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 467.

birlikte sabır sadece engellemeler karşısında bireyin kendine hâkim olmasını değil aynı zamanda ilim öğrenme gibi pozitif birtakım davranışları sürdürmedeki kararlılığı da ifade ettiği için öz denetimden daha geniş bir anlama sahiptir. Sabır kavramı sabırsızlık kavramı yakından ilişki olmakla birlikte bu iki kavram birbirinin zıddı değildir. Zira negatif duygular doğrudan pozitif duyguların ters yansıması değildirler. Sabırsızlık daha ziyade A tipi kişilik özelliklerinden birisidir.¹² Sabırsızlıktan ziyade acelecilik kavramı sabırla daha yakından ilişkilidir. Bir diğer husus sabır sadece hazzın ertelenmesi değildir. Hazzın ertelemesinde sonradan ulaşılabilecek daha büyük bir haz ile daha küçük bir haz arasında açık bir seçim yapma gerekli iken, sabır seçim yapmanın mümkün olmadığı durumlarda da söz konusu olabilir.¹³ Sabrı açıklamak için ele aldığımız bu kavramların hiç birisi tek başına sabrı ifade etmede yeterli değildir. Bununla birlikte sabır, bir takım pozitif veya negatif durumlar veya olaylar karşısında sergilenen kararlılık, istikrar, metanet, azim, öz denetim davranışdır denilebilir.

Amerikan Psikolojisinin kurucusu kabul edilen William James'e göre sabır azizce yaşamdaki ruh gücünün göstergelerinden birisidir. Bu yaşam tarzında sabır, hayırseverlik, güven ve cesaret gibi büyük erdemler dini idealler için sergilenmektedir. O'na göre azizlerin yaşamalarında genişlemiş olan yaşam algısı o kadar neşelendirici olur ki, güdüler ve engellemeler fark edilemeyecek kadar küçülür, sabır ve metanete yönelik yeni kavrayışlar ortaya çıkar.¹⁴ Frankl'ın bakış açısından sabır kaçınılmaz olarak karşılaşılan sıkıntılara anlam bulabilmektir. Çekilen açılarda da bir anlam bulunabilir, hatta vakar ile acı çekmek başlı başına anlamlı bir görev olabilir. Frankl anlam bulmak için acı çekmek gerekliliğini değil, kaçınılmaz olarak tecrübe edilen acılarda da anlam bulunması gerektiğini savunmuştur.¹⁵ Son dönemde ortaya çıkan yaklaşımlardan olan pozitif psikolojide sabır ve diğer erdemler üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda sabır, ön yargısız olma, amaç yönelimli olmama, kabul, güven, açıklık, rahatlık, nezaket, cömertlik, empati, minnettarlık ve şefkat farkındalık yaratan özelliklerinden kabul edilmektedir.¹⁶

Durumluk ve sürekli sabır şeklinde iki tür sabır bulunmaktadır. Durumluk sabır, gündelik hayatın yoğunluğu ile doğru orantılı olarak ortaya çıkan, kısa süreli hayal kırıklıkları ve günlük sorunlar yaşanırken gerekli olan, uzun mücadeleler gerektirmeyen, problemlerin çözümünde bireye yardımcı olabilecek sabır

¹² Sarah Ann Schnitker, Robert A. Emmons, "Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives", *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Volume:18, Leiden 2007, s.182; Doğan,2016: 63.

¹³ Ralph L Piedmont, *Research in the social scientific study of religion* (Leiden: Brill, 2007), 183; Schnitker, Emmons, "Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives", s. 183; Doğan,2016: 63-64.

¹⁴ William James v.dğr., *The varieties of religious experience a study in human nature* (London: Routledge, 2002), 214.

¹⁵ Viktor E Frankl - Selçuk Budak, *İnsan anlam arayışı* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 107.

¹⁶ C. R. Snyder - Shane J. Lopez, *Positive psychology: the scientific and practical explorations of human strengths* (Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, 2007), 249.

tutumudur. Sürekli sabır ise uzun vadeli amaçlar ve güçlükler sırasında ortaya çıkan sabır tutumudur. Sürekli sabır sabrın bir eğilim, tutum ve bir karakter özelliği haline gelmiş şeklidir.¹⁷

Sabır yaşamsal sıkıntı, zorluk ve engellemeler karşısında pasif bir şekilde beklemek değil, sorunlarla akılcı bir şekilde mücadele etme yöntemidir. Aynı zamanda sorunlar karşısında direnme, metanetli olma, sakin kalma ve cesareti ifade etmektedir. Her ne kadar bazı bireyler kişilik özelliği olarak sabırlı olmaya eğilimli olsalar da genel olarak sabır erdemi sonradan kazanılmaktadır.

Dindarlık ve Sabır İlişkisi

Din, sabır ilişkisine geçmeden önce din ve dindarlık kavramlarına kısaca değinmemiz gereklidir. Sosyal bilimlerdeki pek çok kavramda olduğu gibi dinin tanımı konusunda da görüş birlikteliği yoktur. Çok farklı yapılarla sahip dinlerin mevcudiyeti, dinin çok boyutlu bir yapı olması ve dini tanımlayan araştırmacıların alan, ilgi ve bilgi farklılıkları gibi nedenler bu duruma yol açmaktadır. Bununla birlikte genel olarak ele aldığımızda din, varoluş konusunda birtakım kavramlar dile getiren, insanda güçlü motivasyonlar ve ruhsal eğilimler uyandıracak düzeyde etkili olan bir semboller sistemidir. Başka bir ifadeyle din inanılan varlık ile inanan varlık arasında kurulan ruhsal ve manevi bir ilişkidir.¹⁸ Peker'e göre bireyi bir varlığa inanmaya yönelten nedenler modelden öğrenme, güçsüzlük ve çaresizlik, bir varlığa bağlanma ihtiyacı, akıl yürütme ve zihinsel tatmin, korku, ölümsüzlük arzusu, suçluluk/günahkarlık duygusu ve dini sembollerle karşılaşmadır.¹⁹ Din bireyin hayatına şekillendiren öznel bir gerçeklik iken dindarlık dini ilkelerin çeşitli tutum ve davranışlar şeklinde bireysel ve toplumsal yaşantıya aktarılmış haline denir.²⁰ Ayrıca dindarlık hayatın farklı dönemlerinde artıp azalabilen dinamik bir yapıdır ve dindarlığı etkileyen yaş, cinsiyet, medeni durum, sosyo-ekonomik durum, meslek gibi pek çok faktör bulunmaktadır.

İnsanoğlu hayatta kaza, bela, hastalık, musibet, yakınlarının ölümü gibi psikolojik ve fizyolojik etkileri olan pek çok negatif yaşamsal olay tecrübe etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de insanoğlunun tecrübe ettiği negatif yaşamsal olayların birer imtihan vesilesi olduğu bildirilmekte ve sabır tavsiye edilmektedir (Bakara, 2/155). Din negatif yaşamsal olayların arka planında daha yüksek bir iradenin olduğunu bildirmek suretiyle bu olaylara anlam yüklemekte, ayrıca sabrı tavsiye ederek bireyin negatif yaşamsal olaylar karşısında sakin kalmasını, kontrolünü kaybetmemesini, tahammül ve azmini devam ettirmesini sağlamakta, böylece beden ve ruh sağlığının korunmasına hizmet etmektedir. İnsanoğlunun fitratında acelecilik bulunmaktadır. Bu husus Kur'an-ı Kerim'de yer alan "İnsan çok aceleci (tezcanlı) yaratılmıştır" (Enbiya, 21/37) ayetinde ifade edilmektedir. Din

¹⁷ Doğan, *Sabır psikolojisi*, 100-103.

¹⁸ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 73.

¹⁹ Hüseyin Peker, *Din psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 76-85.

²⁰ Ali Köse - Ali Ayten, *Din psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 109.

ihtiva ettiği emirler ve ritüeller ile bireylerde sabır duygusunu geliştirerek fıtratında ki acelecilik eğilimini kontrol altına almaktadır. Dinin sadece insanoğlunun fıtratındaki acelecilik eğiliminin değil, aynı zamanda öfke, şiddet ve saldırganlık gibi pek çok anti sosyal davranışın da kontrol altına alınmasına olumlu katkı sağladığı araştırmalarla tespit edilmiştir. Örneğin Uysal'ın 1500 kişi üzerinde yaptığı araştırmada oruç ibadetine katılım ile öfke arasında negatif öfke kontrolü arasında ise pozitif yönlü ilişkiler bulunmuştur.²¹ Marsh ve Dallos'un Katolik çiftler üzerinde yaptıkları araştırmada dini inanç ve pratiklerin öfke ve çatışma yönetiminde oldukça etkili olduğu tespit edilmiştir.²² Kevin ve arkadaşlarının yaptıkları bir dizi deneysel araştırmada dini temalar dikkat çekici hale getirildiğinde bireylerin daha yüksek öz kontrol sergiledikleri ve karar alma kabiliyetinin geliştirdiği bulunmuştur.²³ Scott ve arkadaşları ile Karslı'nın araştırmalarında da dindar gençlerin daha yüksek yüksek düzeyde öz kontrol sahibi oldukları görülmüştür.²⁴ Karakaş'ın araştırmasında da üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada bireylerin sabır tutumları arttığında öfke kontrol becerilerinin de artmakta olduğu tespit edilmiştir.²⁵

Sosyal psikolojik araştırmalarında bir mesajın çokça tekrar edilmesinin o mesajı dinleyenlerde mesajın içeriğine yönelik olumlu tutum gelişimine yol açtığı tespit edilmiştir.²⁶ Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de sabır ifadesinin 100'e yakın ayette tekrar edilmesi dini metinleri okuyan ve dini bağlılığı yüksek olan bireylerde sabır davranışına yönelik olumlu tutum gelişimine katkı sağlamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de sabırın farklı yönlerine vurgu yapılmaktadır. Bunlar; sıkıntı, musibet ve kötülükler karşısında sabır (Bakara, 2/155,177; Al-i İmran, 3/120,186; Hac,22/35; Lokman, 31/17), yalan ve iftiralar karşısında sabır (Enam, 6/34; Sad,38/17; Müzemmil, 73/10), istikamet üzere kalmada sabır (Bakara, 2/250; Kehf, 18/28), , Allah'a itaate ve ibadetlere devam etmede sabır (Enfal, 8/46; Yunus, 10/109; Hud, 11/11; Ra'd, 13/22; Kasas, 28/80), günahlardan uzak durmada sabır (Mü'min, 40/55), Allah'ın hükmü karşısında sabırdır (Kalem, 68/48). Kur'an-ı Kerim'de yer alan sabır ifadeleri incelendiğinde çoğunlukla savaş, yalan, iftira, musibet gibi negatif yaşamsal olaylar karşısında tahammüllü, sebatkar olma anlamında kullanıldığı, ayrıca Allah'ın hükmüne razı olma, imanı ve ibadetleri sürdürme ve günahlardan uzak durma anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de sabır

²¹ Veysel Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç ibadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/32 (2007): 19.

²² Robert Marsh, Rudi Dallos, "Religious Beliefs and Practices and Catholic Couples' Management of Anger and Conflict", *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 7 (2000): 22.

²³ Kevin Rounding v.dğr., "Religion Replenishes Self-Control", *Psychological Science* 23/6 (Haziran 2012): 635.

²⁴ Scott A. Desmond v.dğr., "Religion, Self Control, and Substance Use", *Deviant Behavior* 34/5 (Mayıs 2013): 384; Necmi Karslı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 342.

²⁵ Ahmet Karakaş, "Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (11 Temmuz 2018): 93.

²⁶ Kenneth S. Bordens, Irwin A. Horowitz, *Social Psychology*, 3. Edition (United States: Freeload Press, 2008), 222.

peygamber vasfı olarak nitelendirilmektedir (Ahkaf, 46/35). İsmail (a.s)'in kendisini kurban etmek isteyen babasına olan teslimiyeti (Saffat, 37/102), Yusuf'unu kaybeden Hz. Yakub'un güzel sabrı, yıllarca hastalıkla mücadele eden Hz. Eyyub'un tavrı (Enbiya, 21/83-84), İslamiyet'in ilk yıllarında Hz. Muhammed'in maruz kaldığı işkence ve zulümler karşısındaki azim, sebat ve cesaretidir. Hz. Muhammed sabrı bir ışık (Müslim, Taharet, 1), büyük bir ecir ve hayır vesilesi (İbn Mace, Fiten, 23; Müslim, Zühd, 64) olarak nitelendirmiş, musibetin ilk geldiği anda sabır sergilenmesini tavsiye etmiştir (Buhari, Cenaiz, 31).

Dini hayatın önemli göstergelerinden olan ibadetler bireylerde sabır tutumunu geliştirmektedir. Bir Müslümanın bazı fiziksel zorluklarına rağmen Allah'ın emri olduğu için günde beş defa abdest alıp namaz kılmaya devam etmesinde sabır davranışı sergilenmektedir. Bununla birlikte namaz ibadeti Allah inancının ve kulluk bilincinin canlı tutulmasını sağlayarak çeşitli yaşamsal sıkıntılar karşısından bireyin isyan etmesini önlemekte, daha kontrollü ve tahammüllü olmasını sağlamaktadır. Oruç ibadeti tan yeri ağarmasından güneş batıncaya kadar yeme, içme, cinsel ilişki, kötü söz ve davranışlardan uzak tutarak kontrollü olmayı ve sabrı öğretmektedir. Benzer şekilde Hac ibadeti birtakım kuralları ve yasakları ile bireyin davranışlarında kontrollü ve sabırlı olmasına katkı sağlamaktadır. Dua ibadeti de çeşitli sıkıntılar ve ihtiyaçlar karşısında bireyin sorunlarını inandığı Yüce varlığa arz etmesini ve O'ndan gelecek ilahi yardımı sabır ve sebat içinde bekleyerek umudunu devam ettirmesini sağlamaktadır. Sonuç olarak din doğrudan sabrı tavsiye ederek, ayrıca negatif olaylara anlam yükleme ve ibadetler yoluyla dolaylı olarak bireylerde sabır tutumunu geliştirmektedir.

Dünyevi kaygılardan arınıp takvaya ulaşma yolu olan tasavvufta sabra özel bir önem atfedilmektedir. Tasavvufi yaşamda salık sabır sayesinde önünce çıkan engelleri aşar, olgunlaşır ve Allah'a ulaşır. Mutasavvıflara göre arayış halinde sabır zafer işareti, sıkıntı halinde sabır ise kurtuluş işaretidir.²⁷ Gazali "Mükaşefetü'l-kulub" isimli eserinde sabrın farklı türlerinden bahsetmiştir. Bunlar; Allah'a itaat ve ibadette sabır, Allah'ın haram kıldıklarından uzak durmada sabır ve musibet anında ki sabırdır.²⁸ Ayrıca Gazali hüküm açısından da sabrı farz, nafile, mekruh ve haram şeklinde dört kısımda ele almıştır. Dinen yasak olan şeylere sabrı farz, mekruhlara karşı sabrı nafile, dinen çirkin olarak görülen hususlarda yapılmak istenilen eziyetlere sabrı mekruh, cana ve uzva zarar verme gibi tehlikeli eziyetlere karşı sabrı ise haram olarak kabul etmiştir.²⁹ Erzurum'lu İbrahim Hakkı "Marifetname" isimli eserinde sabrı dört kısımda ele almıştır. Birincisi Allah'a itaatte sabır, ikincisi kötülükleri terk etmede sabır, üçüncüsü lüzumsuz işlerden uzak durmada sabır, dördüncüsü ise şiddet ve belalara karşı sabırdır.³⁰ Cevziyye'ye

²⁷ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf psikolojisi* (Ankara: Akçağ, 2011), 139.

²⁸ İmam Gazali, *Kalplerin Keşfi (Mükaşefetü'l-kulub)* (İstanbul: Semerkand, 2006), 25.

²⁹ İmam Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 4: 129.

³⁰ Erzurum'lu İbrahim Hakkı, *Marifetname* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2003), 609.

göre hayatta 3 hususta sabır gereklidir. Bunlar; Allah'a ibadet etme ve O'nun emirlerine itaat etmede sabır, yanlış davranışlardan uzak durmada sabır, Allah'ın kaza ve kaderini kabul etmede sabır.³¹ Merter "Nefs Psikolojisi" isimli eserinde sabır esnasında insanın yalnız olmadığını isimlerinden birisi "es-Sabur" olan Allah'ın da kulu ile birlikte sabrettiğini, ancak sabrın bu yüksek derecesine ulaşmak için iyi olmak ve iyilik yapmaya devam etmek gerektiğini ifade etmiştir.³² Özetle Müslüman düşünürler sabrı nefsin terbiye edilmesi, olgunlaşma ve Allah'a ulaşmak için gerekli görmüşlerdir. Sabrı iyi işler yapmada sabır, dini yasakladığı kötü davranışlardan uzak durmada sabır, bela ve musibetlere karşı sabır şeklinde farklı kısımlarda ele almışlardır. Gazali farklı durumlarda sabrın hükmünün de değişeceğine dikkat çekmiştir. Şöyle ki, Dinin yasakladığı şeylerden uzak durmadaki sabrı farz, cana ve uzva zarar verme şeklindeki tehlikeli eziyetlere sabrı ise haram olarak kabul etmiştir. Tasavvuftaki nefis gelişim mertebelerinden birisi olan nefis-i raziye de sabır erdemi tam anlamıyla tecrübe edilmektedir. Nefis-i raziye; teslimiyet, razı olan, memnun olan ve tereddütsüz teslim olan nefis anlamına gelmektedir.³³ Nefis-i raziye aşamasında kişi sadece hakkına razı olmaz aynı zamanda, karşılaştığı yaşamsal güçlüklerin de Allah'tan geldiğini bilincinde olarak sıkıntılara da razı olunur, hatta sıkıntılar Allah'tan geldiği için Allah'a olan şükran duygusu ve sevgisi sebebiyle en acı şeyler bile tatlı gelmeye başlar. Bu derecenin sabır dışındaki diğer özellikleri istigna, ihlas, tefekkür ve zikirdir.³⁴

3. Yöntem

3.1.Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2018-2019 eğitim döneminde Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı, Sosyolojik ve Tarih bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler ile Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrencilerde rastlantısal olarak seçilmiş 507 genç bireyden oluşmaktadır.

3.2.Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Anketi: Bu kısımda örneklemin yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, kişilik yapısı, sigara ve alkol kullanım sıklığı ve sağlık durumu ile ilgili ifadeler yer almaktadır.

³¹ I. al-Qayyim v.dğr., *Excellence of Patience & Gratefulness* (Darussalam Publishers, t.y.), 28.

³² Mustafa Merter, *Psikolojinin üçüncü boyutu: nefis psikolojisi ve rüyaların dili*, 1. basım (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 222.

³³ Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 300'ü*, 199.

³⁴ Robert Frager, *Kalb, Nefs ve Ruh* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 97.

Sabır Ölçeği: Sarah A. Schnitker tarafından geliştirilen Sabır Ölçeği, Doğan ve Gülmez (2014) tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. 11 maddeden oluşan ölçek kısa süreli sabır, uzun süreli sabır ve kişiler arası sabır şeklinde üç boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte yer alan ifadeler “Kesinlikle katılmıyorum” ile “Kesinlikle katılıyorum” arasında 5’li likert formatında derecelendirilmiştir. Ölçeğin geçerliliği için doğrulayıcı faktör analizi, güvenilirliği için Cronbach Alpha katsayısı ve madde toplam korelasyonlarına bakılmıştır. Ölçeğin geçerliği için yapılan doğrulayıcı faktör analizinde özgün ölçekte açılımlı faktör analizi ile keşfedilmiş ve doğrulayıcı faktör analiziyle test edilmiş ve ölçeğin üç faktörlü bir yapıya sahip olduğu görülmüştür. Ölçeğin güvenilirlik analizinde Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı “kişiler arası sabır” boyutunda 0,71, “uzun süreli sabır” boyutunda 0,52, “kısa süreli sabır” boyutunda ise 0,49’dur. Ölçeğin tüm maddelerinin Cronbach Alpha katsayısı ise 0,78 olarak bulunmuştur.³⁵

İçsel Dini Motivasyon Ölçeği: Dean Hoge tarafından geliştirilmiş olan İçsel Dini Motivasyon Ölçeği Karaca tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. 5’li likert formatına sahip olan ölçek, 7’si olumlu, 3’ü olumsuz toplam 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 10 en yüksek puan ise 50’dir. Ölçeğin güvenilirlik testi için homojenlik endeksi ve yarıya bölme teknikleri kullanılmıştır. Ölçeğin geçerliliği testi için ise faktör analizi ve iç tutarlılık teknikleri kullanılmıştır. Ölçek maddeleri yarıya bölme tekniği ile analiz edilmiş ve iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak hesaplanmıştır. Cronbach’s Alfa katsayısı ise .84 olarak bulunmuştur. Ölçeğin geçerliliğini tespit için yapılan faktör analizi sonucunda bir madde hariç tüm maddelerinin aynı faktörde kümelendiği görülmüştür. Ölçek maddelerinin iç tutarlılık analizi için korelasyon katsayıları hesaplanmış ve tüm maddelerin ölçek aynı yönde ayrıştıkları saptanmıştır.³⁶

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Ok tarafından geliştirilen *Ok-Dini Tutum Ölçeği* 2’si olumsuz 6’sı olumlu toplam 8 maddeden oluşmaktadır. 5’li likert yapısında sahip olan ölçek, biliş, duygu, ilişki ve davranış şeklinde 4 alt ölçekten oluşmakta ve dini tutumun bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarını ölçmeyi amaçlamaktadır. Ölçeğin geçerliliğini tespit için faktör analizi uygulanmış ve tüm maddelerin önceden belirlenen 4 faktörde yüklendiği, tüm maddeler toplam varyansın %78’ini açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin tüm alt boyutlarının alfa düzeyleri tatmin edici seviyede olmakla birlikte davranış alt ölçeğinin alfa düzeyi (.60) diğerlerinden düşük kalmıştır. Analizler sonucunda ölçeğin alt boyutlarıyla birlikte yüksek bir iç tutarlılığa sahip olduğu, açıklımsal ve doğrulayıcı faktör geçerliliği bulunduğu, bütün olarak kriter geçerliliğine sahip olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin geçerlilik ve

³⁵ Mebrure Doğan - Çiğdem Gülmez, “Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması / Adaptation of The Patience Scale into Turkish: The Study of Validity and Reliability”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi* 0/42 (2014): 275.

³⁶ Faruk Karaca, “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (Bahar 2001): 196-199.

güvenirlilik analizleri sonucunda kullanıma uygun bir ölçme aracı olduğu anlaşılmıştır.³⁷

3.3. Verilerin Analizi

Araştırmamızda toplanan veriler SPSS (v23) programı ile analiz edilmiştir. Araştırmada yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve sigara kullanımı ve sağlık durumu değişkenlerin yüzdelik dağılımları hesaplanmış ve bu değişkenlerin sabır ve dindarlık ile ilişkilerine bakılmıştır. Daha sonra dindarlık ile sabır davranışı arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Analiz işlemlerinde frekans, korelasyon, t-testi, ki-kare testi, tek yönlü anova ve regresyon analizi işlemleri yapılmış, anlamlı bulunan sonuçlara yer verilmiştir.

3.4. İşlem

Araştırma için Trabzon Üniversitesi Etik Kurulundan izin alındıktan sonra Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih ve Sosyoloji bölümlerinde ve Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrenciler üzerinde gönüllülük esasına göre anket uygulaması yapılmıştır. Uygulanma öncesinde katılımcılar araştırmanın amacı ve elde edilecek verilerin gizli kalacağı yönünde bilgilendirilmiştir.

4. Bulgular

4.1. Demografik Değişkenler Açısından Örneklem Grubunun Özellikleri

Yaş: Örneklemin 309'u (%60,9) 18-21 yaş grubunda, 198'i ise (%39,1) 22-37 yaş grubunda yer almaktadır.

Cinsiyet: Örneklemin 356'sı (%70,2) kadın, 151'i ise (%29,8) erkektir.

Sosyo-Ekonomik Durum: Örneklemden 28 kişinin (%5,5) sosyo-ekonomik durumu düşük, 470'inin (%92,7) orta, 9 kişinin ise (%1,8) ise sosyo-ekonomik durumu yüksek seviyededir.

Sigara Kullanımı: Örneklemin 35'i (%6,9) sık sık, 23'ü (%4,5) ara sıra, 32'si (%6,3) nadiren sigara kullanmakta iken, 417'si ise (%82,2) sigara kullanmamaktadır.

Kişilik Yapısı: Örneklemin 239'u (%47,1) içedönük, 268'i ise (%52,9) dışadönük kişilik yapısına sahiptir.

4.2. Demografik Değişkenlere Göre Sabır ve Dindarlık Düzeyleri

³⁷ Üzeyir Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.

Tablo 1. Demografik Değişkenler ile Sabır ve Dindarlık Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Ekonomi	Sigara	Kişilik
Sabır	.005	-.006	-.025	.079	-.085
Dini Tutum	-.049	-.114*	.092*	.182**	.007
İçsel Dini Motivasyon	.057	-.058	.123**	.195**	.085

(Not: p** 0,01 düzeyinde, p* 0,05 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 1’de görüldüğü üzere dini tutum ile cinsiyet ($r=-.114$, $p<.05$), ekonomik durum ($r=.092$, $p<.05$) ve sigara kullanımı ($r=.182$ $p<.01$) arasında ve içsel dini motivasyon ile sosyo-ekonomik durum ($r=.123$, $p<.01$) ve sigara kullanım sıklığı ($r=.195$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Sabır ile demografik değişkenler arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmamıştır.

Tablo 2. Cinsiyete Göre Dini Tutum Düzeyleri

	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss
Dini Tutum	Kadın	356	35.08	4.20
	Erkek	151	33.96	5.08
		t=2.572	df=505	p=.010

Tablo 2’deki yer alan t-testi analiz sonuçlarına göre kadınların dini tutum skoru $\bar{X}=35.08$ iken, erkeklerinki $\bar{X}=33.96$ ’dır. Buna göre kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;505)}=2.572$, $p=.010$, $p<.05$).

Tablo 3. Sigara Kullanımına Göre Sabır ve Dindarlık Düzeyleri

	Sigara Kullanımı	N	%	\bar{X}	ss	Tamhane
Dini Tutum	1 Sık Sık	35	6.9	31.74	6.19	1/4
	2 Ara sıra	23	4.5	34.21	3.45	
	3 Nadiren	32	6.3	34.25	4.55	
	4 Hiçbir zaman	417	82.2	35.07	4.30	
	Toplam	507	100	34.75	4.50	
$F_{(3,503)}= 6.341$ $p=.000$ $p<.05$						
	Sigara Tamhane	N	%	\bar{X}	ss	Kullanımı
Sabır	1 Sık Sık	35	6.9	37.31	8.71	
	2 Ara sıra	23	4.5	35.13	4.94	
	3 Nadiren	32	6.3	35.71	9.07	
	4 Hiçbir zaman	417	82.2	38.19	7.02	
	Toplam	507	100	37.84	7.24	
$F_{(3,503)}= 2.403$ $p=.067$ $p>.05$						

Tablo 3'te görüldüğü gibi sık sık sigara kullananların dini tutum ortalaması $\bar{X}=31.74$ (ara sıra=34.21; nadiren=34.25), sigara kullanmayanların dini tutum ortalaması ise $\bar{X}=35.07$ 'dir. Tek yönlü varyans analizine göre (Anova) dini tutum ile sigara kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($p=.000$ $p < .05$). Böylece örneklemin dini tutum düzeyi arttıkça sigara kullanım sıklığı anlamlı derecede azalmaktadır. Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durumun sık sık sigara kullananlar ile hiç sigara kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Ayrıca tablo 3'te yer vermediğimiz içsel dini motivasyon ile sigara kullanımı ilişkisine gelince sık sık sigara kullananların içsel dini motivasyon ortalaması $\bar{X}=37.45$ iken (ara sıra=41.95; nadiren=40.96), sigara kullanmayanların içsel dini motivasyon skoru $\bar{X}=42.39$ 'dur. Tek yönlü varyans analizinde (Anova) içsel dini motivasyon ile sigara kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($p=.000$ $p < .05$). Buna göre örneklemin içsel dini motivasyon düzeyi arttıkça sigara kullanımı anlamlı derecede azalmaktadır. Post Hoc analizi (Tukey HSD) bu durumun sık sık ve ara sıra sigara kullananlar ile hiç kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermiştir. Sigara kullanımı ve sabır ilişkisini tespit için yaptığımız tek yönlü varyans analizine göre (Anova) sigara kullanımı arttıkça sabır davranışının azalmakta olduğu görülmekle birlikte sonuçlar istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmamıştır ($p=.067$ $p > .05$).

4.3. Dindarlık ile Sabır Arasındaki İlişkiler

Tablo 4. Dini Tutum ve İçsel Dini Motivasyon ile Sabır Arasındaki Korelasyonlar

	Dini Tutum	İçsel Dini Motivasyon
Sabır	.196**	.096*

(Not: **. Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde anlamlıdır.)

Tablo 4'te görüldüğü gibi sabır ile dini tutum ($r=.196$, $p < .01$) ve içsel dini motivasyon ($r=.096$, $p < .05$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 5. Dini Tutum ve İçsel Dini Motivasyon Durumuna Göre Sabır Düzeyleri

	Dini Tutum	N	\bar{X}	ss
Sabır	Düşük	80	35.22	8.47
	Yüksek	110	39.60	6.97
	$t = -3.903$ $df = 188$ $p = .000$			
	İçsel Dini Motivasyon	N	\bar{X}	ss
	Düşük	77	37.42	7.92
	Yüksek	74	41.08	6.24
$t = -3.137$ $df = 149$ $p = .002$				

Tablo 5'te yer alan t-testi analiz sonucuna göre dini tutum düzeyi düşük olanların sabır ortalaması $\bar{X}=35.22$ iken, dini tutum düzeyi yüksek olanların sabır ortalaması $\bar{X}=39.60$ 'tır. Buna göre dini tutum ile sabır arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($t=-3.903$, $p=000$, $p<.01$). Ayrıca uyguladığımız ki-kare analizine göre dini tutum düzeyi yüksek olanların %61,1'inin ($n=22$) sabır düzeyi yüksek, %38,9'unun ($n=14$) sabır düzeyi düşük olduğu görülürken, dini tutum düzeyi düşük olanların %71,1'inin ($n=27$) sabır düzeyinin düşük, %28,9'inin ($n=11$) ise yüksek olduğu görülmüştür. Buna göre dini tutum ile sabır arasında anlamlı bir bağımlılık ilişkisi bulunmaktadır ($X=7.740$ $df=1$ $p=.005$ $p<.05$). İçsel dini motivasyon sabır ilişkisine gelince içsel dini motivasyonu düşük olanların sabır ortalaması $\bar{X}=37.42$ iken içsel dini motivasyonu yüksek olanların sabır ortalaması ise $\bar{X}=41.08$ 'dir. Buna göre içsel dini motivasyon ile sabır arasında da pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($t=-3.137$, $p=002$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizine göre içsel dini motivasyonu yüksek olanların %84,6'sının ($n=22$) sabır düzeyi yüksek, %15,4'ünün ($n=4$) sabır düzeyi düşük iken, içsel dini motivasyonu düşük olanların %56,7'sinin ($n=17$) sabır düzeyi düşük, %43,3'ünün ($n=13$) ise sabır düzeyi yüksek çıkmıştır. Buna göre içsel dini motivasyon ile sabır arasında da anlamlı bir bağımlılık ilişkisi bulunmaktadır ($X=10.128$ $df=1$ $p=.001$ $p<.05$). Böylece yapmış olduğumuz analizlerde örneklemin dini tutum ve içsel dini motivasyon düzeyi yükseldikçe sabır düzeyi de yükseldiği görülmüştür.

Tablo 6. Dini Tutum ile Sabır Arasındaki Regresyon Analizi

Sabır	β	t	p	R ²
	.323	2.900	.005	.092

Tablo 6'da dini tutum ile sabır davranışı arasındaki tekli regresyon analizi sonuçlarına yer verilmiştir. Araştırmada örneklemin dindarlık düzeyini ölçmek için dini tutum ölçeği ile içsel dini motivasyon ölçeği kullanılmıştır. Benzer olguları ölçen iki dindarlık ölçeği arasında yapmış olduğumuz korelasyon analizi sonucunda çoklu bağıntı durum olduğu görüldüğü için çoklu regresyon yöntemi yerine sabır davranışı ile daha güçlü ilişkiye sahip olan dini tutum arasında tekli regresyon işlemi yapılmıştır. Tekli regresyon analizinde dini tutum bağımsız değişken sabır ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. Analiz sonucunda dini tutumun sabır davranışı üzerindeki etkisinin %9,2 oranında olduğu görülmüştür ($\beta=.323$, $p <.05$). Buna göre örneklemin dini tutum düzeyi arttıkça sabır davranışı artacaktır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

1. Araştırmada cinsiyet ile sabır düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Bununla birlikte kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür. Kadınların erkeklere nazaran daha dindar çıkmasında daha duygusal ve itaatkâr bir yapıya

sahip olmaları, kullanılan ölçüm araçları ve örneklemin yapısı etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte dindarlık etkileyen pek çok faktör bulunduğu için araştırmada kadınların dindarlık düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında hesaba katmadığımız başka faktörlerin de etkisi olmuş olabilir. Ayrıca cinsiyet dindarlık ilişkisi ile ilgili olarak araştırmaların bazılarında erkekler, bazılarında kadınlar daha dindar çıkarken bazı araştırmalarda ise cinsiyet ile dindarlık arasında anlamlı ilişki tespit edilmemektedir. Örneğin Aksan ve Sönmez'in³⁸, Güven'in³⁹ Uysal'ın⁴⁰, Ok ve Cirginlioğlunun'un⁴¹ araştırmalarında da kadınların genel dindarlık düzeyleri erkeklerinkinden daha yüksek çıkmıştır. Karaca'nın⁴², Mehmedoğlu'nun⁴³, Kuşat'ın⁴⁴, Koç'un⁴⁵ araştırmalarında erkeklerin dindarlık düzeylerinin kadınlarınkinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Atalay'ın⁴⁶, Çapar'ın⁴⁷, Karslı'nın⁴⁸, Kızılgeçit'in⁴⁹ Öztürk'ün⁵⁰ ve Kavun'un⁵¹ araştırmalarında ise cinsiyet ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

2. Ayrıca araştırmada sigara kullanımı ile sabır arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiş olmakla birlikte sık sık sigara kullananlar (n=35) hariç tutulmak kaydıyla sigara kullanımı ile sabır davranışı arasında negatif ilişki olduğu görülmüştür. Sabrın önemli bileşenlerinden birisi öz kontroldür. Sigara, alkol, uyuşturucu ve diğer bağımlılık türlerinin temel özelliklerinden birisi beynin mantıklı ve doğru karar alma mekanizmasını etkilemesi ve düşük öz kontrole

³⁸ Gamze Aksan - Özlem Altunsu Sönmez, "Üniversite Gençliğinin Değerlerinin Farklılaşan Yönleri: Değerler ve Dindarlık İlişkisi Bugün Bizlere Ne Anlatıyor?", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 07 Ekim 2019, 306.

³⁹ İbrahim Furkan Güven, "Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname*, 30 Nisan 2019, 1170.

⁴⁰ Veysel Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (15 Eylül 2015): 35.

⁴¹ Fatma Gül Cirhinlioğlu, Üzeyir Ok, "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?", *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011): 121.

⁴² Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 299.

⁴³ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 672.

⁴⁴ Ali Kuşat, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 146.

⁴⁵ Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 126.

⁴⁶ Talip Atalay, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine bir Araştırma, Diyarbakır Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 99.

⁴⁷ Betül Çapar, *Farklı Orta Öğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 89.

⁴⁸ Necmi Karslı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*, 180.

⁴⁹ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko Sosyal Bir Çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 170.

⁵⁰ Eyüp Ensar Öztürk, *İyimserlik ve Dindarlık* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 62.

⁵¹ Yusuf Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 98.

neden olmasıdır.⁵² Sigara kullanımı ile öz kontrol ilişkisi üzerine yapılan araştırmalarda sigara kullanımı arttıkça öz kontrolün anlamlı bir şekilde azalmakta olduğu tespit edilmiştir.⁵³ Ayrıca araştırmada dini tutum düzeyi arttıkça sigara kullanımının anlamlı şekilde azaldığı tespit edilmiştir. Sigara pek çok ölümcül hastalığa yol açtığı bilimsel olarak kanıtlanmış olan bağımlılık yapıcı bir maddedir. Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre sigara, kullanıcılarının yarısını öldürmektedir. Dünyada her yıl 8 milyondan fazla insan sigaranın neden olduğu hastalıklar nedeniyle hayatını kaybetmektedir. Bu rakamın yaklaşık 7 milyonu doğrudan kullanıcı iken 1,2 milyonu ise kendisi sigara kullanmadığı halde başkasının sigara dumanına maruz kaldığı için hastalanıp ölen insanlardan oluşmaktadır. Dünyadaki 1,1 milyar sigara kullanıcısının yaklaşık %80'i düşük veya orta gelir düzeyine sahip ülkelerde yaşamaktadır.⁵⁴ Sigara dinen de yasaklanmış bir maddedir. Hanefi fakihleri sigara kullanımını israfa yol açması, sağlığa zararlı olması ve ailenin nafakasına engel olma ihtimalinden ötürü harama yakın mekruh olarak kabul etmişlerdir. Sonuç olarak sigaranın dinen yasaklanmış olan sağlığa zararlı bir madde olması dindarlık düzeyi yüksek bireylerin sigara kullanma düzeylerinin düşük olmasında etkili olmuş olabilir.

3. Araştırmada örneklemin dini tutum ve içsel dini motivasyon düzeyi ile sabır düzeyi arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Sosyal psikoloji araştırmaları belli bir konudaki güçlü tutumların o tutumlara yönelik davranışın tahmin edilmesinde daha fazla belirleyici olduğunu göstermiştir.⁵⁵ Bu bağlamda dini tutum ve içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olan bireylerde sabır davranışının yüksek olması beklenen bir durumdur. Daha önce de ifade edildiği üzere din gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak bireylerde sabır tutumunu geliştiren prensipler ve ritüeller ihtiva etmektedir. Kur'an'ı Kerim'de 100'e yakın ayette ve pek çok hadiste sabır tavsiye edilmektedir. Ayrıca Müslümanlar için davranışsal ve ahlaki bir model olan peygamberlerin hayatları birer sabır manzumesidir. Dindarlığın en önemli göstergesi olan ibadetler bireyler pozitif duygular kazandırmasının yanında öz kontrol ve sabır tutumunu da geliştirmektedir. Din aynı zamanda negatif yaşamsal olaylara ilahi takdir, imtihan gibi anlamlar yükleyerek bu olayların zahiri nedenleri dışında arka planda yüce bir İradenin takdiri olduğu bilincini geliştirmekte, bu sayede bireylerin sıkıntı verici

⁵² Stephen J. Wilson v.dğr., "Self-control, negative affect and neural activity during effortful cognition in deprived smokers", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 9/6 (01 Haziran 2014): 887.

⁵³ Kamhon Kan, "Cigarette smoking and self-control", *Journal of Health Economics* 26/1 (Ocak 2007): 61; Michael Daly v.dğr., "Self-control, future orientation, smoking, and the impact of Dutch tobacco control measures", *Addictive Behaviors Reports* 1 (Haziran 2015): 89; Eyal Ert v.dğr., "Smokers' Decision Making: More than Mere Risk Taking", *PLoS ONE*, ed. Chris Bullen 8/7 (02 Temmuz 2013): e68064.

⁵⁴ Dünya Sağlık Örgütü, "Tobacco", erişim: 17 Aralık 2019, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/tobacco>.

⁵⁵ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde insan ve insanlar: sosyal psikolojiye giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2010), 120; Icek Ajzen - Martin Fishbein, "Attitude-behavior relations: A theoretical analysis and review of empirical research.", *Psychological Bulletin* 84/5 (1977): 888.

durumlar karşısında daha kontrollü ve sabırlı olmasına katkı sağlamaktadır. Dindarlık ve sabır ilişkisi üzerine yapılan başka araştırmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin Doğan'ın farklı yaş gruplarında ve meslekten 1007 birey üzerinde yaptığı araştırmasında da dindarlığın inanç/duygu, davranış, bilgi boyutları ve içsel dini motivasyon ile sabır arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁵⁶ Ateş ve Kayıklık'ın şehit aileleri ve gaziler üzerinde yaptıkları nitel araştırmada da katılımcıların çoğunda sıkıntılar karşısında tahammülden ziyade sabır eğiliminin çoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.⁵⁷ Schnitker ve Emmons'un araştırmalarında da benzer şekilde sabırın manevi aşkınlık ve dini davranışlar ile pozitif ilişkili olduğu bulunmuştur.⁵⁸

Sonuç olarak dindarlık ve sabır ilişkisi incelediğimiz bu araştırmada özetle kadınların dini tutum düzeyleri erkeklerinkinden daha yüksek olduğu görülmüştür. Sigara kullanımı ile sabır arasında anlamlılık derecesine ulaşamayan negatif ilişki bulunmuştur. Araştırmanın temel problemi ile ilgili olarak ise örneklemin dini tutum ve içsel dini motivasyon düzeyi ile sabır düzeyi arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle örneklemin dindarlık düzeyi arttıkça sabır düzeyi de artmaktadır. Elde edilen bu sonuç konu üzerine yapılmış diğer araştırma bulguları ile uyumluluk arz etmektedir. Araştırma ilk yetişkinlik dönemindeki bireyler üzerinde uygulanmış olması nedeniyle sınırlıdır. Dindarlık sabır ilişkisini daha iyi anlamak için tüm gelişim dönemlerinden bireyler üzerinde bu araştırma tekrar edilmelidir.

⁵⁶ Doğan, *Sabır psikolojisi*, 331.

⁵⁷ Nesibe Esen Ateş - Hasan Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır Ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (26 Haziran 2019): 231.

⁵⁸ Sarah A. Schnitker - Robert A. Emmons, "Patience as a virtue: Religious and psychological perspectives", *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume18*, ed. R.L. Piedmont (Brill, 2007), 177, <http://booksandjournals.brillonline.com/content/books/10.1163/ej.9789004158511.i-301.69>.

KAYNAKÇA

- Ajzen, Icek - Fishbein, Martin. "Attitude-Behavior Relations: A Theoretical Analysis and Review of Empirical Research." *Psychological Bulletin* 84/5 (1977): 888-918. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.84.5.888>.
- Aksan, Gamze - Altunsu Sönmez, Özlem. "Üniversite Gençliğinin Değerlerinin Farklılaşan Yönleri: Değerler ve Dindarlık İlişkisi Bugün Bizlere Ne Anlatıyor?" *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 07 Ekim 2019. <https://doi.org/10.18506/anemon.552106>.
- Atalay, Hâmit. *İngilizce-Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.
- Atalay, Talip. *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine bir Araştırma, Diyarbakır Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül - Ok, Üzeyir. "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?" *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011): 121-141.
- Çapar, Betül. *Farklı Orta Öğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Daly, Michael - Delaney, Liam - Baumeister, Roy F. "Self-Control, Future Orientation, Smoking, and the Impact of Dutch Tobacco Control Measures". *Addictive Behaviors Reports* 1 (Haziran 2015): 89-96. <https://doi.org/10.1016/j.abrep.2015.07.002>.
- Desmond, Scott A. - Ulmer, Jeffery T. - Bader, Christopher D. "Religion, Self Control, and Substance Use". *Deviant Behavior* 34/5 (Mayıs 2013): 384-406. <https://doi.org/10.1080/01639625.2012.726170>.
- Doğan, Mebrure. *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*. 1. baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Doğan, Mebrure - Gülmez, Çiğdem. "Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması / Adaptation of The Patience Scale into Turkish: The Study of Validity and Reliability". *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi* 0/42 (2014). <http://e-dergi.atauni.edu.tr/atauniilah/article/view/5000084092>.

- Ert, Eyal - Yechiam, Eldad - Arshavsky, Olga. "Smokers' Decision Making: More than Mere Risk Taking". *PLoS ONE*. Ed. Chris Bullen 8/7 (02 Temmuz 2013): e68064. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0068064>.
- Erzurum'lu İbrahim Hakkı. *Marifetname*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2003.
- Esen Ateş, Nesibe - Kayıklık, Hasan. "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır Ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (26 Haziran 2019): 225-236. <https://doi.org/10.30627/cuilah.540347>.
- Fragar, Robert. *Kalb, Nefs ve Ruh*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Frankl, Viktor E - Budak, Selçuk. *İnsanın anlam arayışı*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Güven, İbrahim Furkan. "Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Bilimname*. 30 Nisan 2019. 1155-1186. <https://doi.org/10.28949/bilimname.536868>.
- İmam Gazali. *İhyau Ulumi'd-Din*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- İmam Gazali. *Kalplerin Keşfi (Mükaşefetü'l-kulub)*. İstanbul: Semerkand, 2006.
- James, William - Taylor, Eugene - Carrette, Jeremy. *The Varieties of Religious Experience a Study in Human Nature*. London: Routledge, 2002.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde insan ve insanlar: sosyal psikolojiye giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2010.
- Kan, Kamhon. "Cigarette Smoking and Self-Control". *Journal of Health Economics* 26/1 (Ocak 2007): 61-81. <https://doi.org/10.1016/j.jhealeco.2006.07.002>.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karakaş, Ahmet. "Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (11 Temmuz 2018): 93-111. <https://doi.org/10.32711/tiad.431250>.
- Karslı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Kavun, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ, 2011.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto, 2020.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko Sosyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Kenneth S. Bordens, Irwin A. Horowitz. *Social Psychology*,. 3. Edition. United States: FreeLoad Press, 2008.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Kuşat, Ali. "Ergenlerde Allah Tasavvuru". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Marsh, Robert - Dallos, Rudi. "Religious Beliefs and Practices and Catholic Couples' Management of Anger and Conflict". *Clinical Psychology and Psychotherapy*. 7 (2000): 22-36.
- Matsumoto, David. *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin üçüncü boyutu: nefis psikolojisi ve rüyaların dili*. 1. basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Mutçali, Serdar. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Ok, Üzeyir. "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.
- Öztürk, Eyüp Ensar. *İyimserlik ve Dindarlık*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Parlatır, İsmail - Türk Dil Kurumu, ed. *Türkçe sözlük*. 11. baskı. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 2011.
- Peker, Hüseyin. *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Piedmont, Ralph L. *Research in the Social Scientific Study of Religion*. Leiden: Brill, 2007.

Qayyim, I. al- - Ali, A. - Publishers, D. *Excellence of Patience & Gratefulness*. Darussalam Publishers, t.y.
<https://books.google.com.tr/books?id=iDSZBQAAQBAJ>.

Ragib el-İsfahani. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul, 2012.

Rounding, Kevin - Lee, Albert - Jacobson, Jill A. - Ji, Li-Jun. "Religion Replenishes Self-Control". *Psychological Science* 23/6 (Haziran 2012): 635-642.
<https://doi.org/10.1177/0956797611431987>.

Schnitker, Sarah A. - Emmons, Robert A. "Patience as a Virtue: Religious and Psychological Perspectives". *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume18*. Ed. R.L. Piedmont. 177-208. Brill, 2007.
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004158511.i-301.69>.

Snyder, C. R. - Lopez, Shane J. *Positive psychology: the scientific and practical explorations of human strengths*. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, 2007.

Uysal, Veysel. "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (15 Eylül 2015): 35.
<https://doi.org/10.15370/muifd.27953>.

Veysel Uysal. "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç ibadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/32 (2007): 19-44.

Webster's dictionary of English usage. Springfield, Mass: Merriam-Webster, 1989.

Wilson, Stephen J. - Sayette, Michael A. - Fiez, Julie A. "Self-Control, Negative Affect and Neural Activity during Effortful Cognition in Deprived Smokers". *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 9/6 (01 Haziran 2014): 887-894. <https://doi.org/10.1093/scan/nst065>.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2020

Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Erken Dönem
Uyumsuz Şemalar ve Kader Algısı
The Early Maladaptive Schemas and Fate Perception of Patients with
Obsessive-Compulsive Disorder (OCD)

Yasemin ANGIN

Diyamet İşleri Başkanlığı
Presidency of Religious Affairs
Erzurum/Turkey

naksiyeyasemin@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-9730-6027

Muhammed KIZILGEÇİT

Doç. Dr., Atatürk Üni. İlahiyat Fak., Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ataturk Uni. Divinity Faculty, Department of Psychology of
Religion
Erzurum/Turkey

mkizilgecit@atauni.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-8914-5681

Atf: Angın, Yasemin-Kızılgeçit, Muhammed. "Obsesif Kompulsif
Bozukluk Tanılı Hastalarda Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ve Kader Algısı".
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (2020): 73-105.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.708376>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2020

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned
via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved

Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ve Kader Algısı*

Öz: Bu çalışmada psikiyatrik bir hastalık olan Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB) tanısı alan hastalarda erken dönem uyumsuz şemalar ve kader algısı incelenmektedir. Mizaç özelliklerinin yanı sıra karşılanmayan çocukluk ihtiyaçlarından ve olumsuz yaşam deneyimlerinden temellenen erken dönem uyumsuz şemalar bireyin kendisinin ve diğer insanların içinde bulunduğu yaşamla ilgili inançlarını anlatan bilişsel yapılardır. Kader algısı ise dini kültürün etkisiyle yerleşen öğrenmelerle birlikte yaşam olaylarına ilişkin yapılan yüklemeleri içeren bir algılama biçimi olarak tanımlanabilir. Nitel araştırma deseniyle tasarlanan bu çalışmada OKB hastalarının bilişsel süreçlerini etkilediği düşünülen erken dönem uyumsuz şemalar ile kader algısının rolü anlaşılacak istenmektedir. Bunun için SBÜ Erzurum Bölge Eğitim ve Araştırma Hastanesi psikiyatri polikliniğine başvuran ve mental bozukluğu veya psikotik bozukluğu olmayan 12 OKB tanılı hasta ile görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerden sağlanan veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiş ve elde edilen bulgular araştırma amacı doğrultusunda yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda katılımcıların sahip olduğu erken dönem uyumsuz şemalar ile kader algıları arasında taşıdıkları dinamikler açısından örtüşen yönler olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Obsesif Kompulsif Bozukluk, Erken Dönem Uyumsuz Şemalar, Kader Algısı.

The Early Maladaptive Schemas and Fate Perception of Patients with Obsessive-Compulsive Disorder (OCD)

Abstract: The study examines the early maladaptive schemas and fate perception of patients diagnosed with the Obsessive-Compulsive Disorder (OCD), a psychiatric disease. Early maladaptive schemas based upon unmet childhood needs, negative life experiences and temperament characteristics are cognitive structures that explain an individual's belief regarding life that hosts himself/herself and other people. The perception of fate may be defined as a form of perception that reflects the attribution of life events with settled learning, which is influenced by religious culture. The study that applies a qualitative research method aims to uncover the interaction between the perception of fate and early maladaptive schemas of patients diagnosed with OCD because it is considered that both the fate perception and early maladaptive schemas affect the cognitive process of OCD patients. To do this, the study applies interviews that are conducted with twelve OCD patients within the psychiatry outpatient clinic of the SBU Erzurum Regional Training and Research Hospital – those OCD patients have not diagnosed with either a mental or psychotic disorder. The data obtained from the interviews is analysed with the thematic analysis method, and findings are interpreted in accordance with the purpose of the research. As a result of these analysis, it is identified that there are overlapping aspects between the early maladaptive schemas and the fate perception in terms of their dynamics.

Keywords: Department of Psychology, Obsessive-Compulsive Disorder, Early Maladaptive Schemas, Fate Perception.

* Bu çalışma Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT danışmanlığında Yasemin ANGIN tarafından hazırlanan "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

المخططات المبكرة غير المتكيفة وتصور القدر في المرضى الذين يعانون من اضطراب الوسواس القهري

ملخص: في هذه الدراسة، يتم فحص المخططات المبكرة غير المتكيفة وتصور القدر في المرضى الذين تم تشخيصهم باضطراب الوسواس القهري (OCD)، وهو مرض نفسي. المخططات المبكرة غير المتكيفة الناتجة عن احتياجات الطفولة غير الملباة وتجارب الحياة السلبية بالإضافة إلى خصائص المزاج هي هيكل معرفية تصف المعتقدات المتعلقة بالحياة التي يعيش فيها الفرد والآخرين. يمكن تعريف تصور القدر على أنه شكل من أشكال الإدراك الذي يتضمن تحميلات للأحداث الحياتية فضلا عن التعلّمات المستقرة بتأثير الثقافة الدينية. في هذه الدراسة المصممة بتصميم بحث نوعي، تهدف إلى فهم دور تصور القدر والمخططات المبكرة غير المتكيفة، والتي يعتقد أنها تؤثر في العمليات المعرفية لمرضى اضطراب الوسواس القهري. لهذا، تم إجراء مقابلات 12 مريضاً يعانون من اضطراب الوسواس القهري الذين تقدموا إلى العيادة الخارجية للطب النفسي في مستشفى الإقليمي للتدريب والبحوث (SBU Erzurum) والذين لم يكن لديهم اضطراب عقلي أو ذهني. تم تحليل البيانات التي تم الحصول عليها من المقابلات عن طريق التحليل الموضوعي وتم تفسير النتائج التي تم الحصول عليها لغرض البحث. نتيجة لهذا البحث تم الوصول إلى أن هناك جوانب متوافقة بين المخططات المبكرة غير المتكيفة وتصورات القدر من حيث الديناميكيات التي يحملها المشاركون.

الكلمات المفتاحية: علم النفس الديني، اضطراب الوسواس القهري، المخططات المبكرة غير المتكيفة، تصور القدر.

GİRİŞ

Psikolojide ve özellikle bilişsel gelişim alanında yaygın bir kullanıma sahip olan bir kavram olarak şema, problemleri çözmeyi ve bilgiyi yorumlamayı sağlayan bilişsel bir kılavuzdur. Bilişsel terapide ise bireyin yaşam deneyimlerini anlamlı hale getiren prensipler bütünü olarak tanımlanabilir. Psikoterapide şemaların bireylerin yaşamının erken dönemlerinde şekillendiği ve sonraki hayat deneyimlerinde sürekliliğini koruduğu kabul edilmektedir. Şemalar her ne kadar bilişsel uyumluluk sergilemeye yardımcı olsa da çoğunlukla kusurlu ve çarpık olmaktadır. Bu durumda şemalar uyumlu ya da uyumsuz olabilmektedir. Young, olumsuz şemaların çoğunun toksik çocukluk deneyimlerinin bir sonucu olarak geliştiğini ileri sürmekte ve onları erken dönem uyumsuz şemalar olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu şemalar pek çok psikiyatrik problemin temelini oluşturmaktadır (Young v.dğr., 2009, 24-25). Çocukluk anılarından doğup bedensel uyarımlar, duygular ve bilişlerden oluşarak ilerleyen yaşlarda daha karmaşık hale gelen uyumsuz şemalar bireyin kendisiyle, diğer insanlarla ve dünyayla ilgili sahip olduğu inançları içeren olumsuz psikolojik yapılar olarak yaşam boyu işlev görmektedirler (Farrell v.dğr., 2015, 23-24).

Bireyin yaşama ilişkin değerlendirmelerde bulunurken kullandığı argümanlardan biri de insanlar tarafından farklı şekillerde algılanan kader olgusudur. Farklı kader algıları bireylerin yaşam deneyimlerinin nedenselliğine dair yaptıkları atıflarla ilgilidir. Hayatta karşılaşılan olayları açıklama ve anlamlandırma ihtiyacı duyan insan bunu bir takım olumlu ya da olumsuz yüklemelerle yapmaktadır. Özellikle istenmeyen, can sıkıcı, talihsiz veya trajik bir olay ya da durumla karşılaşıldığında sonuca en fazla katkısı olduğu varsayılan nedensel yüklemeler Tanrı ve kader şeklinde olabilmektedir (Aydın ve Genç, 2016). Bu da tıpkı erken dönem uyumsuz şemalarda olduğu gibi kader algısında da olumsuz içeriklerin desteklenmesine yol açabilmektedir.

Yaşam sürecinde tekrarlayan istenmedik ve beklenmedik yaşam olayları Tanrı'nın iradesiyle ilgili olumsuz içerikli yüklemelerin pekişmesine neden olabilmektedir. Bu durumda uyumsuz şemalara benzer şekilde kaderle ilgili olumsuz içerikli yüklemeler de zaman içerisinde devamlılık kazanabilmektedir. İçinde bulunulan dini kültürün izlerini taşımakla beraber olumsuz yaşam deneyimlerinden de etkilenebilen kader algısı, bireyin kendi kaderinde sahip olduğu sorumluluğu kabul etmesine rağmen Tanrı'nın iradesine yönelik yaptığı olumsuz içerikli yüklemeleri sürdürmesine neden olabilmektedir. Özellikle psikolojik problemleri olan bireylerin yaptığı yüklemelerde Tanrı ve kader ile ilgili daha olumsuz içerikler olduğu düşünülebilir.

Takıntı-zorlantı bozukluğu olarak bilinen OKB ise söz edilen psikolojik rahatsızlıklardan biridir. Bu kişilerin sahip olduğu uyumsuz şemaların izdüşümleri olumsuz içerikli yüklemelerin yapıldığı kader algılarında görülebilmektedir. Bu çalışmada OKB tanısı alan klinik vakalardaki erken dönem uyumsuz şemalarla birlikte kader algısı incelenmektedir.

1. Temel Kavramlar

1.1. Obsesif Kompulsif Bozukluk

OKB gün içerisinde uzun zaman alacak şekilde sıkıntı verici olan ya da işlevsellikte ciddi oranda bozulmaya yol açan tekrarlayıcı obsesyonlar veya kompulsiyonlardan oluşan bir hastalıktır. Bu obsesyonlar zihinde istem dışı belirerek bireyde rahatsızlık oluşturmaktadır. Kompulsiyonlar ise obsesyonların neden olduğu sıkıntıyı azaltmak için istemli olarak sergilenen

zihinsel ve davranışsal tepkiler şeklinde ortaya çıkmaktadır (Karancı v.dğr., 2012; Koyuncu, 2017, 45). OKB semptom örüntülerine göre çeşitli alt tiplere ayrılmaktadır. Bunlar görülme sıklıklarına göre sırasıyla bulaşma, şüphe, cinsel ya da saldırgan bir eylemde bulunmakla ilgili yineleyici düşünceler ve simetri ya da “tam olma” obsesyonları şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bu obsesyonları bir takım kompulsif davranışlar izlemektedir. Ayrıca dini obsesyon ve kompulsif istifçilik de sıklıkla görülmektedir (Köroğlu v.dğr., 1995, 12-14).

Obsesyon veya kompulsiyonlar faydalı davranışların yerine geçebilmekte ve işlevselliği önemli düzeyde bozabilmektedirler. Obsesif düşünceler dikkati toplamayı gerektiren bilişsel faaliyetlerde zorlanmalara neden olabilmekte ya da bu tür uyarılardan kaçınma davranışı günlük hayatta bazı kısıtlılıklara yol açabilmektedir. Kompulsiyonlar ise, obsesyonun oluşturduğu kaygıyı gidermeye yönelik zorlayıcı davranışlardır. Örneğin hastalık bulaşmasından endişe eden bir kişi yaşadığı obsesyonel sıkıntıyı gidermek için cildi tahriş oluncaya kadar ellerini yıkayabilir ya da kapıyı, pencereyi, ocağı, elektrik düğmelerini, elektrikli aletleri düzgünce kapattığından emin olmak için diğer kişilere sorular sorarak güvence aramak, herhangi bir zarar oluşma olasılığı olmamasına rağmen tüm bunları defalarca kontrol etmek şeklinde çabalar sergileyebilir (Köroğlu v.dğr., 1995, 18-19). Bu olgulardan ilki bulaşma, ikincisi ise şüphe alt tipinin özelliklerini taşımaktadır.

OKB'nin çeşitli alt tipleri arasında dinle doğrudan ilişkili olanı, dini içerikli obsesyon ve kompulsiyonlardır. Dini içerikli obsesyon ve kompulsiyonlar ise şöyle sınıflandırılmaktadır: 1) Dini Obsesyonlar: Allah'la ilgili ya da Peygamber veya önemli bir dini figür ile ilgili cinsellik, şiddet, hakaret içeren kabul edilemez düşünce ve imajlar; itikadi konular hakkında bir takım şüpheler, günah işlemekle ilgili yoğun düşünceler, abdestin, gusül abdestinin, namazın eksik yapıldığına dair düşünceler, ibadetin sıhhatini engellemesinden korkulan beden ve giysi temizliği ile ilgili düşünceler, namaz kılarken veya başka bir ibadet sırasında akla gelen kötü, ahlaksız, küfürlü düşünceler veya cinsel içerikli görüntülerdir. 2) Dini Kompulsiyonlar: aşırı ve uygunsuz şekilde tövbe etme, kabul olunmadığını düşünerek tekrar tekrar dua etme, yapılan herhangi bir ibadetin kabul edilmediğini düşünerek o ibadeti yeniden yapma, güvenilen dini figürlerden sürekli onay alma davranışları ve namaz kılmayı bırakmak,

dini sohbet ve ibadet edilen yerlerden uzak durmak gibi kaçınma davranışlarıdır (Toprak, 2018).

Bulaşma, şüphe, cinsel ya da saldırgan bir eylemde bulunma, simetri ya da dini içerikle ilgili olarak OKB'deki alt tiplerin nedenselliği hakkında çeşitli kuramların farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Bunlardan biri de şema terapi ile yakından ilişkili olan bilişsel yaklaşımdır. Bu yaklaşımın ortaya koyduğu modelde temel amaç obsesif ya da zorlayıcı düşünceler ile hastaların bu düşüncelerle ilgili değerlendirmeleri üzerine çalışmaktır. OKB sergileyenlerde çoğunlukla abartılı bir sorumluluk duygusu vardır. Bu abartılmış sorumluluk duygusu obsesif yatkınlığı olan insanların bir şeyi yapmayı aklından geçirmek ile onu yapmanın eşdeğer olduğu sonucuna varmalarına neden olmaktadır. Örneğin hasta, yaptığı bilişsel çarpıtmalar nedeniyle sadece birine saldırmayı düşünmenin ya da bir günahı aklından geçirmenin bunu gerçekten yapmaya eşit olduğu sonucuna varabilir. Onun için bilişsel kuramcılar herhangi bir zorlayıcı düşünce ile bu düşünceye kapılmaya dair geliştirilen olumsuz düşünce ve felaketselirici değerlendirmeler şeklindeki bilişsel çarpıtmaları birbirinden ayırmışlardır (Butcher v.dğr., 2013, 393-400). OKB'de yapılan diğer bilişsel çarpıtmalar; yalnızca düşüncenin akla gelmesinin bir olayın gerçekleşmesine neden olduğuna inanma, "ya olursa!", "ya gerçekten yaparsam!" şeklinde düşünme, akla gelen bir düşünceyi aşırı önemseme, belirsizliğe tahammül edememe, mükemmeliyetçilik, "ya hep-ya hiç" tarzı düşünme, başkalarına karşı abartılı sorumluluk hissetme, aşırı ahlakçılık vb. işlevsel olmayan değerlendirmelerdir. (Aktaran: Koyuncu, 2017, 55-57).

Bilişsel çarpıtmalar, erken dönem uyumsuz şemaların devamlılığını sağlayan mekanizmalardan sayılmaktadır. Bilişsel çarpıtma nedeniyle uyumsuz şemayı doğrulayan bilgi desteklenmekte ve şemanın ortaya çıkardığı tavır içerisinde yanlış algılamalar oluşabilmektedir. Mesela kişilerarası ilişkilerde dostça davranışları önemsizleştiren biri bilgiyi bilişsel olarak çarpıtıp kendisinden hoşlanılmadığının kanıtı olarak bu davranışları sahte olarak kabul edebilir (Young v.dğr., 2009, 56-57). Obsesyonları olan biri ise bilişsel çarpıtmaları nedeniyle mükemmel olma çabaları için aşırı derecede zaman harcayabilir. Ya da başına bir felaket geleceği endişesiyle kompulsif ritüeller uygulayabilir. Sonuç olarak bilişsel çarpıtmalar kişilerin sahip olduğu erken

dönem uyumsuz şemaların devam etmesini sağlayan işlevsel olmayan değerlendirmeler olarak görülebilir.

1.2. Erken Dönem Uyumsuz Şemalar

Erken dönem uyumsuz şemalar gelişimin erken dönemlerinde başlayan ve hayat boyu tekrarlayan kendilik yıkıcı duygusal ve bilişsel örüntüler olarak tanımlanabilir. Bu şemalar son derece dirençli olup acı çekmeye sebep olsa bile bireye doğru olanı hissettirdiği için değiştirilmesi oldukça zordur. Düşünürken, hissederken ve davranış sergilerken uyumsuz şemalar hep başroldedir (Young v.dğr., 2009, 26-27). Bu şemalar mizaç ve karşılanmayan çocukluk ihtiyaçlarının etkileşiminden oluşmaktadır. Mizaç bireyin dünyaya geldiği anda var olan nöro-biyolojik tarafıdır. Psikiyatrik hastalığı bulunan kişilerin daha hassas mizaç özelliklerine sahip olduğu bilinmektedir. Karşılanmayan çocukluk ihtiyaçları ise erken dönem bakım verenler tarafından anlayış, sevgi, kabul gibi önemli ihtiyaçların giderilmemesi ve bazı travmatik deneyimlerle ilgilidir. Normal çocukluk ihtiyaçları; güvenli bağlanma, bağımsızlık ve başarı hissi, kendi gereksinimlerini ifade etmede özgürlük, gerçekçi sınırlar ve kendiliğindenlik ile oyundur (Farrell v.dğr., 2015, 114-115).

Erken dönem uyumsuz şemalar olarak isimlendirilen 18 şema, 5 şema alanı altında gruplandırılmaktadır. Buna göre;

1. Kopukluk ve Reddedilmişlik Şema Alanı

a. Terkedilme Şeması: Destek verici kişilerin güvenilmez ve istikrarsız olarak algılanmasını içerir. Bu şema tetiklendiği zaman güven, duygusal destek, bağlılık, güç ve koruma verecek hiç kimse yokmuş gibi hissedilebilmektedir.

b. Kusurluluk Şeması: Suçluluk ve utanç duygusu ile kendini işe yaramaz, değersiz, kusurlu, beceriksiz ve kötü görmeyi içerir. Bu şemaya sahip hastalar kendilerini değersizleştiren davranışlara izin verebilmektedirler.

c. Güvensizlik/Suistimal Şeması: Başkalarının zarar vereceği, istismar edeceği, aldatacağı, küçük düşüreceği, kullanacağı beklentilerini içerir. Bu şemaya sahip hastalar diğerlerinin bile bile onlara zarar vereceğine inanmaktadırlar.

d. Duygusal Yoksunluk Şeması: İhtiyaç duyulan duygusal destek, ilgi, anlayış, korunma, empati ve yardımın diğer insanlar tarafından karşılanmayacağı beklentisini içerir.

e. İzolasyon Şeması: Dünyanın geri kalanından izole, diğerlerinden farklı olma ve herhangi bir topluluğun parçası olmama duygusunu içerir (Hoffart v.dğr., 2006; Young v.dğr., 2009, 33-320; Thimm, 2013; Farrell v.dğr., 2015, 115-120; Basile v.dğr., 2019).

II. Zedelenmiş Otonomi ve Kendini Ortaya Koyma Şema Alanı

a. Hastalıklar ve Zarar Görme Karşısında Dayanısızlık Şeması: Ortaya çıkmasının engellenemeyeceği felaketlerden abartılı olarak korkmayı içerir. Bu felaketler tıbbi olabileceği gibi, dışsal ya da duygusal da olabilir.

b. İç-içelik Şeması: Bireyleşememe pahasına önem verilen kişilerle kurulan aşırı duygusal ilgi ve yakınlık ile bu kişilerin desteği olmadan mutlu olamama ya da dayanamama düşüncelerinden bir veya ikisine olan inancı içerir.

c. Başarısızlık Şeması: Okul, iş, kariyer ve spor gibi alanlarda başarısız olduğuna veya olacağına inanmayı içerir. Bu hastalar kendilerini sabote ederek ya da gönülsüzce davranarak gerçekten başarısız olabilir veya üstlendikleri görevi yapmayarak ya da erteleyerek kaçınma davranışı sergileyebilirler.

d. Bağımlılık/Yetersizlik Şeması: Diğerlerinden büyük bir destek almadan günlük yaşamı sürdüremeyeceği inancını içerir. Çoğunlukla beceriksizlik olarak görülmektedir (Hoffart v.dğr., 2006; Young v.dğr., 2009, 35-338; Thimm, 2013; Farrell v.dğr., 2015, 115-120; Basile v.dğr., 2019).

III. Zedelenmiş Sınırlar Şema Alanı

a. Hak Görme/Büyüklik Şeması: Diğerlerinden daha özel veya iyi olduğuna ve bundan dolayı daha çok hak ve ayrıcalığa sahip olması gerektiğine inanmayı içerir.

b. Yetersiz Öz Denetim Şeması: Duygu ve dürtüleri aşırı şekilde ifade etme ya da hedeflere ulaşmayla ilgili hayal kırıklığı yaşama konusunda düşük dayanma gücü içerir (Hoffart v.dğr., 2006; Young v.dğr., 2009, 35-346; Thimm, 2013; Farrell v.dğr., 2015, 115-120; Basile v.dğr., 2019).

IV. Diğerleri Yönelimlilik Şema Alanı

a. Boyun Eğicilik Şeması: Yapmak zorunda hissettiği için kontrolü kolayca diğerlerine bırakmayı, önemli bir korku düzeyini ve kendisine hükmedilmesine izin vermeyi içerir. Bu şemaya sahip hastalar cezalandırılmamak ya da terk edilmemek için kendilerini boyun eğmeye zorunlu hissetmektedirler. Kendi duygularını veya ihtiyaçlarını dile getirmeleri halinde çok güçlü olan otorite figürünün öfkesini çekmekten, cezalandırılmaktan, eleştirilmekten ya da terk edilmekten korkmaktadırlar. Bundan dolayı itaatkardırlar ve otorite figürlerine boyun eğmek zorunda hissetmektedirler. Bu şemaya sahip hastalar kendi istek ve arzularını bastırıp başkalarının isteklerini yerine getirebilmekte ya da kendilerinden intikam alınacağı korkusundan dolayı otorite figürüne yönelik duydukları öfkeyi bastırıp boyun eğebilmektedirler.

b. Kendini Feda Şeması: Günlük işlerde diğerlerinin ihtiyaçlarını kendi mutluluğu pahasına aşırı şekilde karşılamaya çalışmayı içerir. Bu şemaya sahip olanlar yaşanan acıdan sevdiklerini korumak, bencillik veya suçluluk duygusundan kaçınmak ve doğru olduğuna inandıkları şeyi yapmak istemektedirler.

c. Onay Arayıcılık Şeması: Gerçek duyguları geliştirememe pahasına diğerlerinin onay, takdir ve ilgisini kazanmak için aşırı derecede çabalamayı içerir (Hoffart v.dğr., 2006; Young v.dğr., 2009, 36-364; Thimm, 2013; Farrell v.dğr., 2015, 115-120; Basile v.dğr., 2019).

V- Aşırı Tetikte Olma ve Bastırılmışlık Şema Alanı

a. Karamsarlık Şeması: Yaşamın acı, ölüm, kayıp, hayal kırıklığı gibi olumsuz taraflarına odaklanırken olumlu taraflarını küçümsemeyi içerir. Bu kişiler her şeyin yanlış gideceği şeklinde abartılı bir beklentiye sahiptir.

b. Duyguları Bastırma Şeması: Hoşlanmama veya utanma sebebiyle duyguların aşırı derecede bastırılmasını içerir. Bu şemaya sahip kişiler dürtüleri üzerindeki kontrolü kaybetmemek için duygusal kısıtlama göstermektedirler.

c. Yüksek Standartlar Şeması: Yüksek beklentileri karşılamak ve eleştirilerden kaçınmak için sürekli çabalamayı içerir. Bu şemaya sahip kişiler

hiç kimse bilmeyecek olsa dahi çok yüksek standartları karşılamak için çalışmaktadırlar.

d. Cezalandırıcılık Şeması: Hata yapıldığında sert bir şekilde cezalandırılmak gerektiği inancını içerir. Bu şemaya sahip kişiler ahlakçı olup genellikle kendilerini ya da diğerlerini bağışlama konusunda zorlanmaktadırlar (Hoffart v.dğr., 2006; Young v.dğr., 2009, 37-386; Thimm, 2013; Farrell v.dğr., 2015, 115-120; Basile v.dğr., 2019).

Erken dönem uyumsuz şemaların çeşitli kombinasyonlarının pek çok psikiyatrik hasta tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Bu şemaların psikiyatrik bir hastalık olan OKB’de de önemli bir rolü bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse duyguları bastırma şemasının OKB için çoğu kez tanı kriterleri taşıdığı belirtilmektedir. Bu şema daha çok hastaların çocukluk döneminde duygularını ifade ederken otorite figürleri tarafından utandırılmasından köken almaktadır. Duyguları bastırma şeması ile yüksek standartlar şemasının birlikte olması ise OKB için tanı kriterlerinin netleşmesine yardımcı olmaktadır. Yüksek standartlar şeması sıklıkla cezalandırıcılık şemasına bağlanmaktadır. Cezalandırıcılık şeması kusurluluk şemasıyla birleştiğinde ise hastanın ahlaki öfke ve haksızlık duygusu oldukça katı olup değişmesi çok zor olabilmektedir. Ayrıca karamsarlık şemasına sahip kişilerin de obsesif ruminasyona (düşüncelerin geniş getirir gibi zihinde tekrarlanması) yatkın olduğu belirtilmektedir (Young v.dğr., 2009, 365-386). Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada izolasyon, hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık ve karamsarlık şemalarının OKB hastalarında belirgin şekilde aktive olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Atalay vd., 2008). OKB tanısı olan hastaların erken dönem uyumsuz şemalarını değerlendiren başka bir çalışmada bu hastaların kusurluluk, izolasyon ve başarısızlık şemaları kontrol grubuna göre anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. Aynı çalışmada OKB’nin cinsellik ve dinle ilgili olan boyutunun iç-içelik şeması ve hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık şeması ile anlamlı düzeyde ilişkili olduğu tespit edilmiştir (Kim v.dğr., 2014). Söz edilen çalışmalarla birlikte konuya ilişkin yapılan diğer çalışmalara (Tenore v.dğr., 2018; Kızılağaç ve Cerit, 2019) bakıldığında hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık şemasının diğer şemalara göre öne çıktığı görülmektedir. OKB’de yaygın olarak karşılaşılan

felakletleştirme düşünceleri ve abartılı tehlike algısı ile mücadelenin bu şemayla ilgili tedavinin merkezinde yer alması gerektiği belirtilmektedir (Young v.dğr., 2009, 327).

Hastalar erken dönem uyumsuz şemalarla başa çıkmak için üç farklı yol izlemektedirler. Bunlar şemaya teslim olma, şema kaçınması ve şemanın aşırı telafisidir. Örneğin kusurluluk şemasıyla başa çıkmaya çalışan bir hasta şemanın teslimine yönelik eleştirel arkadaşlar seçebilirken; bir diğeri şema kaçınması nedeniyle insanlardan uzaklaşabilmektedir. Başka biri ise, bu şemayı aşırı şekilde telafi etmeye yönelerek diğeri insanlara eleştirel davranıp üstünlük kurmaya çalışabilmektedir. Bu tür başa çıkma biçimleri çocuklukta hayatta kalma mekanizması olarak çalışırken sağlıklı görülmektedir. Ancak yetişkinlik yaşamında aynı yöntemleri uygulamaya devam etmek hastaların şemaları sürdürmesine neden olmakta ve erken dönem uyumsuz şemaların kalıcı hale gelmesine yol açmaktadır (Young v.dğr., 2009, 60-61).

Erken dönem uyumsuz şemalar ve onlarla başa çıkma biçimleri bireylerin kendilerine çocuklukta zarar vermiş olan bazı durumların paradoksal olarak yetişkinlikte yeniden yaşanmasına yol açabilmektedir. Birey çoğu zaman uyumsuz şemayı iyileştirmeye yardımcı olacak ilişkilerden kaçınırken şemayı tetikleyen ve sürdüren ilişkileri kendine çekmekle meşgul olur. Bunun sonucunda benlik ve dünya ile ilgili yargıları giderek yerleşir ve gerçeklik kazanır (Young v.dğr., 2009, 56-58). Bu noktada, "benim kaderim hep böyle!" şeklindeki yakınmalar bu şemaların öncelikli gerçeklik olarak görülmesiyle ilişkilendirilebilir. Yıkıcı yaşam örüntüleri yaşamla ilgili kalıp yargılara neden olabildiği gibi kaderle ilgili yapılan yüklemelerin her seferinde bir öncekiyle aynı içeriğe sahip olması da değişmesi giderek zorlaşan bir kader algısını ortaya çıkarabilmektedir.

1.3. Kader Algısı

Kader algısı nasıl bir kader inancına sahip olunduğuyla yakından ilişkilidir. Dini literatürde planlamak, ölçülü olarak yapmak anlamına gelen kader kelimesi terim olarak Allah'ın ilmiyle bütün nesne ve olayları bilmesi ve belirlemesi demektir. Tarihsel süreçte kaderle ilgili farklı fikirler üzerine şekillenen bazı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Ehli Sünnet bu

yaklaşımlardan biri olup insanın eylemlerini gerçekleştirmeye çalışırken Allah tarafından verilen bir güçle bunu yapabildiğini ileri sürmektedir. Ehli Sünnet ekolleri olan Maturidiyye ve Eş'ariyye kaderi ilahi ilimle ilişkili görmekte beraber insanın iradesinin önemini kabul etmektedir. Özellikle Maturidiler insanın eylemlerinde Allah'ın iradesinden ayrı olmadığını vurgularken sahip olduğu özgür iradeyle sorumluluk taşıyan bir varlık olduğuna dikkat çekmişlerdir. Mutezili görüş ise, Allah'ın insanları iradeleri dışında bir şeyi yapmaya zorlamasının ve sonra da o eylemden dolayı onları cezalandırmasının adaletsizlik olacağını savunmaktadır. Bundan dolayı Mutezile ekolü Allah'ın verdiği güç sayesinde insanın eylemlerinin kendisinin yarattığı şeklinde bir görüş ortaya koymaktadır. Cebriyye ise, kader konusuna daha farklı yaklaşarak insanın özgür bir iradeye sahip olmadan sadece Allah'ın dilemesiyle eylemlerini gerçekleştirebildiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre insan, iyi ya da kötü tüm eylemlerini gerçekleştirirken mecburi olarak bunları yapmaktadır (Yavuz, 2001, 58-63; Karadaş, 2015, 13-20; Aydın ve Genç, 2016).

Kader konusuna farklı yaklaşımları olan ekollerin her biri yaşamla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapmaya elverişli argümanlar sunmaktadır. Ancak kaderle ilgili algı oluşturan bu görüşlerden yalnızca bir kısmının ruhsal sağlığı destekleyici olduğuna dair çalışmaların bulunması Tanrı ve kaderle ilgili yapılan atıfları incelemeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda kader algısının bireylerin yaşamda karşılaştıkları olaylara ilişkin yaptığı atıfları açıklayan yüklem teorisi temelinde ele alınması konuyu kuramsal bir zeminde değerlendirmeyi sağlayacaktır.

Yaşanan olayları açıklama ile ilgili süreçleri yüklem teorisi çerçevesinde inceleyen ilk araştırmacı Heider'e göre insanlar yüklem yaparak tutarlı ve orantılı bir dünya görüşüne sahip olmak ve çevre üzerinde kontrol sağlayabilmek gibi iki temel ihtiyacı karşılamaktadırlar. Bu şekilde, karşılaşılan yaşam olayları öngörülebilir olmakta ve tutarlı bir dünyada yaşam daha güvenilir hale gelmektedir (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2017, 110). Benzer şekilde dini kavramların sunduğu bilişsel şemalar da olayları anlamlandırarak açıklamayı sağlamakta ve bireylerin kontrol sağlama ihtiyacını karşılamaktadır (Ok v.dğr., 2019, 29). Hayatta başa gelen olayları açıklama çabası olan din ve yüklem teorisinin benzer işlevlerinin olması Tanrı ve kaderle ilgili bilişlerin

yükleme teorisiyle açıklanabileceğini göstermektedir (Gürses, 2008). Burada yapılan yüklemelerin özellikle odaklandığı yer önemli hale gelmektedir. Olaylar ve davranışlar açıklanırken kişinin sahip olduğu özelliklerden kaynaklandığı varsayılan atıf şekli içsel, kişinin kendisi dışında gelişen başka bir durumla ilişkilendirilen atıf şekli ise dışsal olarak adlandırılmaktadır. Örneğin hastalığın kader gibi dışsal bir nedene bağlanması başa gelen durumun Tanrı'nın öfkesi ya da gazabı şeklinde yorumlanmasına yol açabilir. Olay ve davranışların nedensel açıklamalarına ilişkin yapılan içsel ve dışsal atıfların yanı sıra kalıcı ve geçici ya da kontrol edilebilir ve kontrol edilemez şeklinde atıflar da yapılabilmektedir (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2017, 111).

Kadere ilişkin yapılan yükleme biçimlerinin ruhsal sağlığa katkıda bulunup bulunmaması açısından önemli olduğu söylenebilir. Bireyin kendi yaşamı üzerinde sorumlu ve belirleyici olduğu şeklinde yapılan yüklemelerin ruhsal sağlığa iyi geldiğini ortaya koyan araştırmalar (Kandemir, 2006; Karaca, 2006; Kilit, 2019) sahip olunan kader algısının terapötik bir değeri olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu araştırmalarda bireyin davranışlarının kendi iradesine göre yaratıldığını öne süren Ehli Sünnet anlayışına dayalı olan kader algısının ruhsal sağlığı koruyucu ve iyileştirici olduğu belirtilmektedir. Aydın (2019), kader inancının psikolojik sağlığa etkisini değerlendirdiği çalışmasında başa gelen talihsiz olayları açıklarken gerçekçi sebeplere başvurduktan sonra Allah'a tevekkül etmenin ruh sağlığına olumlu katkısı olduğunu vurgulamaktadır. Bu çalışmalarla beraber Cebriye ekolüne daha yakın olan ve kadercî bakış açısı olarak nitelendirilen yaklaşımın ise ruh sağlığına olumlu katkı yapmadığını ortaya koyan çalışmalar da bulunmaktadır. Kadercilik ve sağlık davranışları arasındaki ilişkiyi inceleyen 46 araştırmanın meta-analitik değerlendirmesinin yapıldığı bir çalışmada dışsal atıfların yoğun olarak yapıldığı kaderciliğin sağlığı tehdit ve sağlığı geliştirme etkinliklerine uyumsuzluk ile pozitif ilişkili olduğu belirlenmiştir (Lawrence v.dğr., 2015, 7).

Dışsal atıflarla şekillenen Tanrı ve kaderle ilgili nedensel yüklemeler psikiyatrik hastalıklardan mustarip olan kişilerce de yapılabilmektedir. Yaparel'in (1994) depresyon ve nedensel atıfları incelediği bir çalışmada katılımcıların kendileriyle ilgili trajik bir olayda Tanrı ve kader gibi dışsal etkenlere yükleme yaptıkları belirtilmiştir. OKB deneyiminde kültürel

kaygıların araştırıldığı ve bu çerçevede OKB tanılı katılımcılarla görüşmelerin yapıldığı bir çalışmada ise kadercilik, kültürel kaygı olarak tanımlanan parametrelerden biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada katılımcıların önemli bir kısmının yaptıkları dışsal atıflar nedeniyle OKB ile mücadeleyi dikte ettiğine inandıkları bir kader anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir (Olson v.dğr., 2019). Obsesif kompulsif belirtiler ile yüklenme biçimleri arasındaki ilişkinin incelendiği başka bir çalışmada obsesif kompulsif belirtiler ile iyi ve kötü olaylar için genellik ve önemlilik yüklenme biçimleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada, OKB’de görülen katı bilişsel şemaların ve karşılaşılan olayların nedensel olarak değişmez şeklinde algılanmasının obsesif kompulsif belirtilerle ilişkili olan daha genel yüklemeleri açıklayabileceği belirtilmiştir (Piri ve Kabakçı, 2007). Bu çalışmada ise, klinik tanısı olan OKB hastalarının bilişsel süreçlerini etkilediği düşünülen kaderle ilgili yüklenme biçimleri ve erken dönem uyumsuz şemaların rolü incelenmektedir.

2. Yöntem

Nitel paradigmaya dayalı olan bu çalışma fenomenolojik desenle yürütülmüştür. Bu araştırma deseni katılımcıların deneyimledikleri bir fenomenin ortak anlamına odaklanır. Temel amaç söz konusu fenomenle ilgili bireysel deneyimleri evrensel nitelikteki bir açıklamaya sığdırmaktır. Böyle bir çalışmada katılımcıların neyi, nasıl deneyimlediklerinden yola çıkılarak tüm deneyimlerin ortak yönünü tanımlayan bütüncül bir betimleme ortaya çıkarılır (Creswell, 2013, 77).

Bu çalışmanın üretildiği tezde bir karma yöntem araştırma deseni olan açıklayıcı ardışık desen kullanılmış olup nicel boyutunda OKB tanılı 81 hastadan oluşan örnekleme çalışılmış, nitel boyutunda “veri doygunluğu” kriteri baz alınarak örnekleme yer alan 18 hasta ile görüşmeler yapılmıştır. Bu çalışmada ise araştırmanın amacı doğrultusunda ilgili tezin nitel çalışma grubundan 12 kişi ile yapılan görüşmelerden elde edilen veriler kullanılmıştır. Bu durumda araştırmanın çalışma grubunu SBÜ Erzurum Bölge Eğitim ve Araştırma Hastanesi psikiyatri polikliniğine başvuran ve mental bozukluğu veya psikotik bozukluğu olmayan 12 OKB tanılı hasta oluşturmaktadır. Katılımcıların 4’ü erkek, 8’i kadındır. Katılımcılar daha yoğun olarak dini ve

cinsel içerikli obsesyon ve kompulsiyonlar ile bulaşma, şüphe ve saldırganlıkla ilgili obsesyon ve kompulsiyonlara sahiptirler. Veri toplama yöntemi olarak görüşmenin kullanıldığı bu çalışmada veriler yaşam, din ve Tanrı hakkında açık uçlu sorular içeren yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır. Bu şekilde elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Analiz işlemi NVivo 12 programı kullanılarak yapılmıştır.

3. Araştırma Bulguları

Araştırma bulguları, katılımcılarla gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen verilerin kodlaması ve bu kodları en iyi şekilde açıklayan temaların oluşturulmasıyla sağlanmıştır. Verilerin kodlanması ve temalandırılması NVivo 12 programı kullanılarak yapılmıştır. Bu işlem sonucunda elde edilen erken dönem uyumsuz şemalara ilişkin bulgular “Kopukluk ve Reddedilmişlik”, “Zedelenmiş Otonomi ve Kendini Ortaya Koyma”, “Zedelenmiş Sınırlar”, “Diğerleri Yönelimlilik” ve “Aşırı Tetikte Olma ve Bastırılmışlık” şema alanlarına göre sırasıyla Tablo 1, Tablo 2, Tablo 3, Tablo 4 ve Tablo 5’de, kader algısına ilişkin bulgular ise Tablo 6’da sunulmuştur.

3.1. Erken Dönem Uyumsuz Şemalara İlişkin Bulgular

Tablo 1. Katılımcıların Kopukluk ve Reddedilmişlik Şema Alanına İlişkin İfadeleri

Kopukluk ve Reddedilmişlik Şema Alanı				
Terkedilme	Kusurluluk	Güvensizlik/Suistimal	Duygusal Yoksunluk	İzolasyon
<p>K12- “Dediğim gibi, yani annemi tanımıyorum, kimdir nedir bilmiyorum. Kardeşimi bile tanımıyorum... Sıkıntıya düştüğümde O’nu (Allah) bana bir referans gösterecek kimse yoktu, yani baba yok, akraba, eş, dost yok, kimse yok... Sanki yaratıcının beni hiç gördüğünü düşünmedim. Çünkü bela üstüne bela geliyordu. Yani dedim ki yaratıcı madem bu kadar kutsal, özel, harika bir varlık niye yardım etmiyor.”</p>	<p>K1- “Allah’ın her zaman beni gördüğünü aklımdan çıkaramıyorum ve utanıyorum.”</p> <p>K3- “Ben çok kötü biriyim ki Cenabı Allah bana bu hastalığı verdi hiç de iyilik vermiyor.”</p> <p>K4- “Sürekli düşünüyorum, çünkü benim gibi aciz bir kula, kötü böyle bir kula... Rabbim benim gibi günahkâr bir kula böyle nimetler ihsan etti.”</p> <p>K5- “Yani şöyle (dine önem verdiğimi) hayatımda gösteremeyi kendime kızarak... Ben sadece nankörüm, bu konuda en ufak bir şüphem bile yok.”</p> <p>K6- “Kendimi kötü hissediyorum, kötü anne gibi hissediyorum... (Kur’an’ı) elime almak istemiyorum, hani kirletmek istemiyorum. Kendimi de günahkâr düşündüğüm düşüncesi var.”</p> <p>K8- “Diyorum ben hiç bir şey yapmıyorum herhalde, hiçbir şeye yaramıyorum.”</p> <p>K9- “Biraz değil çok suçluluk hissediyorum. Ben bazen yani inan ki tesbihat çekerim, bazen çekmeden namazda böyle gözümü kapalı kıldığım çok olur benim.”</p> <p>K11- “Eşim bazen bir konuda benimle alay etse bile ben hak ettim diyorum. Çocuklarım ya da her hangi birisi bana kötü bir söz söylese ben hak ettim diyorum... Demek ki diyorum ben çok kötü bir kulum ki Rabbim bana şifa vermiyor bazen.”</p>	<p>K3- “Diyorum Allah’ım bana ne oluyor, ben nasıl bir Müslümanım, yani Cenab-ı Allah’ın sanki haşa bana bir garezi varmış gibi haşa!.. Allah’ın kaderine inanan bir insanım ama sanki hep ters oluyor her şey, sanki haşa Cenab-ı Allah hep yanlış yapıyor bana.”</p> <p>K1- “Allah’ın bizi sevmesi için mutlaka kötü bir şey mi başımıza gelmeli?!”</p> <p>K6- “Sürekli eşimin telefonunu kontrol ediyordum. Mesajlarına falan bakıyordum. Yani o kadar her şeyi didik didik ediyordum, öyle söyleyebilirim. Çok bu yüzden kavgalarımız oldu... Zaten bu konuda da erkeklere karşı aşırı güvensizlik oluştu bende. Kıskançlığımın temelinde de biraz bu yatıyor.”</p> <p>K12- “Allah bir takıntılı bence, bir şey yani, testere filmi izleyen bir varlık. Bize acı vermekten hoşlanıyor... Anne baba figürünü benden aldı... Belki hayatınızda farklı bir konumda olacaksınız ve 10 yıl sonra bir çocuk vardı deyip bahsedebileceğiniz bir insan olmam için şu anda buradayım.”</p>	<p>K2- “Erkek kardeşlerim bana karşı çok saygısız, kötü sözler söyleyebiliyorlar. Ben onların umurunda değilim. Bana değer vermiyorlar... Aileden yana şanssızım yani. Kardeşler arasında da ayırım yapıyorlar.”</p> <p>K5- “Diğer kardeşlerime göre okul başarısızım daha kötü olmasının vurgulanması olabilir belki, benim ne konuda başarılı olabileceğim hiçbir zaman gözükmedi... Benim gerçekten ne istediğimi hiç kimse anlamadı.”</p> <p>K12- “Benim annemle babam ayrı zaten, ya baba sevgisi diye bir şey ortada yok... Sevgi denen bir şey yok yani, annem beni tanımlayacak olsa der ki oğlum soğukkanlı, soğuk, sessiz sakın bir insan. Ama işte karşı tarafın şeyi görmediği bir durum var, sorumluluklarını görmeyen bir anne var.”</p>	<p>K7- “Yani ben biraz da öyleyim, tekim mesela. Gezerken bile çoğu zaman tek başına falan gezmeyi tercih ediyorum... İçine kapanma gibi bir durum oluştu. İçine kapanma da demeyim de hani her şeyi tek başıma halledeceğim diye karar oluştu bende.”</p>

Tablo 2. Katılımcıların Zedelenmiş Otonomi ve Kendini Ortaya Koyma Şema Alanına İlişkin İfadeleri

Zedelenmiş Otonomi ve Kendini Ortaya Koyma Şema Alanı			
Hastalıklar ve Zarar Görme Karşısında Dayanıksızlık	İç İçelik	Başarısızlık	Bağımlılık/ Yetersizlik
<p>K1- “Yataklarım yastıklarım içindeki yünler diyeyim ben size, onlara çok takıntım var... Yastıklarımı ben en son bu sene de yorganlarımı yapamadım... Bu yatağın yünü kimin, bu kadar yastık bana nereden geldi, karıştı mı, kimsenin yünü?... Kim demişse küçükken yün haramdır, çok haramdır, iğne çok haramdır.”</p> <p>K2- “Şimdi ise sosyal medyada yazdıklarımı defalarca kontrol ediyorum. Yazdıklarım arasında özel hayatımla ilgili istemediğim bir şey var mı diye...”</p> <p>K3- “Mesela salata yapıyorum yanımda biriyle konuşurken, diyorum ki Allah’ım şimdi ben buna zarar mı veririm acaba, bu bıçakla bir yerine mi vururum, bir şey mi yaparım korkusuyla artık kendimden geçiyorum... Şimdi ben Allah bir şeyden bir bela verecek, bir yerden bir bela gelecek, bir sıkıntı, aileme bana eşime, hep bir korku var içimde her zaman.”</p> <p>K4- “Kapıyı kilitlediğimde kızıma da baskı yapıyorum, kitlediğimizi hissetmiyom, anahtarı üstünde kalmış, artık defalarca acaba kim geldi, girdi mi kimse, birisi bir yere el vurdu mu, yani sanki ev bütün berbat!”</p> <p>K5- “Gusül abdesti almadan hiçbir yere dokunamıyorum, kimseyle konuşmuyorum, telefona cevap vermiyorum. Çünkü dokunduğum yerler ve konuştuğum kişiler de kirli olur diye endişeleniyorum.”</p> <p>K6- “Sürekli nazar duasını okuyordum. Yani bir şeyin mutluyşam o bozulacak korkusu, birisi planlarımı bozacak, işte her şeyi mahvedecek, işte yeni baştan her şeye başlayacağım işte bunların endişesini taşıyordum.”</p> <p>K10- “Mesela kardeşlerim lambayı açık bırakıyordu. Ben gidip ısrarla hemen söndürüp bir de onlara hemen laf sayıyordum. Ondan sonra telefon zararlı mesela, yanımızda falan, gece kardeşlerimin telefonlarını kapatıyordum. Aman onlara zarar gelmesin, işte böyle bir şey olmasın. Zarar vermesin falan diye...”</p> <p>K12- “Şey, sayılarla ilgili şöyle, bir sayı var, kodladığım sayılar var. İşte iki basamaklı bir asal sayı, bu kötüdür, bunu gördüğümde kötüdür. İki basamaklı işte o asal sayının iki katı olan sayı iyidir. 2 basamaklı asal sayının 3 le çarpılmış hali bir konuda dikkat etmem, dikkatli olmam gerektiği anlamına geliyor. İşte bazı yine asal sayılar var, onları ise farklı şekilde kodlamışım, başarı, tehlike, öfke, dikkat et</p>	<p>K6- “Ben ne kadar dövse de her zaman annemin tarafındaydım. Annemle ilişkim bağım çok kuvvetli yani. Her gün annemin sesini duymazsam o günüm geçmez benim. Yani her gün konuşmak zorundayım.”</p>	<p>K3- “Yani bir şeyin içinde düzen değil, yok yani, şey yok, başaramıyorum bir şeyi, başlıyorum diyorum ki ben bunu yapacağım 1, 2, 3, 5 bitiyor, yani her işte... İşe de gitme, çalışmak istedim dışarıda kantinde falan 2 gün gitti... Hocaya Kur’an’a gittim, 15-20 gün işte, bu hastalıktan dolayı, başaramadım geri geldim.”</p> <p>K5- “En istediğim şeyleri yapamıyorum. İsteddiğim şeyleri yapamadığım gibi yapmama engel olan şeylerle de ayrıyeten savaştığım için, dediğim gibi yine bu sefer nakavt oluyorum ve ortada hiçbir şey yok... Namaz kıl, bırak, kıl, bırak...”</p> <p>K8- “Bir de bir şey çok oluyor bende, mesela bir şeye başladıktan sonra bir ay devam edip bırakma gibi bir şey, mesela spora başladım şu anda sanki bırakacağım, öyle geliyor... Bir şeyin devamlılığı yok işte, onu bilmiyorum neden, hiç kararlı değilim.”</p>	

gibi kodladığım sayılar var.”

Tablo 3. Katılımcıların Zedelenmiş Sınırlar Şema Alanına İlişkin İfadeleri

Zedelenmiş Sınırlar Şema Alanı

Hak Görme/Büyüklik

Yetersiz Öz Denetim

K2- “Mesela ben bakıyorum, kız çok çirkin ama yanındaki erkek çok yakışıklı, yani geneli öyle... Bakıyorum aynaya, elim yüzüm düzgün, yani niye bu kadar şanssızım!? Beni istemeyen kişiler niye istemiyor? Sebep ne? Sebep yok ki!.. Huy güzelliği eksik olan bir kız değilim, huyum da güzel benim. Bu yüzden reddedilmek için bir sebebim yok.”

K5- “Hakikaten istediği kadar karşıdan bu kanaat olarak algılandım, birçok insandan çok fazla akıllı olduğuma eminim, yani her türlü ispatlarım... Ay namazımı kılmadım korkusu yok bende, o namaz kabul olacak, olmasın, ben kıldım bitti, kime ne!”

Tablo 4. Katılımcıların Diğerleri Yönelimlilik Şema Alanına İlişkin İfadeleri**Diğerleri Yönelimlilik Şema Alanı**

Boyun Eğicilik	Kendini Fedâ	Onay Arayıcılık
<p>K1- “Ailem hakkında söylediğim şeyler vicdanen sızlatıyor. Anne baba ne olursa olsun, onlar her ne kadar kırarlarsa, bir kapıdan atarlarsa, bizim onları affetme ya da küsmeye özelliğimiz olmadığını biliyorum”</p>	<p>K10- “Bugün mesela evde ben sürekli orta yolu bulmaya çalışan bir insanım. Bu beni çok çok aslında yoruyor. Ama bunu yapacak başka insan yok.</p>	
<p>K3- “Ben bir günah işlediğim zaman Cenab-ı Allah’ın beni cezalandıracağını biliyorum, ben o korkuyla yaşadım yani, her zaman dikkat ettim, yanlış yapmadım, aman dikkat edeyim hiç bir zaman bir günah işlemeyeyim!”</p>	<p>Mesela babamla o kız kardeşim çok çatışma yaşıyorlar. Böyle olunca benim araya girmem gerekiyor, tamam istersen şimdi şey yapmayalım, şöyle olmasın, böyle olmasın. Sonra zaten annem tiroit kanseri oldu. Biz anneme dedik ki sakın bir daha, ya bu babamın hastalığı, öksürecek hastaysa, bu da onun gibi bir şey. Sen de tepki göster. Hani içine atma bize bağır, şey yap.”</p>	
<p>K4- “Bir hata yaptığım zaman, mesela sabah namazımı kılmadım, kılamadım kalktım, önce temizlik yapmış olayım yarım kaza yaparım, yani bir baktım ki işlerim ters gitmeye başladı, hemen kalktım bir daha tekrar abdest aldım namaz kıldım... Çok korkuyorum, yanlış bir şey yaptım mı, mutlaka başıma bir şey gelir.”</p>		
<p>K7- “Ailem benimle çok ilgilenir, çok düşkündür. Aram hep iyidir onlarla. Şey değil, sıkıntı yoktur, herhangi bir, ben de şikâyetinde bulunmam... Sadece biraz belki çok üstüme düştükleri için belki beni sıkıştır, belki bunlardan rahatsız olmuşumdur, çok aşırı bir şekilde(öyle davrandıkları için)... Yeter artık ben çocuk muyum, beni devamlı arıyorsunuz gibi şeyler olmuştur. Yani şikâyetim bu yönde olur olsa... Ama onlar da belki biliyorum ki benim iyiliğim için bunu yapıyorlar.”</p>		
<p>K8- “Babamla da baya bir çatışmalar oluyordu, bayağı bir şeyler oluyordu, yani kavga dövüş, bu tarz şeyler. Çünkü bir süre sonra dayanamıyor adam... Sinir oluyorum gerçekten, çok sinir oluyorum. Bu sefer babaya karşı insan öfkeleniyor, hiç güzel bir şey değil... Beni dövüyordu küçük çocukken. Mesela 4. sınıfta bir kere okulda dövmüştü beni. Babam kesinlikle gaddar bir insan değil.”</p>		
<p>K9- “Kader hakkında her zaman susmayı tercih ettim yine susacağım. Çünkü bu konu insanı küfre bile götürür... Ha şöyle bir şey olabilir mi, hani işte bazıları der ki, ben kendim demem de, elhamdülillah. Bazıları der ki, ya bu nasıl kader, o adam Allah korusun çok tehlikeli bir kelime kullanır... Haksızlığa uğrama derken, ben yıllar boyu çalıştım, artık bıktım, yoruldu, çocuklukta beri... Okumadım, hep çalıştım. Başkalarına bakıyorsun, okumuşlar, meslek sahibi olmuşlar. Benim hep aynı, aldığım maaş da belli... Hep aynı yani... İsyân değil ama bu söylediğim, Allah’ın muradı.”</p>		
<p>K10- “(Allah’ın) gücünü gördüğümde korkuyorum... Kendimi sürekli sınıvda gibi hissetmem, aslında Allah’ı sürekli hatırlayabilmeme, hayatımı O’na</p>		

göre düzenleyebilmeme neden oluyor.”

Tablo 5. Katılımcıların Aşırı Tetikte Olma ve Bastırılmışlık Şema Alanına İlişkin İfadeleri

Aşırı Tetikte Olma ve Bastırılmışlık Şema Alanı			
Karamsarlık	Duyguları Bastırma	Yüksek Standartlar	Cezalandırıcılık
<p>K2- “Diyorum ya başlı başına her şeyi geçtim, aile konusundaki şanssızlığımı da, işte aşk konusundaki şanssızlığımı da geçtim. Yani başlı başına bu takıntı hastalığı yiyip bitiriyor zaten... Ben genel anlamda şansız bir insanım bunu söylemeye çalışıyorum.”</p> <p>K3- “Allah bana bu hastalığı verdi, hiç de iyilik vermiyor... Şu içinde olduğum durum, yani bir bataklığın içerisinde biraz batıyorum bataklığa çıkıyorum tekrar bir daha, yani orada sıkıştım, şuraya kadar ne aşağı gidebiliyorum, ne yukarı çıkabiliyorum.”</p> <p>K6- “Yani bir şeyin, mutluyum o bozulacak korkusu, birisi planlarımı bozacak, işte her şeyi mahvedecek, işte yeni baştan her şeye başlayacağım, işte bunların endişesini taşıyordum.”</p> <p>K12- “Yıkılmış bir aile daha da yıkılıyor, destek veren yok, sorumluluklarınız artıyor... Kendime toplumda bir rol biçtiğim zaman hiçbir zaman bu sorumluluklarım bitmeyecek.”</p>	<p>K5- “Duygusal olmaktan nefret ederim hiç sevmem... Kolay kolay ağlamam.”</p> <p>K7- “Yani ben şöyle söyleyeyim, daha mesela yani ufak tefek şeyler, çocukça şeyler, şu an onları (duygularımı) tarif etsem üstüme gülerim. Niye bunlardan huzursuz olmuşum diye. Yani onun için, saçma bulduğum için... Duygusal olarak, var tabii de şu an ifade edemiyorum... Duygusal olarak aslında pek fazla yok, düşünsel olarak dediğim gibi...”</p> <p>K9- “Valla ben duygusallığı bilmem, beceremem de.”</p>	<p>K8- “Her şeyi uygulamaya çalışıyorum, mesela duyduğum her şeyi, bu da zaten olması gereken bir şey... Beş vakit namazımı kılıyorum tamam, günlük Kur’an okumaya çalışıyorum, işte anlamaya çalışıyorum. Mesela teheccüd namazı konusunda, teheccüd namazını kılamıyorum çok fazla, yani günlük yoğun tempodan dolayı işte. Sabah namazına kalkıyorum, sabah namazından önce biraz zor geliyor. Bu sefer teheccüd namazını inkar ediyordum gibi oluyor. Zannediyorum ki inkar ediyorum, böyle bir değişik durum var.”</p> <p>K11- “Yani çok istiyorum, kafada bir telaş olmasa yani namazımı kılsam, orucumu tutsam... Ya namaza durduğum zaman kafamda bir şey olmasın ki oluyor, yani mecbur olacak bir şey, ben mesela diyorum öyle bir şey olmasa da yani öyle yani dua etsem zikir çeksem hep canı gönülden, anlamını düşünerek... Keşke bu konu aklımdan çıksa da ben O’na daha iyi bir kul olsam, o zaman ibadetlerimi yapardım. Bu olay bütün manevi hayatımı etkiledi.”</p>	<p>K3- “Ama olacak işte dirileceğiz, cezalandırılacağız. İşte Allah, hesap, kitap, şu, bu, yani cezalandırma benim kafama yerleşmiş... Mesela diyelim ki elini tuttum eşimin o zaman geçmişte, o zaman ama şimdi benim ailem. Allah ceza verecek veya bana ceza verecek, bir kötü bir şey olacak, yani bir kötü şey.”</p> <p>K4- “Yani mesela ben kendi hatamdan bir şey başıma geldiği zaman diyorum, ben kızma da diyorum bunu, ben Rabbimden ceza olarak görüyorum. Çünkü ben bunu hakkettim diyorum, bildiğim halde yaptığım işi hakkettim. Bu ceza bana hak!”</p> <p>K7- “Sonuçta eğer biz Allah’ın istemediği davranışları sergilersek, bunda da ısrarcı olursak, O’nun cezalandırıcı olacağını biliyorum, öyle düşünüyorum. Öyle aşırı iyimserliğim yok. Zaten dinimizde de korkma var, Allah’ın gazabı var... Çünkü insan bence, yani, evet insanlar çok da kötü olabiliyorlar, yani çok da kötü olabiliyorlar diye düşünüyorum.”</p> <p>K9- “Allah, onların cehennemine gitmesini istemez. Hep O’nun rızasına dair şeyler yapmamızı ister. Öbür taraftan baktığın zaman azabı gazabı çok çetin olandır... Mesela bir Müslüman kibirlenir, der ki ben namaz kılıyorum kardeş, Kur’an okuyorum, onunla ben bir olur muyum? Allah’ın gazabına hak olur o!”</p>

3.2. Kader Algısına İlişkin Bulgular

Tablo 6. Katılımcıların Kader Algısına İlişkin İfadeleri

Tanrı'nın iradesine yapılan yükleme	Tanrı'nın ve bireyin iradesine yapılan yükleme	
Tanrı'nın iradesine yapılan olumsuz içerikli yükleme	Bireyin sorumluluğunu kabul etmekle birlikte Tanrı'nın iradesine yapılan olumsuz içerikli yükleme	Hem Tanrı'nın hem bireyin iradesine yapılan olumsuz içerikli yükleme
<p>K3- “Sanki hep ters oluyor her şey sanki haşa Cenab-ı Allah hep yanlış yapıyor bana. Yani diyorum Allah’ım teyzemin kızları da böyle hasta oldu, onlar iyi oldu, herkes iyi oldu ben iyi olamıyorum, demek ki Cenab-ı Allah’ın bana karşı bir şeyi var... Yani kaderimin Allah tarafından iyi yazılmadığını düşünüyorum.”</p> <p>K12- “(Allah) arada böyle bela verir, deprem yaratır, böyle ağlarız, kolumuz bacağımız kopar, yalvarırız kendisine kolumuz bacağımız yerine gelsin diye, bundan hoşlanan birisiymiş gibi geliyor bana... Onlar çabalıyor çünkü Allah vermiyor, onlar çabalıyor işte...”</p>	<p>K1- “Çoğu konularda mesela biz bazı şeylere kader deyip susuyoruz ya hani aslında bazı şeyler kader değil ama, bazı şeyler insanın yaşam biçimi insanın kendi özgür kararı.” “Allah’ın bizi sevmesi için mutlaka kötü bir şey mi başımıza gelmeli?! Allah’la ilgili bu düşünceyi, neden bizi sevmiyor düşüncesini aklımdan atamıyorum. Onun için bu hastalık hiç geçmesin, iyileşmeyeyim ki bu gidince daha çok korktuğum bir şey başıma gelmesin diyorum.”</p> <p>K2- “Gördüm ki bir insan bir şeye emek verirse Allah illaki karşılığını veriyor, yani ne kadar zorluklar olursa olsun ne kadar olumsuzluklar olursa olsun Allah şey yapıyor, yani karşılığını veriyor.”</p> <p>“Hani tamam bu yaşadığım olay çok adaletini gösteren bir şey ama dünyada yaşadığım bir sürü umutsuzluk var, bunları düşünüp teraziye koyunca yine de tam anlamıyla barışamıyorum yaratıcıyla, küskünüm ona! Diyorum ya başlı başıma her şeyi geçtim, aile konusundaki şanssızlığımı da, işte aşk konusundaki şanssızlığımı da geçtim. Yani başlı başıma bu takımtı hastalığı yiyip bitiriyor zaten.”</p> <p>K6- “Yani kaderin aslında biraz da bizim elimizde olan bir şey biz elimizle bir şeyler çizeriz ama Allah ne çizeceğimizi biliyor. Kader böyle bir şey. Allah ne yapacağımızı neye karar vereceğimizi biliyor ama müdahale etmiyor. Karşımıza fırsatlar da çıkarıyor engeller de çıkarabiliyor ama bunları geçip geçmeme ya da takılıp düşme konusunda bizi özgür bırakıyor.”</p> <p>“Bu aldatılma olayından sonra biraz uzaklaşma olmuş olabilir bende, yani bu</p>	<p>K4- “Yani Rabbim ne takdir etmiş ise insanın başına gelir... Şöyle Rabbim yani göz vermiş, irade vermiş, akıl vermiş tabii. Burada bize güç vermiş, kul görüyor, ha onu tamamen kadere bağlamıyorum, elimden geldiği kadar onu yapmaya çalışıyorum ama tamamen kadere de bağlamıyorum, tamamen kendim de kaderden çıkarmıyorum, kader değil de ben bunu kendi elimle yaparım, böyle yaparım şöyle yaparım öyle de değil, ikisinin ortası, ortada dengede. Her şey takdir yani ne yapalım! Yani ben bu kadar biliyorum, çok merhametli, çok sabırlı böyle bir Rabbim var, ama aynı zamanda da çok korkuyorum, yanlış bir şey yaptım mı, mutlaka başıma bir şey gelir.”</p> <p>K5- “Kaderi belirleyen kim? Allah. O zaman kader önceden yazılmış, nasıl oluyor, hani önceden yazılmıştı kader, o kişi seçecekse... İşte o bağlantıyı ben bir türlü anlayamıyorum, çok anlamak için de uğraşmıyorum açıkçası... Dediğim gibi yani onu düşünmek yerine önce büyük farzları yerine getireyim... O bu kadar iyiyken ben nasıl hala tam olarak O’na dört dörtlük güvenip de, hani nasıl şu olur bu olur diyerek vesveselere ehemmiyet veriyorum!”</p> <p>K7- “Dinimizde de korkma var, Allah’ın gazabı var, kavramlar var, bunları reddedemeyiz, zaten bunları reddedince de belki nefsimize yenik düşeriz, kötü şeyleri devamlı yaparız diye</p>

kötü etkiledi, bütün inancım, bütün her şeyim yıkıldı... Neden hani ben bir şeyi mi hak ettim, yani doğru olan bu mıydı, o şekilde sorgulamaya başladım... Neden benim başıma geldi diye sorgulamalarım oldu.”

K8- “Allah herkese akıl vermiştir. İnsanlar aklını kullanarak a şekline de b şekline de dönüştürebilirler, iyi ya da kötü, ama Allah önceden bunu görüp takdir etmiştir.”

“Bende olumsuz şeyler noktasında biraz sıkıntı oluyor bende. Söylediğim gibi elimi kesiyorum, verdiği olumsuz bir şey, bu sefer Allah’ı suçlamaya çalışıyorum. Bu sefer zannediyorum ki imanında bir eksiklik oldu küfre girdim.... Mesela bir şey kaybediyorum, mesela diyelim bugün çorabımı kaybettim, çorabımı ararken bile zannediyorum ki Allah bana zulmediyor böyle bir duygu oluşuyor.”

K10- “O şeyi mekanizmayı döşeyen Rabbim, ama buna dokunmak senin elinde. Ben öyle görüyorum (kaderi) yani. Bir şeyleri kendimiz seçebileceğimizin farkındayım. İsteyip nasip eden de Rabbim.”

“Yani Allah bana karşı adil mi? Şimdi ben şey yapmadığım için, hep hayırlısını isteyip bir yerde de böyle bir şey olacağına inandığım için. Matematiksel olarak çok fazla adaletsizlik yaşadım ama nasıl? Şey olarak değil, burada ben oturacaktım siz oturdunuz değil de hani çok fazla, en basitinden çok fazla emek vererek hazırladığım bir sınavda başıma öyle bir şeyin gelmesi, şudur budur...”

K11- “Kaderle ilgili ne kadarı kader ne kadarı insanın yaptıkları onu bilmiyorum. Ama kadere inanıyorum. Evlilik mesela ya da hastalık...”

“Bazen mesela diyorum ki kendi kendime, mesela ilerde yine dedim kendi kendime, Ya Rabbim! Ben artık bu hastalığı taşıyamıyorum, bu OKB hastalığımı, bana niye şifa vermiyorsun?!”

düşünüyorum... Birçok şeyi senin icraatların veya senin isteklerin sonucu Allah’ın takdiri olarak görüyorum. Benim gayretim var, Allah da izin verdiğise o olur ama gayret yoksa olmaz, bu şekilde düşünüyorum. Ama benim gayretim çok var bir şekilde engelleyebilir Allah. Mesela belki hasta olmasaydım, belki daha da farklı olurdu. Belki ne bileyim hastalıkla geçen zamanım gitmezdi de belki daha iyi bir yerde olurum ama istemediğim bir şekilde hastalık beni buldu, bir şekilde engellendim yani.”

K9- “Ben Allah’tan hayır istersem Rabbim bana hayrı yaratır, hep hayır yönünde kaderim o şekilde gider. Ama ben Allah’tan desem ki ben içki içeceğim, Allah Teâlâ bana o içki içme şeyini yaratır... Ben mesela o büyüdüğümüz ortamlarda, ballı ortamıydı, Allah affetsin, yani kötü yollardaydı yani, Allah affetsin, içki içen ortamlarda şey olduk... Haksızlığa uğrama derken, ben yıllar boyu çalıştım, artık bıktım, yoruldum, çocuklukta beri... Okumadım, hep çalıştım. Başkalarına bakıyorsun, okumuşlar, meslek sahibi olmuşlar. Benim hep aynı, aldığım maaş da belli. İşte çocukluğumda neyse şimdi de o!.. Onlar çocuklarını kreşe gönderirken biz mahalleye top oynamaya gönderiyoruz. Sonuçta bu çocukların geleceği aynı olur mu?.. Hep aynı yani... İsyan değil ama bu söylediğim, Allah’ın muradı...”

4. Bulguların Yorumlanması

Erken dönem uyumsuz şemalara ilişkin yapılan analizlerin yansıtıldığı Tablo 1, Tablo 2, Tablo 3, Tablo 4 ve Tablo 5 incelendiğinde şema alanlarına göre gruplandırılan şemalara ilişkin katılımcıların ifadelerini görmek mümkündür. Buna göre katılımcıların bağımlılık/yetersizlik, yetersiz öz denetim ve onay arayıcılık şemaları dışındaki şemalara sahip olduğunu gösteren ifadeler bulunmaktadır. Kader algısına ilişkin yapılan analizlerin yansıtıldığı Tablo 6'ya bakıldığında ise, katılımcıların kader algularına ilişkin ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Buna göre katılımcıların bir kısmının Tanrı'nın iradesine yönelik olumsuz içerikli yüklemeler yaparken diğer bir kısmının ise Tanrı'nın ve bireyin iradesine yönelik yüklemeler yaptığı anlaşılmaktadır. Tanrı'nın ve bireyin iradesine yönelik yüklemeler yapan katılımcılar ise bireyin sorumluluğunu kabul etmekle birlikte Tanrı'nın iradesine yönelik ve hem Tanrı'nın hem de bireyin iradesine yönelik olumsuz içerikli yüklemeler yapanlar olarak ayrılmaktadır.

Araştırma bulguları katılımcıların yaşam, din ve Tanrı hakkında sorulan soruları yanıtlarken kullandıkları ifadelerin analiz edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bulguları yorumlamadan önce belirtmek gerekir ki katılımcılar bu çalışmada yapılan analiz sonucu ortaya çıkan uyumsuz şemalardan daha farklı şemalara da sahip olabilirler. Ancak bu çalışmanın yapılan görüşmelerle sınırlı olması nedeniyle katılımcıların sahip olduğu tüm şemaların analiz edilerek gösterilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan elde edilen veri kaynağı katılımcıların sahip olduğu uyumsuz şemalar ve kader algısıyla ilgili değerlendirmeler yapmaya olanak tanıyacak düzeydedir. Bu bağlamda bulguları yorumlamaya devam edecek olursak katılımcılar tarafından en çok kullanılan şemaların hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık şeması, kusurluluk şeması ve boyun eğme şeması olduğu anlaşılmaktadır.

Katılımcıların OKB tanılı olması hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık şemasının en çok görülen şema olmasını açıklamakta ve bu bulgunun literatürle uyumlu olduğu görülmektedir (Atalay vd., 2008; Kim v.dğr., 2014; Tenore v.dğr., 2018; Kızılağaç ve Cerit, 2019). Zedelenmiş Otonomi ve Kendini Ortaya Koyma Şema Alanında bulunan bu şemaya sahip kişiler her

an bir felaketin çıkmak üzere olduğunu düşünmektedirler. Hastaların çoğu bu şemayla başa çıkmak için kaçınma ya da aşırı telafi davranışlarına yönelmekte ve sıklıkla kompulsif ritüeller uygulamaktadırlar (Young v.dğr., 2009, 326). Bu kişiler genellikle ebeveynleri tarafından özgüvenlerine zarar verilmiş ve ev dışında yaşamlarını sürdürebilmeleri konusunda desteklenmemiş olan bireylerdir (Young v.dğr., 2009, 39). Katılımcılardan bu şemaya sahip olanların yaşam örüntülerinde ve kader algılarında zedelenmiş otonomiye ilişkin ipuçları bulunmaktadır. Örneğin hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık şemasına sahip olan kadın katılımcı K3'ün her an bir hata yapabileceği ve bundan dolayı başına bir bela gelebileceği ile ilgili kaygısı bulunmaktadır. Bu katılımcı çocukluğundan itibaren argo içeren konuşmalarıyla kendisinin hiçbir işi tam olarak yapamayacağını salık veren abisinden yakınmaktadır. Bu katılımcının diğer birçok uyumsuz şemasının yanında başarısızlık şeması da bulunmaktadır. Ayrıca K3'ün hayatta hiçbir şeyin üstesinden gelemediğinden ve başladığı işi devam ettiremediğinden söz ederken *"Sanki hep ters oluyor her şey, sanki haşa Cenab-ı Allah hep yanlış yapıyor bana... Yani kaderimin Allah tarafından iyi yazılmadığını düşünüyorum"* şeklindeki sözleri nasıl bir kader algısına sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu hastanın kader algısının dışsal ve olumsuz içerikli oluşunun yaşam deneyimleri aracılığıyla şekillendiğini düşünmek mümkündür. Hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık şeması olan başka bir katılımcı ise K12'dir. Erkek katılımcı olan K12'nin terkedilme, güvensizlik/suiistimal, duygusal yoksunluk ve karamsarlık şemaları da bulunmaktadır. Zarardan korunmak için sayılara çeşitli anlamlar yükleyerek önlem almaya çabalayan bu hastanın da yaşam grafiğinin destekleyici olaylarla şekillenmediği anlaşılmaktadır. Öyle ki bu olaylar uyumsuz şemaların yanı sıra kader algısını da etkilemiştir. Bu katılımcının *"Yani baba yok, akraba, eş, dost yok, kimse yok... Sanki yaratıcının beni hiç gördüğünü düşünmedim. Çünkü bela üstüne bela geliyordu. Yani dedim ki yaratıcı madem bu kadar kutsal, özel, harika bir varlık niye yardım etmiyor?!"* şeklindeki sözleri hayatta kadersel olarak yalnız bırakıldığına dair düşüncesini yansıtmaktadır.

Katılımcıların sözleri incelendiğinde hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık şeması kadar sık karşılaşılan bir diğer şemanın kusurluluk şeması

olduğu görülmektedir. Konuya ilişkin yapılan araştırmalarda OKB'li hastalarda kusurluluk şemasını bulgulayan çalışmaların olduğu görülmektedir (Kwak ve Lee, 2015; Kızılağaç ve Cerit, 2019). Bu şema Kopukluk ve Reddedilmişlik Şema Alanında yer almaktadır. Bu alandaki şemalara sahip hastalar istikrar, sevgi ve ait olma gibi gereksinimlerinin karşılanamayacağına inanmaktadırlar. Geldikleri aileler dengesiz, istismarcı, soğuk ve reddedici dirler. Bu alandaki şemalara sahip olanlar genellikle travmatik çocukluk geçirmiş ve kendilerini değersizleştiren ya da başkalarının kendilerini değersizleştirmesine izin veren bireylerdir. Aynı zamanda yüksek standartlar şemasının pek çok özelliği kusurluluk şemasının belirtisi olabilmektedir. Bu kişiler içten içe problemleri için başkalarının suçlu olduğunu düşünme eğilimindedirler (Young v.dğr., 2009, 33-313). Erkek katılımcı olan K8'in *"Diyorum ben hiç bir şey yapmıyorum herhalde, hiçbir şeye yaramıyorum"* ve kadın katılımcı K11'in *"Eşim bazen bir konuda benimle alay etse bile ben hak ettim diyorum. Çocuklarım ya da her hangi birisi bana kötü bir söz söylese ben hak ettim diyorum... Demek ki diyorum ben çok kötü bir kulum ki Rabbim bana şifa vermiyor"* şeklindeki sözleri kusurluluk şemasını yansıtmaktadır. Başa gelen istenmedik olaylarla ilgili olarak bu katılımcılardan K11'in *"Bazen mesela diyorum ki kendi kendime, mesela ilerde yine dedim kendi kendime, Ya Rabbim! Ben artık bu hastalığı taşıyamıyorum, bu OKB hastalığını, bana niye şifa vermiyorsun?!"* ve K8'in *"Bende olumsuz şeyler noktasında biraz sıkıntı oluyor bende. Söylediğim gibi elimi kesiyorum, verdiği olumsuz bir şey, bu sefer Allah'ı suçlamaya çalışıyorum. Bu sefer zannediyorum ki imanımda bir eksiklik oldu, küfre girdim.... Mesela bir şey kaybediyorum, mesela diyelim bugün çorabımı kaybettim, çorabımı ararken bile zannediyorum ki Allah bana zulmediyor, böyle bir duygu oluşuyor"* şeklindeki sözleri kusurluluk şemasının içten içe başkasını suçlama özelliğini göstermekle birlikte dışsal atflarla şekillenen Tanrı ve kader algısını da ortaya koymaktadır.

Katılımcılar arasında özellikle kutsalla ilgili kabul edilemez düşünceler şeklinde dini obsesyonu olan hastaların kusurluluk şemasına sahip olması erken dönem uyumsuz şemaların temellendiği yer olarak aile ortamını bir kez daha sorgulamayı gerektirmektedir. Kusurluluk şeması ve katılımcıların en çok sahip olduğu şemalar bakımından üçüncü sırada yer alan boyun eğcilik şemasıyla ilgili elde dilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde araştırmanın

dini obsesyonlarla ilgili açıklayıcı sonuçlara ulaşması sağlanmaktadır. Ayrıca araştırmamızdaki OKB tanılı hastaların çoğunun kutsalla ilgili kabul edilemez düşünceler tarzında dini obsesyonlarının olması bu obsesyon tipini daha fazla irdelemeye olanak tanımaktadır. Daha önce belirtildiği gibi önemli bir korku düzeyini içeren boyun eğcilik şemasına sahip olan hastalar cezalandırılmamak ya da terk edilmemek için kendilerini boyun eğmeye zorunlu hissetmekte ve bundan dolayı otorite figürlerinin karşısında kendi istek ve arzularını bastırmaktadırlar. Çalışma grubunda yer alan ve dini obsesyonu olan katılımcılar da en büyük otorite olan Tanrı'yla ilgili kabul edilemez düşüncelere sahiptirler. Otoriteye karşı duydukları ve fakat bastırmak zorunda hissettikleri öfkenin obsesyon olarak belirme olasılığı göz önünde bulundurulduğunda bu hastaların boyun eğcilik şemasına sahip olmaları daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu alt tipteki hastalar otorite tarafından cezalandırılmaktan korkarken aynı zamanda hata yapıldığında sert bir şekilde cezalandırılmak gerektiği inancına da sahip olabilmektedirler. Bu durumda çalışma grubunda bulunan cezalandırıcılık şemasına sahip ve çoğu dini obsesyonu olan katılımcıların her birinin aynı zamanda boyun eğcilik şemasına sahip olması şaşırtıcı bir sonuç olmamaktadır.

Boyun eğcilik şemasının yer aldığı Diğerleri Yönelimlilik Şema Alanı tipik olarak koşullu kabullenmeye dayalı aile yapısından köken alırken cezalandırıcılık şemasının yer aldığı Aşırı Tetikte Olma ve Bastırılmışlık Şema Alanı ise sert, baskıcı ve özdenetimin kendiliğindenliğe göre üstün tutulduğu aile yapısından köken almaktadır. Bu şemalara sahip hastaların ebeveynlerinin soğuk olduğu ve çocuklarının ihtiyaçlarından çok kendi duygusal ihtiyaçlarına ya da sosyal görünümüne önem verdiği bilinmektedir (Young v.dğr., 2009, 41-42).

Boyun eğcilik ve cezalandırıcılık şemalarının her ikisine de sahip olan kadın katılımcı K4'ün *"Babam bizi eve kilitler, yüksek duvarları olan bahçemize bile çıkmamıza izin vermezdi. Bir keresinde kardeşim bahçeye çıkmıştı da kafasına çok sert bir şekilde vurmuştu ve kardeşimin kafatasını kırmıştı, kanlar akmıştı... Bahçeye çıkıp küfür gibi şeyler öğrenmesin, ahlaki bozulmasın diye yapmıştı. Annem de farklı değildi, baskı yapardı. Öyle ki ben hasta (OKB) oldum, kardeşim de sara hastasıydı. Ben pencereden bile bakamazdım. Arkadaşımınla sohbet etsem annem bize koca peşinde*

misiniz derdi” şeklindeki sözleri doğal ihtiyaçları baskı altına alan ve otoritenin acımasız rolünü ortaya koyan bir aile ortamında büyüdüğünü göstermektedir. Bu katılımcının *“Yani mesela ben kendi hatamdan bir şey başıma geldiği zaman diyorum, ben kızıma da diyorum bunu, ben Rabbimden ceza olarak görüyorum. Çünkü ben bunu hak ettim diyorum, bildiğim halde yaptığım işi hak ettim. Bu ceza bana hak!”* şeklindeki sözleri ise aileden köken alan cezalandırıcılık şemasını yansıtırken aynı zamanda nasıl bir kader algısına sahip olduğuna ışık tutmaktadır. Dini hassasiyeti yüksek olduğu izlenimi veren bu katılımcının ifadelerinden başına gelen musibetleri yaptığı eylemlere bağladığı ve her an cezalandırılacağı düşüncesiyle tetikte beklediği anlaşılmaktadır. *“Her şey takdir yani ne yapalım! Yani ben bu kadar biliyorum, çok merhametli, çok sabırlı böyle bir Rabbim var, ama aynı zamanda da çok korkuyorum, yanlış bir şey yaptım mı, mutlaka başıma bir şey gelir”* şeklindeki sözleri K4’ün hayatla ilgili beklentisi hakkında fikir vermektedir. Burada ortaya çıkan tablo erken çocukluk dönemlerinden köken alan uyumsuz şemaların yetişkinlikte sahip olunan Tanrı ve kader algısını da şekillendirdiğini göstermektedir.

Cezalandırıcılık şeması gibi karamsarlık şeması da Aşırı Tetikte Olma ve Bastırılmışlık Şema Alanında yer almaktadır. Kadın katılımcı olan K2’nin *“Diyorum ya başlı başıma her şeyi geçtim, aile konusundaki şanssızlığımı da, işte aşk konusundaki şanssızlığımı da geçtim. Yani başlı başıma bu takıntı hastalığı yiyip bitiriyor zaten... Ben genel anlamda şanssız bir insanım bunu söylemeye çalışıyorum”* şeklindeki sözleri bu şemaya örnek olarak gösterilebilir. Bu katılımcının *“Hani tamam bu yaşadığım olay (Allah’ın) çok adaletini gösteren bir şey ama dünyada yaşadığım bir sürü umutsuzluk var, bunları düşünüp teraziye koyunca yine de tam anlamıyla barışamıyorum yaratıcıyla, küskünüm ona!”* şeklindeki sözleri ise karamsarlık şemasıyla bağlantılı olarak kaderini yarattığına inandığı Tanrı hakkındaki görüşünü ortaya koymaktadır. Sahip olduğu uyumsuz şemalar ile kader algısının benzer motiflerle örülü olduğu anlaşılan katılımcı çocukluk döneminden bahsederken maddi ve manevi yönden ihmal edildiğini ve ebeveyni tarafından negatif ayrımcılığa maruz bırakıldığını söylemektedir. Bu söylemler onun kendisi, diğerleri ve hayatla ya da kaderiyle ilgili sahip olduğu bilişlerin temelini erken çocukluk döneminde atıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Tanrı hakkında olumsuz atıflar yapan başka bir kadın katılımcı K1'in "Allah'ın bizi sevmesi için mutlaka kötü bir şey mi başımıza gelmeli?!" şeklindeki sözleri bu katılımcının hayatta karşılaştığı istenmedik olayların Tanrı tarafından kasıtlı olarak yaratıldığına inandığını göstermektedir. K1'in anlattığı yaşam öyküsü incelendiğinde benzer atıfları babası ve erken yaşta sahip olduğu kayınvalidesi için de yaptığı görülmektedir. Bu katılımcının başına gelen talihsiz olayların nedeniyle ilgili olarak otorite figürü tarafından ancak o şekilde sevebileceğine dair bir inanç geliştirmiş olduğu ve bu inancı yetişkinlik hayatında Tanrı ile kurduğu ilişkide de sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu katılımcının yukarıda geçen ifadesi güvensizlik/suistimal şemasını ortaya koyarken kendini koruyup gözetken figürlere karşı güven duymadığını ve kendisinden bir şey alınmadan sevgi, ilgi gibi ihtiyaçlarının karşılanmayacağına olan inancını göstermektedir.

Katılımcılar arasında yıkıcı yaşam örüntüleri ve olumsuz içerikli yüklemelerin yapıldığı kader algısı açısından en dezavantajlı kişinin erkek katılımcı olan K12 olduğu düşünülmektedir. K12'nin şemalarının; terkedilme, güvensizlik/suistimal, duygusal yoksunluk, hastalıklar ve zarar görme karşısında dayanıksızlık ve karamsarlık olduğu belirtilmişti. Bu katılımcının çocukluk dönemiyle ilgili ifadeleri şöyledir: "Babanın olmadığı bir çocukluk... Babam biraz çapkındı, fırlayıp gitti. İşte böyle bir gidiyor 10 gün Avrupa'da, geliyor, bir gidiyor 5 yıl Ortadoğu'ya, orada çalışıyor, geliyor... Yani bu hayatımda toptasan 3 yıl gördüm, sonra kardeşim vefat ettikten sonra şey oldu, tamamiyle koştum gitti. Toplasanız hayatımda 3 yıl falan birlikte bir şey yapmışımdır. 22 yaşındayım, 3 yılımı birlikte harcamışım sadece. Bu şekilde işte, bir var bir yok işte. 5 lirasını hatırlıyorum, para ver 5 lira verir, bir çikolata alır falan, öyle hafif şeyler yani, yoldan geçen bir yabancıymış gibi... Çocukluğumun pekiyi geçtiği söylenemez." Bu katılımcının Tanrı ve kaderle ilgili algısı olumsuz yüklemelerle doludur. Babasına güvenemediği ve ondan yeterli ilgi ve desteği alamadığı yaşamında Tanrı'nın da güvenilmez olduğuna inanmaktadır. Hatta O'nu da tıpkı babası gibi anlamaya çalışmakta ve bunu "Yani (Allah) hatta bize böyle acı yaşattığı için kendisine üzülüyor bile olabilirim yani... Derdin ne diye insan soruyor" şeklinde ifade etmektedir. Burada katılımcının babasıyla ilgili duygularını Tanrı'ya aktardığı anlaşılmaktadır. Ancak duyduğu öfke dinmemekte ve güvensizlik

duygusunu şu şekilde dile getirmektedir: *“(Allah) arada böyle bela verir, deprem yaratır, böyle ağlarız, kolumuz bacağıımız kopar, yalvarırız kendisine kolumuz bacağıımız yerine gelsin diye, bundan hoşlanan birisiymiş gibi geliyor bana.”* Bu sözler katılımcının başına gelen veya gelebilecek olan kadersel olaylarla ilgili görüşünü anlatmaktadır. Kendini hayat sahnesinde her türlü destekten mahrum bırakılmış ve yapayalnız hisseden katılımcının terkedilme şemasını ortaya koyan sözleri ise şöyledir: *“Dediğim gibi, yani annemi tanımıyorum, kimdir nedir bilmiyorum. Kardeşimi bile tanımıyorum... Sıkıntıya düştüğümde O’nu (Allah) bana bir referans gösterecek kimse yoktu, yani baba yok, akraba, eş, dost yok, kimse yok... Sanki yaratıcının beni hiç gördüğünü düşünmedim. Çünkü bela üstüne bela geliyordu. Yani dedim ki yaratıcı madem bu kadar kutsal, özel, harika bir varlık niye yardım etmiyor?!”* Bu sözlerin tamamı katılımcının erken çocukluk döneminden itibaren yaşadığı olumsuz olayları, yoksun bırakılmış gelişimsel ihtiyaçlarını ve bunların bileşkesi olarak kendini, diğer insanları ve dünyayı tanımlamasını sağlayan şemalar ile karşılaşılan olayların nedenselliğiyle ilgili yaptığı yüklemelerden oluşan kader algısını yansıtmaktadır.

Gerek K12’nin gerekse diğer katılımcıların ifadelerinin analizi sonucu elde edilen bulgulardan hareketle yıkıcı birçok nedensel faktörün ürünü olan uyumsuz şemaların aslında bireyin sahip olduğu kader algısı hakkında fikir verdiğini söylemek mümkündür. Bu da erken dönem uyumsuz şemalar ile kader algısının yapılan bilişsel değerlendirmeler bakımından ortak paydada bir araya gelebileceğini göstermektedir. Kader algısının şemalardan farklı olan yanı ise olayların tabiatüstü bir varlık tarafından yönetildiğine ilişkin yaygın olarak sahip olunan inançtır. Bu bağlamda kaderle ilgili dışsal ve olumsuz içerikli yüklemelerin psikolojik sağlığa iyi gelmediğini vurgulayan çalışmalarla bu çalışmanın birbirini destekleyen sonuçlar verdiği anlaşılmaktadır (Yaparel, 1994; Lawrence v.dğr., 2015, 7; Asuzu v.dğr., 2017; Olson v.dğr., 2019). Bunun yanında dışsal atıfların olumlu içeriğe sahip olduğu takdirde ruh sağlığına pozitif anlamda katkıda bulunabileceğini belirten çalışmalar da bulunmaktadır (Kartopu, 2012; Perfetti, 2017; Kartopu, 2019). Kaderle ilgili olarak dışsal atıflarla yapılan yükleme biçimleri arasında böyle bir fark olması ise psikolojik sağlığı olumsuz yönde etkileyen yaşam olaylarının sebep olduğu erken dönem uyumsuz şemalarla açıklanabilir. Çünkü bu şemalar ve dini kültürün etkisiyle

yerleşen öğrenmelerle birlikte yaşam olaylarına ilişkin yapılan yüklemeleri de yansıtan kader algısı aynı dinamiklere sahip olabilmektedir. Bu durumda dışsal atıfların olumlu içeriğe sahip olduğu kader algısı olan bireylerin erken dönem bakım verenler tarafından çocukluk ihtiyaçlarının daha çok karşılandığı ve olumsuz yaşam olaylarına daha az maruz kaldıkları düşünülebilir.

SONUÇ

Obsesif Kompulsif Bozukluk tanısı alan hastalarla yapılan görüşmelerden sağlanan veriler doğrultusunda katılımcıların sahip olduğu erken dönem uyumsuz şemalar ve kader algılarıyla ilgili değerlendirmelerin yapıldığı bu çalışmada uyumsuz şemalar ile kader algısı arasında örtüşen yönler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda mizaç özelliklerinin yanı sıra erken dönem bakım verenler ve çevre tarafından karşılanmayan ihtiyaçlar üzerine temellenen uyumsuz şemalarda olduğu gibi kader algısında da çocukluk dönemi örselenme yaşantılarının olumsuz içerikli yüklemelere neden olabildiği anlaşılmıştır. Bu sonuçlar psikiyatrik bir hastalık olan OKB'nin kaynağı olarak erken dönem uyumsuz şemaların rolünü ortaya koymakla birlikte bu şemaların kader algısını da etkileyebilecek dinamiklere sahip olduğunu göstermektedir.

Araştırma bulguları ışığında din psikolojisi alanında kader algısına ilişkin yapılan yüklemeler çerçevesinde adalet, ceza, ilahi lütuf gibi dini terimler etrafında şekillenen şema benzeri kavramların oluşturulabileceği söylenebilir. Bu araştırmanın klinik bir olguyla sınırlandırıldığı göz önüne alındığında özellikle sağlıklı popülasyonla ve kültürlerarası bir karşılaştırmayla yapılabilecek yeni çalışmaların konuyla ilgili kavramsal temelin oluşmasına yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Yine araştırma bulgularından hareketle klinik ortamda psikiyatrik hastalarla çalışan ve özellikle bilişsel yönelimli terapötik yöntemleri kullanan profesyonellerin hastaların kaderle ilgili yaptığı yüklemeye biçimlerini göz önünde bulundurmasının iyileşme sürecine katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Asuzu, Christopher C. – Walker, Rebekah J. – Williams, Joni Strom – Egede, Leonard E. “Pathways for the Relationship between Diabetes Distress, Depression, Fatalism and Glycemic Control in Adults with Type 2 Diabetes”. *Journal of Diabetes and Its Complications* 31/1 (2017): 169-174.
- Atalay, Hakan - Atalay, Figen - Karahan, Dilara - Çalışkan, Mecit. “Early Maladaptive Schemas Activated in Patients with Obsessive Compulsive Disorder”. *International Journal of Psychiatry in Clinical Practice* 12/4 (2008): 268- 279.
- Aydın, Cüneyd – Genç Ahmet. “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”. *JOMELIPS* 1/1 (2016): 74-103.
- Aydın, Cüneyd. “Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/35 (2019): 101-122.
- Basile, Barbara – Tenore, Katia – Mancini, Francesco. “Early Maladaptive Schemas in Overweight and Obesity: A Schema Mode Model”. *Heliyon* 5 (2019): e02361.
- Butcher, James N. - Mineka, Susan - Hooley, Jill M. *Anormal Psikoloji*. Çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2013.
- Farrell, Joan M. – Reiss, Neele – Shaw, Ida A. *Şema Terapi Klinisyenin Rehberi*. Çev. Sevinç Göral Alkan – Emel Alkan. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2015.
- Gürses, İbrahim. “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 359-377.
- Hoffart, Asle – Sexton, Harold – Hedley, Liv M. – Wang, Catharina E. – Holthe, Harald – Haugum, Jon A. – Nordahl, Hans M. – Hovland, Ole Johan – Holte, Arne. “The Structure of Maladaptive Schemas: A Confirmatory Factor Analysis and a Psychometric Evaluation of Factor-Derived Scales”. *Cognitive Therapy and Research* 29/6 (2006): 627-644.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem – Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2017.

- Kandemir, Yusuf. *Kader İnancının Psikoterapik Açıdan Fonksiyonu*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Karaca, Faruk. "Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 479-489.
- Karadaş, Çağfer. *Kadere İman*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Karancı, Nuray - Gençöz, Tülin - Yorulmaz, Orçun - İnözü, Müjgan. "Önsöz". *Obsesif-Kompulsif Bozukluk: Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım, Terapi ve Sık Kullanılan Ölçekler*. Ed. Nuray Karancı - Tülin Gençöz - Orçun Yorulmaz - Müjgan İnözü. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2012.
- Kartopu, Saffet. "Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi (Kahramanmaraş Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2012): 238-260.
- Kartopu, Saffet. "Kadere İmanın Psikolojik Tahlili: Tipolojik Bir Yaklaşım". *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri (7-9 Kasım 2019)*. Haz. Kolektif, 1171-1186. Gümüşhane: USBK Bildiriler Kitabı, 2019.
- Kızılağaç, Fatih – Cerit, Cem. "Assessment of Early Maladaptive Schemas in Patients with Obsessive-Compulsive Disorder". *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 1/32 (2019): 14-22.
- Kilit, Nurun Nisa. *Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019.
- Kim, Ji Eun – Lee, Sang Won – Lee, Seung Jae. "Relationship between Early Maladaptive Schemas and Symptom Dimensions in Patients with Obsessive-Compulsive Disorder". *Psychiatry Research* 215 (2014): 134-140.
- Koyuncu, Ahmet. *Takıntı, Kuruntu, Vesvese (Obsesif-Kompulsif Bozukluk)*. İstanbul: Roza Yayınevi, 2017.
- Köroğlu, Ertuğrul - İzmir, Mutluhan - Aybaş, Ahmet - Kuzugüdenlioğlu, Duru. *Obsesif-Kompulsif Bozukluk*. Ankara: Medikomat Yayınları, 1995.
- Kwak, Kyung-Hwa – Lee, Seung Jae. "A Comparative Study of Early Maladaptive Schemas in Obsessive-Compulsive Disorder and Panic Disorder". *Psychiatry Research* 230 (2015): 757-762.
- Lawrence, Cohn – Villar, Esparza Del – Armando, Óscar. *Fatalism and Health Behavior: A Meta-Analytic Review*. México: Primera Edición, 2015.

- Olson, Tom – Perez, Oriana – Tapia, Sergio – Vera, Beatriz. “Culturally Sensitive OCD Research: Lessons from the U.S.-Mexico Border”. *Issues Mental Health Nursing* 40/9 (2019): 760-767.
- Ok, Üzeyir – Gedik, Zümrüt – Erşahin, Zehra. *Hastalar İçin Manevi Bakım*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Perfetti, Angela Ross. “Fate and The Clinic: A Multidisciplinary Consideration of Fatalism in Health Behaviour”. *Medical Humanities* 44/1 (2017):59-62.
- Piri, Serap – Kabakçı, Elif. “Düşünce-Eylem Kaynaşması, Yükleme Biçimleri, Depresif ve Obsesif-Kompulsif Belirtiler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *Türk Psikiyatri Dergisi* 18/3 (2007): 197-206.
- Tenore, Katia – Mancini, Francesco – Basile, Barbara. “Schemas, Modes and Coping Strategies in Obsessive-Compulsive Like Symptoms”. *Clinical Neuropsychiatry* 15/6 (2018): 384-392.
- Thimm, Jens C. “Early Maladaptive Schemas and Interpersonal Problems: A Circumplex Analysis of the YSQ-SF”. *International Journal of Psychology & Psychological Therapy* 13/1 (2013): 113-124.
- Toprak, Taha Burak. “Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar”. *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (2018): 123-141.
- Yaparel, Recep. “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemler Arasındaki İlişkiler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 275-299.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 58-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Young, Jeffrey E. - Klosko, Janet S. - Weishhar, Marjorie E. *Şema Terapi Terapistin Rehberi*. Çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2020

Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu

The Prophet's Religious Tendency before the Nubuwwah (Prophecy)

İhsan ARSLAN

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of
Department of Islamic History
Rize/Turkey

ihsan.arslan@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-4790-0711

Atf: Arslan, İhsan. "Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu".
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (2020): 106-125.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.690383>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2020

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu

Öz: Bu araştırmada Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dinî durumu temel kaynaklar referans alınarak objektif bir şekilde incelendi. Yapılan araştırmada insanın gelişiminde, karakter oluşumunda, duygu ve düşüncelerinin şekillenmesinde doğduğu ve yetiştiği çevrenin etkisi altında olduğu vurgulandı. Putperestlik inancının, atalar kültürünün, kabilevî eğilimlerin ve ahlakî çöküntünün hâkim olduğu bir ortamın örf ve âdetlerine, gelenek ve göreneklerine göre yaşamını sürdürmeye çalışan Resûlullah'ın nübüvvetine kadar bu kültürden bağımsız olamayacağı ifade edildi. Bu açıdan vahiy; *"Onun yolunu şaşırması olduğunu, kitabı ve imanı bilmediğini, İslâmî döneme ait dini konularda bilgisinin olmadığını"* belirtmiştir. Bu sebeple onun risâlet öncesi yaşantısının, nübüvvet sonrası dönemde kınanacak bir davranış olmadığı kanaatine ulaşıldı.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, gelenek, etki, davranış, inanç.

The Prophet's Religious Tendency Before the Nubuwwah (Prophecy)

Abstract: In this research the prophet's religious status before the nubuwah were examined objectively based on the basic Islamic sources. It was emphasized that people's social environment in which they were born and raised shaped their development, characters, feelings and thoughts. In the study it was stated that the Prophet (PBUH), who had been trying to continue his life in accordance with the customs and traditions of an environment dominated by pagan belief, ancestral cult, tribal tendencies and moral collapse, could not have been independent from this culture until the prophecy. In this respect, Quran says; "He erred, he did not know the Book and faith, and that he did not know about Islamic religious issues". For this reason, it was concluded that his pre-prophecy life could not be condemned in retrospect.

Keywords: Prophet, tradition, influence, behaviour, belief

حياة الرسول (ص) الدينية قبل الرسالة

ملخص: بُحِثَتْ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ حَيَاةَ الرَّسُولِ (ص) الدِّينِيَّةَ قَبْلَ الرَّسَالَةِ مُسْتَنْدًا عَلَى الْمَوَاقِفِ الْأَصْلِيَّةِ عِلْمِيًّا وَمَوْضُوعِيًّا. بِحَسَبِ الدِّرَاسَةِ، الْإِنْسَانُ تَحْتَ تَأْتِيرِ الْبِيئَةِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا وَنَشَأَ فِيهَا يَتَعَلَّقُ بِتَكْوِينِ شَخْصِيَّتِهِ وَبِتَشْكَالِ أَفْكَارِهِ وَ عَوَاطِفِهِ. وَغَيَّرَ أَنَّ الرَّسُولَ الَّذِي عَاشَرَ إِلَى النَّبُوَّةِ فِي بِيئَةٍ فِيهَا الْعِدَاتُ وَالتَّقَالِيدُ الَّتِي سَيَّطَرَتْ عَلَيْهَا السُّلْطَةُ الْأَبَوِيَّةُ وَعَصَبِيَّةُ الْقَبِيلَةِ وَالْفَسَادُ الْأَخْلَاقِي قَدْ مَرْتَبِطَةٌ بِهَذِهِ الثَّقَافَةِ. بِسَبَبِ هَذَا، الْوَحْيُ أَكَّدَ أَنَّهُ ضَالٌّ وَغَيْرُ مُطَّلِعٍ عَلَى الْكِتَابِ وَالْإِيمَانِ وَالْمَسَائِلِ الْإِسْلَامِيَّةِ. لِذَا اسْتَنْتَجْنَا نَتِيجَةً أَنَّ حَيَاةَ الرَّسُولِ قَبْلَ الرَّسَالَةِ لَا غَيِّبَتْ بَعْدَ دَوْرَةِ النَّبُوَّةِ.

كلمات مفتاحية: الرسول (ص)، تقليد، تأثير، معاملة، اعتقاد.

GİRİŞ

İnsan, yapısı itibariyle yaşadığı çevrenin etkisi altındadır. Bu çevrede aile, arkadaş grupları, eğitim ortamı, örf, âdet, gelenek, görenek ve töre, kişinin şahsiyet, karakter ve kişilik oluşumunda, duygu, düşünce ve inançlarının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Yani kişi, yaşadığı çevrenin çocuğudur. Kişinin bu ortamdan bağımsız yetişmesi ise neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple kişinin olumlu veya olumsuz davranışlarının kaynağını yetiştirdiği çevrede aramak mümkündür. Örneğin, eğitim seviyesi yüksek ve dindar bir ortamda yetişen çocuk benzer hareketler içerisinde bulunurken, farklı duyguların hâkim olduğu bir çevrede yetişen çocuğun da benzer davranışlar sergilemesi tabii bir durumdur. İnsanları değerlendirirken bu hakikat asla gözden kaçırılmamalıdır.

İnsanların değerlendirilmelerinde geçmişleri önemli olduğu kadar yaşadıkları esnada ortaya koyduğu davranışlar da önemlidir. Bir kişinin her hangi bir göreve getirilmesinde geçmiş yaşantısı belirleyicidir. Geçmiş parlak olmayanların veya pozitif eylemlerde bulunmayanların gelecekleri, aydınlık olmaya aday değildir. Çünkü geçmiş, geleceğin en belirgin göstergesidir. Bu sebeple geçmiş yaşantısı karanlıklar içerisinde olan ve toplumda takdir edilip kabul edilen davranışlardan uzak duranlar normal şartlar altında önemli makamlara getirilmezler. Ancak insanların belirleyici olduğu konularda bu genel-geçer ilke ve prensipten taviz verilebilir. Yani önemli görevlere getirilenlerin geçmişleri daima örnek ve model davranışlar çerçevesinde olmayabilir. Ama Allah bir kişiyi vahyini tebliğ etmekle görevlendirecekse, mesajın sağlıklı bir şekilde daha geniş sahalara ulaşması için geçmiş yaşantısı, anlatacak olduğu vahiyle çelişmeyecek veya sen şu anda yapılmamasını istediğin şeyleri daha dün yapıyordun gibi itirazlara sebep olmayacak kadar temiz olanları tercih eder. Peygamberler tarihine bakıldığında peygamberlik öncesi hayatında insanlara örnek olabilecek davranış sergileyenlerin tercih edildikleri görülecektir. Ancak geçmiş yaşantılarında bazı olumsuzluklar olsa bile, bu durum onların peygamberliklerine halel getirmez. Çünkü peygamberlerin davranışlarının bağlayıcı olması, risâlet görevinin başlamasıyla birlikte geçerli olmaktadır. Yani bir peygamber adayının toplumunun örf ve âdetlerine, inanç yapısına uygun hareket etmesi, onun nübüvvet makamına getirilmesine engel değildir. Bu çalışma, Hz. Resûlullah'ın risâlet öncesi yaşamındaki dinî yapısını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1-Hz. Peygamber'in Doğduğu Ortamın İnanç Yapısı

Allah inancına sahip olan Araplar (el-Ankebût 29/61) kendilerini Allah'a yaklaştırmaları için putlar/aracılar/şefaataçiler ihdas etmişlerdir (ez-Zümer 39/3). Tevhid inancının simgesi olan Kâbe puthâne haline getirilerek onun içine ve çevresine pek çok sayıda put dikilmiş ve zaman içerisinde putperestlik Mekke

toplumunun inanç sistemine dönüşmüştür.¹ Bu inanç sisteminin temelini oluşturan ve Mekke toplumunun hayatında önemli bir yere sahip bulunan putlar; sanem/esnâm, vesen/evsân ve nüsüb/ensâb şeklinde üçe ayrılmaktadır. Sanem: Değerli taş ve madenlerden insan şeklinde yapılan putlara verilen bir isimdir. Vesen: Değersiz taş ve madenlerden insan şeklinde yapılan putlara verilen isimdir. Nüsüb: Her hangi bir şekli olmayan ve olağanüstü durumlarda taşınılabilen dikili taşlara verilen isimdir.² Paganist sistemin dinsel yaşamında etkili olan bazı putlar Kur'ân'da belirtilmektedir: “*Lât'ı, Uzzâ'yı ve diğer üçüncüsü olan Menât'ı gördünüz mü?*” (en-Necm 53/19-20). Kur'ân'da isimleri belirtilen bu putlar içerisinde Lât, Uzzâ, Menât ve Kur'ân'da adı geçmeyen Hubel putunun ayrı önemi bulunmaktadır. Lât, Taif şehrinde meskûn bulunan Sakîf kabilesinin taptığı bir puttur. Uzzâ, Mekke dışında Batn-ı Nahle mevkinde bulunan Kureyş ve Kinâne kabilelerinin taptığı bir puttur. Menât, Kızıldeniz kenarındaki Kadîd bölgesinin el-Müşellel mevkiinde bulunmakta ve Medine'de meskûn olan Evs ve Hazrec kabilelerinin taptığı bir puttur. Hubel ise, bu putlar içerisinde en büyüğü olan ve Huzâa kabilesinin lideri olan Amr b. Luhay tarafından Suriye'den Mekke'ye getirilerek Kâbe'nin yanına dikilmiştir.³ Amr b. Luhay liderlik gücünü kullanarak bu puta tapılmasını ve onun meşhur olmasını sağlamıştır. Böylece Mekke'de puta tapıcılık yaygınlaşmıştır. Mekke'de Safa ile Merve arasında (harem bölgesinde) bulunan 360 put Allah Rasûlü tarafından fetihten sonra; “*Hak geldi batıl zâil oldu. Zaten batıl yok olmaya mahkumdur*” (el-İsrâ 17/81) âyetini okuyarak yıkılmıştır.⁴

Bunlar dışında Kur'ân'da şu putların da adları geçmektedir: “*Şöyle dediler: 'Sakin ilâhlarımızı bırakmayın. Hele hele Ved'i, Süvâ'ı, Yeğûs'u, Ye'ûk'u ve Nesr'i hiç bırakmayın.'*” (Nûh 71/23). Ved: Dûmetülcendel'de bulunur ve Kelb kabilesinin putudur. Suvâ: Kadın şeklinde olup Huzeyl kabilesinin putudur. Yeğûs: Aslan görünümünde olup Yemen'de meskûn olan Mezhic ve Cüreş kabilelerinin putudur. Yeûk: At şeklinde olup San'a'ya Mekke yönünde iki gecelik mesafede bulunan Hayvân adlı bir köyde bulunmaktaydı. Nesr: Himyerîlerin Yahudiliği kabul etmeden önce taptıkları bir puttur. Ayrıca bu put, Hicaz'ın bazı bölgelerinde de tanınmaktaydı.⁵ Hem Mekke'de hem de Arap Yarımadası'nda dinî hayatın önemli

¹ Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. (Beirut: Câmîatü Bağdâd, 1993), 6: 478-485; (Corci Zeydan, *el-Arab kable'l-İslâm* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 296-297; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 245-261; M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Arab Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 237; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı* (Ankara: Mars T. Ve S.A.Ş. Matbaası, 1957), 90-95; Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 147-152; Mehmet Azimli, *Câhiliyeyi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 62-76; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 158-168.

² Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 583; Seyyid Mahmud Şükri el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 2: 212; Hennâ el-Fahûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1987), 17; Ahmet Çelebi, *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, trc. Hasan Fehmi Ulus (İstanbul: Seriyeye Kitapları, 1997), 1: 169.

³ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. el-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 40.

⁴ İbn Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 40; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2012), 1: 189-192; Ahmed b. Ebü Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beirut: Müessesetü'l-İslâmî, 1993), 1: 254.

⁵ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 41-42.

bir unsuru haline gelen putperestlik sosyal hayatın da merkezinde bulunmaktaydı. Çünkü bazı insanlar yapacakları önemli işler öncesinde ve sonrasında hem Kâbe'yi tavaf ederler hem de saygı duydukları putlara tazimde bulunurlardı. Zaman içerisinde çok güçlü bir yapıya dönüşen putperestlik inancı eleştirilemez, sorgulanamaz ve karşı konulamaz bir kimliğe bürünmüştür. Hatta bu yapı, bir işe başlayacakları zaman karar verme/alma mekanizması haline bile gelmiştir. Örneğin, bir kişi bir şey yapmaya karar vermeden önce Eysâr adı verilen kuruma gelerek üzerinde evet ve hayır yazılı olan oklarla bir çeşit kumar oynayarak ve fala bakarak karar verme noktasına gelirdi. Çekilen oklar istekleri doğrultusunda çıkarsa, mutlu olurlar, aksi bir durumla karşılaştıklarında ise, putlara kızarak hakaret ederlerdi. Tebâle'de bulunan Zülhalasa tapınağına öç alma isteğinde bulunan bir kişi gelip fal oku çektirir, ancak çıkan sonuç, öç almasını yasaklar. Kura üç defa tekrarlanır, hepsinde de aynı sonuç çıkınca hiddetlenerek elinde bulunan fal oklarını kaya şeklindeki puta fırlatır ve; *“Senin baban öldürülseydi, benim öç almama mani olmazdın”* diyerek tepkisini göstermiştir.⁶ Hatta Hz. İbrahim'den intikal eden bazı ibadet ve gelenekler yerine getirilirken bile Araplar, putperestlik ve şirk unsurlarından kendilerini soyutlayamazlardı. Örneğin Yesribli hacılar Kâbe'yi tavaf edip Arafat'ta vakfe yaptıktan ve Mina'daki görevlerini yerine getirdikten sonra Menât adlı putun yanına giderek tıraş olurlar ve ona saygıda bulunurlardı.⁷

İnsanlar doğdukları andan itibaren kendilerini putların çevrelediği bir ortamda bulmuşlar ve yakınlarında bulunanlar da hem yaşayarak hem de eğiterek onların bu sistemi benimsemelerinde ve ona uygun duygu ve düşünceye sahip olmalarında birincil görevi üstlenmişlerdir. Bu sebeple giydiği kıyafet, beslendiği gıda, teneffüs ettiği hava ve kokladığı koku şirk unsurlarıyla bezenmiş kişi veya kişilerden farklı duygu ve düşünce geliştirmelerini beklemek oldukça zordur. Çünkü bunun gerçekleşmesine hem sistem müsaade etmez hem de bu düzenin koruyucuları alternatif eylemlerin yeşermesine tepkisiz kalmazlar. Böylece aykırı sesler ve düzenin devam etmesini sağlayan çarklara zarar vermeye çalışanlar çeşitli engellerle karşılaşır.

Böyle sert yapı içerisinde farklı inançlara hoşgörülü davranılır, fakat onların sisteme muhalif hareketlerine göz yumulmazdı. Bu bağlamda Mekke toplumunda Hanîf olarak bilinen, yani Hz. İbrahim'in getirdiği dine göre yaşamaya çalışan ve kavminin dinine muhalefet eden, içki içmeyen, putlar adına kesilen etleri yemeyen, putlara tapmayan ve zina yapmayan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel, Osman b. Huveyris, Ubeydullah b. Cahş, annesi Ümeyme b. Abdülmuttalib, Zeyneb bint Cahş, Kus b. Sâide gibi bazı kişiler yaşam tarzlarına ve inanç

⁶ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 64.

⁷ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Davi'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 1: 70-72.

yapılarıyla toplumdaki ayrılmaktaydılar.⁸ Ancak onlar, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi halkın inançlarını eleştiren ve onları putperestlikten uzaklaştırmaya çalışanlara sert davranmaktan geri durmamışlar, hatta onlara Mekke toplumunda yaşama hakkı bile tanımamışlardır.⁹ Bu kişiler arasında Zeyd b. Amr'ın önemli bir konumu bulunmaktadır.¹⁰ O, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı benimsemeyip kavminin dininden/putperestlikten de uzak durarak kan ve ölü eti yemekten kaçınan ve: *"Koyunu Allah yarattı. Gökten onun için su indirdi. Yerden onun için ot bitirdi. Onu keserken niçin Allah'tan başkasının adını anıyorsunuz"* diyerek putlar adına kurban edilen hayvanların etinden asla yemezdi. Kız çocuklarının diri diri gömülmesine karşı çıkar ve bir kişi kendi kızını diri diri toprağa gömmek istediğinde ona: *"Bunu öldürme, bana ver, ben kendisine bakarım, büyüdüğünde istersen geri alırsın, istersen bırakırsın"* diyerek bu âdete karşı çıktığını gösterirdi. Ayrıca o, Kâbe'de namaz kıldığı esnada: *"Benim Rabbim, İbrahim'in Rabbidir. Benim dinim İbrahim'in dinidir"* diyerek kavmini yaptığı yanlışlıklarından dolayı eleştirirdi. Yaşlı biri olan Zeyd b. Amr bir gün Kâbe'ye yaslanarak: *"Ey Kureyş Topluluğu! Allah'a yemin ederim ki, içinizde benden başka İbrahim'in dini üzerinde olan yoktur. Ey Allah'ım! Yönlerin hangisinin senin için daha sevimli olduğunu bilseydim, o tarafa yönelerek sana ibadet ederdim. Fakat bunu bilemiyorum"* diyerek avuçlarına secde etti veya bineğinin üzerinde secde etti.¹¹ İbnü'l-Kelbî onun Câhiliye döneminde tek başına ibadet ettiğini, putlara tapmadığını belirttikten sonra: *"Lât'ı da Uzzâ'yı ve bütün putları terk ettim. Kuvoetli olan böyle yapar. Bundan böyle ne Uzzâ'ya ne onun iki kızına inanırım ne de Ganemoğullarının iki putuna giderim. Hubel'i de ziyaret etmem. O, aklımın ermediği çağda bize ilahtı"*¹² dizelerini söyleyerek artık putlara tapmadığını yüksek sesle dillendirmeye çalışmıştır. Allah'ın birliğine inanan ve onların içinde bulunduğu yaşantıdan uzaklaşarak kendilerini protesto eden Zeyd, bu tutum ve davranışlarından dolayı amcası Hattâb tarafından eziyete maruz kalmaktaydı. Hatta o, Zeyd'i Mekke'nin yukarı taraflarına götürüp Kureyş'in ayak takımı ve beyinsizlerine teslim ederek: *"Sakın, bunun Mekke'ye girmesine müsaade etmeyin"* diye sıkı sıkı tenbihte bulunurdu. Yani Zeyd b. Amr, yaptıklarından dolayı âdeta Mekke'den kovulmuş ve Mekke'ye üç mil uzaklıkta bulunan Hirâ dağı bölgesinde yaşamaya başlamıştır. Buna rağmen o, onlardan gizli bir şekilde Mekke'ye giriyor, fark edilince de dışarı çıkarılıyordu. Onlar, dinlerini bozmasından veya kendilerinden birinin ona uymasından korktukları için ona çok eziyet ediyorlardı. Bütün bu eziyetlere rağmen Zeyd b. Amr söz ve davranışlarından asla dönmemiş, hak dini aramak için çeşitli bölgelere seyahatlerde bulunmuştur.¹³

⁸ Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 95; Ebü'l-Fidâ b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), 2: 234, 242.

⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 242.

¹⁰ Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 150.

¹¹ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Basıyeri yok, Dâru İbn Kesîr, basım tarihi yok), 1-2: 224-225; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 242.

¹² İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 51.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 229-231; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 242.

Kurulu düzenler ve ideolojiler, kendilerine alternatif bir düşüncenin filizlenip yeşermesine ve kök salarak geniş sahalara ulaşmasına izin vermedikleri için yıllar içerisinde oluşmuş ve sâkinleri tarafından benimsenmiş olan yapılarının değiştirilmesine kayıtsız kalamazlar. Bu sebeple Mekke toplumu atalarından devraldıkları din, örf, âdet, gelenek, görenek gibi kültürel mirası en iyi şekilde koruyarak gelecek nesillere aktarmanın gayreti içerisinde hareket etmeyi, atalarına bir saygı olarak değerlendirdikleri için bu manevî dinamiklere karşı çıkanlara asla taviz vermemişlerdir. Bu sebeple ona karşı çıkanların başında amcası gelmekteydi. Putperestliği ile ön plana çıkan Mekke/Kureyş toplumunda kabilevî eğilimler belirleyici olduğundan farklı fikirleri savunanlara karşı tepkilerin hemen kendini göstermesi olağan bir durumdur. Bu küçük yapıdaki toplumlarda farklı düşünce ve fikirlerle ortaya çıkanlar öncelikle en yakınları tarafından uyarılırlar, eğer bu duruşlarında her hangi bir değişme olmuyorsa, daha sert tedbirler alarak toplum içerisinde onlara yaşama hakkı tanınmazlardı. Bu gerçeği bilenler farklı duygu ve düşüncelerini açıklamaktan kaçınıırken, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibiler ne pahasına olursa olsun, tutum ve davranışlarını ortaya koymaktan asla çekinmezlerdi.

2-Hz. Peygamber'in Putperestlik İnancı Karşısındaki Tavrı

Hız. Peygamber doğduğu esnada kendisini şirk unsurlarıyla bezenmiş bir ortamda bulmuştur. Hatta onun, doğduktan kısa bir süre sonra dedesi Abdülmüttalib tarafından paganist toplumun önemli bir tanrısı olan ve Kâbe'de bulunan Hubel putunun önünde Allah'a dua edilerek ve şükredilerek ismi konmuştur.¹⁴ Doğumundan itibaren müşrik bir toplum içerisinde yaşayan Allah Rasûlü'nden risâlet sonrasında bütün unsurlarıyla paganist sisteme karşı gösterdiği refleksin aynısını, peygamberliğine kadar geçen süre içerisinde de sergilediğini iddia etmek ve o dönemde başından geçen olayları nübüvvet sonrası döneme kıyasla değerlendirmek, tarihi geriden okuyarak gerçekleri görmezden gelmektir. Resûlullah'ın müşrik bir toplumda yetiştiğini asla gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü onun böyle bir ortamda doğması ve yetişmesi, peygamber olmasına engel olmamıştır. Tevhid inancından yoksun olan annenin, dedenin ve en yakınların, çocuklarına veya yetiştirdiği kişilere İslâm'ın öngördüğü şekilde eğitim vererek onları yetiştirmeleri mümkün değildir. Kaldı ki kaynaklarda Resûlullah'ın bu yönde eğitim aldığı belirten rivayetler mevcut değildir. Ancak Allah Rasûlü'nün bir müşrik gibi yaşadığını da söylemek mümkün değildir. Dinî duygulardan ve ahlakî özelliklerden mahrum toplumlarda yetişen insanların genelini olumsuz duygu ve düşüncelere sahip olduklarını, onların aşağılık davranışlarda bulduklarını iddia etmek doğru olmaz. Böyle toplumlarda da üstün ahlaka, fazilete, erdeme sahip olan ve herkes tarafından takdir edilen davranışlarda bulunan kişilerin mevcudiyeti garipsenecek bir durum değildir. Çünkü Hz. Peygamber câhiliye toplumunda yetişmesine rağmen üstün ahlakî özelliklere sahip

¹⁴ İbn İshâk, *Sıratü İbn İshâk*, 22; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1: 82-83.

olan, erdemli ve faziletli davranışlar sergileyen biri olarak bilinmekteydi. Hatta o, halk içerisinde “*el-Emîn*”¹⁵ olarak tanınmaktaydı. Ancak kaynaklarda Allah Rasûlü'nün nübüvvetine kadar geçen süre içerisinde yaşadığı toplumun inançlarını, örf ve âdetlerini, gelenek ve göreneklerini eleştirdiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Yani Hz. Muhammed, peygamberliğine kadar toplum içerisinde normal bir birey gibi yaşamaya devam etmiştir. Hatta Hz. Peygamber nübüvvetin ilk yıllarında bile vahiy çerçevesinde konjonktürel şartlar gereği Necm sûresinin nâzil olduğu döneme kadar putlar aleyhine bir eleştirisi söz konusu değildir (en-Necm 53/21-23). Çünkü Necm sûresi risâletin 3. veya 4. yılında nâzil olmuştur.¹⁶

Hz. Peygamber'in nübüvvete kadar Câhiliye toplumu içerisinde bir birey olarak yaptıkları faaliyetlere ana hatlarıyla bakmak, onun yaşamı ve dinî yapısı hakkında bizlere bir fikir verecektir.

1- Mekkelilerin senelik bayramı olarak kabul edilen Buvâne bayramında yöre halkı putların önünde toplanarak kurban keserek onlara ta'zimde bulunurlardı. Hz. Peygamber her sene bir bahane bularak hoşlanmadığı bu bayrama katılmaktan kaçınırdı. Ancak amcası Ebû Tâlib ve halaları onun bu hareketini bir başkaldırı olarak değerlendirerek kendisine baskı yapınca Allah Rasûlü bu bayrama katılmak zorunda bırakılmıştır. Fakat bayram başlayınca o, yüzü bembeyaz, titreyerek amca ve halalarının yanına gitmişti. Onlar, ona niçin bu halde olduğunu sorunca Hz. Peygamber: “*Ben puta doğru yaklaşınca, uzun boylu beyaz bir adam bana görünerek: “Ey Muhammed! Arkandaki puta dokunma”* diye seslendi. Hz. Peygamber'in bu halini gören amca ve halaları artık onu bir daha böyle bayramlara katılmaya zorlamamışlardır.¹⁷ Ancak bu rivayet, “*Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce bile putlardan korunduğu*” düşüncesini hâkim kılmak için inşa edilip kurgulandığı izlenimini vermektedir.

2- Hz. Peygamber bir gün çocuklarla oynarken oyunun gereği olarak taş taşımak durumunda kalmıştır. Diğer çocukların yaptığı gibi omuzu taşın yaralanmasın diye izarını/üzerinde bulunan giysiyi omuzuna atmak isteyince avret mahalli açılır. Bunun üzerine göremediği birisi ona sert bir yumruk vurarak: “*İzarını bağla*” diye uyarıda bulunmuştur.¹⁸ Bunun bir benzeri Hz. Peygamber otuz beş yaşlarında Kâbe'nin tamiri esnasında taş taşırken de yaşanmıştır.¹⁹ Bu iki olayla Resûlullah'ın peygamberlik dönemindeki hayatı dikkate alınarak nübüvvet öncesi yaşamının da İslâm üzere olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Halbuki bu tarz hareketlerin, yaşanan toplumun örf ve âdetlerine göre meydana geldiğini

¹⁵ Ebu'l-Ferec Nuruddin Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *İnsânü'l-Uyûn fi Sireti Emîni'l-Me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1: 178.

¹⁶ Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Sürelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011), 364.

¹⁷ Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser fi Fünûni'l-Meğâzi ve's-Şemâilî ve's-Siyer* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 1:110-111; Halebî, *İnsânü'l-Uyûn*, 1:179.

¹⁸ Halebî, *İnsânü'l-Uyûn*, 1: 178.

¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 145; Buhârî, “Menâkıb”, 25; Müslim, “Hayz”, 76-77; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 295, 310, 333, 380; Abdurrahman es-Süheylî, *er-Ravdü'l-Ünüf* (Yayınevi, basım yeri ve tarihi yok), 1: 208-209; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser*, 1: 108-110.

söylemek daha uygun olur. Ayrıca bu yaklaşımları dinle bağdaştırmak, toplumsal gerçeklerle örtüşmez.

3- Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'in himayesinde kalırken aileye yük olmamak ve aile bütçesine katkı sağlamak amacıyla bir kaç kırat (gümüş para) karşılığında Mekke'de çobanlık yapıyordu.²⁰ Bu bağlamda o arkadaşıyla beraber koyunları güderken arkadaşına: “*Sen koyunlarıma sahip çık, ben şu eğlenceleri bir göreyim, daha önce hiç görmedim, sonra ben senin koyunlarına bakarım sen gider görürsün*” diyerek eğlence yerine doğru ilerledi ve az bir mesafe kala bir yere oturduğunda orada uyuya kaldı. Uyandığında hiç kimse kalmamış, herkes eğlence yerini terk etmişti. Başka bir zamanda da aynı niyetini gerçekleştirmek üzere tekrar eğlence yerine gitmek için yola çıktı. Ancak eğlence yerine ulaşmadan oturduğu yerde uyuya kaldı ve eğlenceye katılmadı. Bundan sonra Allah Rasûlü bir daha böyle bir şeye teşebbüs etmedi. Böylece Allah, onu Câhiliyenin olumsuz eylemlerinden korumuştur.²¹ Küçük bir çocuğun eğlenceye katılma isteğini; “*Allah, çocuğu uyutarak engel oldu*” diyerek bu hadiseyi nübüvvet hazırlık olarak değerlendirmek uygun değildir. Çünkü ister küçük yaşlarda olsun, isterse de ilerleyen yaşlarda olsun herkesin içerisinde bu ve buna benzer duygular bulunmaktadır. Resûlullah da küçük yaşlarda bu duygusal isteğini yerine getirmek amacıyla düğüne katılmak istemiş, ancak çobanlık yapması onu yorgun düşürdüğünden dolayı oturduğu yerde uyuya kalmıştır. Eğer Hz. Peygamber uyuya kalmasaydı, o eğlenceye katılırdı ve bu durum, nübüvvet döneminde onun aleyhine bir delil teşkil etmezdi.

4- Hz. Peygamber on dört, on beş veya yirmi yaşlarındayken Kureyş ve Kinâne kabileleriyle, Kays-ı Aylân ve müttefikleri arasında meydana gelen Ficâr savaşına katılmıştır. Kinâne kabilesinden Berrâd b. Kays'ın, Hevâzin kabilesinden Urve b. Utbe'yi bir ticari rekâbet üzerine öldürmesi neticesinde, Hevâzin kabilesinin, Kureyş ve müttefiklerine saldırıp Harem bölgesine kadar girmesi üzerine çıkan bu savaşı Kureyş ve müttefikleri kazanmıştır. Resûlullah bu savaşa amcalarıyla birlikte katılmış ve düşman saflarından gelen okları amcalarına vermek suretiyle geri hizmette bulunmuştur.²² Hamidullah, bu savaşta Hz. Peygamber'in meşhur savaşçı Ebû Berâ isimli bir şahsı mızrağı ile yaraladığını belirtmektedir.²³

5- Ficâr savaşından sonra Mekke'de güvenlik sorunu ortaya çıkmıştı. Hz. Peygamber yirmi yaşındayken Hâşim, Teym, Zühre, Esed ve Muttaliboğulları, Zübeyr b. Abdülmuttalib'in teşebbüsleriyle Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde toplanarak “*Zulme uğrayanların haklarını zalimlerden alıncaya kadar mücadele*

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 100.

²¹ İbn İshâk, *Sıratü İbn İshâk*, 58-59; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ce'fer et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 520; İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Esîr, *el-Kamil fi't-Târîh* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1979), 2: 38; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser*, 1: 108-110.

²² İbn Hişâm, *es-Sıretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 184-187; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 101-102; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1: 94-96; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser*, 1: 113; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 293-294.

²³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993), 1: 52.

edeceklerine, Mekke halkından ve Mekke'ye dışarıdan gelenlerden haksızlığa uğrayanların yanında yer alacaklarına ve zalimden hakkını alıncaya kadar mazlumunu destekleyeceklerine'' dair karar almışlardır. Ticaret yapmak amacıyla Mekke'ye gelen Zübeyd kabilesinden bir şahıs Âs b. Vâil'e mal satar, fakat Âs b. Vâil aldığı malın ücretini ödemez. Zübeydli tüccar sattığı malın bedelini almak için Ahlâf kabileleri olarak bilinen Abdüddâr, Mahzûm, Cumâh, Sehm ve Adiyoğullarına müracaat eder, fakat onlar bu tüccara yardım etmezler. Bunun üzerine tüccar Hilfü'l-Fudûl üyelerine gelerek yardım talebinde bulunur. Cemiyet üyeleri Âs b. Vâil'den, Zübeydli tüccara vermesi gereken ücreti alarak sahibine iade ederler. Hz. Peygamber bu antlaşmadan: "Ben, Abdullah b. Cüd'an'ın evinde yapılan bir antlaşmaya katıldım. Bu antlaşmayı güzel ve kızıl develere değişmem. İslâmî dönemde de böyle bir antlaşmaya çağrılırsam, mutlaka katılırım" diyerek övgüyle bahsetmiştir.²⁴

6- Hz. Peygamber, Mekke toplumunun örf ve âdetlerine uygun olarak yaklaşık olarak yirmi beş yaşlarındayken tüccar hanımefendi olarak bilinen ve yaklaşık olarak 25-46 yaşları arasında olan Hatice bint Huveylid ile evlenmiş²⁵ ve bu evliliğinden de dört kızı ile iki erkek çocuğu dünyaya gelmiştir.²⁶

7- Resûlullah ticaretle uğraşan bir toplum içerisinde doğup yetiştiği için onun da bu sahada çalıştığı bilinmektedir. O, daha küçük yaşlardan itibaren amcalarıyla birlikte bu faaliyetin içerisinde bulunmuştur. Hz. Peygamber 9-12 yaşlarındayken ilk olarak amcası Ebû Tâlib ile birlikte Şam kervanına katılmış ve burada bazı tecrübeler kazanmıştır. Daha sonra da diğer amcalarıyla birlikte çeşitli yerlere ticarî faaliyette bulunmak için gittiği belirtilmektedir. O, Hz. Hatice ile evlenmeden önce de onun kervanlarının başında Şam'a gitmiş ve buradan da önemli kazanımlar elde ederek Mekke'ye dönmüştür.²⁷ Bu kadar ticaretle yoğun bir şekilde iştigal eden birisinin Mekke'de ticarethanesinin bulunması garipsenecek bir durum değildir. Hz. Peygamber'in ticareti Mekke ile sınırlı kalmamış, Umman, Bahreyn, Habeşistan, Yemen ve Şam bölgelerine ticarî faaliyetlerde bulunmak için seyahatler gerçekleştirmiştir.²⁸

8- Allah Rasûlü otuz beş yaşındayken Kâbe tamir edilmiştir. Yağmur yağdığı zaman çer-çöp yağmurla birlikte Mekke'ye iniyordu. Sel, Mekke'nin yukarisından girer, Kâbe'ye kadar gelirdi. Kâbe'nin duvarları sel suları yüzünden çatlayınca Kureyş onun yıkılmasından korktu. Ayrıca Kâbe'den bir süs eşyası, bir inci ve bir de altından işlemeli bir ceylan heykeli çalınmıştı. Kâbe'nin tamiri gündeme geldiği esnada Bizanslılara ait bir gemi Şuaybe denen yerde fırtınaya tutularak parçalanmıştı. Bunu haber alan Kureyşliler Velîd b. Muğîre başkanlığında

²⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 133-142; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 103; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 41-42; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 295-297.

²⁵ İhsan Arslan, *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak II* (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2018), 191-193.

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 105-107; Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 1: 521-522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 297-299.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 187-192; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 103-105; Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 1: 521-522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 297-299.

²⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 48; Ahmet Turan Yüksel, "Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber", *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed-Özel Sayı- 2*. Baskı (Ankara 2003): 138.

bir elçilik heyetini bölgeye göndererek gemide bulunan keresteleri satın aldılar. Ayrıca Kâbe'nin onarımında yardımcı olması için inşaat ustası Bâkûm isimli bir kişiyi de berberlerinde getirmişlerdi. Kâbe'nin onarımında Resûlullah da omuzunda taş taşıyarak çalışmalara katılmıştır. Hatta o, taşlar omzunu kesmesin diye izarını omuzuna atınca avret mahalli görünmüş ve: “*Avret yerlerini ört!*” diye bir uyarı gelince birden yere yığılmıştı. Bunun üzerine amcası Ebû Tâlib: “*Yeğenim, izarını başının üzerine koy!*” diyerek yeğenini uyarmıştır. Kâbe'nin tamiri bitirildikten sonra Hacerülesved'i²⁹ yerine koymak için kabileler arasında tartışma çıktı, ancak Ebû Ümeyye b. Muğîre'nin teklifiyle harem bölgesine girecek olan kişinin kendilerine hakemlik yapmasını kararlaştırdılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber Harem bölgesine ilk giren kişi olması hasebiyle hakem olarak her kabilenin Hacerülesved'in yerine konulmasına iştirak etmesini sağlamış, ancak onu yerine kendisi koymuştur.³⁰

9- Küçük yaşlarda Mekke'ye köle olarak getirilen Zeyd b. Hârise, Hâkim b. Hizâm tarafından halası Hatice adına dört yüz dirheme satın alınmış ve Hz. Hatice de Hz. Peygamber ile evlendikten sonra onu eşine hediye etmiştir. Zeyd b. Hârise, Resûlullah'tan gördüğü iyi muamele nedeniyle ailesini değil, onu tercih edince Hz. Peygamber, onu Kâbe'nin Hicr denilen yerine çıkartarak: “*Ey burada hazır olanlar! Zeyd benim oğlumdur. Ben ona varisim, o da bana varistir!*” diyerek onu evlatlık edinmişti. Bu olaydan sonra o, konuyla ilgili âyet gelinceye kadar (el-Ahzâb 33/37) “*Zeyd b. Muhammed!*” olarak çağrıldı.³¹ Bu şekilde Hz. Peygamber içinde bulunduğu toplumun örfüne göre hareket etmiştir. Hatta bu dönemde evlatlık edinilen kişi, öz oğul gibi telakki edilirdi ve onun eşyle evlenilmesi yasaktı. Bu gelenek Zeyneb bint Cahş, Zeyd b. Hârise'den sonra Hz. Peygamber ile evlenince kaldırılmıştır.³² Yani Hz. Peygamber doğup büyüdüğü ve içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olduğundan, vahiy gelmeden önceki dönemde kavminin dinî yaşayışına göre hayatını devam ettirmesinde hiçbir sakınca yoktur.³³ Eğer Hz. Peygamber vahiy gelmeden önce toplumun örf ve âdetlerine göre yaşamayıp Zeyd b. Amr gibi davranarak geleneği eleştirseydi, Zeyd b. Amr'ın başına gelenler de onun başına gelir ve şehirden sürgüne gönderilebilirdi. Ancak böyle bir olay yaşanmamıştır.

10- Resûlullah, nübüvvetinden beş sene önce atalarının geleneği doğrultusunda her yılın Ramazan ayında Hirâ mağarasına gitmeyi alışkanlık haline getirmişti. O, Hirâ mağarası dönüşünde Kâbe'yi yedi veya daha fazla tavaf ettikten sonra evine giderdi.³⁴ Buhârî, Hz. Peygamber'in burada kaldığı süre içerisinde ibadet ettiğini “*Tehannüs!*” kelimesiyle ifade etmektedir.³⁵ Daha önceleri bu

²⁹ Geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 143-148.

³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 192-197/115-117; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 103-105; Taberî, *Târîhu'r-Rusiül ve'l-Miülük*, 1: 523-526; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 302-307.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3: 29-31.

³² İhsan Arslan, *Hz. Peygamberi Doğru Anlamak III* (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2019), 83-102.

³³ İsrâfil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 304.

³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 236.

³⁵ Buhârî, “*Bed'ü'l-Vahy!*”, 1.

mağaraya Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ve Abdülmuttalib b. Hâşim'in de geldiği belirtilmektedir.³⁶ Yani şehrin havasından bunalarak Hirâ mağarasında uzlete çekilerek tefekkür, tedebbür ve tezekkürde bulunmak sadece Hz. Peygamber'e has bir durum değildir. Allah Rasûlü bu faaliyeti herhangi bir çıkar elde etmek amacıyla yapmamış, atalarının geleneği doğrultusunda icra etmiştir. Resûlullah'ın nübüvvetten önce beş yıl boyunca Ramazan aylarında Hirâ mağarasına gidip gelmesini, risâlete hazırlık dönemi olarak değerlendirmek doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu yönde bir beklentisi olmadığı gibi, kendisinin gelecekte bir peygamber olacağından da habersizdi.

11- Mekkeliler Câhiliye döneminde Âşûrâ günü oruç tutarlardı. Hz. Peygamber de câhiliye döneminde Âşûrâ günü oruç tutardı.³⁷ Hz. Peygamber câhiliye döneminde yaşadığı toplumun örf ve âdetlerine göre hac ibadetini yerine getirirken Arafat'ta devesinin üzerinde kavminin arasındayken onlarla birlikte Allah'tan başarı dilerdi.³⁸

12- İbnü'l-Kelbî, Hz. Peygamber'in: "*Ben kavminin dini üzereyken Uzzâ adlı puta boz bir koç hediye ettim*" dediğini belirtmektedir.³⁹ İbnü'l-Kelbî⁴⁰ bu rivayeti kimden aldığını belirtmeksizin yani her hangi bir senet zikretmeksizin rivayet etmektedir. Biz, bu rivayeti sadece İbnü'l-Kelbî'nin eserinde bulabilmekteyiz. Ancak böyle önemli bir bilgiyi senet ve ravi belirtmeksizin rivayet etmek, rivayet konusu olan olaya ciddi anlamda gölge düşürmektedir. Sadece bu rivayetten hareketle Hz. Peygamber'in putlara kurban sunduğunu söylemek doğru olamayacağı gibi ilmî de değildir. Tek bir rivayetten hareketle Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde putlara kurban kestiğini veya tazimde bulunduğunu varsaymak inandırıcı değildir.⁴¹ Hamidullah, İbnü'l-Kelbî'nin bu rivayetini: "*İslâm öncesinde Hz. Muhammed az kalsın bir put önünde kahverengi tüyleri olan bir koyunu kurban olarak kesecekti*" şeklinde farklı formata sokarak vermektedir.⁴² Bu rivayeti bu şekilde değerlendirmek yerine, bir tek rivayet üzerinden kesin bir kanaate varmanın doğru olmayacağını söylemek daha yerinde bir yaklaşımdır.⁴³

Hz. Peygamber şirk unsurlarının hâkim olduğu bir toplumda yetiştiğinden dolayı en yakınlarının örf ve âdetlerine, gelenek ve göreneklerine hatta dini yapılarına göre hareket etmesi, onun için ayıplanacak ve ileride kendisi için bir problem oluşturacak bir konu olmasa gerek. Çünkü insan doğal olarak yetiştiği çevrenin etkisi altındadır. Bu olay yaşanmışsa, risâlet öncesi meydana gelmiştir. Ancak Allah Rasûlü, peygamberlik öncesi dönemde bir müşrik gibi yani bir putperest gibi asla yaşamamıştır. Bu meyanda hiçbir kaynakta bilgi de mevcut

³⁶ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 101; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 80, 97; VII, 156; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 72-73.

³⁷ Buhârî, "Savm", 69.

³⁸ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 76.

³⁹ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 48.

⁴⁰ Ali Osman Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile ilgili İddialarına Cevaplar* (İstanbul: Beyan yayınları, 1996), 90-93.

⁴¹ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 305.

⁴² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 49.

⁴³ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 305.

değildir. O, yaşadığı toplumun kötü alışkanlıklarından olabildiğince kendisini korumuş ve ahlakî vasıfları olan davranışlar içerisinde bulunmaya gayret etmiştir. Ayrıca o, toplum içerisinde faziletli, erdemli, üstün ahlaka sahip ve güvenli olma özellikleriyle temayüz etmiştir. Zaten o, peygamberliğini ilan edince şiddetle kendisine karşı çıkanların: “*Sen daha önce olumsuz davranışlarda bulunuyordun ve putlara tapmaktan da kendini alıkoyamıyordun*” şeklinde itirazlarıyla asla karşılaşmamıştır. Bu süreçte onu karalamak, itibarsızlaştırmak için her türlü kara propagandayı yürütenlerin önceki yaşamında meydana gelen olumsuzlukları gündeme getirmemeleri imkânsızdır. Şu kadar var ki, Resûlullah’ın eylem ve fiillerinin Müslümanlar için bağlayıcı olduğu dönem, nübüvvet sonrasındır. Bu sebeple onun, risâlet öncesi davranışları, toplum içerisinde erdemli ve faziletli insanların yaptıkları fiiller çerçevesinde değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber’e isnat edilen bu ve bunun gibi rivayetleri belirtmek, onun kusurlarını ve hatalarını ortaya çıkarmak şeklinde asla değerlendirilmemelidir. Asıl olan, onun bir insan olarak yaşamış olduğu çevredeki algıyı belirtmektir.

13- Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, vahiy gelmeden önce Beldeh Vadisi’nin alt tarafında Hz. Peygamber ile karşılaştı. Resûlullah, Zeyd b. Amr’ı içinde et bulunan bir sofraya davet etti. Ancak Zeyd: “*Ben, sizlerin putlar adına kestiklerinden yemem. Ben ancak Allah adına kesilenleri yerim*” diyerek daveti kabul etmedi.⁴⁴ İbn İshâk ve İbn Kesîr’in rivayetlerine göre Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Resûlullah, Zeyd b. Hârise ile yemek yerken onlara uğradığı ve Allah Rasûlü onu yemeğe davet edince: “*Ey kardeşimin oğlu! Ben putlar adına kesilen şeyleri yemem*” diyerek daveti kabul etmediğini belirtmektedirler.⁴⁵ Ancak İbn İshâk’ın rivayetinin devamında bu olaydan sonra Hz. Peygamber’in putlar adına kesilen şeylerden uzak durduğu rivayet edilmektedir.⁴⁶ Bu rivayette Hz. Peygamber’in et yediğinden bahsedilmemektedir. Ayrıca böyle eti yeme eylemi olduysa da, bu, vahiy gelmeden öncedir ve Allah Rasûlü henüz helal ve haramı tebliğ etmekle görevlendirilmemiştir.

Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr* bölümünde aynı olayı farklı şekilde şöyle rivayet etmektedir: “*Hz. Peygamber vahiy gelmeden önce Beldeh Vadisi’nin alt tarafında Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile karşılaştı. Burada Resûlullah yemeğe davet edildi. Ancak Hz. Peygamber yemek yemeği kabul etmedi. Zeyd b. Amr ise, ben, putlar adına kesilenleri yemem. Ben ancak Allah’ın adının anılarak kesildiği şeyleri yerim*” diyerek o da daveti kabul etmedi. Hatta Zeyd, Kureys’i kestiklerine karşı şöyle diyerek eleştiriyordu: “*Koyunu Allah yarattı, onun için gökten su indirdi ve onun beslenmesi için de yerden otu bitirdi, buna rağmen sizler onu, Allah’ın ismi dışındakiler adına kurban ediyorsunuz.*”⁴⁷ Bu rivayette sofraya çağırılan Hz. Peygamber’dir ve sofradaki yemek hakkında bilgi verilmez. Buna rağmen Allah Rasûlü rivayete göre hiç gerekçe belirtmeksizin daveti kabul

⁴⁴ Buhârî, “Zebâih”, 16.

⁴⁵ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 98.

⁴⁶ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 98.

⁴⁷ Buhârî, “Menâkıbu'l-Ensâr”, 24.

etmemiştir. Zeyd'e gelince, birinci rivayette olduğu gibi gerekçe belirterek daveti reddetmiştir. Buhârî, Zebâih babında Hz. Peygamber'in, Zeyd b. Hârise ile birlikte ibadet edilmeyen ve put özelliği olmayan ve sadece hayvan kesilen taşın üzerinde bir koyun kurban ettiğini ve onu pişirdikten sonra Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile karşılaştıklarını, Zeyd'in kendisine ikram edilen eti: *"Ben, Allah'ın adının anılmadığı ve putlar adına kesilen şeyleri yemem"* diyerek reddettiğini belirtmektedir.⁴⁸ Ancak Hamidullah aynı olayı, Zeyd b. Hârise'nin putlar adına bir koyunu kurban ettiğini ve Resûlullah ile karşılaştığında ona ikram ettiğini ve Hz. Peygamber'in: *"Ben, Allah'ın adının anılmadığı şeyleri yemem"* diyerek ikramı reddettiği şeklinde belirtmiştir.⁴⁹ Asıl metinde *"Ben, Allah'ın adının anılmadığı ve putlar adına kesilen şeyleri yemem"* diyen kişi Zeyd b. Amr'dır ve Hz. Peygamber'in de kurban kestiği belirtilmektedir. Risâlet öncesini, nübüvvet sonrasına göre şekillendirmeye çalışmak kanaatimce doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber henüz İslâm'ın emir ve nehiyelerine muhatap olmamıştır. Bu sebeple onun peygamberlik öncesi hayatı genelde rutin olarak geçmiştir.⁵⁰

Hamidullah, asıl metinden uzaklaşarak yaptığı tercümeyle göre Hz. Peygamber'in bu tutumu karşısında *"Bu hadis de mi acaba aynı vakaya işaret ediyor? Her halükârda anlaşılıyor ki, bu genç gönül, etrafında cereyan eden olayların şuuruna varmaktaydı"* diyerek olay hakkındaki değerlendirmesini belirtmektedir.⁵¹ Hz. Peygamber putlar adına kurban edilmiş olsa dahi ister kendisine sunulan eti yesin, isterse yemesin, onun konumunda her hangi bir değişiklik meydana gelmez. Yani eti yemiş olması onun için ayıplanacak bir durum olmadığı gibi, ileride peygamberliğine de mani değildir. Ayrıca Resûlullah'ın putlar adına kurban edilen hayvanın etini yemesi, onun hiçbir ahlakî özelliğine, insanlık anlayışına olumsuz etkisi olmaz ve kişi İslâm öncesi dönemde yaptıklarından sorumlu değildir. Bu şahıs geleceğin peygamber namzedi bile olsa, durum değişmez. Çünkü Hz. Peygamber risâlet öncesi dönemde İslâm'ın temel ilke ve prensiplerine göre yaşamamaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatını, peygamberlik sonrasına göre düzenlemeye çalışmak ve rivayetleri yeniden İslâmî döneme uyarlayarak kurgulamak, ona bir üstünlük kazandırmaz.

3-Kur'ân'ı Kerîm'in Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Hayatına Bakışı

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesinde dinî yapısının nasıl olduğu ve onun nasıl ibadet ettiği hakkında herhangi bir bilgiye yer vermez. İslâm'ın temeli olarak kabul edilen namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin varlığı Câhiliye döneminde bilinmektedir. Kâbe'nin Mekke'de bulunması dolayısıyla hac ibadetinin hem Mekkeliler hem de çevredekiler için ayrı bir önemi vardı. Bu

⁴⁸ Buhârî, "Zebâih", 16; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994), 1: 87; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdû's-Sâri li Şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 12: 305.

⁴⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 49.

⁵⁰ Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 106.

⁵¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 49.

ibadetleri hem müşrikler hem de Hanîf olarak bilinenler yerine getirmekteydi. Müşrikler ibadetlerine şirk unsurları karıştırırken, Hanîfler ise, mümkün olduğu kadar şirk unsurlarından uzak durmaktaydılar. İşte Hz. Peygamber, nübüvvetine kadar böyle bir ortamda yaşamıştır.

Her ne kadar Resûlullah'ın atalarından gelen şirk ve câhilî gelenekleri, âdetleri reddeden, Allah'ın birliği düşüncesine inanan ve Hz. İbrahim'in dini üzere veya Hz. İbrahim'in dini olarak zannettiği esaslara göre Allah'a ibadet eden veya onun aslını araştıran; aynı zamanda mensuplarının dalaleti, birbiriyle çekişmeleri, ayrı ayrı fırkalara bölünmeleri nedeniyle Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerine inanmayan kişilerden biri olduğu, Hacc'ın özelliklerini ve Kâbe'ye ait olan uygulamalarını şirk ve putperestlik şaibelerinden uzak bir şekilde yerine getirdiği ve onun bu tavrı da tevhidî esasa dayalı, dinî yönelişinden kaynaklandığı belirtilse de,⁵² Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi döneminde İslâmî ölçülere göre yaşamadığını: "*Seni dalalette (yolunu kaybetmiş/şaşırmış) bulup da doğru yola ilemedi mi?*" (ed-Duhâ 93/7) âyetiyle ortaya koymaktadır. Taberî, bu âyetin; "*Allah, seni, İslâm dışında bir din üzereyken buldu.*" şeklinde açıkladığını rivayet etmektedir.⁵³ Buna ilave olarak o; "*Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı?*"⁵⁴ (el-İnşirâh 94/2) âyetini yorumlarken onun belini büken yükünü; içerisinde bulunduğu şirk olduğunu nakletmektedir.⁵⁵ Râzî ise, İbn Kelbî'nin bu âyeti; "*Sen, sapık bir kavmin içinde kâfirdin de, Allah seni tevhide iletti*", Süddî'nin; "*Hz. Peygamber kırk yıl kavminin dini üzereydi*", Mücâhid'in; "*Sen, hidayetten uzak iken, Allah seni dinine ilemedi mi*" şeklinde açıkladığını rivayet etmektedir. Ayrıca aynı müellif, bazı kişilerin bu âyete; "*Hz. Peygamber işin başında mümin değildi. Allah'ın ona hidayet edip onu peygamber kıldı*" şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir.⁵⁶ Yani Resûlullah, nübüvvet sonrasında yaşamış olduğu hayata benzer bir hayatı risâlet öncesi dönemde yaşamamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber yaşadığı toplumun geleneğine aykırı eylemler içerisinde bulunmamış ve bu yönüyle de sivrilmemiştir. Onu öne çıkaran özellikleri; dürüstlüğü, doğruluğu, güvenilirliği ve üstün ahlakî vasıflarıdır. Bu açıdan Allah Rasûlü risâlet öncesinde Mekke toplumunda ortalama bir hayat yaşamış, daha çok erdemli ve faziletli davranışlarıyla tanınmıştır. Bu vasıflara sahip olması, ona tebliğ sürecinde olumlu bir şekilde katkı sağlamıştır.

Hayat tarzı genel olarak yaşadığı toplumdakilerle benzerlik arz eden Hz. Peygamber, İslâmî dönemdeki dinî bilgilerden de yoksundu. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm: "*Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin.*" (eş-Şûrâ 42/52), "*Sana bu Kur'an'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki sen daha önce bunlardan habersizdin.*" (Yûsuf 12/3) ifadeleriyle kitap ve iman konusunda hiçbir şey

⁵² İzzet Derveze, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 2: 38, 42.

⁵³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 11: 617.

⁵⁴ İnşirâh: 94/2.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11: 620.

⁵⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: İhyâüt-Türâsi'l-Arabî, 1402), 31: 197.

bilmediğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın bu beyanı, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dönemine ışık tutmaktadır. O halde Resûlullah'ın nübüvvet öncesi dönemde dinî konularda bilgili olduğunu iddia etmek, vahiyle çelişmektedir. Zaten Allah Rasûlü'nün risâlet öncesi dönemine vahiy çerçevesinde bakıldığında *"yolunu şaşırılmış olduğu, kitabı ve imanı bilmediği"* dışında hiçbir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu ilahî ilkeden hareketle onun nübüvvet öncesi hayatını, onu yüceltmek ve diğer peygamberlerden üstün olduğunu ortaya koymak için, (kendilerine göre) eksik kalan noktaları peygamberlik sonrası hayatına göre düzenlemeye ve kurgulamaya çalışmak beyhude bir uğraştır. Eğer Allah, onun peygamberlik öncesi hayatı hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi vermeyi uygun görseydi veya tebliğ için gerekli olduğunu düşünseydi, o dönemi mutlaka vahye konu edirdi. Bu bağlamda Hz. Peygamber için en önemli nokta, peygamberliğine kadarki geçen dönemde toplum içerisinde insanî ve ahlakî özellikleriyle bilinmesidir. Bu açıdan onun hiçbir eylem ve fiili gelecekte peygamber olacağına dönük değildir. Zaten Kur'ân da bu konuya asla açık bir kapı bırakmamaktadır. Bu sebeple bu yönde Kur'ân'da bilgi olmadığından farklı kaynaklar devreye sokularak bu dönemdeki eksiklikler doldurulmaya çalışılmaktadır. Ancak Kur'ân merkezli konuya yaklaşıldığında bu anlatıların hiçbir geçerliliğinin olmadığı ortaya çıkacaktır. İnsanlar, Kur'ân'ın bildirdikleriyle yetinmeyi ilke ve prensip haline getirdiklerinde, alternatif bilgilere ihtiyaç duymayacaklardır.

Sonuç

İnsan doğduğu ve yetiştiği çevrenin etkisi altındadır. Onun gelişmesinde, karakter oluşumunda, kişilik kazanımında, duygu ve düşüncelerinin şekillenmesinde, insana ve hayata bakışında yaşanan çevre kişiyi sürekli bir şekilde etkilemektedir. Kişiyi yaşadığı çevreden bağımsız düşünmek neredeyse imkânsızdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in doğduğu çevrede putperestlik inancı, atalar kültü, kabilevî eğilimler ve ahlaki çöküntü ön plandaydı. Mekke toplumu Allah'ın varlığını bilmekle beraber putları kendilerini Allah'a yaklaştırmaları için aracı olarak görmekteydiler. Bu açıdan Mekke toplumunda paganist anlayış yayılmış, Kâbe'nin içi putlarla doldurulmuş, âdeta putperestlik inancı herkesin hayatına hâkim olmuştu. Ancak bu inanca karşı olan Hanîfler gibi insanlar da bulunmaktaydı.

Resûlullah böyle bir ortamda dünyaya gelmiş ve putperest inancını benimsemiş kişilerin eğitimi altında yetişmeye başlamıştır. Onun böyle bir eğitimden uzak durması veya etkilenmemesi oldukça zordur. Bu sebeple Allah Rasûlü, risâlet öncesi dönemde Mekke toplumunun örf ve âdetlerine, gelenek ve göreneklerine göre ortalama bir vatandaş gibi yaşamını sürdürmeye çalışan bir bireydir. Yaşadığı toplumda onu ön plana çıkaran özelliği, inanç yapısı değil, doğruluğu, dürüstlüğü, güvenilirliği ve üstün ahlaka sahip oluşudur. Ayrıca Hz. Peygamber'in câhiliye örfüne göre bazı fiil ve eylemlerde bulunması, onun için ayplanacak ve kınanacak bir davranış değildir. Çünkü risâlet öncesi yapılan

davranışlar, İslâm'a göre değil, o günkü örfe göre değerlendirilmelidir. O, bu dönemde dedesi Abdülmuttalib ve Hanîflerden sayılan Zeyd b Amr b. Nüfeyl gibi Ramazan aylarında Hirâ mağrasına giderek uzlete çekilmiştir. Atalarından miras olarak gelen bu uygulamayı Resûlullah'ın yapmasını, geleneğin ifade ettiği gibi peygamberliğe hazırlık devresi olarak değerlendirmek uygun değildir. Çünkü Hz. Peygamber için nübüvvete hazırlık diye bir dönemden bahsetmek, vahye uygun değildir.

Resûlullah nübüvvet öncesi dönemde yaşadığı toplumun inanç yapısını eleştirmemiş, paganist sisteme karşı olumsuz bir tavır içerisinde de bulunmamıştır. Yani Allah Rasûlü toplumla barışık bir şekilde yaşamaya devam etmiştir. Resûlullah böyle bir hareket tarzı sergilerken, Hanîflerden sayılan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ise Mekkelilerin inanç sistemini eleştirmiş, onların tutum ve davranışlarının yanlışlığını her platformda şiddetli bir şekilde ortaya koymaya çalışmış, bunun bedeli olarak da hem baskı ve şiddete maruz kalmış hem de şehirden kovulmuştur. Hz. Peygamber de böyle bir tavır sergileseydi, onun başına da aynı şeylerin gelmesi ihtimal dâhilinde olurdu. Eğer Resûlullah risâlet öncesi dönemde toplum ile çatışma halinde olsaydı, nübüvvetle görevlendirildiği zaman kendini ifade etmekte ciddi problemler yaşardı.

Hz. Peygamber'in câhiliye döneminde putlar adına kurban edilen koyunun etinin bulunduğu sofrada oturması veya Uzzâ putuna boz bir koyunu hediye olarak sunması, peygamberliğe engel bir durum olmadığı gibi, eksiklik olarak da değerlendirilmemelidir. Çünkü her şeyden önce Allah Rasûlü risâlet öncesi dönemde vahye muhatap olmamış, haram ve helalleri tebliğ etmekle de görevlendirilmemiştir. Bu sebeple Resûlullah'ın hareketlerinin bağlayıcılığı, nübüvvetten sonraki dönem için geçerlidir. Hz. Muhammed peygamber olmadan önce Yahudi, Hristiyan, Hanîf veya müşrik değildi, ancak o, faziletli, erdemli, kaliteli, sorumluluk sahibi, doğru, dürüst, güvenilir ve üstün ahlaka sahip olan biriydi. Kanaatimizce onu peygamberlik konumuna çıkaran özellikler, bunlar olsa gerek. Bu açıdan Hz. Peygamber'in risâlet öncesi yaşantısını, onu yüceltmek ve diğer peygamberlerden üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla peygamberlik sonrası dikkate alınarak rivayetleri kurgulamaya çalışmak, vahiy ve tarihsel bağlam ile örtüşmez. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Resûlullah'ın peygamberlik öncesi dönemine ait: *"Onun yolunu şaşırılmış olduğu, kitabı ve imanı bilmediği, İslâmî döneme ait dini konularda bilgisinin olmadığı"* dışında hiçbir bilgi mevcut değildir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrî. *Bulûğu'l-Ereb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Arslan, İhsan. *Hız. Peygamber'i Doğru Anlamak II*. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2018.
- Arslan, İhsan. *Hız. Peygamber'i Doğru Anlamak III*. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2019.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i kitap Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Ateş, Ali Osman. *Oryantalistlerin Hız. Peygamber ile ilgili İddialarına Cevaplar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ateş, Ali Osman. *Oryantalistlerin Hız. Peygamber ile ilgili İddialarına Cevaplar*. İstanbul: Beyan yayınları, 1996.
- Azimli, Mehmet. *Câhiliyeyi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Balcı, İsrâfil. *Peygamberlik Öncesi Hız. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. 8 Cilt. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut: Câmîatü Bağdâd, 1993.
- Corci Zeydan. *el-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câlîye Çağı*. Ankara: Mars T. Ve S.A.Ş. Matbaası, 1957.
- Çelebi, Ahmed. *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*. Trc. Hasan Fehmi Ulus. İstanbul: Seriyeye Kitapları, 1997.
- Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Derzeve, İzzet. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hız. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu, 3 Cilt. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.

- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Davi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed. *Ahbâru Mekke*. 2 cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2012.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslâm Öncesi Arab Tarihi*. Ankara: Ankara Okuklu Yayınları, 2006.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nuruddin Ali b. İbrahim b. Ahmed. *İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti Emîni'l-Me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993.
- Hennâ el-Fâhûrî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Basımyeri yok, Dâru İbn Kesîr, basım tarihi yok.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981.
- İbn Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib. *Kitâbü'l-Esnâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15. Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâili ve's-Siyer*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed. *el-Kamil fi't-Târîh*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.
- İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib. *Kitâbü'l-Esnâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Kur'ân Sûrelerinin Kimliği*. İstanbul: AKâbe Vakfı Yayınları, 2011.
- Kastalânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed. *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

- Müslim, Ebü'l-Huseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Râğıb el-İsfahânî. *Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 31 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1402.
- Süheylî, Abdurrahman. *er-Ravdü'l-Ünüf*. 7 Cilt. Yayınevi, basım yeri ve tarihi yok.
- Taberî, Ebû C'afer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İslâmî, 1993.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber". *Diyanet İlmi Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed-Özel Sayı- 2. Baskı, Ankara 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 51 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2020

Kur'an'da Üslup Ve Anlam Bakımından Dikkat Çeken Bazı Sayılar
The Conspicuous Numbers in the Qur'an in Terms of Wording and Meaning

Abdullah AYGÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir
Rize/Turkey

abdullahaygun@yahoo.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-9952-0414

Atf: Aygün, Abdullah. "Kur'an'da Üslup Ve Anlam Bakımından Dikkat Çeken Bazı Sayılar". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020): 126-152.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.711636>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2020

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Kur'an'da Üslup Ve Anlam Bakımından Dikkat Çeken Bazı Sayılar

Öz: Bu çalışmada, önce Kur'an'daki sayılara dair ön bilgi verilmekte daha sonra bu sayılardan dikkat çeken dördü incelenmektedir. Bunlar, Nûh (a.s)'ın kavmi ile bin eksi elli yıl geçirmesi, Ashâb-ı Kefh'in üç yüz artı dokuz yıl uyutulması ile melekler elli bin yılda Allah'a yükselirken, işlerin ise bin yılda yükselmesidir. Çalışmada, incelenen örneklerin bütün anlam ihtimallerine değinilmekte ve tefsir literatürünün verileri analiz edilerek sonuca varılmaktadır. Kur'an'da, sayıların muhtelif formları zikredilmektedir. Nûh (a.s)'ın kavmi ile geçirdiği bin eksi elli yıl, sadece peygamberlik dönemi değil, onun bütün yaşam süresidir. Doğrudan dokuz yüz elli yerine bin eksi elli denilmesi, hem bin sayısı ile sürenin uzunluğuna dikkat çekmekte, hem de kinaye zannını ortadan kaldırmaktadır. Ashâb-ı Kefh'in üç yüz artı dokuz yıl uyumasını haber veren âyetin, kimin sözü olduğu tartışmaya açıktır. İnsanların iddialarının haber verilmesi ihtimali daha ağır basmakla birlikte âyette aynı zamanda doğru olan üç yüz dokuz sayısına da işaret edilmektedir. İşlerin bin yılda, meleklerin ise elli bin yılda Yüce Allah'a yükselmesini haber veren sayıları hakikat değil de mecaz kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Aynı zamanda bu sayılar, varlık kategorileri bulunduğunu ve en yüce mertebeye Yüce Allah'ın sahip olduğunu öğretmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Sayılar, Nûh, Ashâb-ı Kefh, Urûc.

The Conspicuous Numbers in the Qur'an in Terms of Wording and Meaning

Abstract: The study presents prior knowledge related to the numbers that are recited in the Qur'an and then specifically examines four of them. These examined numbers are: Noah (pbuh)'s thousand minus fifty years with his tribe, Ashâb-ı Kefh's sleeping for three hundred plus nine years, angels' ascending to God in fifty thousand years and ascending in a thousand year. The study addresses all possible meanings of these examined numbers and analyses the relevant parts in the *tafsir* literatures (the Qur'anic exegesis literature) with the intent of reaching a specific conclusion related to these numbers. In the Qur'an, the variant forms of numbers are stated. The specific number (one thousand minus fifty years) regarding the period that the Prophet Noah spent his life together with his tribe refers to the time of his whole life span instead of the time of his prophethood. Rather than directly stating nine hundred fifty, saying "one thousand minus fifty aims to emphasise the lengthy of the time and to remove the assumption of allegory. In the verse, whose the statement that relates the three hundred plus nine years sleep of Ashâb-ı Kefh belongs to is open to discussion. The assumption that this statement is people's assertion relevant to the case highly likely preponderates. Nonetheless, the verse explicitly refers to the authenticity of this number. It is more appropriate to interpret the numbers (ascending of the works to God in one thousand years and rising of angels to God in fifty thousand years) as allegoric rather than authentic.

Lastly, it is possible to state that these numbers are the clear indications of the existent categories amongst creatures and that God has the highest position.

Key Words: Tafsir, the Qur'an, Numbers, Noah, Ashâb-ı Kehf, Ascension.

بعض الأعداد المهمة في القرآن - معنى وأسلوبها.

ملخص: عرضت في هذه المقالة معلومات عن الأعداد الموجودة في القرآن أولاً. ثم تمركز البحث على الأربعة التي تلتفت النظر إليها منها خاصة. هذه الأربعة هي: ألف سنة إلا خمسين عاماً التي مكث فيها نوح (ص) في قومه وثلاثمائة وتسع سنة التي نام أصحاب الكهف خلالها في الغار وعروج الملائكة إلى الله تعالى في خمسين ألف سنة بالرغم من أن الأعمال تعرج إليه في ألف سنة. أشير في هذه المقالة إلى المعاني المحتملة لهذه الأمتة كاملة بحسب الإمكان وحوول إلى وصول النتيجة بعد دراسة الآراء في التفاسير القديمة. تذكر في القرآن صوراً مختلفة للأعداد. ألف سنة إلا خمسين عاماً التي مكث فيها نوح (ص) في قومه ليست مدة رسالته فقط بل مدة عمره كاملة. البداية بألف سنة صدراً في الآية بدل تسعمائة وخمسين سنة تشير إلى طول المدة و إزالة ظن الكناية. ومدة نوم أصحاب الكهف في الغار ثلاثمائة وتسع سنة، فيها نظر: لمن هذه القول؟ وربما يخبر بهذه الآية قول الناس الذين ناقش في مدة نومهم. ربما قبول الأعداد التي تشير إلى أن الملائكة تعرج إلى الله تعالى في خمسين سنة وأن الأعمال تعرج إليه في ألف سنة مجازاً أصدق من أن تقبل حقيقة. وتدل هذه الأعداد في نفس الوقت على أن للكون مراحل في الوجود وعلى أن أعلى المراتب في الوجود لله تعالى.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الأعداد، نوح (ص)، أصحاب الكهف، عروج.

GİRİŞ

Sayılar, insan hayatında yer alan olmazsa olmaz olgulardan biridir. İnsanlara hitap eden bir kitap olan Kur'an'da da çeşitli şekillerde zikredilmektedir. Kelime olarak sayı, sayma, ölçme, tartma vb. işlerin sonunda bulunan birimlerin kaç olduğunu bildiren söz, adet demektir. Sayılar, rakam denen işaretlerden oluşmaktadır.¹ Kur'an'da, birden bine kadar birçok sayıya yer verildiği görülmektedir. Aynı zamanda bu sayılar ile yapılan toplama, çıkarma, çarpma ve bölme yani dört temel işleme de işaret edildiğini söylemek mümkündür. Örneğin, hacca zaruret nedeniyle vaktinden önce tıraş olan kişinin, keffâret olarak Mekke'de üç, döndükten sonra yedi gün oruç tutması,² üç artı yedi eşittir on şeklinde formüle edilebilir. Musa (a.s), otuz artı on, toplam kırk gece mîkatta bulunmuştur.³ Ashâb-ı Kehf, mağarada tam üç yüz artı dokuz yıl geçirmiştir.⁴ Çıkarma ise Nûh (a.s)'ın kavmi ile geçirdiği süre verilirken yapılmıştır. Söz konusu âyette onun, kavmi ile bin seneden elli eksik kaldığı bildirilmiştir.⁵ İnfakta bulunana Allah tarafından yedi çarpı yüz şeklinde karşılık verilmesi⁶ çarpmaya, mirasın paylaşım oranlarını belirleyen âyetleri⁷ de bölmeye örnek vermek mümkündür.

¹ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2048.

² el-Bakara, 2/196. (فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ)

³ el-A'raf, 7/142. (وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَتَمَّ مِيقَاتِ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً). Ayrıca bk. el-Bakara, 2/51.

⁴ el-Kehf, 18/25. (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا)

⁵ el-Ankebût, 29/14. (أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا)

⁶ el-Bakara, 2/261. (كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْكَ سِنَعٌ سَنَابِلٌ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ)

⁷ en-Nisâ, 4/11, 12, 176.

Bu araştırma boyunca, Kur'an'da zikredilen sayıları konu edinen, biri Arapçadan tercüme edilmiş iki makale yayınlandığı görülmüştür.⁸ Her iki makalede, Kur'an'daki sayılara dair giriş mahiyetinde, tanıtıcı, genel bilgiler sunulmuştur. Bu çalışmada ise mevcutlar içinde diğerlerinden farkı ilk bakışta fark edilebilen dört sayı derinlemesine incelenmiş, müfessirlerin izahları analiz edilmiş ve ulaşılan kanaat belirtilmiştir. Sözü edilen sayıların ilki, Nûh (a.s.)'ın kavmi ile bin eksi elli yıl geçirmesidir. İlgili âyetteki *أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا* ifadesine dair şu sorulara cevap aranmıştır: Neden doğrudan dokuz yüz elli yerine bin eksi elli denilmiştir? Bu sayı, peygamberlik görevinin başlangıcından kavminin helak olmasına kadar geçen süreyi mi bildirmektedir? Âyette, onun ne kadar yaşadığı haber verilmekte midir? Peygamberlik öncesi ve tufan sonrası dikkate alındığında, toplam yaşı bu sayının üzerinde midir? Bir insanın, bin yıl civarı ömür sürmesi mümkün müdür? Bu sayının, hakikat değil de mecaz olma ihtimali var mıdır?

İkinci sayı olan Ashâb-ı Kehf'in üç yüz artı dokuz yıl uyutulması ile ilgili âyetteki üç yüz dokuz sayısı; neden doğrudan üç yüz dokuz olarak ifade edilmemiş de üç yüz artı dokuz denilmiştir? Bu sayı, Allah tarafından geçmişten verilen kesin bir haber midir? Yoksa gençler hakkında insanların (Yahudilerin ve Hristiyanların) çeşitli sözlerinin aktarıldığı önceki âyetlerdeki gibi burada da mağarada ne kadar kaldıklarına dair iddiaları mı haber verilmiştir? Ya da başka bir süreden mi söz edilmiştir? Üç yüz artı dokuz ifadesiyle, şemsi ve kameri yıllara işaret edilmiş midir? gibi sorular nedeniyle dikkatleri celbeden bir başka örnektir.

Üçüncü ve dördüncüsü ise meleklerin elli bin fakat işlerin bin yılda Allah'a yükselmesinden söz edilen âyetlerdeki sayılardır. Burada da söz konusu sayılar hakikat mi yoksa mecaz mıdır? İşler Allah'a bin senede yükselirken, neden melekler elli bin senede yükselmektedir? İki haber arasında uyumsuzluk (işkâl) var mıdır? Âyetlerdeki "gün"den maksat nedir? sorularının cevapları araştırılmıştır.

Derleme mahiyetindeki ilk bölümde, Kur'an'da yer alan sayıların genel görünümünü ortaya konulmuş ve daha sonra asıl konuya geçilmiştir. Son iki sayı, tek başlık altında ele alınmıştır.

1. Kur'an'da Sayılara Dair Genel Bilgiler

1.1. Bir ve İki Sayıları

Kur'an'da, *حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ*,¹² *الْأَلْبَيْنَيْنِ*,¹¹ *يَوْمَيْنِ*,¹⁰ *لَيْسَتْ يَوْمًا*,⁹ *فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ* gibi müfred ve tesniye kelimeler dışında, bir ve iki sayıları çok defa zikredilir. Bir (واحد) sayısı, otuz yerde müzekker, otuz bir yerde ise müennes olarak kullanılır. Ayrıca,

⁸ Bk. Süleyman Gezer, "Kur'an'da Geçen Sayısal İfadeler Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2015): 477; Ahmet Mâhîr el-Baqrî, "Sayıların Kur'an-ı Kerim'de Kullanımına Yönelik Dilbilimsel Bir İnceleme", trc. Dursun Ali Türkmen, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2006): 206. Konuya dair ülkemizde hazırlanmış tez çalışmasına ise rastlanmamıştır.

⁹ el-Bakara, 2/282.

¹⁰ el-Bakara, 2/259.

¹¹ el-Fussilet, 41/9.

¹² el-En'âm, 6/143, 144.

¹³ el-Bakara, 2/233.

وَخَذَهُ formuyla altı, وَجِدٌ şeklinde ise bir defa zikredilir. Ma'rife hali (الوَاجِدُ) yalnızca Allah Tealâ'nın sıfatı olarak kullanılır.¹⁴

Kur'an'da bir sayısını ifade eden ve nekre olan وَاجِدٌ kelimesine şu örnekler verilebilir: Yakup (a.s), oğullarına aynı kapıdan şehre girmemelerini öğütlemiştir.¹⁵ Aralarında hüküm vermesi için Davud (a.s)'a müracaat eden iki kardeşten davacı olanın bir koyunu vardır.¹⁶ İnsanlar tek bir nefisten yaratılmıştır.¹⁷ Bir ve tek anlamına gelen diğer bir kelime olan أَحَدٌ ise, müzekker olarak yetmiş dört, müennes haliyle (الْحَدَى) on bir defa kullanılır. Bunların çoğu, "hiç kimse, hiç biri, herhangi biri"¹⁸ anlamındadır. Allah'ın bir olması,¹⁹ iki topluluktan biri,²⁰ iki güzellikten biri²¹ ve iki kızıdan biri²² gibi sayı için kullanımları daha azdır.

İki (اِثْنَان) sayısı ise Kur'an'da on üç kere müzekker, yedi kere de müennes olarak kullanılır. Örneğin, koyun, keçi, deve ve sığır, erkek ve dişi olmak üzere iki cins (اِثْنَيْنِ) yaratılmıştır.²³ Hayat da ölüm de iki defadır.²⁴ Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ederken iki kişiden biri olarak yola çıkmıştır.²⁵ Bir bölgedeki insanlara, iki peygamber gönderildiği haber verilmiştir.²⁶

1.2. Üç ve Dokuz Arası Sayılar

Kur'an'da üç sayısı, on üç defa müennes, altı defa da müzekker olarak kullanılır. Mesela, hacda, zaruret nedeniyle vaktinden önce tıraş olan kişi keffâret olarak Mekke'de üç gün, döndükten sonra yedi gün oruç tutar.²⁷ Yahya (a.s), üç gece insanlarla konuşmamıştır.²⁸ İnsan, ana rahminde üç karanlık aşamada yaratılır.²⁹ Adetten kesilen kadınların iddeti üç aydır.³⁰ Yemini bozmanın keffâretini karşılayamayanlar, üç gün oruç tutar.³¹ Tebük seferine katılmayan üç kişiye yeryüzü dar gelmiştir.³² Zekeriya (a.s), üç gün işaret dışında konuşmamıştır.³³ Boşanan kadınlar üç adet dönemi iddet bekler.³⁴ "Allah, üçün (tanrının)

¹⁴ الْوَاحِدِ الْفَهَّارِ (Yûsuf, 12/39, er-Ra'd, 13/16, İbrâhîm, 14/48, Sa'd, 38/65, ez-Zümer, 39/4, Ğâfir, 40/16)

¹⁵ مِنْ بَابِ وَاجِدٍ. (Yûsuf, 12/67)

¹⁶ سَاعِدَةٍ وَاجِدَةٍ. (Sâ'd, 38/23)

¹⁷ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ. (ez-Zümer, 39/6)

¹⁸ Örneğin, el-Hicr, 15/65, Meryem, 19/98, el-Ahzâb, 33/32.

¹⁹ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. (el-İhlâs, 112/1)

²⁰ الْحَدَى الطَّائِفَيْنِ. (el-Enfâl, 8/7)

²¹ الْحَدَى الْحُسَيْنَيْنِ. (et-Tevbe, 9/52)

²² الْحَدَى ابْنَتَيْ. (el-Kasas, 28/27)

²³ el-En'âm, 6/143.

²⁴ أَمْتًا اِثْنَيْنِ وَأَخِينَتَا اِثْنَيْنِ. (el-Mü'min, 40/11)

²⁵ اِثْنَيْنِ. (et-Tevbe, 9/40)

²⁶ إِذْ أَرْسَلْنَا الْيَوْمَ اِثْنَيْنِ. (Yâsîn, 36/14)

²⁷ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ. (el-Bakara, 2/196)

²⁸ ثَلَاثَ لَيَالٍ. (Meryem, 19/10)

²⁹ طَلَمَاتٍ ثَلَاثٍ. (ez-Zümer, 39/6)

³⁰ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ. (et-Talâk, 65/4)

³¹ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ. (el-Mâide, 5/89)

³² وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا. (et-Tevbe, 9/118)

³³ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ. (Âl-i İmrân, 3/41)

³⁴ ثَلَاثَةَ فُرُوجٍ. (el-Bakara, 2/228)

üçüncüsüdür" diyenler kâfirdir.³⁵ Salih (a.s), deveyi kesen kavmine üç gün süreleri kaldığını bildirmiştir.³⁶ Bazıları, hiçbir bilgiye, delile dayanmadan Ashâb-ı Kehf'in üç, beş veya yedi kişiden oluştuğunu iddia etmiştir.³⁷

Dört sayısına ise dokuz kere müennes, üç kere müzekker, toplam on iki defa yer verilir. Örneğin, kocası ölen kadınlar dört ay on gün iddet bekler.³⁸ İbrahim (a.s), yeniden dirilişi dört kuş ile tecrübe etmiştir.³⁹ Hayvanların bazısı dört ayaklıdır.⁴⁰ Haram ayların sayısı dördttür.⁴¹ Yüce Allah yeryüzünde rızıkları dört günde yaratmıştır.⁴² İffetli bir kadına zina isnadında bulunanların dört şahit getirmesi gerekir.⁴³ Bu dört şahidi bulamayanlar, doğru söylediğine dair dört defa Allah adına yemin etmelidir.⁴⁴ Allah, gizli görüşüp-konuşan üç kişinin, dördüncüleri olarak mutlaka yanlarındadır.⁴⁵

Beş sayısı, toplam üç yerde ve müennes formuyla kullanılır. Beş kişi gizli konuşuyorsa, altıncıları Allah'tır.⁴⁶ Altı sayısı, Kur'an'da, yedi defa müennes olarak zikredilir. Mesela, Allah gökleri, yeri ve aralarındakileri altı günde yaratmıştır.⁴⁷ Yedi sayısına, on dokuzu müzekker, dördü müennes olmak üzere toplam yirmi üç kez yer verilir. Yûsuf (a.s) zindanda iken, ülkenin kralı rüyasında yedi besili ineğin yedi zayıf ineği yediğini, ayrıca yeşil ve kuru yedi başak görmüştür.⁴⁸ Yûsuf (a.s), bu rüyayı tevil ederek yedi yıl ekin ekmelerini,⁴⁹ sonra yedi yıl kıtlık olacağını ve buna hazırlık için ürünlerin çoğunu depolamalarını tavsiye etmiştir.⁵⁰ Öte yandan cehennemın yedi kapısı vardır.⁵¹ Yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler mürekkep olsa ve arkasından yedi deniz eklense yine de Allah'ın sözleri bitmez.⁵² Gökler, yedi tabaka ya da uçsuz bucaksızdır.⁵³ Hz. Peygambere, tekrar tekrar okunan yedi yani Fâtiha suresi verilmiştir.⁵⁴

³⁵ el-Maîde, 5/73. (ثَالِثٌ ثَلَاثَةٌ)

³⁶ Hûd, 11/65. (ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ)

³⁷ el-Kehf, 18/22. (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)

³⁸ el-Bakara, 2/234. (أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)

³⁹ el-Bakara, 2/260. (أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ)

⁴⁰ en-Nûr, 24/45. (وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ)

⁴¹ et-Tevbe, 9/36. (أَرْبَعَةَ حُرُمٍ)

⁴² el-Fussilet, 41/10. (أَرْبَعَةَ أَيَّامٍ)

⁴³ en-Nûr, 24/4. (بِأَرْبَعَةِ شَهَادَاتٍ)

⁴⁴ en-Nûr, 24/6. (أَرْبَعٌ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ) Kadın da aynı şekilde dört kere Allah adına yemin eder. (en-Nûr, 24/8)

⁴⁵ el-Mücâdele, 58/7. (ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ)

⁴⁶ el-Mücâdele, 58/7. (وَلَا خَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ)

⁴⁷ el-A'râf, 7/54, es-Secde, 32/4. (فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ)

⁴⁸ Yûsuf, 12/43. (سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعَ عَجَافٍ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خَضِرٍ وَأَخْرَجَ يَابِسَاتٍ)

⁴⁹ Yûsuf, 12/47. (سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا)

⁵⁰ Yûsuf, 12/48. (ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادًا)

⁵¹ el-Hicr, 15/44. (لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ)

⁵² Lokmân, 31/27. (سَبْعَةَ أَجْحَرٍ)

⁵³ Örneğin, el-Bakara, 2/29, el-Mü'minûn, 23/17, 86, el-Fussilet, 41/12, el-Mülk, 67/3, en-Nebe, 78/12.

(سَبْعَ سَمَوَاتٍ)

⁵⁴ el-Hicr, 15/87. (سَبْعًا مِنَ الْمَنَائِبِ)

Sekiz, sayı olarak dört defa müennes, bir defa da müzekker haliyle zikredilir. Mesela, Ad kavmini helak eden kasırga, tam yedi gece sekiz gün esmiştir.⁵⁵ Şuayb (a.s), Musa (a.s)'dan sekiz veya on yıl yanında çalışıp hizmet etmesini istemiştir.⁵⁶ Hesap günü, arşı sekiz melek taşıyacaktır.⁵⁷ Müşrikler, sekiz çift hayvan için kendilerince helal haram kuralları belirlemiştir.⁵⁸ Dokuz sayısı ise dört yerde müzekker, iki yerde müennes olarak kullanılır. Örneğin, Musa (a.s)'a dokuz mucize verilmiştir.⁵⁹

Ayrıca, üç ile dokuz arasındaki bir süreyi ifade eden "birkaç" anlamındaki بضع kelimesi de dolaylı olarak sayı anlamı verir. Mesela, Yûsuf (a.s), zindanda birkaç yıl kalmıştır.⁶⁰ Rumlar, mağlubiyetlerinden sonra toparlanıp, birkaç yıl içinde Perslere karşı zafer kazanmıştır.⁶¹

1.3. On ve Doksan Dokuz Arası Sayılar

Kur'an'da on sayısı, on biri müzekker, beşi müennes olmak üzere on altı yerde tekrarlanmaktadır.⁶² On bir sayısı bir defa, on iki ise beş defa zikredilmektedir.⁶³ Yirmi, otuz, kırk, elli, altmış, yetmiş, seksen ve doksan sayılarının tamamına yer verilmektedir.⁶⁴

Yemini bozmanın keffâretlerinden biri, on fakiri doyurmaktır.⁶⁵ Hacda zaruret nedeniyle vaktinden önce tıraş olan kişi, keffâret olarak toplam on gün oruç tutar.⁶⁶ Her iyi davranışın karşılığı, on katı olarak verilecektir.⁶⁷ Kur'an'ı, Hz. Peygamberin uydurduğunu iddia edenlere onun benzeri on sure getirmeleri ile meydan okunur.⁶⁸ Şuayb (a.s), Musa (a.s)'dan sekiz veya on yıl yanında çalışıp hizmet etmesini istemiştir.⁶⁹

Yûsuf (a.s), rüyasında güneş ve ayın yanında on bir yıldız görmüştür.⁷⁰ İsrailoğulları on iki gruba ayrılmış,⁷¹ onlara on iki vekil tayin edilmiş⁷² ve on iki

⁵⁵ el-Hâkka, 69/7. (سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ)

⁵⁶ el-Kasas, 28/27. (ثَمَانِيَةَ جِجَعٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا أَنْ تَأْجُرَنِي)

⁵⁷ el-Hâkka, 69/17. (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ)

⁵⁸ el-En'âm, 6/143. (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ)

⁵⁹ el-İsrâ, 17/101. (تَسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ)

⁶⁰ Yûsuf, 12/42. (بِضْعِ سِنِينَ)

⁶¹ er-Rûm, 30/4. (فِي بِضْعِ سِنِينَ)

⁶² Mesela bk. el-Bakara, 2/196, el-Mâide, 5/89; el-Enâm, 6/160; Tâhâ, 20/103; el-Kasas, 28/27.

⁶³ On bir (Yûsuf, 12/4). On İki (el-Bakara, 2/60; A'râf, 7/160; Mâide, 5/12; Tevbe, 9/3)

⁶⁴ Bk. Yirmi (el-Enfâl, 8/65), otuz (el-A'râf, 7/142; el-Ahkâf, 46/15), kırk (el-Bakara, 2/51, el-Mâide, 5/26, el-A'râf, 7/142, el-Ahkâf, 46/15), elli (el-Ankebût, 29/14, el-Meâric, 70/4), altmış (el-Mücâdele, 58/4), yetmiş (el-A'râf, 7/155, et-Tevbe, 9/80, el-Hâkka, 69/32), seksen (en-Nûr, 24/4), doksan (Sâd, 38/23).

⁶⁵ el-Mâide, 5/89. (لَطْعَامٍ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ)

⁶⁶ el-Bakara, 2/196. (تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ)

⁶⁷ el-En'âm, 6/160. (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا)

⁶⁸ Hûd, 11/13. (بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ)

⁶⁹ el-Kasas, 28/27. (ثَمَانِيَةَ جِجَعٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا أَنْ تَأْجُرَنِي)

⁷⁰ Yûsuf, 12/4. (أَحَدَ عَشْرٍ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ)

⁷¹ el-A'râf, 7/160. (اِثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَّمًا)

⁷² el-Mâide, 5/12. (اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا)

kaynak suyu lütfedilmiştir.⁷³ Allah katında ayların sayısı on ikidir.⁷⁴ Cehennemin, on dokuz görevli meleği vardır.⁷⁵

Müminlerden yirmi kişi, kâfirlerden yüz kişiye galip gelebilir.⁷⁶ Annelerin, hamilelik ve emzirme süresi otuz aydır.⁷⁷ Musa (a.s), mikat için kavminden yetmiş kişi seçmiş⁷⁸ ve orada otuz artı on, toplam kırk gece geçirmiştir.⁷⁹ İsrailoğullarının arz-ı mukaddese girmesine, kırk sene izin verilmemiştir.⁸⁰ Nûh (a.s), kavmi arasında bin seneden elli eksik kalmıştır.⁸¹ Zıharın keffâret şartlarının sonuncusu, altmış fakirin doyurulmasıdır.⁸² Cehennemlikler yetmiş arşın zincire vurulacaktır.⁸³ Münafıklar için yetmiş defa bağışlanma dilense de Allah onları affetmeyecektir.⁸⁴ İffetli bir kadına zina iftirasında bulunanlara, seksen sopa vurulur ve şahitlikleri kabul edilmez.⁸⁵ Aralarında hüküm vermesi için Davud (a.s)'a müracaat eden iki kardeşten davalı olanın, doksan dokuz koyunu vardır.⁸⁶

1.4. Yüz ve Bin Sayıları ile Katları

Kur'an'da yüz sayısı, yedi kez tekrarlanmakta, katlarından iki yüz, iki defa, üç yüz ise bir defa zikredilmektedir. Bin ve katlarına da on bir kere yer verilmektedir. Bunlardan iki bin sayısı iki defa, beş bin, elli bin ve yüz bin birer defa kullanılmaktadır.

Müslümanlardan yirmi kişi yüz kâfiri, yüz kişi ise bin kâfiri yenebilir.⁸⁷ Önceleri oran böyle iken, Allah tarafından kolaylık lütfedilerek yüz Müslümanın, Allah'ın izniyle iki yüz kâfire, bin kişi iseler onların iki binine galip geleceği bildirilmiştir.⁸⁸ Ölümünden sonra dirilmeyi merak eden bir kişi, yüz yıl boyunca ölü kaldıktan sonra tekrar dirilmiştir.⁸⁹ Ashâb-ı Kehf, mağarada tam üç yüz artı dokuz yıl geçirmiştir.⁹⁰ İnfakta bulunmanın mükâfata, yedi çarpı yüz şeklinde verilecektir.⁹¹

Nûh (a.s), kavmi arasında bin seneden elli eksik kalmıştır.⁹² Kadir gecesi, bin aydan daha hayırlıdır.⁹³ İşlerin Allah'a yükselmesi bin yılda ancak gerçekleşir.⁹⁴

⁷³ el-Bakara, 2/60. (اثنًا عشرة عينا)

⁷⁴ et-Tevbe, 9/36. (ان عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا)

⁷⁵ el-Müdesir, 74/30. (عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْرَ)

⁷⁶ el-Enfâl, 8/65. (مَنْكُمْ عَشْرٌ وَصَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ)

⁷⁷ el-Ahkâf, 46/15. (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)

⁷⁸ el-A'raf, 7/15. (سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا)

⁷⁹ el-A'raf, 7/142, el-Bakara, 2/51. (وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً)

⁸⁰ el-Mâide, 5/26. (أَرْبَعِينَ سَنَةً)

⁸¹ el-Ankebût, 29/14. (الْأَلَمَّ خَمْسِينَ عَامًا)

⁸² el-Mücâdele, 58/4. (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مَسْكِينًا)

⁸³ el-Hâkka, 69/32. (فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا)

⁸⁴ et-Tevbe, 9/80. (سَبْعِينَ مَرَّةً)

⁸⁵ en-Nûr, 24/4. (ثَمَانِينَ جَلْدَةً)

⁸⁶ Sâ'd, 38/23. (لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجْعَةً)

⁸⁷ el-Enfâl, 8/65. (مَنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ ... مَنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا)

⁸⁸ el-Enfâl, 8/66. (مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ... أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ)

⁸⁹ el-Bakara, 2/259. (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ)

⁹⁰ el-Kehf, 18/25. (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْتَدَوْا نَسْعًا)

⁹¹ el-Bakara, 2/261. (كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ)

⁹² el-Ankebût, 29/14. (أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا)

Yahudiler, bin sene yaşamayı çok ister.⁹⁵ Allah Müslümanlara beş bin melek ile yardım edebilir.⁹⁶ Nitekim bazen üç bin,⁹⁷ bazen de bin melek ile onları desteklemiştir.⁹⁸ İnsanların bin yılı, Allah nezdinde çok kısadır.⁹⁹ Melekler ve ruh, Allah'a ancak elli bin yılda yükselebilir.¹⁰⁰ Yunus (a.s), yüz binden daha kalabalık bir topluluğa gönderilmiştir.¹⁰¹

1.5. Kesirli Sayılar

Bölme ve oran ifade eden kesirli sayılara ise örnekleri vermek mümkündür: Zevcenin mirasının, şâyet çocuk yoksa yarısı (بِصَفِّ), çocuk varsa dörtte biri (الرُّبْعُ) kocanıdır. Varisin çocuklarından kız olanlar ikiden fazlaysa, mirasın üçte ikisini (فَلَهُنَّ ثُلُثًا) alırlar.¹⁰² “Kelâle”nin mirası bölünürken iki kız kardeş varsa, mirasın üçte ikisi onlarındır.¹⁰³ Çocuğu olmayan kocanın mirasının dörtte biri (وَالْهُنَّ الرُّبْعُ), çocuğu varsa sekizde biri (التُّمْنُ) zevcesinindir.¹⁰⁴ Mirastaki diğer şartlara göre paylaşımlar, altıda bir (السُّدُسُ) ve üçte bir (الثُّلُثُ) şeklinde olabilir.¹⁰⁵ Ganimetin beşte biri (خُمْسُهُ) Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber ve ashabından bazıları gecenin üçte ikisini, yarısını veya üçte birini ibadetle geçirirdi.¹⁰⁷ Davalı iki kardeşten birinin doksan dokuz, diğerinin tek (1/100) koyunu vardı.¹⁰⁸ Nüzulün muhatabı olan Mekkeli müşrikler, daha önce yok olup giden müşrik toplumların onda birine (güce) bile sahip değildir.¹⁰⁹ Görüldüğü üzere Kur'an'da 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, 1/8, 1/10, 1/100 ve 2/3 oranlarını ifade eden sayılara yer verilmektedir.

1.6. Sıra Sayıları

Kur'an'da, ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı, sekizinci sıra sayıları da zikredilmektedir. Hz. Peygamber, hicret için Mekke'den iki kişiden biri (ثَانِي الثَّنَيْنِ) olarak çıkmıştır.¹¹⁰ Bir şehrin halkına, önce iki daha sonra üçüncü bir peygamber gönderilmiştir.¹¹¹ Menat, müşriklerin üçüncü putudur.¹¹² “Allah, üçün (tanrının)

⁹³ el-Kadr, 97/3. (خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ)

⁹⁴ el-Secde, 32/5. (أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ)

⁹⁵ el-Bakara, 2/96. (لَوْ يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ)

⁹⁶ Âl-i İmrân, 3/125. (بِخُمْسَةِ أَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ)

⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/124. (يَبْلُغُهُ أَلْفٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ)

⁹⁸ el-Enfâl, 8/9. (مُؤَمَّمٌ بِالْأَلْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ)

⁹⁹ el-Hac, 22/47. (كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ)

¹⁰⁰ el-Meâric, 70/4. (خُمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) Ya da melekler ve ruh (Cebrail) öyle bir zamanda O'na yükselir ki, insanlar ancak elli bin senede bu mesafeyi katedebilir.

¹⁰¹ es-Sâffât, 37/147. (أَلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ)

¹⁰² en-Nisâ, 4/11. 1/2'ye karşılık gelen نصف kelimesi yedi kez tekrar eder.

¹⁰³ en-Nisâ, 4/176. (فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ)

¹⁰⁴ en-Nisâ, 4/12.

¹⁰⁵ en-Nisâ, 4/12.

¹⁰⁶ el-Enfâl, 8/41.

¹⁰⁷ el-Müzemmil, 73/20. (ثَلَاثِي اللَّيْلِ وَنِصْفُهُ وَثُلُثُهُ)

¹⁰⁸ Sâ'd, 38/23. (لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ)

¹⁰⁹ es-Sebe', 34/45. (وَمَا بَلَّغُوا مَعْتَابَ مَا آتَيْنَاهُمْ)

¹¹⁰ et-Tevbe, 9/40.

¹¹¹ Yâsîn, 36/14. (إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ الثَّنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَبَّوْا بِمَا بَالِغٌ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ)

¹¹² en-Necm, 53/20. (وَمَلَوَةَ الثَّالِثَةَ الْآخِرَى)

üçüncüsüdür” diyenler kâfir olmuştur.¹¹³ Ashâb-ı Kehf'in köpeği, bazılarına göre onların dördüncüsü, altıncısı ya da sekizincisidir.¹¹⁴ Üç veya beş kişi bir yerde gizli konuşuyorsa, dördüncüleri veya altıncıları Allah'tır.¹¹⁵ Eşine zina isnad eden bir erkek, dört şahit bulamaz ise dört kere Allah adına yemin eder ve beşincide yalan söylüyorsa Allah'ın lanetinin üzerine olmasını diler.¹¹⁶ Kadın da dört kere Allah adına yemin ettikten sonra beşincide Allah'ın gazabının üzerine olmasını ister.¹¹⁷

1.7. Üleştirme Sayıları

Birer, ikişer, üçer, onar, biner gibi üleştirme sayılarına da Kur'an'da yer verilmektedir. Gerektiğinde kadınlar ikişer (مَثْنَى), üçer (ثَلَاثٌ) ve dörder (رُبَاعٌ) nikahlanabilir.¹¹⁸ Binlerce kişi (الْأَوْتِ), ölüm korkusuyla yurtlarını terk etmiştir.¹¹⁹ Ayrıca teker teker anlamındaki فُرَادَى kelimesi de buraya eklenebilir. Mesela, müşriklere, tek tek veya ikişerli (مَثْنَى وَفُرَادَى) toplanıp düşünmeleri öğütlenmiştir.¹²⁰ İnsanlar dünyaya teker teker geldikleri gibi hesap vermek üzere Allah'a dönüşleri de teker teker (فُرَادَى) olacaktır.¹²¹

Kur'an'da zikredilen ve yukarıda derlenen sayıların, matematikçiler tarafından doğal, asal, reel, tam, pozitif, rasyonel, irrasyonel gibi sayı çeşitleri açısından incelenmesiyle, dikkate değer sonuçlar/işaretler ortaya çıkma ihtimalinin yüksek olduğunu ifade edelim. Bu sayılardan dördü, üslup ve anlam bakımından diğerlerinden oldukça farklıdır. Şimdi, bunların incelenmesine geçebiliriz.

2. Nûh (a.s)'ın Kavmi ile Geçirdiği Süre

Ulu'l-azm peygamberlerden biri olan Nûh (a.s)'ın adı, Kur'an'da yirmi sekiz ayrı surede, kırk üç defa anılmaktadır. Bu âyetlerden birinde, onun kavmi ile bin eksi elli yıl geçirdiği belirtilmektedir.¹²²

İki üç tanesi hariç,¹²³ müfessirlerin tamamına yakını bu sayının Nûh (a.s)'ın toplam yaşını değil, kavmi ile birlikte tufana kadar geçirdiği zaman dilimini haber verdiği kanaatindedir.¹²⁴ Bu süre sonunda, kavmi tufanda helak olmuş ama o

¹¹³ el-Mâide, 5/73. (إِنَّ اللَّهَ ثَالِثٌ ثَلَاثَةً)

¹¹⁴ el-Kehf, 18/22. (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)

¹¹⁵ el-Mücâdele, 58/7. (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ)

¹¹⁶ en-Nûr, 24/6-7.

¹¹⁷ en-Nûr, 24/8-9.

¹¹⁸ en-Nisâ, 4/3.

¹¹⁹ el-Bakara, 2/243.

¹²⁰ es-Sebe', 34/46.

¹²¹ el-En'âm, 6/94.

¹²² el-Ankebût, 29/14. (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ)

¹²³ Katâde (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1949-1965), 13: 332) ve Yûsuf b. Hilâl Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 3: 365. Ayrıca Mâverdî, birinci görüş olarak zikreder. (Ebu'l-Hasan Ali el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 4: 278, *Alâmu'n-nübüvve*, thk. Muhammed Şerif Sukker (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1993), 63)

¹²⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevili âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 20: 135-136; Ebu'l-Kasım Carullah ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf* (b.y.: Daru'l-Fikr, ts.), 3: 200; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999), 9: 36; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1949-1965), 13: 332-333; Kâdî Nâsüriddin el-Bezzâvî, *Tefsîru'l-*

yaşamaya devam etmiştir. Dolayısıyla yaşı dokuz yüz elliden fazladır. Çünkü âyetin başındaki *وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ* ifadesi, peygamber olarak görevlendirilmesine, devamındaki *فَلَيْتَ فِيهِمْ* ifadesi de peygamberlik görevinin süresine işaret etmektedir.¹²⁵ Peygamber olmadan önceki yaşı da bu sayıya dahil değildir.

Âyetin lafzı farklı anlam ihtimallerine açık olduğundan, tefsirlerde, Nûh (a.s)'ın yaşına dair çeşitli sayılar aktarılır. İbn Abbas'a nispet edilen görüşlerin en meşhur olanına göre o, peygamberlik öncesi kırk, peygamberlik sonrası tufana kadar dokuz yüz elli ve tufan sonrası altmış, toplam bin elli yıl yaşamıştır.¹²⁶ Ama Katâde'den aktarılan bilgiye göre üç yüz yıl davet öncesi, üç yüz yıl davet dönemi ve üç yüz elli yıl tufandan sonra olmak üzere toplam dokuz yüz elli yıl yaşamıştır.¹²⁷ Öte yandan, onun yaşının bin iki yüz, bin dört yüz, bin altı yüz elli, bin yedi yüz olduğunu söyleyenler vardır.¹²⁸ Aşağıda da görüleceği gibi bu sayıların neredeyse tamamı, Tevrat başta olmak üzere ehl-i kitap kaynaklarından alınmıştır.

Müfessirler, neden doğrudan dokuz yüz elli denilmedi sorusuna, istisna üslubunun kesinlik ifade etmesi ile cevap vermektedir. Arapçada, "kardeşlerin bana geldi" denildiğinde maksat, bütün kardeşler veya çokluk olabilir. Fakat "Zeyd hariç kardeşlerin bana geldi" cümlesinde, açık ve net olarak gelenler ve gelmeyenler ifade edilir.¹²⁹ O halde âyetteki istisna, kesin bir sayıyı vurgulamakta, Yahudilerin bin sene yaşamak istemesindeki gibi¹³⁰ çokluktan kinaye ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca Araplarda sayıların en büyüğü bindir. خمسة آلاف، و مائة ألف sayılarında olduğu gibi daha büyük sayılar da bin ile ifade edilir.¹³¹

Beẓzâvî (İstanbul: Dersaat, ts.), 2: 205; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî* (b.y.: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, ts.), 3: 252; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim* (Kahire: Daru İhyai Kütübî'l-Arabi, ts.), 3: 407; Ebû Hayyân Muhammed el-Endelûsî, *et-Tefsîru'l-kebir (Bahru'l-muhît)* (Beirut: Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabi, 1990), 7: 145; Burhaneddin Ebu'l-Hasan el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer* (Haydarabad: Oriental Publication, 1969-1984), 14: 404; Şehabeddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1987), 20: 142-143; Muhammed Tâhir b. Âşur, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, ts.), 20: 222; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Yûsuf Karaca, Muhammed Han Kayani, Ali Ünal-Hamdi Aktaş, İsmail Bosnalı, Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 4: 210.

¹²⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4: 310.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 200; Mâverdî, *en-Nüket*, 4: 278; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13: 332; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 407.

¹²⁷ Mâverdî, *en-Nüket*, 4: 278; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13: 332; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 407.

¹²⁸ Bk. Mâverdî, *en-Nüket*, 4: 278-279; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13: 332-333.

¹²⁹ Önemine binaen, yapılan açıklamayı buraya almak istiyoruz:

تأويل الاستثناء في كلام العرب التوكيد تقول جاءني اخوتك إلا زيدا فتؤكد أن الجماعة جاؤوا وتنقص زيدا. فإن العرب إذا قالت: جاءني اخوتك، يجوز أن تريد به جميع الاخوة، ويجوز أن تريد به الأكثر، فإذا قال: جاءني اخوتك إلا زيدا فتعلم قطعاً أنه جاء كل الاخوة إلا زيدا، فقد أفاد الاستثناء التأكيد من هذا الوجه.

(Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 4: 172; Ebu'l-Ferec Cemaleddin b. Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmî't-tefsîr* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslami, 1984), 6: 262)

¹³⁰ el-Bakara, 2/96.

¹³¹ Mâverdî, *en-Nüket*, 4: 278; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 2000; Nesefî, *Tefsîr*, 3: 252; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20: 222; 21: 214; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayinevi, 1966), 6: 2761.

Diğer bir ifadeyle bin sayısı, kuşatıcı özelliğe sahiptir.¹³² Dolayısıyla dokuz yüz elli yerine en büyük sayı zikredilerek, muhatapların daha fazla dikkati çekilmiş ve etkilenmelerine çalışılmıştır. Böylece Nûh (a.s)'ın oldukça uzun bir süre davette bulunduğu ve kavminin isyan ve inadına sabrettiğine işaret edilmiştir.¹³³ Kısacası, farklı bir üslup ile bine yakın denilmiş ve böylece daha güçlü bir mesaj verilmiştir.

Öte yandan çoğu müfessirin itibar etmediği, Mâverdî (ö.450/1058), Sem'ânî (ö.489/1096) ve Kurtubî (ö.671/1273) tarafından قیل kaydıyla aktarılan bir rivâyete göre, aslında Nûh (a.s)'ın bin yıl ömrü vardı. Bunun elli yılını oğullarından birine başlattığı için âyette bin eksi elli denilmiştir.¹³⁴ Kurtubî, bu rivâyeti önemseyerek bin eksi elli ifadesinden şu sonucu çıkarır: Ya bin sayısı ile Nûh (a.s)'ın peygamberlik görevinin uzunluğuna dikkat çekilmiş, ya da ömründen elli sene çocuğuna verilmiştir.¹³⁵

Söz konusu sayı kesinlik ifade ediyorsa, bir insanın bu kadar süre yaşaması mümkün müdür sorusuna çok az müfessir cevap vermeye çalışır. Bunlardan Fahreddin Râzî (ö.606/1210), İbn Kesîr (ö.774/1373), Reşid Rıza (ö.1935), İzzet Derveze (ö.1984), Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971) ve Mevdûdî'ye (ö.1979) göre Nûh (a.s)'ın dokuz yüz elli seneden fazla yaşamış olması, şimdiki zamanlar için tabii görünmese de Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmiştir.¹³⁶ Adı geçenlerden Mevdûdî ve Ömer Nasuhi Bilmen, bunun Allah'ın bir mucizesi olduğunu ima ederler. Nitekim Sümer, Babil ve Habeşliler tarafından Nûh (a.s)'a verilen isimler, "uzun ömürlü", "hayatı yaşayan" anlamlarındadır.¹³⁷ Mevcut Tevrat'a göre de dokuz yüz elli sene ömür sürmüştü, tufan, o altı yüz yaşındayken başlamış ve tufandan sonra üç yüz elli sene yaşamıştır.¹³⁸ Adem ve Şit (a.s) ile yakın nesilleri de onun gibi çok uzun süre

¹³² Annemarie, Schimmel, *Sayıların Gizemi*, trc. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1998): 296.

¹³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 135; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 200; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6: 261; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9: 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13: 332; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 205; Neseî, *Tefsîr*, 3: 252; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 406; Bikâî, *Nazmu'd-düer*, 14: 404; Ebû Hayyân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7: 145; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 20: 142-143; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX, 222; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1991), 20: 208-209; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5: 2648; Celaledin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2006), 2: 238.

¹³⁴ Mâverdî, *en-Nüket*, 4: 278; Sem'ânî, *Tefsîr*, 4: 172; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13: 334.

¹³⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 13: 334.

¹³⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9: 37; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 407; Muhammed İzzet ed-Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2000), 5: 575; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (b.y.: Daru'l-Fikr, ts.), 12: 104; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5: 2648; Mevdûdî, *Tefsîm*, 4: 210-211. İbn Kesîr, İbn Ömer'in, insanların ömürlerinin ilk çağlardan itibaren azalarak geldiğine dair sözünü nakleder. (İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 407)

¹³⁷ Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:224. Tevrat'ta biri tufan zamanı yaşamış, diğeri toprakla meşgul olup bağ diken iki ayrı Nûh tasviri bulunur. Tekvin'de (9/20-27) anlatılan Nûh hikayesi ile tufan hikayesi farklıdır ve birbiriyile uzlaştırılması zordur. Toprakla meşgul olup bağ yetiştiren kişinin gemi yapanla alakası yoktur. Ayrıca Tekvin'de (9/22-24) Nûh'un çocukları daha küçük olarak tasvir edilmiştir. Oysa tufan sırasında onlar evliyidiler. (Harman, "Nûh", 33:224)

¹³⁸ Tekvin 9/28-29, 7/6.

yaşamıştır.¹³⁹ Netice olarak bu bilgiler, dokuz yüz elli sayısının mecaz değil hakikat olduğunu yani belli bir süreyi haber verdiğini göstermektedir.

Müfessirlerin çoğu, âyetteki bin sayısının سنّة, elli sayısının ise عاماً kelimeleriyle kullanılması arasında anlam farkı görmemiştir. Örneğin, İbn Âşûr'a (ö.1973) göre tekrardan sakınmak için ikincide سنّة denmemiştir.¹⁴⁰ Fakat Safedî (ö.696/1296), سنّة kelimesinin kameri, عام kelimesinin ise şemsi takvim ile ilişkili olduğunu, ikisi arasındaki on bir günlük zaman farkı dikkate alındığında haber verilen esas sürenin, dokuz yüz kırk sekiz sene dört ay yirmi sekiz buçuk güne karşılık geldiğini söyler. Bu sayının, Nûh (a.s)'ın yaşını bildirdiğini ve Kur'an'ın Tevrat'taki bilgiyi tasdik ettiğini belirtir.¹⁴¹ Bikâî (ö.885/1480) ve Âlûsî (ö.1270/1854) ise Yûsuf suresinde anlatılan kralın rüyasının tabirinden hareketle,¹⁴² سنّة kelimesini zor geçen zamana dolayısıyla Nûh (a.s)'ın kavminden gördüğü eza, cefa ve sıkıntı yıllarına, عاماً sözcüğünü ise kolaylık zamanına yani kavminin helak olmasından sonra rahatlık ve genişlik içinde yaşadığı döneme işaret kabul ederler.¹⁴³

Öte yandan, Sümer takviminde aylar için yıl denildiği, dolayısıyla âyetteki sayının dokuz yüz elli aya tekabül ettiğini ve aslında yetmiş dokuz-seksen yıldan söz edildiğini savunanlar da vardır.¹⁴⁴ Gerçekten de tufan öncesi takvimlendirmede, bir ay bir yıl kabul edilmekte ve ölenler için bin yıl yaşadı, yedi yüz yıl yaşadı gibi ifadeler kullanılmaktaydı.¹⁴⁵ Ancak Kur'an'da, ay (شهر) ve yıl (سنة-عام) kelimeleri açıkça ayrı anlamlarda kullanıldığı ve bir yılın on iki aydan oluşması vurgulandığı¹⁴⁶ için bu görüşe katılmak mümkün değildir.

Anlaşılabacağı üzere müfessirlerin neredeyse tamamı, bin eksi elli ifadesinin kesin bir sayıyı haber verdiğini kabul etmekte ve bu kadar uzun yaşamının Allah'ın dilemesi ile gerçekleştiğini söylemektedir. Bununla beraber onlar, akla gelebilecek bütün sorulara kesin cevap vermenin güçlüğü nedeniyle, daha çok âyetin maksadı üzerinde dururlar. Buna göre, önceki âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde, Hz. Peygambere ve onun şahsında Müslümanlara bir mesaj verilmektedir. Bin yıla yakın süre kavmine tebliğ ve davette bulunan bir peygamber, görevini büyük bir sabırla yerine getirmiştir. Üstelik uzun zamana

¹³⁹ Tekvin 5/1-31. Örneğin, Adem (a.s) dokuz yüz otuz, Şit (a.s) dokuz yüz on iki, Kenan dokuz yüz on, Hanok üç yüz altmış beş, Metuşellah dokuz yüz altmış dokuz yıl yaşamıştır.

¹⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20: 222.

¹⁴¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 364-365. Fakat Safedî, bu yorumuna herhangi bir kaynak göstermemektedir. Bu çalışma süresince سنّة ve عام kelimelerinin şemsi ve kameri takvimler ile ilişkisine dair herhangi bir bilgi bulamadık.

¹⁴² Yûsuf suresinde haber verilen kralın rüyasındaki kıtlık yılları سنة, bolluk yılları ise عام ile ifade edilmiştir.

¹⁴³ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 14: 404, 20: 391; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 20: 143.

¹⁴⁴ Bahattin Dartma, *Dini, Tarihi ve Arkeolojik Veriler Bağlamında Nûh Tufanı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 31.

¹⁴⁵ Abdülkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* (İzmir: TDV Yayınları, 2008), 396. Bu açıklamanın sonunda, "Bununla beraber bir mucize olarak dokuz elli yıl yaşamış olması da mümkündür." denilmektedir.

¹⁴⁶ "Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir." (et-Tevbe, 9/36)

rağmen kavminden çok az kişi iman etmiştir. O halde acele etmemek, sabırlı ve sebatkâr olmak gerekir. Böylece bir yandan inkârcılar uyarılırken, bir yandan da maruz kalınan düşmanca davranışların benzerleriyle önceki peygamberlerin de karşılaştığı hatırlatılarak, “Azim ve kararlılık sahibi (ulu’l-azm) peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret. Onlar için de acele etme. Başlarına geleceği vaktiyle söylenen şeyleri gördüklerinde sanki gündüzün kısa bir süresini yaşamış gibi olacaklar.”¹⁴⁷ âyetinde olduğu gibi Hz. Peygamber ve Müslümanlar teselli edilmektedir.¹⁴⁸

Buraya kadar derlenen bilgileri ve yorumları şöyle analiz edebiliriz: Tefsirlerden yansıyan tabloya göre, âyetteki *فَلَيْتَ فِيهِمْ* ifadesi yani Nûh (a.s)’ın tufana kadar kavmi ile geçirdiği zaman, onun peygamberlik süresini haber vermektedir. Hâlbuki kavmi tufanda helak olduktan sonra peygamberlik görevi devam ettiğine göre peygamberlik süresinin dokuz yüz elli yıllık kısmını kavmi ile geçirdi denilmesi gerekirdi. Kaldı ki tefsirlerin bir kısmında onun yaşı ve peygamberlik süresine dair verilen sayılar arasında tutarlılık bulunmamaktadır. Ayrıca *أَرْسَلْنَا* fiilinin, Nûh (a.s)’ın peygamberliğe başladığı zamanı (kırk yaş civarını) işaretlediği kabul edilmektedir. Oysa aynı fiilin diğer âyetlerdeki kullanımı dikkate alındığında, kesin olarak peygamberliğe başlama zamanını ifade ettiği söylenemez.¹⁴⁹ Bu nedenlerle “aralarında kaldı/*فَلَيْتَ فِيهِمْ*” ifadesini, sadece peygamberlik süresi değil de dokuz yüz elli yıllık bütün yaşamını kavmi ile geçirdi şeklinde anlamak daha doğru görünmektedir.

Öte yandan, bin ve elli sayılarının temyizi olan *سنة* ve *عام* kelimelerinin zorluk ve kolaylık yıllarına işaret ettiği söylenmektedir.¹⁵⁰ Fakat konumuz olan âyetten, bu minvalde sonuç çıkarılmasına şöyle itiraz edilebilir: Şâyet ibare, Nûh (a.s) kavmi ile bin yıl geçirdi ve dokuz yüz elli yaşındayken tufan oldu sonra elli yıl daha önceki dönemden farklı olarak huzurla yaşadı şeklinde olsaydı bu çıkarım doğru olurdu. Oysa âyette, binden elli eksik denilmekte, dokuz yüz elli yılın son elli yılından söz edilmemektedir. Müfessirlerin tamamı da âyetin dokuz yüz elli yıldan bahsettiğini kabul etmektedir. Onun tufandan sonra beraberindeki müminler ile yaşadığı

¹⁴⁷ el-Ahkâf, 46/35.

¹⁴⁸ Bk. Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004), 4: 9; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 200; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4: 310; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 19: 36; Kurtubî, *el-Câmi’*, 13: 332; Beyzâvî, *Tefsîr*, 20: 205; Neseî, *Tefsîr*, 3: 252; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 406; Ebû Hayyân, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 7: 145; Bikâî, *Nazmu’d-dürer*, 14: 403; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 20:142; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 20: 222; Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 5: 575; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4: 260. Neseî, Âlûsî ve İzzet Derveze, bu anlamı diğer müfessirlere göre daha fazla vurgulamaktadır. Taberî’ye (ö.310/923) göre bu âyet, bir önceki âyette “*Gelin bizim yolumuza uyun, günahımızı biz yüklenelim*” dedikleri haber verilen müşriklere tehdittir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20: 135.

¹⁴⁹ Örneğin, “Semud kavmine, “Allah’a kulluk edin” demesi için kardeşleri Salih’i gönderdik.” (en-Neml, 27/45) “Andolsun senden önce biz nice peygamberleri kendi kavimlerine gönderdik.” (er-Rûm, 30/47) “Andolsun Nûh’u ve İbrahim’i elçi olarak gönderdik, onların soyundan gelenlere de peygamberlik ve kitap verdik.” (el-Hadîd, 57/26)

¹⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Ebû Hilâl Hasan el-Askerî, *el-Furûku’l-Lügaviyye* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), 302.

dönem sebebiyle yapılan bu çıkarım, ibare açısından tutarlı değildir. Zira binden çıkarılan elli ile dokuz yüz ellinin son ellisi başka şeylerdir. Bu ikisi karıştırılarak, son yılların öncekinden farklı olduğu şeklinde, yakıştırmaya dayalı bir çıkarımda bulunmaktadır. Ayrıca *عام* kelimesinin Kur'an'daki diğer kullanımları¹⁵¹ dikkate alınırsa kesin olarak rahatlık zamanlarını ifade ettiği söylenemez.

Bin seneye yakın veya daha fazla yaşamanın doğal olup olmadığına gelince; insanların çoğalması ve dünyaya yayılmasının gerekliliği, teknik imkanların eksikliği, hayatın zorluğu gibi nedenlerle başlangıçta yaşamın uzun olması mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, insan ömrünün ilk devirlerden itibaren azar azar kısalacağını ve nihâyet bir periyotta karar kıldığını kabul eden paradigma, bu âyet ile uyumludur. Bununla beraber tartışmaların sona ermesi için ilk çağlarda insanların uzun süre yaşadığına dair daha fazla arkeolojik ve antropolojik veriye ihtiyaç olduğu da açıktır.

3. Ashâb-ı Kehf'in Mağarada Kaldığı Süre

Kur'an, muhteva ve üslup ilişkisiyle dikkat çeken Kehf suresinde,¹⁵² ölümden sonra yeniden dirilişe dair tarihi bir mucizeyi kısaca eder. Buna göre mağaraya sığınan birkaç genç, orada üç yüz yıl uyumuş ve bu süreye dokuz yıl daha ilave edilmiştir.¹⁵³

Müşrik bir toplumun baskısından kaçan gençlerin, sığındıkları mağarada birkaç yüzyıl uyuduktan sonra uyanmalarından, Hint ve Yahudi kutsal kitaplarından Mahabharata ve Talmud'da bahsedilse de konuyla ilgili genel kabul, daha geniş bilgiler aktaran Hristiyan kaynaklarına dayanmaktadır. Buna göre İsa (a.s)'dan sonra İmparator Decius (Dakyanus) zamanında (M.S. 250), onun zorbalığından kaçıp bir mağaraya sığınan gençler, II. Theodosius (401-450) döneminin otuz sekizinci yılında bulunmuştur. Papaz Theodore öncülüğünde, ölümden sonra dirilişi inkâr eden ve yaygınlaşmış bir akım, bu sayede etkisini kaybetmiştir.¹⁵⁴

Siyak ve sibakı ile birlikte tahlil edildiğinde, âyetten çıkarılacak anlamın çok sayıda ihtimale açık olduğu görülmektedir. Zahiri ve parçacı bakış, Ashâb-ı Kehf'in mağarada üç yüz dokuz yıl uyumasının haber verildiğini göstermektedir. Çünkü daha önce geçen "Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya

¹⁵¹ "Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten kesilmesi de iki yıl içinde (في عامين) olur" (Lokmân, 31/14). Ayrıca bk. et-Tevbe, 9/37.

¹⁵² Surede anlatılan kısca(lar)daki ağır gizeminin, âyetlerin üslubuna da yansımaları.

¹⁵³ el-Kehf, 18/25-26. (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا . قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) Müfessirlere göre dokuz daha ilave ettiler (وَازْدَادُوا تِسْعًا) ibaresi, dokuz sene daha devam ettiler demektir. (Örneğin bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 130; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire: Daru'l-Hadis, 1993), 3: 396)

¹⁵⁴ İsmet Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 465. Fakat bu bilgilere göre aradaki süre üç yüz dokuz değil en fazla iki yüz elli yıl yapmaktadır. (Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", 3:465) İmparator Dakyanus değil, Diyuklenyanus da olabilir. (Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.), 5: 356)

daldırdık.”¹⁵⁵ âyetine bağlı yeni bir cümle (isti'nafiyye)dir.¹⁵⁶ Dolayısıyla üç yüz dokuz sayısı, Allah tarafından verilen kesin bir bilgidir. Bu anlam, bir sonraki “De ki: “Kaldıkları süreyi Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gaybını bilmek O'na aittir” âyetiyle de uyumludur. Ayrıca Zemaşerî (ö.538/1144) ile takipçileri Beyzâvî (ö.685/1286) ve Neseî (ö.710/1310), daha önce geçen *فَضَرَبْنَا عَلَىٰ أَدَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا* âyetindeki¹⁵⁷ *سِنِينَ* kelimesinin burada tekrar edilmesini de bu anlama delil gösterir.¹⁵⁸ İbn Atıyye (ö.541/1147), İbn Kesîr ve Tabâtabâî (ö.1981) de sayının kesinlikle Allah tarafından verilen bir haber olduğu görüşündedir.¹⁵⁹

Aynı minvalde olmakla birlikte, konumuz olan âyetteki *لَيُبَوِّأَنَّ* fiili ile bir sonraki âyetteki *لَيُبَوِّأَنَّ* fiiline farklı anlam vermeye dayalı bir görüş daha vardır. Buna göre, kelimenin ilk geçtiği yerde Ashâb-ı Kehf'in mağarada üç yüz dokuz yıl kalışı, hem şemsi hem de kameri takvime göre haber verilmektedir. İkincisinde ise insanlar tarafından bulunmalarından itibaren, Kur'an'ın veya Kehf suresinin indiği zamana kadar kaç yıl geçtiğine dair Yahudilerin ihtilafına atıfta bulunmaktadır. “En doğrusunu Allah bilir” denilmesi de onlara cevaptır.¹⁶⁰ Fakat bu yorumun ikinci kısmında, geçen bir zamandan söz edilmektedir. Oysa âyette buna dair herhangi bir kelime bulunmamaktadır.

Âyetten çıkarılabilecek diğer anlama göre, daha önce Ashâb-ı Kehf hakkında insanların bazı zanni ifadelerinden söz edildiği¹⁶¹ gibi burada da aynı ifadelerin aktarımına devam edilmektedir. Dolayısıyla âyette, kiminin üç yüz, kiminin de üç yüz dokuz yıldan söz ederek karanlığa taş attıkları belirtilmektedir. Devamında, “De ki: “Kaldıkları süreyi Allah daha iyi bilir...” denilerek bu iddiaların yanlış olduğu ve gerçek sürenin Allah tarafından bilindiği söylenmektedir.¹⁶² Kısacası, onların da uyutulma süreleri bildirilmemekte, bu bilginin Allah'a havale edilmesi istenmektedir. İbn Mesud'un, âyetin başına *وَقَالُوا* yani “onlar hakkında tartışanlar dediler ki” takdir etmesi, bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. İbn Abbas ve Katâde de aynı şekilde burada insanların sözlerinin aktarıldığı kanaatindedir.¹⁶³

¹⁵⁵ el-Kehf, 18/11.

¹⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 25: 251; Ebû Hayyân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6: 116.

¹⁵⁷ el-Kehf, 18/11. “Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık.”

¹⁵⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2: 481; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 9; Neseî, *Tefsîr*, 3: 10.

¹⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3: 510; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 79; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an* (Kum: Müessesese İsmailiyyan, 1412 h.), 13: 275-276.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 231-232; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3: 510; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 386; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3: 395-396.

¹⁶¹ “Hani onlar aralarında Ashâb-ı Kehf'in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: ‘Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir.’ Onların durumuna vâkif olanlar ise: ‘Bizler, kesinlikle onların yanı başlarına bir mescit yapacağız’ dediler. (İnsanların kimi:) ‘Karanlığa taş atarcasına tahmin yürüterek onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir’ diyecekler; yine: ‘Beş kişidir; altıncıları köpekleridir’ diyecekler. (Kimileri de:) ‘Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir’ derler. De ki: Onların sayılarını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır.” (el-Kehf, 18/21-22)

¹⁶² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 285; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 8: 452; Mevdûdî, *Tefhîm*, 3: 151; Karaman, Hayrettin, v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3: 548.

¹⁶³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 223; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2: 481; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 130; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7: 452; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 386; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 79. Fakat İbn Kesîr, İbn Mesud ve

Tefsir literatürü incelendiğinde, müfessirlerin çok azının bu konuda tercihini açıkça belirttiği,¹⁶⁴ çoğunun sadece ihtimalleri vermekle yetindiği görülmektedir.¹⁶⁵ Gerçekten de her iki anlam (Allah'ın gerçek süreyi bildirmesi veya insanların iddiaları) arasında tercih yapmak zordur. Her ne kadar birincisi daha doğru gibi görünse de bunda zihinlere daha önce girmiş olan bilgilerin yönlendirmesinin olup olmadığını değerlendirmek gerekir. Yaklaşımları özetlenecek olursa, müfessirlerden Kurtubî, İbn Kesîr, Safedî, Elmalılı, Ömer Nasuhi Bilmen, üç yüz dokuz sayısı ile Allah tarafından Ashâb-ı Kehf'in uyuma süresinin bildirildiği kanaatindedir. Taberî, Semerkandî (ö.373/983), Zemahşerî, Beyzâvî, Nesefî, Şevkânî (ö.1250/1834) ve Âlûsî de bu anlamı diğer ihtimale göre öne çıkarmaktadır. Fakat Mukâtil b. Süleyman'a (ö.150/767) ve Mevdûdî'ye göre âyette insanların sözlerinden bahsedilmektedir. Mâtürîdî, Râzî, İbn Atıyye ve Kur'an Yolu adlı tefsir de bu ikinci görüşü meyletmektedir.

Müfessirlerin çoğu, doğrudan üç yüz dokuz yerine üç yüz artı dokuz denilmesine dair ilk defa Nakkâş (ö.351/962) tarafından dile getirildiği ifade edilen¹⁶⁶ ve daha sonra hemen her eserde tekrarlanan bir görüşü paylaşmaktadır. Buna göre üç yüz artı dokuz ifadesi ile hem şemsi hem de kameri takvime işaret edilmektedir. Bilindiği gibi iki takvim arasında yaklaşık on bir gün fark vardır. Bu fark sebebiyle şemsi üç yüz yıl, kameri üç yüz dokuz yıla eşittir. O halde âyette üç yüz yıl denilerek, Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdiği sürenin şemsi üç yüz yıl, artı dokuz denilerek de bu sürenin kameri üç yüz dokuz yıl olduğu söylenmektedir.¹⁶⁷ Zaten şemsi takvim kullanan Hristiyanlar/Rumlar nezdinde Ashâb-ı Kehf'in üç yüz yıl uykuda kaldığı bilgisi vardı.¹⁶⁸ Kameri takvimi esas alan Araplara da bu sürenin üç yüz dokuz yıl olduğu bildirilmektedir. Nitekim bazı rivâyetlere göre "üç yüzü anladık da ilave dokuz da ne oluyor" diyen Necran Hristiyanlarına "De ki:

Katâde'nin bu kıraat ve görüşlerini şaz olarak değerlendirerek kabul etmemektedir. (İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 79)

¹⁶⁴ Örneğin Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 231; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3: 510; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 79; Tabâtâbâî, *el-Mîzân*, 13: 275-276; Mevdûdî, *Tefhîm*, 3: 151. Adı geçenlerden sadece Mevdûdî, insanların sözü olarak kabul eder.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3: 223; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 481; Sa'lebî, *el-Keşf*, 4:114; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7: 452-453; Nesefî, *Tefsîr*, 3: 10; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 300.

¹⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 387. Ayrıca bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3: 510; Ebû Hayyân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6: 116.

¹⁶⁷ Mâverîdî, *en-Nüket*, 3: 300; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3: 510; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7: 453; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 387; Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, XII, 46; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 15: 252; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 300-301; Tabâtâbâî, *el-Mîzân*, 13: 276. Ömer Nasuhi Bilmen, bu açıklamayı zorlama bularak tenkit eder. "İlavenin", gençlerin talepleri sonucu olduğunu ifade eder. (Bk. Bilmen, Ömer Nasuhi, IV, 1948) Râzî de ayrıntılı bir tartışma olursa, kendi istekleri ile dokuz yıl ilave ettiklerinin ileri sürülebileceğinden bahseder. (Râzî, VII, 453) Ancak, onlar kendi iradeleri ile üç asır uyumadıklarına ve uyutulduklarına göre dokuz yıl ilavenin kendi istekleri olduğu düşünülemez. Mâtürîdî de neden dokuz yıl ilave edildiğinin bilinmeyeceğini, bunun Allah'a havale edilmesini gerektiğini belirtir. (Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3: 223)

¹⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 301; Sa'lebî, *el-Keşf*, 4: 114.

“Kaldıkları süreyi Allah daha iyi bilir...” âyeti ile cevap verilmektedir.¹⁶⁹ Kanaatimizce bu izah, hesapların örtüşmesi nedeniyle yapılmış bir yakıştırmaya benzemektedir. Çünkü âyetteki üç yüz sayısından sonra “ilave ettiler/eklediler” denilmektedir. Bunun kameri üç yüz dokuz yıl ile ilişkili olması uzak bir ihtimaldir.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö.1942) anlatımına göre ehl-i tevhidin müşriklere galip gelip Ashâb-ı Kehf'i bulmalarına kadar geçen süre üç yüz dokuz yıldır. Çünkü Hristiyanlar ile Romalı müşrikler arasındaki mücadele, aşağı yukarı bu kadar sürmüş ve Hristiyanların üstünlüğü ile sona ermiştir.¹⁷⁰ Fakat bu durumda uyuma süreleri üç yüz dokuz yıl ile aynı da farklı da farklı olabilir. Ayrıca sözü edilen kıssanın İsa (a.s)'dan sonra değil daha önce gerçekleştiği de söylenebilir.¹⁷¹ Nitekim surenin nüzul sebebi,¹⁷² Hristiyanlıktan öncesine işaret etmektedir. Mâverdî de onların İsa (a.s)'dan sonra değil daha önce mağaraya girdikleri kanaatinde.¹⁷³

Kendine özgü yorumları ile temayüz eden müfessir Safedî'ye göre Ashâb-ı Kehf, mağarada üç yüz yıl uyumuş, dokuz yıl da uyandıktan ve insanlar onları bulduktan sonra yaşamıştır. Çünkü bu mucizenin, ahirette yeniden dirilişi inkâr edenlere yönelik amacı ancak böyle gerçekleşebilir.¹⁷⁴

Şâyet her ikisi arasında tercih yapılacak olursa, âyette insanların iddialarının haber verilmesi ihtimali diğerine göre biraz daha ağır basmaktadır. Buna göre, insanların bir kısmı üç yüz, bazıları da üç yüz dokuz yıl mağarada kaldılar demiştir. Bu söyledikleri tamamen zandan ibarettir. Delilleri yoktur. Kanaatimize göre burada hem insanların sözleri haber verilmekte, hem de Yüce Allah tarafından gerçek süre bildirilmektedir. İnsanların sözleri; bazılarının üç yüz, diğerlerinin üç yüz dokuz yıl iddia ve tartışmalarıdır. Yüce Allah, insanların bu tartışmasını haber vermiş ve doğru olanın üç yüz dokuz yıl olduğuna işaret etmiştir. Tıpkı yirmi ikinci âyette¹⁷⁵ Ashâb-ı Kehf üç, beş ve yedi kişidir şeklindeki iddiaların haber verilip, doğrusunun yedi olduğuna işaret edilmesi¹⁷⁶ gibi. Ayrıca yirmi ikinci âyetteki “Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir” ifadesinin, bu konuda da “Kaldıkları

¹⁶⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2: 285; Mâverdî, *en-Nüket*, 3: 300; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 4: 114.

¹⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 356.

¹⁷¹ İsmet Ersöz, “Ashâb-ı Kehf”, 3: 466-467.

¹⁷² Rivâyete göre yahudiler, Kureyş müşrikleri tarafından kendilerine gönderilen Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Muayt'a, üç şeyi Hz. Peygamber'e sormalarını, şâyet bu soruların cevabını bilirse, onun gerçek peygamber olduğunu söyler. Bu soruların ilki, Ashâb-ı Kehf hakkındadır. (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 191-192; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 347; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 71-72)

¹⁷³ Mâverdî, *Alâmu'n-nübüvve*, 69. Râzî de bu bilgiye yer verir. (Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 3: 454)

¹⁷⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 23.

¹⁷⁵ (İnsanların kimi:) 'Karanlığa taş atarcasına tahmin yürüterek onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir' diyecekler; yine: 'Beş kişidir; altıncıları köpekleridir' diyecekler. (Kimileri de:) 'Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir' derler. De ki: Onların sayılarını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır.' (el-Kehf, 18/22).

¹⁷⁶ Yedi kişi olduklarına dair Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 225; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 479; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8: 447; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 382; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 5; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 76.

süreyi Allah daha iyi bilir”¹⁷⁷ şeklinde tekrar etmesi, her iki âyet arasındaki benzerliği ortaya koymaktadır. Bu üç yüz dokuz yıllık süre, mağarada geçirilen toplam süredir. Gerek uykudan önce gerekse uykudan sonra geçirilmiş zamanlar da buna dahildir. Zira gençlerin önce şehirden kaçarak mağarada bir dönem ibadet ettikleri¹⁷⁸ daha sonra yakalanacakları zaman uykuya daldıkları da rivâyet edilmektedir.

4. Melekler, Ruh ve İşlerin Allah’a Yükseldiği Süre

Kur’an’da dikkat çeken sayılara dair inceleyeceğimiz son örnek, melekler ve ruhun, Allah’a elli bin, işlerin ise bin senede yükselmesini konu edinmektedir. Secde suresinde, “Gökten yere kadar bütün işleri Allah düzenleyip yönetir. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde ona yükselir”¹⁷⁹, Meâric suresinde ise “Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir”¹⁸⁰ buyrulmaktadır.

İlk âyetteki tedbir (يُنذِرُ الْأَمْرَ), kelime olarak bir işin arkasını görerek, ona göre gereğini yapmak demektir. Allah Teâlâ’nın tedbiri, işleri hikmetlice yerli yerinde takdir etmesidir. “Emr” ise işleri melekler gibi semavi kuvvetlerle, yukarıdan aşağıya indirmek suretiyle idare etmesidir.¹⁸¹ İşleri tedbir etmesi, aynı zamanda O’nun takdir ve irade buyurmasını¹⁸² ve hiçbir şeyin tasarrufundan çıkıp, kaçamayacağını da ifade eder.¹⁸³ O’na doğru (إِلَيْهِ) yükselme ifadesi ise “Güzel sözler ancak ona yükselir”¹⁸⁴, “Bütün işler O’na döndürülür”¹⁸⁵, “İbrahim, ‘Ben Rabbim’e gidiyorum’ dedi, ‘O bana yol gösterecektir”¹⁸⁶, “Doğrusu ben Rabbim’e hicret

¹⁷⁷ el-Kehf, 18/26.

¹⁷⁸ İlk yakalandıklarında imparator sefere çıkıyordu ve şehrin ileri gelenlerinin çocukları oldukları için hemen cezalandırılmadılar da onlara düşünmeleri için mühlet verildi. Onlar da şehri terkedip mağaraya sığındılar. İçlerinden Yemliha, gizlice şehre gidip yiyecek, içecek ve haber getiriyordu. İmparator döndükten sonra yerleri bulunup yakalanacakları sırada uykuya daldılar ve mağara üzerlerine kapatıldı. (Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 15: 225-226)

¹⁷⁹ es-Secde, 32/5. (يُنذِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ)

¹⁸⁰ el-Meâric, 70/4. (تُعْرِجُ الْمَلَائِكَةَ وَالرُّوحَ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ)

¹⁸¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6: 285. Fakat bir işin idaresini tefekkür etmek, akıbetini nazara alıp düşünmek demektir. Yüce Allah böyle iş yürütmekten münezzehtir. (Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6: 285)

¹⁸² Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2761. Şu âyetler de Allah Teâlâ’nın bütün işleri yürütmesinden (يُنذِرُ الْأَمْرَ) bahsetmektedir: “De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriye çıkararak, diriden de ölüyü çıkararak kim? Her türlü işi kim yürütüyor? ‘Allah’ diye cevap verecekler. ‘Öyleyse (O’na ortak koşmaktan) sakınmıyor musunuz?’ de.” (Yûnus, 10/31) “Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra arşa istiva eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah’tır; her biri belirlenmiş bir vakte kadar akıp gitmektedir. İşleri Allah düzenliyor; âyetleri de açıklıyor ki rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız.” (er-Ra’d, 13/2) “Yaratmak da, yönetmek de (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) yalnız O’na mahsustur.” (el-A’raf, 7/54)

¹⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 21: 212.

¹⁸⁴ Fâtır, 35/10. (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ)

¹⁸⁵ Hûd, 11/123. (وَالَّذِي يُرْسِدُ الْوَالِدَ إِلَى الْأَرْضِ كَلِمَةً)

¹⁸⁶ es-Sâffât, 37/99. (وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي)

ediyorum"¹⁸⁷, "Kim Allah ve Resülü uğruna hicret ederek evinden çıkarsa..."¹⁸⁸ âyetlerindeki anlamdadır¹⁸⁹ ve her şeyin O'nun iradesine varıp dayandığına işaret etmektedir.¹⁹⁰ "Yevm" kelimesine ise gün değil de vakit anlamı vermek daha uygundur.¹⁹¹

Müfessirlerin çoğu, âyetlerdeki sayıları mecazi/temsili değil hakiki kabul etme eğilimindedir. Buna göre çıkarılan sonuçlar şöyledir: Her şeyin bin yıllık işleri tek bir günde hükme bağlanır. Bu hükümler meleklerle verilir ve onlar tarafından yürütülür. Her bin yıl geçtikçe bu durum tekrar eder.¹⁹² Ya da Allah kıyamete kadar işleri tedbir eder. Sonra süresi bin yıl olan bir zamanda, işler hakkında hüküm verir¹⁹³ ve cennet ve cehennem ehli belli olup yerlerine yerleşir.¹⁹⁴ Allah, güneşin doğuşu ve batışı gibi işleri bin yıla denk bir günde idare eder.¹⁹⁵ Allah'ın emri veya melekler, yeryüzüne beş yüz yılda iner, beş yüz yılda da geri döner. Çünkü yerin en altı ile yedi kat gök arasında beş yüz yıllık mesafe vardır.¹⁹⁶ Ya da Cebrail o kadar hızlıdır ki, insanlar için beş yüz yıl gelişi ve aynı sürede dönüşü olan mesafeyi çok kısa zamanda alır.¹⁹⁷ Allah, gökler ve yer arasındaki işleri sevk ve idare eder. Sonra işler göklerin ve yerin yaratıldığı altı gün kadar bir sürede O'na döner. Bu altı günden her biri, dünyanın bin yılına eşittir.¹⁹⁸

Meâric suresindeki elli bin yıla gelince, surenin başında müşriklerin vadedilen azabı hemen istemesinden ve devamında da ahirette insanların hallerinden bahsedilmektedir. Müfessirlerin, işte bu bağlamı dikkate alarak, elli bin yıl ile kıyametten ve kâfirlerin ahirette görecekleri azaptan¹⁹⁹ mı; yoksa âyeti tek başına değerlendirip mesafeden mi söz edildiği konusunda tercih yapmakta zorlandıkları görülmektedir. Örneğin, İbn Âşûr, burada mecazi anlamı tercih etmekle birlikte, hakiki anlamın (sarih mana) mümkün olduğunu söyler.²⁰⁰ İmam

¹⁸⁷ el-Ankebût, 29/26. (إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي)

¹⁸⁸ en-Nisâ, 4/100. (وَمَنْ يُخْرَجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ)

¹⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 10: 639; Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 414; Neseî, *Tefsîr*, 3: 287.

¹⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 10: 639.

¹⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 19: 89.

¹⁹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 93; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 234.

¹⁹³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 87; Neseî, *Tefsîr*, 3: 287; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 6:2761.

¹⁹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3: 397.

¹⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 87.

¹⁹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3: 27; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 91-92, 29: 71; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 9:140; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 234.

¹⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 91, 29: 71; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 241.

¹⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 92. Allah, her şeyi bir anda yaratmaya kadirdir. "Ol" der, oluverir. Fakat mahlûkatın, yapı olarak, varoluş ve yaşayışta tedriciliğe yani aşamalara ihtiyacı vardır. Bu durum, Allah'ın hikmeti ve mahlûkatın maslahatı gereğidir. (Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 5: 257) Dolayısıyla yer ve göklerin altı günde yaratılmasından maksat, miktarı binlerce seneye varan ya da her birinin ne kadar süre devam ettiğini ancak Allah tarafından bilinen altı devirde oluşmaları demektir. (Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 48; Karaman, Hayrettin, v.dğr., *Kur'an Yolu*, 2: 535)

¹⁹⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 29: 71.

²⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 157, 21: 212-214.

Mâtürîdî de her iki ihtimali caiz görür.²⁰¹ Hakiki anlama göre elli bin yıl, ahirette kâfirlerin hesap için beklemelerini, insanların elli bin senede ancak çıkabilecekleri mesafeyi meleklerin kısa bir zamanda çıkışını veya dünyanın ömrünü (elli bin yıl) ifade ediyor olabilir.²⁰² Ya da Allah, kâfirler için hesap gününü öyle zorlaştıracak ki, onlara elli bin yıl gibi gelecek. Cehennemde her elli bin yılda bir farklı azap görecekler.²⁰³ İnsanlar mahşer yerinde hesap verirken, elli bin yıllık aşamalardan, duraklardan geçer.²⁰⁴ Cebrail ve meleklerin Allah'a yükselmeleri, insanlara göre elli bin yıl, ama onlara göre bir günde gerçekleşir.²⁰⁵ Meleklerin Allah'ın emirlerini almak için çıktığı arş, o kadar yüksektir ki, insanlar o makama elli bin yıllık çok büyük bir mesafeyi kat etmeden çıkamaz. Fakat Cebrail ve melekler bu mesafeyi bir günde kat edebilirler. Böylece Allah'ın yarattığı derecelerin, makamların çok çeşitli ve muazzam oluşu haber verilmektedir.²⁰⁶ Âyete verilen manaların en doğrusu da budur. Yani meleklerin emirleri almak için çıktıkları bu süreyi, mümkün olsa beşer ancak elli bin senede çıkabilir.²⁰⁷

Arş ile yeryüzünün en alt tabakası arasındaki mesafe elli bin yıldır veya kıyamet günü elli bin yıla denktir.²⁰⁸ Cebrail, melekleri koruyan başka varlıklar veya ölen müminlerin ruhları, arşa ve O'nun emri altına çok kısa bir zamanda çıkarlar. Aslında bu mesafe o kadar uzundur ki insanlar nezdindeki elli bin yıla denktir. Ya da burada kâfirlerin ahirette göreceği azabın şiddetinden bahsedilmektedir. Öyle ki, elli bin senelik duraklarda farklı farklı azap görürler.²⁰⁹ İnsanlar hesap için elli bin yıl bekler ve sonra cennetlikler cennete, cehennemlikler cehenneme gider.²¹⁰ Bu hesap günü, kâfirler için azap dolu uzun bir zaman olsa da müminler için çok kolay olacaktır. Çünkü Hz. Peygambere "elli bin yıl ne kadar da uzun" denilmiş, O da bu sürenin müminlere, dünyada kıldıkları bir farz namazdan daha hafif olacağını söylemiştir.²¹¹

Öte yandan, bin ve elli bin sayılarının hakiki değil insanlar için temsili bir anlatım olması da mümkündür. Buna göre bin yıl, uzun zamandan kinayedir. Çünkü Meâric suresinde elli bin, Secde suresinde ise bin yıl denilmiştir. Demek ki, âyetteki bin sayısı örnektir ve uzun zamandan, elli bin de mahşer gününün dehşetinden kinaye olabilir.²¹² Yani temsili olarak insanların hesap için

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 247-248.

²⁰² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10: 639-640; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18: 282-283.

²⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 29: 71; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 88, 18: 282.

²⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 18: 282; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 338.

²⁰⁵ Taberî, XXIX, 71; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 525. Ma'mer (ö.209/824?) ve İkrime'nin (ö.105/723), "Ne kadar geçti, ne kadar kaldı Allah'tan başka kimse bilmiyor" sözleri (Taberî, XXIX, 71) de dünyanın ömrüne ve kıyamete kalan süreye işaret eder. Bu cümle, Kurtubî tarafından Mücâhid (ö.103/721), Hakem ve İkrime'nin sözü olarak aktarılır. (Kurtubî, *el-Câmi'*, 18: 282)

²⁰⁶ Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 525; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 8: 3834.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 247.

²⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 29: 71; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 89, 18: 282.

²⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 157; Neseî, *Tefsîr*, 4: 290; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 526.

²¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 247; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10: 639; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5: 411.

²¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18: 246; İbn Hibbân, *Sahih*, 16: 329

²¹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 285, 8: 337.

bekleyecekleri sürenin uzunluğu ve sıkıntılarının büyüklüğü ifade edilmektedir.²¹³ Ya da farazi olarak ahirette hesap ve hüküm işlerini insanlar yapsa, elli bin yıl uğraşırlardı. Fakat hesapların görülmesi ve hükümlerin verilmesi, Allah için bir gün bile sürmez.²¹⁴

O halde, bu sayılarla ilgili kıyamet gününe dair yorumlar doğru değildir. Bunlar mertebelerin ne kadar yüce olduğunu zihinlerde canlandırmayı amaçlayan temsili anlatımdır.²¹⁵ Nitekim bir önceki âyetteki *ذِي الْمَعَارِجِ* ifadesi, yücelik, dereceler, faziletler ve nimetler sahibi demektir.²¹⁶ Dolayısıyla burada, Allah'ın yüceliğine, kudretinin büyüklüğüne, melekûtunun genişliğine ve kâinattaki bütün işleri yürütmesine işaret edilmektedir.²¹⁷ Bu bakımdan, sürenin bin veya elli bin olması arasında fark yoktur.²¹⁸

Diğer taraftan müşrikler, Hz. Peygambere, “senin dediğin gibi olsaydı binlerce kere azaba uğrardık, hadi azabı çabuk getirsene” diyordu. Allah için bir günün, insanların bin yılı gibi yani insanlar için çok uzun bir zamanın, O'nun için çok kısa olduğu belirtilerek onlara cevap verilmektedir. Elli bin yıldan da misal olsun diye bahsedilmektedir. Azabın acele istenmesine karşılık, kıyamete daha çok zaman olduğu, Allah'ın aceleci olmadığı ifade edilmektedir.²¹⁹ Âyetin sonunda sabret denilmesi de işte bu azabın çabuk istenmesi ile alakalıdır.²²⁰ Mananın, müşriklerin çabucak gelmesini istediği azap yanında, cehennem azabının çok uzun süreceği şeklinde olması da mümkündür.²²¹

Bin sayısı ile ulvi ve süfli âlemlerde, işlerin tedbiri yani yönetilmesinin kapsamı kastedilmektedir. Semadan arza kadar her iş, Allah tarafından yaratıldıkları andan itibaren istikrarlı şekilde devam etmektedir. O halde bin yıl, kesretten kinayedir. Çünkü Araplarda sayıların en büyüğü bindir. Yani âyet, Allah'ın yer ve göklerdeki tasarrufunun büyüklüğünü ifade etmektedir. O'nun kudretinin yüceliğine ve tedebbürünün büyüklüğüne dikkat çekmektedir. “Onları (Yahudileri) insanların yaşamaya en düşkününü olarak bulursun; müşriklerden de çok; her biri ister ki bin sene yaşasın. Hâlbuki uzun yaşamak onları azaptan kurtaracak değildir”²²² âyetindeki teşbih gibi bir anlatımda bulunmaktadır.²²³ Dolayısıyla buradaki bin sayısı tahdit değildir. Nihâyetsiz zamanı insanların

²¹³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 18: 283; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 526.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 247; Râzî, X, 639; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18: 282.

²¹⁵ Karaman, Hayrettin, v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 454.

²¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 29: 70.

²¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21: 213, 29: 157.

²¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9: 140.

²¹⁹ Mevdûdî, *Tefhîm*, 4: 318. el-Hac suresindeki, *وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ* “Bir de senden acele azap istiyorlar. Hâlbuki Allah asla vadinden caymaz. Şüphesiz Rabbinin nezdinde bir gün, sizin sayduğunuz bin yıl gibidir” (el-Hac, 22/47) âyeti de bu konuyla ilişkilidir. (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 91, 29: 71; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9: 140; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 87-89, XVIII, 282; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21: 213; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 285, VIII, 337; Mevdûdî, *Tefhîm*, 4: 318)

²²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 157.

²²¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3: 397; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10: 640.

²²² el-Bakara, 2/96.

²²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21: 214.

zihninde canlandırmak için bir misaldir ve sonu yok demektir. Elli bin yıl ifadesi de tahdit değil, kâfirlerin ahirette çekeceği azabın çokluğuna, büyüklüğüne işaret eden tehdittir. Ayrıca zamanda süreklilik olduğundan bin ile elli bin arasında fark da yoktur.²²⁴ İmam Mâtürîdî de buradaki bin yılın kıyamet günüyle de ilgili olabileceğini, bu takdirde tahdit yerine azamet ifade edeceğini söyler.²²⁵ Zemahşerî de son tahlilde, ister hakikat olsun ister mecaz, âyetin kıyamette kâfirlerin karşılaşacağı şiddet ve zorlukla ilgili olduğunu belirtir.²²⁶

Bazı müfessirler, iki âyet arasındaki müşkili ortadan kaldırmak için şu izahları yapmıştır: Bin yıl ile hakiki bir süreden, elli bin yıl ile kıyametin zorluğundan bahsedilmektedir.²²⁷ Âlemin en aşağısı ile arş arasındaki mesafe elli bin yıldır. Fakat göğün en üstü ile yer arası ise bin yıldır.²²⁸ Güç ve derece farkından dolayı bazı melekler bin, bazıları ise elli bin senelik bir zamanda çıkıp iniyor olabilir.²²⁹

Kanaatimizce bu sayılar, hakiki bir süreyi ve mesafeyi değil, Allah'ın yüceliğini, makam, mevki ve mertebesinin üstünlüğünü anlatmaktadır. Bin yıl ile, üç yüz altmış binde birlik bir orandan söz edilmektedir ki, bu, temsili olarak maddi âlem ile gayb âlemi arasındaki farkın büyüklüğünü insanlara göstermek içindir. Elli bin yıl ise on sekiz milyon iki yüz elli binde birlik orana karşılık gelmektedir ki, bu da temsildir. "Senden, azabı çarçabuk (getirmeni) istiyorlar. Eğer önceden tayin edilmiş bir vade olmasaydı, azap elbette onlara gelip çatmıştı. Fakat onlar farkında değilken, o ansızın kendilerine gelivercektir"²³⁰ âyetinde ifade edildiği gibi azabın çabucak gelmesini isteyenlere, Allah nezdindeki zaman ile insanların zamanı arasında muazzam bir fark olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda melekler ile insanlar, dolayısıyla gayb âlemi ile şehadet âlemi arasındaki farka işaret edilmektedir. Zamanın izafi olduğu, dünyadaki zamanın gayb âleminde geçerli olmadığı bildirilmektedir. Zira insanların bin ya da elli bin yılda varabileceği mesafe bazı varlıklar için çok kısadır. Nitekim İmam Mâtürîdî de elli bin yılın hakiki anlamı yanında, Allah'tan başka böyle varlıklar yaratacak bir gücün bulunmadığı, kıyametin ve hesap vermenin zorluğundan korkutmanın hedeflendiği gibi anlamları da olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bazen elli bin, bazen bin denilmesi, o şeyin büyüklüğüne dikkat çekerek kalplerde etki oluşturmak içindir. Bu açıdan bin ile elli bin arasında fark olmamalıdır.²³¹ Mecazi anlam esas alındığında iki âyet arasında müşkil bir durum bulunmamaktadır.

²²⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 414-415, 4: 407.

²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 85. Nitekim O, Kadr suresindeki "bin aydan daha hayırlı" ibaresinin de hakiki değil çokluk anlatan temsili bir ifade olabileceğini kabul eder. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 496)

²²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 157.

²²⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 88.

²²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10: 640; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 411.

²²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 247.

²³⁰ el-Ankebût, 29/53.

²³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 247.

Son olarak, bin veya elli bin yıllık mesafeyi, maddi âlemin gayb âleminde uzaklarda olmasına karşın, gayb âleminin ona çok yakın oluşu çerçevesinde anlamak gerekir. Bir temsil ile anlatılacak olursa; insan, sahibi olduğu malına o kadar yakındır ki, onda hemen her türlü tasarruf sahibidir. Ama malı ondan uzaktır, ona ulaşamaz.²³² Yüce Allah da mahlûkata çok yakındır. Fakat mahlûkat O'ndan uzaktır.²³³ Dolayısıyla bin veya elli bin yıllık süre, maddi âlem için geçerlidir ve bu âlemin ne kadar da uzaklarda olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Kur'an'da, doğal sayılar yanında, sıra, üleştirme ve kesirli gibi formlarıyla sayıların farklı şekilleri zikredilmektedir. Matematiğin temelini oluşturan toplama, çıkarma, çarpma ve bölmeye işaret edilmektedir. Bunların, doğal, asal, reel, tam, pozitif, rasyonel, irrasyonel sayı çeşitleri açısından araştırılması, kayda değer sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

Kur'an'da yaşam ya da peygamberlik süresinden söz edilen tek peygamber olan Nûh (a.s)'ın, kavmi ile bin eksi elli yıl geçirdiği bildirilmektedir. Bu sayının, sadece peygamberlik değil, onun bütün yaşam süresini haber verdiğini kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Âyette, doğrudan dokuz yüz elli denilmeyip bin eksi elli denilmesi, hem bin sayısını zikrederek sürenin uzunluğuna dikkat çekmek, hem de çokluktan kinaye tevehhümünü ortadan kaldıran kesin bir ifade kullanmak içindir. Yukarıda sunulan bilgiler, onun en az dokuz yüz elli yıl yaşadığını göstermektedir. Bu, Nûh (a.s)'a mahsus bir mucize değildir. İlk insanlar uzun süre yaşamaktayken, tedrici olarak bu süre azalmıştır. Modern zamanların akıl ve mantık yürütmesiyle, bir insanın bin yıl civarı hayat sürmesini imkansız bulmak yerine, buna karşı yeterli ve ikna edici deliller ileri sürmek gerekir. İnsanların çoğalıp dünyaya yayılmasına ve tabii zorluklarla başa çıkmada tekniğin gelişmesine kadar, ömrün uzun olması da mantığa uygundur. Her ne olursa olsun, âyetin hedefi Nûh (a.s)'ın yaşı değil, inkârcılarla oldukça uzun süre mücadele etmesine muhatapların dikkatini çekmektir. Müfessirlerin neredeyse tamamı, bu mesaja vurgu yapmaktadır. Ayrıca bin sayısının temyizinin سنة , elli sayısının ise عام olması anlam bakımından bir farklılığa işaret etmemektedir.

Ashâb-ı Kehf'in üç yüz artı dokuz yıl uyutulduğu ifadesinin kimin sözü olduğu tartışmaya açıktır. Yapılacak tercihe göre anlam çok değişmektedir. Üç yüz artı dokuz yıl, Allah tarafından verilen bir bilgi olabileceği gibi onlar hakkında konuşan insanların sözü de olabilir. Siyak sibak ve ibare, her iki ihtimali de güçlü şekilde vermektedir. Bu nedenle karar vermek gerçekten çok zordur ve müfessirler de tercih yapmakta zorlanmaktadır. Bununla birlikte, Yüce Allah'ın gerçek süreyi haber verdiğini savunanların sayısı biraz daha fazladır. Neden doğrudan üç yüz dokuz denilmediğine dair geliştirilen en önemli izah, şemsi üç yüz yılın kameri üç

²³² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 335.

²³³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 637.

yüz dokuz yıla denk gelmesidir. Ancak şemsi-kameri hesaplamaları ile âyetteki sayının örtüştürülmesi, bir yakıştırmadan ibaret görünmektedir. Konuyla ilgili bilgilerin ve ibarenin sunduğu ihtimallerin tamamı analiz edildiğinde, âyetin insanların sözünü haber veriyor olması diğer ihtimale ağır basmaktadır. Dolayısıyla “üç yüz yıl kaldılar ve dokuz daha eklediler” ifadesi, insanların kimisi üç yüz, kimisi de buna dokuz ilave ederek üç yüz dokuz yıl gençlerin mağarada kaldığını iddia ettiler anlamındadır. Kanaatimize göre tıpkı iki âyet öncesinde, onların sayıları hakkındaki tartışmada farklı iddiaların sonuncusunun doğru oluşuna işaret edildiği gibi burada da insanların tahminleri haber verilirken aynı zamanda doğru olan sayıya işaret edilmiştir. Buna göre bir grup onların mağarada üç yüz yıl, diğer grup ise üç yüz dokuz yıl kaldıklarını söylemiştir. Doğrusu, üç yüz dokuz yıl kalmış olmalarıdır.

İşlerin bin yılda, Cebrail ve diğer meleklerin ise elli bin yılda Yüce Allah’a yükselmesini haber veren âyetlerdeki sayıları, hakikat değil de mecaz kabul etmek daha doğru olacaktır. Zira O’nun belli bir mekanı yoktur ve insana şah damarından daha yakındır. O halde sözü edilen şey, mertebesinin yüceliğidir. Fakat bazı müfessirler, işleri yürüten meleklerin bin yılda inip çıkmasından bahsederek ikinci âyet ile çelişkiye düşmektedir. Oysa her iki âyetin ortak noktası, insanları kuşatan zamanın gayb âleminde geçerli olmadığıdır. Elli bin sayısı, vadedilen azabı alaya alıp hemen isteyen müşriklere, Allah’ın acelesi olmadığı anlamını da vermektedir. Aynı zamanda bu sayılar, ontolojik kategoriler bulunduğunu ve en yüce mertebeye, bunları var eden Yüce Allah’ın sahip olduğunu öğretmektedir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Alûsî, Şehabeddin. *Rûhu'l-meânî*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1987.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan. *el-Furûku'l-Lüğaviyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Baqrî, Ahmet Mâhir. "Sayıların Kur'an-ı Kerim'de Kullanımına Yönelik Dilbilimsel Bir İnceleme". Trc. Dursun Ali Türkmen. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006): 206-229.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsuriddîn. *Tefsîru'l-Beyzâvî (Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl)*. İstanbul: Dersaat, ts.
- Bikâî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan. *Nazmu'd-düerer*. Haydarabad: Oriental Publication, 1969-1984.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1966.
- Dartan, Bahattin. *Dini, Tarihi ve Arkeolojik Veriler Bağlamında Nûh Tufanı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed el-Endelûsî. *et-Tefsîru'l-kebîr (Bahru'l-muhît)*. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.
- Ersöz, İsmet. "Ashâb-ı Kehf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3:465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gezer, Süleyman. "Kur'an'da Geçen Sayısal İfadeler Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2015): 477-492.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33:224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunusiyye, ts.
- İbn Atıyye, Kadı Ebû Muhammed. *el-Muharrerü'l-vecîz*. Thk. Abdusselam Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*. Kahire: Daru İhyai Kütübi'l-Arabi, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1984.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1949-1965.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vîlâtu Ehli's-sünne (Te'vîlâtu'l-Kur'an)*. Thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali. *A lâmu'n-nübüvve*. Thk. Muhammed Şerif Sukker. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1993.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. Trc. Yûsuf Karaca, Muhammed Han Kayani, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İsmail Bosnalı, Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-tenzîl)*. b.y.: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, ts.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. b.y.: Daru'l-Fikr, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Safedî, Yûsuf b. Hilâl. *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. Thk. Bahattin Dartma. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. Trc. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1998.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2006.
- Şener, Abdülkadir - Sofuoğlu, Cemal - Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*. İzmir: TDV Yayınları, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Daru'l-Hadis, 1993.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'an*. Kum: Müessesese İsmailiyyan, 1412 h.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an tevili âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. b.y.: Daru'l-Fikr, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1991.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2020

**Kādī Abdülcebbar'da İlahî Kelâmın Anlaşılmasının Teorik Zemini: Hitap
ve Beyân**

The Theoretical Backdrop of the Understanding of Divine Word within the
Thought of Qādī 'Abduljabbār: Speech (*Hithāb*) and Statement (*Bayān*)

Kerim ÖZMEN

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Inonu University, Faculty of Theology, Department of Reading
Quran and Qira'at
Malatya, Turkey

kerim.ozmen@inonu.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-1510-5852

Atıf: Özmen, Kerim. "Kādī Abdülcebbar'da İlahî Kelâmın Anlaşılmasının
Teorik Zemini: Hitap ve Beyân". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 17 (2020): 153-172.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.723497>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2020

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Kādî Abdülcebbar'da İlahî Kelâmın Anlaşılmasının Teorik Zemini: Hitap ve Beyân*

Öz: Allah tarih boyunca insanlarla vahiy yoluyla iletişim içerisinde olmuştur. Bu iletişim sürecinde her topluluğa kendi içlerinden peygamberler seçilerek kendi lisanlarıyla hitapta bulunulmuştur. Yani ilâhî hitap, muhatap toplumun mevcut dil düzlemi üzerinde onun kalıplarıyla şekillenmiştir. Lisan, hem toplumların sahip oldukları kültürün taşıyıcısıdır, hem de toplumda iletişimi mümkün kılan araçtır. Mutezilî düşünce geleneğinde bu husus, muvâdaa (uzlaşım) kavramıyla ifade edilmiştir. Muvâdaa bir toplumun iletişim aracı olarak bir dil düzlemi üzerinde varlıklar hakkındaki uzlaşmayı ifade eder. Mutezileye göre, bu dilsel zemin, ilâhî mesajın muhataplara sağlıklı bir şekilde iletilmesi ve onlar tarafından doğru olarak anlaşılması için ön şart olmaktadır. Nüzulünden itibaren ilâhî kelam Kur'an'ın anlaşılması konusu Müslümanların gündeminden hiçbir zaman düşmemiştir. İslami ilimlerin ve düşünce ekollerinin oluşum ve gelişim süreciyle, Allah'ın kelamını anlama süreci daha sistematik hale gelmiştir. Bu çalışmada, Mutezilî düşünce geleneğine mensup bir alim olan Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesinde, ilahi hitabın anlaşılması konusu, Kur'an'ın mahiyeti, Allah'ın hitabı ve kelamı, muvâdaa, hitabın anlaşılmasını sağlayacak beyân konularının tahlili yapılacaktır. Bu noktada, Kādî'nin düşünce sistemindeki bütünlük dikkate alınarak sağlıklı neticelere ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Tevil, Mu'tezile, Kādî Abdülcebbar, İlahî Hitap, Beyân, Muvâdaa (Oydaşma/Uzlaşma)

The Theoretical Backdrop of the Understanding of Divine Word within the Thought of Qādî 'Abduljabbār: Speech (*Hithāb*) and Statement (*Bayān*)

Abstract: Throughout the history, Allāh has communicated with people through revelation. In this communication process, each community was addressed in their own language through choosing prophets amongst them, that is, the divine speech was shaped by the language of the society that the revelation addressed. Language is both a bearer of societies' cultures and an essential instrument that enables communication within a society. Within the Mu'tazili tradition, this issue was expressed with the concept of *muwāda'a* (convention). The concept of *muwāda'a* as an communication instrument of a society alludes to convention regarding entities within a language platform. In the Mu'tazili thought, this linguistic ground is a prerequisite for the divine message to be conveyed to the interlocutors in a sound way and to be correctly understood by them. The issue of understanding the divine word of the Qur'an has prepossessed the mind of Muslims and remained in their

* Bu makale, 2018 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Sadrettin Gümüş danışmanlığında tamamlanmış olan "İmam Mâtürîdî ve Kādî Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müttesâbihlerin Yorumu" başlıklı doktora tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

agenda. With the formation and development process of Islamic sciences and schools of thought, the process of understanding the word of Allah has become more systematic. The study analyses the understanding of the divine message, the nature of the Qur'an, the speech and word of Allah, *muwāḍa'a*, and *bayan* (a medium that enables to understand the speech) within the thought of Qāḍī 'Abduljabbār, affiliated to the Mu'tazili tradition. To attain more accurate outcomes, the integrity of Qāḍī's thought system is taken into consideration.

Key Words: The Qur'an, Exegesis (*Tafsir*), Commentary (*Ta'wīl*), Mu'tazila, Qāḍī 'Abduljabbār, Divine Speech (*Hitāb*), Statement (*Bayān*), *Muwāḍa'a* (Convention)

الخلفية النظرية لفهم الخطاب الإلهي عند القاضي عبد الجبار: الخطاب والبيان

المخلص: كان الله على اتصال مع الناس من خلال الوحي عبر التاريخ. وتمت هذه العملية التواصلية بلغة المجتمع الذي اختار الله الرسل من أنفسهم، بمعنى أن صياغة الخطاب الإلهي قامت على القواعد اللغوية والأسس التواصلية في ذلك المجتمع. إن اللغة أساس التواصل في المجتمع كما هي طريقة النقل للثقافة. وتم التعبير عن هذه الفكرة عند المعتزلة بمفهوم المواضع التي تنم عن اصطلاح الأسماء والأشياء على الصعيد اللغوي بين أفراد المجتمع. تُعتبر المواضع اللغوية، عند المعتزلة، الأرضية المشتركة لتبليغ الرسالة الإلهية وفهمها بشكل صحيح. إن الخطاب الإلهي وفهمه الصحيح ظل مسألة أساسية عند المسلمين منذ نزول القرآن. ومع تشكل العلوم الإسلامية والمذاهب التأويلية اتخذت هذه القضية بُعداً منهجياً. يتناول هذا البحث بتحليل بعض المفاهيم عند القاضي عبد الجبار المعتزلي مثل القرآن، وماهيته والخطاب الإلهي وفهمه، والمواضع والبيان. وذلك بمراعاة التناسق الفكري للقاضي للحصول على نتائج صحيحة وسليمة عن منهجه التأويلي.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، التأويل، المعتزلة، القاضي عبد الجبار، الخطاب الإلهي، البيان، المواضع

GİRİŞ

Kur'an'ın hitabî/sözel bir metin olması, anlamın gerçekleşmesi için metnin dışında birçok unsurun varlığını gerekli kılmaktadır. Bu açıdan sözün gerek işitsel gerekse yazıya aktarıldığında muhatap açısından açık ve anlaşılır olması için dilsel bağlamların gerekliliği son derece önemlidir. Bununla beraber Mutezile dilsel bağlamı tek başına yeterli görmemiş, dilin kendisine bağlı olduğu vaz'î ve akîl bağlamı da, dilsel metni/dilin delaletini sınırlamada ve yönlendirmede yetkin ve etkin kılmıştır. Bu ekol, özellikle de dile referansla 'lügavî manaların delalet yönünü' eksen olarak nazarî kelamın kavramsal-teorik zeminini oluşturmaya çalışmıştır.

Mu'tezile, dil, düşünce ve dışsal bağlam arasında denge kurmayı sağlayacak epistemolojik bir sürecin inşasına çaba sarf etmiş bir ekoldür. Bu nedenle teorilerinde, din, akıl ve olgu arasındaki epistemik uyumu daima gözetmişlerdir. Ancak Mu'tezile ekolünün ve bu makalenin de konusu olan ilgili ekole mensup Kādī Abülcebbâr'ın (ö.415/1025) akla verdiği değerden nakli önemsemediği anlamını çıkarmak tutarlı bir yaklaşım değildir. Kādī'nun düşünce sisteminde akıl

ve nakil delilleri çatışmaz, aksine sükûn-ı nefse ulaştırarak bilgilere ulaşmada birbirini destekler. Ancak burada Kādî'nin sistemi açısından aklın önemi ve işlevi, aklın selim/bilgi için gerekli nitelikleri haiz olmasıyla diğer bilgilerin de selametinin de teminatı ve ölçütü olması konusunda tebarüz eder.¹ O, akıl nakil ilişkisini akıl-dil kavram çiftleri ile birbirine bağlayan bir yaklaşımla ele almıştır.² Yani nakil, bir dil zemininde ortaya çıkar ve onun delaleti, anlaşılması vb. hususlar bu bağlamda ele alınır. Ayrıca o, akılda bulunan bilgilerin icmalî nitelik taşıdığını, bunların tafsilatında ise naklin gerekli olduğunu adeta bir ilke olarak benimser.³ Bu bağlamda o, peygamber göndermeyi de akliyyât açısından lütuf olarak değerlendirir.⁴

Aslında, akıl-nakil ilişkisi konusunda akla verilen önemin, muarızlara karşı İslâm'ı ve Kur'an'ı aklî yöntemlerle müdafa etme amacına yönelik olduğu söylenebilir. Zira Kādî ve içinde bulunduğu gelenek, aklın, Kur'an'ın delalet ettiği şeyin hilâfına delalet edebileceğini hiç düşünmemiştir.⁵

Kādî'nin varlık ve bilgi anlayışı konusundaki temel düşünceleri yanında akıl-nakil ilişkisine de temas etmesi, aslında doğal bir yaklaşımdır. Özellikle söz konusu nakil Kur'an olunca, mesele daha da anlamlı hale gelmektedir. Çünkü ortada insana hitap eden bir metin bulunmakta ve bu metin onun düşünce dünyasında anlamlı olarak bir şeylere tekabül etmektedir. Tam da bu noktada ilahi hitabın insan tarafından anlamlandırılması ve anlaşılması sorunu gündeme gelmektedir. Aşağıdaki başlıklarda bu konu değişik boyutlarıyla ele alınıp değerlendirilecektir.

1.Kādî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Kur'an Tasavvuru

Kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerinden hareketle Kādî Abdülcebbar, Kur'an'ın muhdes, mahlûk ve Allah'tan zâtından ayrı bir mahiyete sahip olduğunu söyler. Bu noktada Kur'an'ın, bölümlerinin olması ve işitilir olması gibi Allah için mümkün

¹ Kādî Abdülcebbar, Kādî'l-Kudât İmâduddin Ebî'l-Hasen Abdülcebbar Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el- Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2012), 15: 125-127.

² İbrahim Aslan, Kādî Abdülcebbar'da Kelâm Yöntemi (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 205-206.

³ Kādî Abdülcebbar, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 15: 63-69; "Akıl cümleten ve niteliksel olarak bilir. Sem' ise tek tek nesnelere (a'yan) el alır." Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd. (Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 1961), 16: 58.

⁴ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 15: 113.

⁵ Kamil Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakillani ve Kādî Abdülcebbar'da Kelâmulullah Meselesi Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2003), 424.

olmayan yaratılmışlara ait bazı nitelikleri hâiz olduğunu belirtir.⁶ O, bu konuda Mu'tezile'nin genel ilkelerini şu şekilde özetler: Allah'ın kelâmı şâhit (görünür) âlemdeki bilinen kelâm ile aynı cinstir; düzenli harflerden ve parça parça seslerden oluşmaktadır. Dolayısıyla kelâm, Allah'ın cisimlerde işitilecek ve manası anlaşılacak bir şekilde yarattığı arazdır. Allah'ın kelâmı da insanların kelâmı gibi emir, nehiy, haber ve diğer dilsel kullanımları içerir.⁷ Ona göre, Allah'ın bizim kelâmımızdan farklı kadîm bir kelâmı yoktur ve O'nun kadimliği zâtındandır.⁸ Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih olması ise, onun hudûsüne delalet etmektedir.⁹

Kādî Abdülcebbar'a göre; Kur'an-ı Kerîm, levh-i mahfûzda meleklerin mahiyetini bildikleri bir şekilde yazılmış, sonra mübarek bir gecede dünya semasına, oradan da ihtiyaca ve maslahata göre belli bir süreç içerisinde insanlara indirilmiştir. Bütün bunlarda kulların maslahatı gözetilmiştir.¹⁰ Ona göre, ilkesel mânada Kur'an, anlaşılabilir bir hitaptır ve anlaşılması için var kılınmıştır. Nitekim ilâhî kelâm muhdestir ve kulların maslahatına dönük Allah'ın bir fiilidir. Ona göre ilâhî kelâm, maslahat ve delalet niteliklerini taşıyacak şekilde ortaya konmalıdır.¹¹ Zira Allah'ın Kur'an ile konuşması bir muhatap varsa anlam ifade eder. Aksi durum abes olur ki, bu Allah için düşünülemez. Kur'an, başkasına aktarılacak üzere taşınması, okunması veya hitap özelliği taşıması açısından anlaşılması, örnek kabul edilip bağlanması ve amel edilmesi için var edilmiştir.¹² Yani Kur'an'ın varlığı, mükellef için bir maslahattır. Bu maslahatın gerçekleşmesi ise, ondan istifadeye bağlıdır. İstifade de ancak onun anlaşılması ile mümkündür.

Kur'an, fasih bir kitaptır ve Arapların fesahat adetleri üzerine inmiştir. Yüce Allah, delalete zemin oluşturması için meziyetini bildikleri fesahat mucizesiyle Kur'an'ı göndermiştir.¹³ Bu fesahat yönü, delalet belirsizliğini de ortadan

⁶ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğni*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 7: 86.

⁷ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğni*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 7: 3 vd., 8-9; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul:İsam Yayınları, 2011), 258; Ayrıntılı bir açıklama için ayrıca bkz. Ali Hâtîm el-Hasen, *el-Bahsu'l-delâliyyü inde'l-Mu'tezile* (Doktora Tezi, Câmîatü Mustansariyye, 1999), 40-52; Ayrıca Mutezilenin Kurân Tasavvuru için bk. Osman Aydın, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 39-58.

⁸ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğni*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 7: 86

⁹ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğni*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 7: 89.

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l- metân*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 372, 377.

¹¹ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğni*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 7: 208.

¹² Kādî Abdülcebbar, *el- Muğni*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 7: 227.

¹³ İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebbar'da Kelâm Yöntemi*, 168. Ayrıca i'câzı oluşturan temel unsur olarak fesâhat konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Faig Ahmadzada, *Kādî Abdülcebbar'a Göre İ'câzu'l-Kur'ân*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 145-163.

kaldırılmıştır. Kur'an'ın icazı olarak fesahatin kabul edilmesi, onda delalet belirsizliği gibi bir durumu da doğrudan reddetmektedir. Bu meyanda Kādî'nin bir hitap türü olarak muhkemi, zahirinden açıkça manası anlaşılan; müteşâbih de doğrudan zahirinden anlaşılmayan bu nedenle anlamı tespit etmek için bir karineye ihtiyaç duyan şekilde tarif etmesi müteşâbihin aklî veya naklî bir karineyle anlaşılabilmesine delalet etmektedir. Bu nedenle onun düşüncesinde Kur'an'ın müteşâbihlerinin bilinmeyeceğini iddia etmek, Kur'an'ın anlaşılamayacağı dolayısıyla hitabın abes olduğu gibi bir sonucu beraberinde getirmektedir.¹⁴

Kādî'nin Kur'an tasavvuruna dair yukarıda verilen bilgilerden sonra aşağıdaki satırlarda öncelikle hitap ve kelâm çeşitlerine değinilecek, daha sonra da beyan konusuna geçilerek bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılması meselesi çeşitli açılardan ele alınacaktır.

II. Kādî Abdülcebbâr'da Hitâp ve Kelâm Çeşitleri

Kādî'nin ve mensubu bulunduğu Mu'tezile geleneğinin anlayışında Kur'an, Allah tarafından yaratılmış (mahlûk, muhdes, mef'ûl), varlığı önceden olmayıp (kadim olmayan) sonradan gerçekleşen, Allah'ın zatından ayrı, kulların maslahatı için yaratılmış, Allah'ın kendisiyle konuştuğu ilahî kelâmıdır.¹⁵

O'na göre Allah'ın kelâmı ve bu kelâmın nitelikleri hakkında konuşabilmenin yolu, *şâhid âlemde* kelâmın ne olduğunun bilinmesine bağlıdır. Buna göre *şâhid*'de kelâm, kulun güç yetirebildiği, kalıcı ve sürekli olmayıp idrak edilebilen bir araz, kendine has mahalli olan ses cinsinden bir şey olarak bilinir. Bu noktada Kādî açısından, kelâmın tanımının yapılması önem arz etmektedir: "*Kelâm, iki veya daha fazla makûl olan harflerden oluşan ve özel düzeni olan bir yapıdır.*" Bu tanımda geçen "*özel düzenden*" kasıt, harflerin peş peşe gelerek bir anlam oluşturmalarıdır. Bu durum, aynı zamanda kelâma ma'kûliyet (aklîlik) de kazandırmaktadır. Bu anlamıyla kelâm, idrak yoluyla zorunlu olarak bilinir. Çünkü o, açık bir şekilde idrak edilen şeylerdendir.¹⁶ Tanımdaki "*makul olan harfler*" ifadesi ile diğer harflerin yan yana gelerek anlamlı bir şekilde delalet niteliği taşıması durumuna işaret

¹⁴ Kādî'l-Kudât İmâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerîm Osmân (Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988), 600.

¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 7: 28.

¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 7: 30-33.

edilmektedir.¹⁷ Kādî, harflerin ve içinde bulunduğu özel düzenin aklılığı konusunda “Bu konuda temel ilke şudur: Bir şey sahip olduğu ismiyle makûliyet niteliğini taşımaz, öncelikle o şeyin kendisinin makul olması gereklidir. İsim de bu makûliyetten sonra gelir.”¹⁸ diyerek kelâmın ve onu oluşturan düzenin aklılığını vurgulamaktadır. Kelâm’ın bu şekilde değerlendirilmesi, onun anlaşılması noktasında nesnel bir zemin oluşturma kaygısını da taşımaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre dili bilmek metni anlamanın şartı haline gelecektir. Kelâmın zeminindeki bu akli düzene Heysem Serhân’ın tabiriyle “dilin aklı”¹⁹ da diyebiliriz.

Bu bağlamda Kādî, dilcilerin kelâma dair yapmış oldukları; üzerinde muvâdaa oluşmadığı için bir anlam ifade etmeyen (mühmel) kelâm ve anlam ifade edip kullanımda olan (müsta’mel müfid) kelâm şeklindeki taksimine yer vermekte ve kelâmın muvâdaa ile bir anlam ifade eder konumda olabileceğini belirtmektedir.²⁰ Ona göre Allah’ın kelâmının makul durumlara yönelik olması gerekir.²¹ Görüleceği üzere o, burada kelâmın aklen anlaşılma niteliğine sahip olmasına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, aklılığı sağlayan temel unsur da dilsel zemindir. Kādî’nin düşünce sisteminde bu hususun kelâm-ı ilahiye dair önemli temel bir ilke olduğunu belirtmek gerekir. Bu ilke, ona ait eserlerin değişik yerlerinde sıkça tekrarlanır.²² Bu hususun Kur’an’da muhatapça anlaşılmayan ifade var olup olmadığına dair yapılan tartışmalarda Abdülcebbar’ın tavrının net olarak belirlenmesinde mihenk taşı olduğunu belirtmeliyiz.

Bu noktada muvâdaa ile birlikte sözün sahibinin durumunun ve kastının da beraberce dikkate alınması önem arz etmektedir. Kādî, muvâdaanın kelâma delalet niteliği kazandırmasının mütekellimin halinin de dikkate alınmasıyla mümkün olabileceğini söyler. Bu iki unsurun bir arada bulunmasıyla muradın anlaşılması konusunda yapılan istidlalin geçerli olacağını belirtir. Burada muvâdaanın şart

¹⁷ Kerim el-Vâilî, *el-Hitâbu’n-nakdiyyü inde’l-Mu’tezile*, (Kahire: Mısır el-Arabiyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî’ 1997), 63.

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muht bi’t-teklîf*, Thk. Ömer Seyyid Azmî (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1960), 306. Kadî, ilgili açıklamaların devamında muvâdaa konusuna geçer. O’nun ilgili bağlamdaki değerlendirmelerinden harflerin ve içinde bulunduğu düzenin makuliyetinin aslında muvâdaa’nun makul zemini olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muht bi’t-teklîf*, 307-308, 313-314, 319. Kadî’nin, aslında bu konuları Eşarîlerin kelâm-i nefsi teorisine reddiye mahiyetinde tartıştığını belirtmek gerekir. Ona göre anlam nefiste/kişinin zihninde değil muvâdaa üzerinde kurulu lafızda ve kelimadadır.

¹⁹ Heysem Serhân, *İstirâtiyyetü’t-tevilî’ d-delâliyyi inde’l-Mu’tezile* (Lazkiye-Suriye: Dâru’l-Hivâr, 2003), 49-58.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 7: 35.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 7: 93.

²² Bk., Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 7: 106, 169, 190-192.

koşulması, kelâmın ancak kendisiyle anlam kazanması yönüyledir. Mütekelliminin halinin buradaki önemi ise, şu şekilde açıklanabilir: Mütekellim (Allah), muvâdaayı bilmeden konuşmuş olsa veya bildiği halde ezbercinin, hikayecinin aktarımı gibi bilinçsizce konuşsa ya da herhangi bir maksat olmaksızın konuşsa, bu nitelikteki söz delalet niteliği taşımaz. Ancak mütekellim, muvâdaa yönünü kastederek hitapta bulunsa ve de mütekellimin halinden; maksatlarını açıkladığı, kabîhi irade etmediği ve yapmadığı bilinse, bu takdirde söz konusu hitabın murada delalet niteliği taşıdığı kabul edilir.²³

Yine bu bağlamda sem'in delaleti konusunda temel ilke olarak Kādî, kelâmın anlama delalet edebilmesinin ön koşulları olarak muvâdaayı ve muvâdaaya mutabık mütekellimin kastının beraberce bulunması gerektiğini vurgular. Zira kelâma ilk etapta delalet niteliğini kazandıran muvâdaa olmaktadır.²⁴ Ayrıca o; muvâdaanın, kelâmın anlamının sınırlarını belirleyen bir unsur olduğunu belirtir.²⁵

Anlamın tespitinde muvâdaa ve mütekellimin kastının etkisini gördükten sonra, Allah'ın kastının nasıl bilineceği konusu gündeme gelmektedir. Anlamın tespitinde kastın bilinmesine imkân veren unsur, hitabın oluştuğu beşeri dil düzlemidir. Buna göre; Allah'ın zatını bilme kesbi ise, kastını bilme de kesbi olmalıdır.²⁶ Bu noktada Kādî, varlık kategorileri bağlamında konuyu değerlendirmekte ve şâhid'de kastın zorunlu olarak bilindiğini gâib'de ise (yani Allah'ın kastının ise) istidlal yoluyla bilinebileceğini, zorunlu olarak bilinmesi halinde bu durumun teklifle uyuşmayacağını belirtmektedir. Buradaki istidlal yolunu da Kādî şu şekilde açıklamaktadır: "Biz, Allah'ın muvâdaayı dikkate alarak hitapta bulunması durumunda, bu hitaptan muradın muvâdaadaki anlam olduğunu önceden biliriz. Bu konuya dair sahip olunan bu ön bilgi, kastın zorunlu olarak bilinmesi gibi değerlendirilir. Bu durumda da, Allah'ın muradının bilinmesi mümkün hale gelir."²⁷

Son tahlilde kelâmın murada delalet edebilmesi, muvâdaa ve kast ile mümkün olmaktadır.²⁸ Bu noktada, istidlal yoluyla bilinen Allah'ın sözünün anlamı,

²³ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 16: 309.

²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 15: 160.

²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 16: 312.

²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 7: 183.

²⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd.,15: 162-163.

²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd.,15: 162.

mütekellimin kastı olarak değerlendirilmektedir.²⁹ Ayrıca, dilin de içinde bulunduğu şahid alan nesnel anlamı içinde barındıran düzlem olarak değerlendirilmektedir.

Kādī'nın da içinde bulunduğu Mu'tezilî yorum anlayışı, dil ile akli bir arada ele alan ve de dilin delalet sınırlarını, dilin akli olarak belirleyen bir yöntemdir. Buna göre, dilin akılla kesiştiği nokta mecazdır. Te'vîl yöntemi ise; biri akli diğeri dilsel olmak üzere iki yönlü işlemektedir. Anlam, dil ve akıl unsurları kullanılarak keşfedilebilir.³⁰

Kādī, kelâmı ve hitabı bazen aynı anlama gelecek şekilde kullansa da hitabı farklı bir konumda değerlendirmektedir. Şimdi de bu bağlamda onun düşüncelerini ele almak istiyoruz. Buna göre; bir sözün hitap olabilmesi, muhatap konumunda olanın hitabı anlaması şartına bağlıdır; çünkü hitap, bir muhatabı gerekli kılmaktadır. Zira “*muhâtaba*” ve “*hitâb*” kalıpları müfâale vezindedir; yani bunlar müşareket ifade ederler. Dolayısıyla hitap, birisinin öncelikli olarak hitapta bulunması, diğerrinin de anlayıp onun hitabına cevap verebilmesi mümkün olan iki şahıs arasında gerçekleşir. Dolayısıyla ilâhî hitapta Allah Tealâ, akıl sahibi kimselere hitap etmiş, onlar da bu hitabı anlamış olmaktadır. Bu yüzdendir ki; muhatap tarafından anlaşılmayan bir söz, hitap olarak değerlendirilemez.³¹ Burada Kādī tarafından benimsenen hitap anlayışı ve muhatap için getirilen anlama şartı, ilkesel olarak Kur'ân'ın, özeldede ise müteşâbihlerin anlaşılması konusunda da önemli bir temel oluşturmaktadır. Ayrıca Allah-insan arasındaki ilişki türü olan iletişim sürecine de işaret edilmiş olmaktadır. Bu durumda iletişim sürecinin başlatıcısı ve mesajın kaynağı muhâtip (Allah), mesajın kendisi hitâp, mesajın hedefi ve alıcısı ise muhatap (insan) olmaktadır.

Ona göre, Allah'ın hitabında hasen vasfının bulunması, bu hitaptan faydalanacak bir muhatabın bulunmasına bağlıdır. Bu faydalanmanın keyfiyeti de iki şekilde olur:

²⁹ Hülya Altunya, *Kādī Abdülcebbar'da Söz (Kelam)-Anlam İlişkisi: Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında*, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 157.

³⁰ İbrahim Aslan, *Kādī Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi*, 238; Kādī Abdülcebbar'da dilsel delalet konusu için bk. Mehmet Emin Maşalı, “Kādī Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, Mu'tezile Özel Sayısı, 3/3 (2003):151-162. Ayrıca, Kādī Abdülcebbar'a göre ilâhî kelâm Kur'ân'ı, aklın ve dilin delalet sınırları çerçevesinde ele alan bir çalışma için bk. İbrahim Aslan, *Kādī Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

³¹ Kādī Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 7: 86.

a) Hitap, işiten muhatap için gerekli olan şeye delalet eder ve böylece muhatap aynı zamanda onunla teabbüd imkânına da sahip olur.

b) Ya da hitap, tilavet ve başkasına ulaştırma yoluyla nefsin sükûna ermesi (huzur bulması) açısından muhatap için salâh/fayda vasfını taşır. Meselâ; amel açısından teabbüd sorumluluğu olmasa da âlim bir kimse için başkasına (kadınlara) öğretmek amacıyla hayız konusunu bilmesi maslahattır. Aynı şekilde, fakir bir âlimin zengine öğretmek amacıyla zekât ve hac konularını bilmesi de bu şekildedir. Bu iki hasen yönün ihdas edildiği anda hitaba eşlik etmesi gereklidir. Bu hasen yönün hasen olan hitaptan sonra gelmesi ise asla caiz değildir.³²

Kādî, çeşitli vesilelerle eserlerinde hitap çeşitlerine temas etmektedir. Biz burada öncelikle, anlamının açıklığı ve anlaşılması bakımından yaptığı hitap taksimlerine yer vermek istiyoruz. Bu bağlamda hitabın anlaşılması meselesi ve müteşâbih hitabın hitap çeşitleri içindeki yeri de değerlendirmeye alınacaktır. Şimdi birbirini tamamlar nitelikte yapılmış olan hitap çeşitlerine işaret edelim:

1. Kādî, anlama delalet etmesi açısından hitabı iki kısımda ele almaktadır: Birincisi tek başına anlama delalet eden hitap; ikincisi ise, zahiriyle ve karineyle delalet eden hitap. Bu bağlamda o, müteşâbihe değinmekte ve onun tek başına delalet niteliği taşımadığını, aklın veya muhkemin desteğiyle ancak murada delalet edeceğini belirtmektedir. Ayrıca ahkâm konularını içeren mücmelin, murada tek başına ayrıntılı olarak değil de; cümleten delalet ettiğini söyleyerek, bunun müteşâbihten farklı olduğuna işaret etmektedir.³³

2. Anlama delaleti açısından tek başına yeterli olan hitap: Bu tür hitap, hüccet ve delil olma açısından başka bir şeye (karine) ihtiyaç duymaz. İkinci kısım hitap ise, tek başına delalet edemeyip bu noktada başka bir şeye ihtiyaç duyan hitap çeşididir. Bu ikinci kısım da; “anlamın, hitabın kendisi ve başka bir şeyin (sem’î karine) yardımıyla beraber bilindiği hitap” ve bir de; “anlamın, hitabın kendisi dışındaki şeyin (aklî karine) tek başına değerlendirilmesiyle bilindiği hitap” olmak üzere iki kısma ayrılır. Allah’ın hitabı ise bu kısımların dışına çıkmaz.³⁴

Kur’an’daki müteşâbihler, bu taksimde ikinci kısım içerisinde değerlendirilir. Zaten Kādî, bu hitap çeşitlerine müteşâbih konusu bağlamında yer vermiştir.

³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-teklîf*, 325.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 16: 317.

³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 1: 34.

3. Murada delaleti noktasında kendi kendine yeterli olup başka bir hitaba ihtiyaç duymayan (*müstekıllun binefsihi*) hitap türü: Bu hitap türünün zahirine hamli ile anlaşılması mümkündür. Bir de, delaleti için başka bir kelâma/hitaba ihtiyaç duyan hitap türü.³⁵

4. Kādî, hitabı, muvâdaa temelinde, muhtemel olan ve olmayan şeklinde bir taksime tabi tutmaktadır. Bunu tamamlar mahiyette ise hitabı, muradın ancak karine ile bilindiği hitap ve karine olmaksızın kendiliğinden anlaşıldığı hitap olmak üzere kısımlandırır. Burada birinci kısım, karine ile anlama delalet eden; ikincisi ise karinesiz bizzat kendi zahiriyle anlama delalet eden olarak açıklanır. Ayrıca Kādî; haber, nehiy, emir gibi hitapların, anlamına ulaşılması bakımından bu iki kısım dışına çıkmayacağını belirtir.³⁶

Kādî, bir de hitabın delalet ettiği hükümler açısından bir hitap taksimini yapmaktadır. Buna göre hitap, iki kısma ayrılır: Birincisi, kendisi olmasa akılla bilinemeyecek bir konuya delalet eden hitap. Şerî hükümler, namazın vakti, şartları vb. konular bu kısma girmektedir. İkincisi ise; hitap olmadığı takdirde akli delillerle bilinmesi mümkün olan şeylere delalet eden hitap. Bu da kendi arasında ikiye ayrılır: İlki, hitap olmasa da akılla bilinmesi mümkün olan, ancak aynı konuda sem'in de bulunabileceği hitap türü; diğeri ise, hitap olmadan aklın bilebileceği ve akıl olmadan bilinemeyecek konulara delalet eden hitap türüdür.³⁷

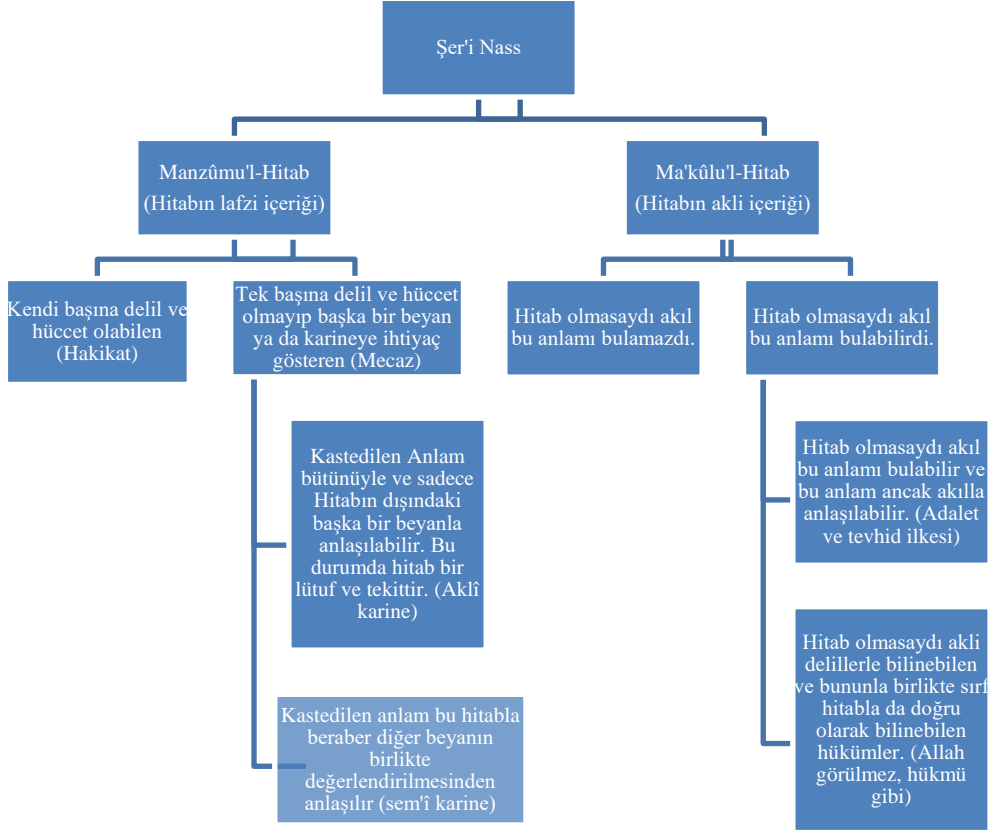
Konuyu kendisine ait beyân kavramsallaştırmasıyla ele alan Câbirî, yukarıda Kādî'nın ele aldığı bazı hitap çeşitlerinin incelemesini yaptıktan sonra; doğrudan hitabın kendisi ve konusu (manzumu'l-hitâb) bir de hitabın delalet ettiği aklî ve sem'î hükümler (ma'kûlu'l-hitab) olmak üzere konuyu, temelde iki kısımda değerlendirmekte ve aşağıdaki şekilde şemalaştırmaktadır:³⁸

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 157-158.

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 84.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1: 35-36.

³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 93-95.



Sekil:1

Ayrıca Kādî, yukarıdaki kısımlarıyla hitabın delalet yönleri farklı olsa da delalet niteliği taşıdığını vurgular ve hitabın doğrudan da olsa dolaylı da olsa bir beyanın bulunduğu belirtir.³⁹ Bu bağlamda Kadî'ya göre, hitaba uygun bir dilsel uzlaşım temeli var olduktan sonra Allah'ın kelâmından muradın ne olduğunu anlamamızı sağlayacak iki yol bulunmaktadır:

a) Kelâm karineden yoksun ise, yapılacak şey, kendisiyle hitap edilen dilde vaz' edildiği anlama kelâmın hamledilmesidir. Bu yol takip edilmezse karineden yoksun olduğu için hitaptan herhangi bir şey anlamamız mümkün değildir.

³⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 84.

b) Hitapla beraber bir karine varsa bu durumda hitap, karinenin gerektirdiği çeşitli delillere hamledilir. Kelâmın müfîd olması (anlaşılır) için ise, üçüncü bir şık da yoktur.

Bu anlatılanlar; Allah'ın kelâmı, zahiri ile makul (akla uygun ve anlaşılma imkânı olan) bir durumu ifade ederse geçerlidir. Hitap, mücmel ise, bu takdirde buna bitişik bir beyanın olması gerekir. Zira beyandan sonra mücmelin hükmü, zahiri (açık) anlamı olan mücerred hitabın hükmünü alır. Kādî'ya göre âmm, hâss, emir, nehiy vb. diğer hitaplarda da takip edilecek yöntem, yukarıda sayılan iki yol olmalıdır.⁴⁰

III. Hitâbın Anlamının Dili Olarak Beyân

Bu kısımda, yukarıda anlatılanları tamamlar nitelikte kelâmın (özelde ilahi kelâm) anlaşılması sorununu Kādî Abdülcebbar'ın beyan konusundaki düşünceleriyle biraz daha açmak istiyoruz. Aslında bu konu, bütün kelâm türlerini kapsar niteliktedir. Kādî Abdülcebbar, hitabın ve kelâmın beyanı konusunu özellikle Mu'tezile'nin aklî ilkesi olan "adalet ilkesi" ve muvâdaa zemininde temellendirmeye çalışmış ve meseleyi bu eksende tartışmıştır.

İtizâlî düşüncenin öncülerinden Câhiz (ö. 255/869) beyanı, "mananın üzerindeki perdeyi kaldırıp onu ortaya çıkaran her şeyi ifade eden kapsamlı (câmi) bir isimdir" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre, sözü söyleyenle dinleyen arasındaki iletişimde işin esası ve gayesi dinleyen tarafından sözün anlaşılması (fehîm) ve muhatabın sözü anlamasını temin etmektir (ifhâm). Bu (ifhâm), hangi şeyle gerçekleştirilip mananın anlaşılması sağlanırsa bu şey, ilgili konuda beyan kabul edilir.⁴¹

Beyan ile ilgili benzer anlayışa sahip olan Kādî Abdülcebbar'a göre, Allah (c.c), mükellefe maslahatlarını gözeterek hitapta bulunmuş, bu hitabı ile de beyan ve tarifi amaçlamıştır.⁴² Allah'ın hitabı, bir anlamı göstermek üzere mutlaka delalet niteliği taşınmalı, dolayısıyla anlaşılır ve bir faydaya dönük olmalıdır.⁴³ Çeşitli şekillerde bulunan beyandan amaç ise, muradın anlaşılmasını sağlayacak olan şeylere mükellefin sahip kılınmasıdır.⁴⁴ Bunlar da; akıl, delillerin, karinelerin

⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 7: 192-193.

⁴¹ İlgili tanım ve açıklamalar için bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), I:76.

⁴² Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1: 31.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 54.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 88.

bulunması vb. vesileleri ifade etmektedir. Kadî'ye göre, Allah'ın sadece hitapta bulunduğu akıllı kimselere beyanda bulunması gerekir. Kişi hitabın muhatabı değilse ve akli da yoksa ona beyan zorunluluğu yoktur. Bu anlamda hitap, muhatap için anlama delalet etme niteliğini kaybetmez.⁴⁵ Ayrıca o, beyanın hitabı abes olmaktan çıkardığını ve ona hasen vasfını kazandırdığını ifade etmiştir.⁴⁶ Buna göre; hitabın beyanının olmaması abes olur ki, bu da kabih anlamına gelir ve Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz. Bu bağlamda o, Arap olana zenci diliyle hitapta bulunmanın muradı anlamayı engellediği için abes ve kabih olacağını söyler. Aynı şekilde, mühmel kelâm ile de hitapta bulunmak abestir.⁴⁷ Bu noktada Allah'ın kelâmının faydadan hali olması düşünülemez. Nitekim kendisiyle bir şey kastetmediği veya zahiri dışında bir şey kastedip de açıklamadığı bir hitapla hitapta bulunması da Allah için caiz değildir. Zira bu abes bir durumdur ve kabih konumundadır.⁴⁸ Hülâsa Kādî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde, şartlarına uygun olarak vaz edilen söz, muhataplar tarafından kavranabilecek bir anlama delalet eder.⁴⁹

Kādî Abdülcebbâr bu konuda Kur'ân'ın delalet niteliği üzerinde özellikle durmaktadır. Ona göre, Kur'ân'ın, kendi anlamının tespit edilmesi konusunda mutlaka bir delaleti vardır.⁵⁰ Allah, muradının anlaşılmasını sağlayacak yol ve yöntemi de kulları için kolaylaştırmıştır.⁵¹ Önemli olan ve mükellefe düşen de bu delaleti keşfetmedir. Ancak ilkesel olarak Kādî, ilahi kelâmın tevhid ve adalet gibi akliyyât konularına delalet edemeyeceğini, çünkü kelâmın delalet niteliği taşımamasının geçerliğinin akliyyât alanındaki bilgiyle mümkün olabileceğinin altını çizmektedir.⁵²

Kur'ân'ın beyan için indirildiğini ve her şeyi açıkladığını ifade eden âyetler bağlamında; nassla her şeyin beyanının yapıldığı, istidlale ve nazara gerek

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 62.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 73, 78, 81.

⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 72.

⁴⁸ Kādî'l-Kudât İmâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerîm Osmân (Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988), 531.

⁴⁹ Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 37.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd.,16: 326.

⁵¹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 2: 610.

⁵² Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 314. Daha açık bir ifade ile Kādî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın fiili olan Kur'ân'ın delalet keyfiyeti, öncelikle bu kelâmın sahibi olan Allah'ın tanınması ile bilinebilir. Allah'ın bilinmesi konusu ise akliyyât alanına girer. Zira Mutezili düşüncede tevhid ve adalet konuları akli alanlar olarak tanımlanır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 12: 159-160; Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1:1 vd.

olmadığı şeklindeki itiraza ise Kādî, beyanın nassla olabildiği gibi, istidlal ve Allah'ın mücmelini Kitap ve Sünnet'le beyan ettiği Kitap ile de beyan olabileceğini söyleyerek cevap vermektedir.⁵³ Zira Kur'an'da bütün detayların ve furûa ait tüm hükümlerin detayının açıklanmadığı bir gerçektir. Ayrıca nassla tevhid ve adalet konularının beyanı mümkün değildir. Bunun yanında bizzat Kur'an'da bazı âyetler nazarı teşvik etmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda; "مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (En'âm 6/38) âyetinin tefsirinde Kādî, buradaki "شَيْءٍ" kelimesiyle din konusunda kendisine ihtiyaç duyulan şeylerin kastedildiğini ve Allah'ın bunları beyan etmediği takdirde müferrit (eksik bırakan) konumunda olacağını (ki bu Allah için düşünülemez) belirtmiştir. Zira dinî meselelerin hepsi Kur'an'da Allah tarafından ya da detaylı olarak açıklanmıştır.⁵⁵

Kādî 'ya göre, Kur'an'ın tefsir ve te'vîlinin Hz. Peygambere veya Şiâ'nun iddia ettiği gibi imamlara has kılınması doğru değildir.⁵⁶ Aksi takdirde "أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا " "Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?..."(Ankebut 29/ 51) ve " أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْآنَ. " "Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı?..."(Nisa 4/82) âyetlerinin bir anlamı olmazdı. Nebi (a.s) de dilden hareketle istidlali olarak diğer Arapların anladığı gibi ilâhî kelâmı anlamıştır.⁵⁷ Bu bağlamda, özellikle de zahiriyle anlama delalet eden lafızların anlaşılması konusunda sahâbe ve tâbiun nesilleriyle sonraki nesiller arasında da bir fark yoktur. Bu konuda dil ve kendisiyle Kur'an'ın anlamının bilindiği delalet yönlerinin bilgisi temel referans olduğu için, ortak yol dil olur ve her nesil Kur'an'ı anlar. Ancak söz konusu kelâm müteşâbih ise, herkesin anlayış derecesi ve dildeki yetkinliği farklı olduğu için bu bağlamda alimler arasında üstünlükler ve farklılıklar olabilmektedir.⁵⁸ Bu yoruma göre Hz. Peygamber ve sahabe dil üzerinden Kur'an'ın anlaşılmasında, sonraki nesillerle eşit kabul edilmiş olmaktadır.

⁵³ Burada nassın beyanı yanında, istidlal (akıl) ile beyana, ayrıca kendisi de nass olan mücmeli açıklanmış Kitap'ın beyanına değinilmiştir. Konunun tartışıldığı Muğn'deki ilgili kısım (bir sonraki dipnota bakılabilir) incelendiğinde "mücmeli açıklanmış Kitap" kaydının, bu açıklanma özelliğine sahip olmayan nass (Kitap ve sünnet) arasındaki farka işaret ettiği söylenebilir. Aslında bu durum nassın kendi içinde birbirini, Kitap'ın da bazı kısımlarının diğer bazı kısımlarını açıklaması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Kādî burada, birbirini açıklayan beyan katmanlarının varlığından bahsetmiş olmaktadır.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 12: 167. Bahsi geçen bazı âyetler: Nisa 4/82, Gâşiye 88/17, Zâriyât 51/21, Arâf 7/185.

⁵⁵ Kādî Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l- metâm*, 18.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 16: 326.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 59-60.

⁵⁸ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 319-320.

Kādî'ya göre Allah'ın kelâmı, onun muradına delalet eder. Allah'ın hitabındaki murâd ise, ya muvâdaa ile ya da muvâdaa ile beraber aklî veya sem'î bir karinenin yardımıyla anlaşılabilir.⁵⁹ Bunun anlamı ise herhangi bir kimseye Kur'an'ı anlama konusunda ayrıcalık verilmediğidir. Dolayısıyla belirli şartları haiz her ilim ehli, Kur'an'ı anlayabilecek yeti ve yetkiye sahiptir. Açıkçası Kādî, sadece zâhir ehlinin veya batın ehlinin Kur'an'ı anlayabileceği iddiasını sorunlu bulur ve bu durumun Kur'an'ı anlam dışılığına iteceğini düşünür.⁶⁰ Bu nedenle o, tümel bir ilke koyarak Allah'ın kitabının anlaşılmasında nazar metodunun geçerli olduğunu söylemektedir.⁶¹ Kur'an'ın da bazı âyetlerde ifa edildiği gibi nazarı vacip kılması,⁶² Kur'an'ın anlaşılması konusunda akla önemli bir işlev verdiğini göstermektedir. Kur'an'ın anlaşılması faaliyetinde te'vîl, aklî bir çaba olması açısından nazar olarak değerlendirilebilir.⁶³ Bazı âyetlerin nazarı gerekliliğine delalet ettiğinin belirtilmesi ise, aynı zamanda te'vîl de gerekli olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan Kādî, Allah'ın nazar ile mükellef kılıp taklitten sakınmayı emretmesini, muhkem ve müteşâbihin varlığı ile ilişkilendirir. Daha doğrusu ona göre muhkem ve müteşâbihin varlığı, insanı nazar ve araştırmaya teşvik ve yönlendirmek; cehalet ve taklitten sakındırmak için ilahî bir lütuftur.⁶⁴ Bu meyanda Kādî'nin bir hitap türü olarak muhkemi, zahirinden açıkça manası anlaşılabilir; müteşâbihi de doğrudan zahirinden anlaşılmayan bu nedenle anlamı tespit etmek için bir karineye ihtiyaç duyan şekilde tarif etmesi müteşâbihin aklî veya naklî bir karineyle anlaşılabilirliğine delalet etmektedir. Bu nedenle onun düşüncesinde Kur'an'ın müteşâbihlerinin bilinemeyeceğini iddia etmek, Kur'an'ın anlaşılamayacağı dolayısıyla hitabın abes olduğu gibi bir sonucu beraberinde getirmektedir.⁶⁵

Bütün bu açıklamalarla birlikte son tahlilde Kādî'nin, hitabın doğrudan da olsa dolaylı da olsa bir beyanın bulunduğu düşüncesine sahip olduğunu

⁵⁹ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 60-61.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 16: 345-346; Hamid Aryan, "Ma'na ve Mebnayı Aklgerayi-i Mu'tezile Der Tefsir-i Kur'an, (Kur'an Tefsirinde Mu'tezile Rasyonalizmi)", Çev. Naim Döner, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 54.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el- Muğnî*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd., 20/I: 129.

⁶² Kādî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l- metân*, 384. "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ." Nisâ 4/82.

⁶³ Kādî , Kur'an'ın hücciyetini şu sözleriyle dile getirir: "Kur'an asla yalan söylemeyen adalet ve hikmet sahibi birinin sözü olduğundan delil olma vasfı katıdır. Bu da (asl olan) Allah'ın birliğini ve adaletini bilmenin fer'i yoludur." Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88-89; Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Ahmed Kuştî, *ed-Delîlu'n-nakliyyi, fi'l-fikri'l-kelamiyyi beyne'l-hücciyeye ve't-tevzîf* (Riyad: y.y., 2013), 48.

⁶⁴ Kādî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 600.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 600.

söyleyebiliriz.⁶⁶ Ayrıca görüleceği üzere bu durumda beyan, hitabın anlaşılmasını sağlayacak bütün yolları kapsayacak bir anlamı ifade etmektedir.

SONUÇ

Sosyal bir olgu olan dil, iletişimde ve kültürel değerlerin aktarımında önemli bir işlev görür. Allah ile kul arası iletişim sürecinde de bu olgunun önemli olduğu aşikardır. Çalışmamızın konusu olan Kādî Abdülcebâr'ın düşünce sisteminde ve özelde de te'vil anlayışında dilin önemli bir yer tuttuğu görülmüştür. Ona göre, Allah Teâlâ kullarıyla üzerinde uzlaşım sağladıkları (muvâdaa) bir dilin kodları üzerinden kelâmı ve hitabı ile konuşmuştur. İşte, Allah ile kul iletişim sürecinin bu şekilde anlamlı olması, nesnel bir zemin olan dil ile mümkün olmaktadır. Kādî'nın, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın anlaşılması konusundaki temel hareket noktasını beşerî dil zemini oluşturmaktadır.

Kādî'nın da içinde bulunduğu Mu'tezilî yorum anlayışı, dil ile akli bir arada ele alan ve de dilin delalet sınırlarını, dilin akli olarak belirleyen bir yöntemdir. Kādî, kelâmın anlama delalet edebilmesinin ön koşulları olarak muvâdaayı ve muvâdaaya mutabık mütekellimin kastının beraberce bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Zira kelâma ilk etapta delalet niteliğini kazandıran muvâdaa olmaktadır. Ayrıca o; muvâdaanın, kelâmın anlamının sınırlarını belirleyen bir unsur olduğunu kabul etmiştir. Bu noktada, istidlal yoluyla bilinen Allah'ın sözünün anlamı, mütekellimin kastı olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, dilin de içinde bulunduğu şâhid alan nesnel anlamı içinde barındıran düzlem olarak değerlendirilmektedir.

Kādî'ya göre; bir sözün hitap olabilmesi, muhatap konumunda olanın hitabı anlaması şartına bağlıdır; çünkü hitap, bir muhatabı gerekli kılmaktadır. Allah Teâlâ, akıl sahibi kimselere hitap etmiş, onlar da bu hitabı anlamış olmaktadır. Bu yüzdendir ki; muhatap tarafından anlaşılmayan bir söz hitap olarak değerlendirilemez

Hitap farklı açılardan kısımlara ayrılır. Delalet yönleri farklı olsa da Allah'ın hitabı, muhatabın anlama imkanını temin etmek üzere delalet niteliği taşır ve hitabın doğrudan da olsa dolaylı da olsa bir beyanı vardır. Allah, hitabının anlaşılmasını sağlayacak yolları da kolaylaştırmıştır. Beyandan kasıt ise, akıl,

⁶⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ, 17: 84-85.

deliller, karinelerin bulunması vb. muradın anlaşılmasını sağlayacak olan şeylere mükellefin sahip kılınmasıdır. Ayrıca beyan, hitabı abes olmaktan çıkarır ve ona hasen vasfını kazandırır. Buna göre; hitabın beyanının olmaması abes olur ki, bu da kabih anlamına gelir ve Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz.

Netice itibariyle Kādî Abülcebâr'a göre Allah'ın kelâmı ve hitâbı mutlaka bir amacı ve faydayı gerçekleştirmek üzere kullar tarafından anlaşılabilir nitelikte sâdır olmuştur. İlahî hitâbın anlaşılma imkan ve yolları da bir şekilde kullara bahşedilmiştir. İnsana düşen sorumluluk ise bu yolları araştırıp bulmasıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kādî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *el- Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Thk. Tâhâ Hüseyin vd. XIV Cilt. Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 1961.
- Abdülcebbâr, Kādî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *el- Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Hıdır Muhammed en-Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. X Cilt-14 Cüz. 1. Baskı, 2012.
- Abdülcebbâr, Kādî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kâhire:Dâr-u Türâs, 1969
- Abdülcebbâr, Kādî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu' l-usûli' l-hamse*. Thk. Abdülkerîm Osmân. Kâhire: Mektebetü' l-Vehbe, 1988.
- Abdülcebbâr, Kādî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*. Thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1. Baskı, 2008.
- Abdülcebbâr, Kādî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *el-Muhîr bi't-teklîf*. Thk. Ömer Seyyid Azmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1960.
- Ahmadzada, Faig. *Kādî Abdülcebbâr'a Göre İ'câzu'l-Kur'ân*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Altunya, Hülya. *Kādî Abdülcebbâr'da Söz (Kelam)-Anlam İlişkisi: Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Aryan, Hamid. "Ma'na ve Mebnayı Aklgerayı-i Mu'tezile Der Tefsir-i Kur'an, (Kur'an Tefsirinde Mu'tezile Rasyonalizmi)" Çev. Naim Döner. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 840-861.
- Aslan, İbrahim. *Kādî Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Aydın, Osman. "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi* I/2 (2006): 39-58.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahebûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, I-IV. ts.
- Güneş, Kamil. *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakıllani ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları. 1. Baskı, 2003.
- Hasen, Ali Hâtim, *el-Bahsu'l-delâlî inde'l-Mu'tezile*. Bağdat: Doktora Tezi, Câmiatü Mustansariyye, 1999.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kuşî, Ahmed. *ed-Delîlu'n-Nakliyyi, fi'l-fikri'l-kelemîyyi beyne'l-hüccîyye ve't-tevzîf*. Riyad: el-Cem'îyyetü'l-İlmiyyetü's-Suûdiyye li'd-Dirâsâti'l-Fikriyyeti'l-Muâsıra, 2013.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. Mu'tezile Özel Sayısı. 3/3 (2003):151-162.
- Serhân, Heysem. *İstirâciyyetü't-tevîlî d-delâliyyi inde'l-Mu'tezile*. Lazkiye-Suriye: Dâru'l-Hivâr, 2003.
- Vâilî, Kerim. *el-Hitâbu'n-nakdiyyi inde'l-Mu'tezile*. Kahire: Mısır el-Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997.
- Yılmaz, Sabri. *Kelamda Te'vil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

BİLİMSEL TOPLANTI
DEĞERLENDİRMELERİ

SYMPOSIUM REVIEWS

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2020

Atıf: Görgün, Tahsin. “İnsan Nedir?” Konferansı (4 Ocak 2020 İstanbul), Değerlendiren: Abdullah Öztel. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (17) 2020: 174-180.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.680001>

Abdullah ÖZTEL*

“İnsan Nedir?” Konferansı, Tahsin Görgün (4 Ocak 2020 İstanbul)

"What is Human?" Conference, Tahsin Görgün (January 4, 2020, Istanbul)

4 Ocak 2020 tarihinde Maruf Vakfı tarafından organize edilen “İnsan Nedir?” başlıklı konferans Tahsin Görgün tarafından gerçekleştirildi. Konferans İslam iktisadı ve finansı bölümünde yüksek lisans yapan öğrencilerin disiplinler arası düşünebilmesine katkı sağlamak amacıyla düzenlendi. İnsanın kainattaki konumunu doğru anlamlandırıp, doğru analiz edebilmek sosyal bilimciler için önemlidir. Bilhassa pozitivist paradigmanın etkilerinden kurtulup iktisatla felsefe arasındaki ilişkiyi güçlendirerek insanı daha bütüncül, daha doğru anlamlandırmaya katkı sağlaması açısından gerçekleştirilen konferans özgün ve fayda sağlayıcı nitelikteydi.

Görgün konuşmasına, Maruf Vakfı’nın daveti üzerine kendisine konu başlığı olarak önerilen “Kur’an’da İnsan Tasavvuru” yerine “İnsan Nedir?” başlığını tercih etme nedenini izah ederek başladı. “Kur’an’da İnsan Tasavvuru” gibi bir isimlendirmenin, modern dönemlerde ortaya çıkan, ancak Müslümanların Kur’an-ı Kerimle irtibatına uygun olmayan bir yaklaşım tarzının yansıması olduğunu ifade etti. Bu isimlendirmeler üzerinden, Kur’an’da geçen herhangi bir konuyu ele alarak aktarılacak bilgilerin, fikirlerin veya yorumların özneliğini Kur’an’a atfetmek gibi yan anlamlar, belirsizlikler içeren [yanlış ve tehlikeli]¹ yöntemler olduğunu aktardı. Bu sebepten ötürü gerçekleştirilecek olan konferans başlığının “İnsan Nedir?” olarak belirlenmesini talep ettiğini ifade ederek, bu talebi anlayışla karşılayan Maruf Vakfına teşekkürlerini ilettiler.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam İktisadı ve Finansı Bölümü, (abdullah_oztel@hotmail.com), www.orcid.org/0000-0003-4125-1095.

¹ Görgün konuşmasında kullanmadığı bu ifadeler, yazar tarafından konuşmayla yazı dili arasındaki farklılıkları gidermek amacıyla, cümle vurgusunu oturtmak için kullanılmıştır.

Görgün, konuşmasına Müslümanların üzerinde düşünmesi ve daha fazla farkındalık yaratması gerektiğini düşündüğü, son zamanlarda yaygınlaşmakta olan “İslami” ön ekinin kullanımı konusu hakkındaki fikirlerini paylaşarak devam etti. Müslümanların tarih boyunca ihtiyaç duymadığı bu kullanımın, yalnızca 20. yy. da belirli bir dönemde, Müslüman toplumların içinde bulunduğu koşullara karşı - asimile olmama gibi zaruri bir ihtiyaca binaen- refleks olarak geliştirildiğini aktardı. Tarihin hiçbir döneminde Müslümanların üretimlerini başta kendileri olmak üzere belirli bir zümreye veya gruba yönelik olarak değil; bunun tam aksine bütün insanlık için ve bütün insanlık adına gerçekleştirdiklerini ifade etti. “İnsan Nedir?” başlıklı bu konferansta zaten Kur’an’daki insanı konuşacağını ve bu soruya en esaslı cevabın Müslümanlar tarafından verilebileceğini ancak “Kur’an’da İnsan Tasavvuru” gibi sınırlı bir ifadeyle değil, mümkün olan en genel formda aktaracağını ifade etti. Görgün’ün “Pek tabii olarak Kur’an’daki insanı konuşacağım; başka neyi konuşabilirim ki?” sorusunu yöneltmesi ve “İnsan nedir?” sorusuna en doğru cevabı Müslümanların verebileceği vurgusu, önyargılı bir yaklaşım barındırdığını hissettirdi. Görgün’ün, Müslümanların bütün bir insanlığı muhatap alarak üretimlerini gerçekleştirmesi gerektiği fikrine katılmak mümkünse de Müslümanlık kimliğini bir konuya doğruluk kriteri olarak öncelenmesine katılmak mümkün değildir. Ayrıca Görgün’ün konuşmasında sadece Kur’an’daki insanı ele almadığını belirterek, bunun pek mümkün olmadığını hatırlatmak gerekir. Diğer taraftan bir kavram hakkında konuşmak için konunun kapsamını yalnızca Kur’an kaynağıyla sınırlandırmak gibi bir zorunluluk yoktur. Kur’an’da ele alınan bir kavramın her zaman ve her yerde aynı şekilde geçerli olamayabileceği göz önüne alınmalıdır. Bilhassa tekâmül eden insanlık akıyla beraber çağın ihtiyaçlarına göre insanlığın saadeti doğrultusunda Kur’an’ın paralelinde aynı hedefe farklı yollarla ulaşabilir.² Bu doğrultuda ele alınan kavramların tanımları veya kapsamı değiştirilebilmeli, geliştirilebilmelidir.

Görgün, konuşmasına Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki etkileşimlere ve bu noktadaki tespitlerine değinerek devam etti. Hristiyanların üretimlerini, mutlak addettikleri kendi dini anlayışları üzerine inşa ettiklerini ve diğer toplumlara dayattıklarını ifade etti. Özelde ilahiyat alanından örneklerle izah ederek, Batıdaki bu tecrübenin Doğu toplumlarına aktarılmasını doğru bulmadığını belirtti.³ Görgün’ün bu ifadeleri kendi içerisinde tutarsızlık barındırdığını düşündürdü. Zira bir yerde Hristiyanlar tarafından Müslümanlara yapılan şeyin aynısını,

² Bk. Kadri Çelik, Kur’an’ın Sosyal Bilimlerde Kaynak Olarak Kullanılabilirliği, röportaj yapan Abdullah Öztel, Kişisel İletişim, 22 Aralık 2018, <http://www.idealiktisat.com/metot/kuranin-sosyal-bilimlerde-kaynak-olarak-kullanilabilirligi/>.

³ Bu görüş ile ilgili bk. Tahsin Görgün, “Türk Üniversitesi ve Dini İlimler: İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? (Sorunlar ve Çözümleri)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 149-164; Tahsin Görgün, “Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün Müdür? Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri: İlmî Toplantı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 11-30.

Müslümanların diğer toplumlara yapması gerektiğini söylemektedir. Tüm bu hususlara binaen akla şu soru gelmektedir: "Hristiyanların, kendi dini anlayışlarını merkeze alarak geliştirdikleri din bilimini insanlığa mal etmelerini eleştirirken; diğer taraftan Müslümanlara dini anlayışlarını merkeze alarak üretimlerini insanlığa mal etmeleri öneriyor olmak kendisiyle çelişen, tutarsız bir düşünce değil midir? Konuyla ilgili kanaatlerini Batı-Doğu, Müslüman-Hristiyan gibi ötekileştirmeler üzerinden oluşturması sebebiyle Görgün, ortaya koyduğu düşüncenin içerisinde tutarsızlıklar barındırdığını fark edememektedir. Dini insan için görmek yerine insanı din için gören ⁴, bu sebeple kendi dini anlayışını diğer insanlara çeşitli vasıtalarla dayatan bir yöntem yerine, insanı merkeze alarak insanlık adına üretim gerçekleştiren, bu aşamada dini bir dayatma vesilesi kılmayan bir metot İslam'ın ruhuna daha yaraşır olacaktır.

Konuşmasına "Nedir?" sorusunun anlamı ve önemini açıklayarak devam eden Görgün, bu soruyu bilimlerin değil felsefenin sorduğunu aktardı. Felsefenin asli ve ilk sorusunun "Nedir?" sorusu olduğunu vurguladı. Herkes tarafından bilinen - veya bilindiği zannedilen- bir konu hakkında "Nedir?" diye bir soruyla karşılaşıldığı taktirde, cevaplanmasının hiç de zannedildiği kadar kolay olmadığını fark edileceğini belirtti. Görgün, bu sorunun insan konusu bağlamında yeniden soruluyor olmasının, birtakım gelişim, değişim ve dönüşüm gibi ihtiyaçlar üzerine olduğunu vurguladı. Özellikle biyoloji ve yapay zekâ alanlarındaki gelişimler doğrultusunda, bu sorunun gündemimize gelmesi arasındaki ilişkiyi örneklerle açıkladı.

"İnsan nedir?" sorusuna genel olarak verilmiş cevapları tek tek ele almanın mümkün olmadığına işaret eden Görgün, konuyu kendi perspektifinden özetleyeceğini ifade eden aktarımlarının akabinde Necmeddin-i Daye⁵'nin konuyla ilgili şu fikirlerini paylaştı:

- Mahlukatın (mevcudatın) özü ve gayesi insandır,
- Var olan her şey varlıklarını ve manalarını insandan alırlar,
- Eğer insan bütünü görme fırsatını bulursa (görebilirse) şunu fark eder ki aslında bütün varlık insandan ibarettir.⁶

Görgün, Necmeddin'i Daye'nin insan hakkındaki bu fikirleri üzerinden Kur'an-ı Kerim'de Allah'la melekler arasında geçen, insanın yaratılışıyla ilgili diyaloga hatırlatma yaptı.⁷ İnsanın bir taraftan halife oluşuna vurgu yapılan bu

⁴ Bk. Hasan Elik, *İnsan Eksenli Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011).

⁵ 1177 yılında İran'ın Rey şehrinde doğan düşünürün, ilim tahsil etmek amacıyla Mısır, Irak, Azerbaycan gibi bölgelerde bulunduğu ve yaşadığı dönemde Moğol istilasının etkilerini yoğun bir şekilde hissettiği bilinmektedir. Bk. Mehmet Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32 c. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006).

⁶ Bk. Necmeddin-i Dâye, *Tasavvuf Yolu (Mirşâdü'l 'ibâd)*, trc. Halil Baltacı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013).

⁷ Bk. el-Bakara 2/30-34.

diyalogda diğer taraftan yeryüzünde bozgunculuk çıkarma potansiyeline değiniliyor. İnsanın yetki sahibi olmasından güç sahibi olması gerektiği sonucuna ulaşabileceğimizi belirten Görgün, güç olmaksızın yetkinin anlamsızlığına işaret etti. Buradan hareketle insana o kudretin verilmiş olduğu sonucuna ulaşabileceğini vurguladı. Ancak diğer taraftan insanın dünyaya geldiğinde diğer türlere kıyasla en zayıf⁸ varlık olduğunu ifade eden düşünür, insan yavrusunun hayatta kalabilmesi için çok uzun bir süre diğer insanlar tarafından bakılması gerektiğini; ancak bu şekilde insanın insani özelliklerini kazanabileceğini belirtti. Bu perspektiften bakıldığında insanın ayırıcı yönünün ortaya çıktığını vurgulayan Görgün, bağımlılığın insanın asli özelliği olduğunu vurguladı.

Düşünür, insanın cisimler, bitkiler ve diğer canlılarda var olan özellikleri kendi içerisinde barındırdığını ifade etti. Akabinde insanın, cismani boyutuyla cisimlere; bitkilerle ortak yönleriyle ilgili olarak bitkilere; canlı olarak canlılığını muhafaza için canlılara muhtaç olduğunu hatırlattı. Nihayetinde mevcudattaki farklı mertebeleri özünde potansiyel olarak barındıran insanın, ihtiyaçları sebebiyle canlılarla kurmuş olduğu irtibat sayesinde çeşitli kabiliyetler edindiğini belirtti. Tüm bu özelliklerle beraber insanın alemin özetini oluşturduğunu ifade etti. Böylelikle Necmettin-i Daye'ye atıfla aktarılan ifadelerin kısa öz bir açıklamasını dinleyicilere arz eden Görgün'ün bu düşünce biçimini özümsemiş olduğu anlaşıldı.

Sözlerine, konuşmanın özellikleri hakkındaki fikirlerini açıklayarak devam eden Görgün, insanın konuşma özelliğini "sınırlı seslerle sınırsız ifade etme gücü" olarak tanımladı. Düşünmeyle beraber konuşma özelliğinin insanda var olmasının, sınırlıda sınırsız temsil etme kabiliyeti taşıdığını ifade etti. Alemin insan için düşünülemez kadar büyük olduğunu hatırlatarak; insan hayatında maddi-manevi ayrımlar dikkate alındığında, düşünme ve hayallerle bağlantılı olarak insanın duyularla algınamayan bir boyutla irtibat kurabilme özelliğinin farkına varılabileceğini belirtti. Ancak insanın bunun da ötesine geçebileceğini ifade eden Görgün, bu boyutunda "keşrette (çoklukta) vahdeti (birliği) görmek" olduğunu aktardı. Bütün varlık alemini bir araya getiren üst bir ilke olarak vahdeti (birliği) algılama imkanının, aslında görmeden bilme özelliği olduğunu belirten düşünür, cisimlerin tamamını görmemesine rağmen üst bir kavram olarak cisim kelimesinin kullanılabilir oluşunu, bu özelliğe bir örneklik olarak zikretti.

Sözlerine Matematikteki 1'in mahiyeti hakkındaki aktarımlarıyla devam eden Görgün, 1'in nereden geldiğinin kesin bir cevabının olmadığını ifade etti. Ancak matematikteki 1'in de esas itibarıyla asli birle irtibatlı olduğunu kabul etmek

⁸ Görgün'ün buradaki "en zayıf" vurgusu bireysel kanaate dayalı olarak ifade edildi. Konuyla ilgili referans gösterilmedi. Zira hem format gereği hem de konuyla ilgisi bakımından düşünürün çok da gerek duymadığı sonucuna ulaşabilir. Ancak bu ifadelerin bilimsel verilerle çelişebilecek, dayanaksız ifadeler olduğunu belirterek okuyucu yanlış yönlendirmemek üzere konuyla ilgili uzman isimlerin eserlerine başvurulması gerektiğini hatırlatmak gerekmektedir.

gerektiğini ifade eden düşünür, İhlâş suresindeki ehadîyyet (birlik) meselesine işaret etti. Görgün tam anlamıyla insan tarafından algılanamamasına rağmen çeşitli varsayımlarla Matematik alanında 1 ve ∞ (sonsuz) kavramlarının kullanılabilirliği oluşunu insanın duyuyla algılanamayan boyutla irtibat kurabilme potansiyeline somut örnekendirme olarak kullandı.

“İnsan nedir?” sorusuna batının 20. yy. da vermiş olduğu cevapları değerlendirerek sözlerine devam eden Görgün, insanın bütün varlık alemi aşan daha üst bir ilkeyle veya Tanrı’yla irtibat içerisinde olmasının mümkün olduğunu vurguladı ve peygamberlik müessesesine değindi. Akabinde bütün varlığın, ilahi isimlerin ve sıfatların tecellisi olduğunu zikrederek, bunun tam ve kâmil bir şekilde insanda tecelli ettiğini ifade eden düşünür; bu ilişki göz önüne alındığında, niye insanın hâlifetullah fi’l-arz (Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi) olduğunun anlaşılabilirliğini söyledi. İnsanın yeryüzündeki konumunun yaratıcıya hâlifet (vekillik) olduğunu belirten Görgün, insana verilen bu güç ve yetkinin bir imtihan olduğunu göz önüne alarak, insanın bu mükellefiyeti kabul etmesini var oluşunun esas anlamı olan ‘ubûdiyyet (kulluk) gereği olduğunu vurguladı.

Düşünürün Tanrı, kâinat ve insan ekseninde insanı konumlandığı noktaya dair, gelişen insanlık aklıyla beraber artık yeni perspektiflerin kazandırılması gerekmektedir. Konuya açıklık getirmeden evvel şunu ifade etmek gerekir ki; ilahi emirlerin insanın rûştünü geliştirmek amacıyla insana bildirildiği unutulmamalıdır.⁹ Kur’an’da ele alınan bir konunun o dönemin insanlık aklıyla, kültür ve örfüyle ilişkisini de dikkate alarak değerlendirilmek gerekmektedir.¹⁰

Tüm bu hususları göz önüne alarak tekraren Görgün’ün konuşmasında örneklediği Allah’la melekler arasında geçen diyaloga¹¹ telmihte bulunarak denilebilir ki; bütün bir insanlık tecrübesi bu diyalogda meleklerin haklı olduğunu göstermektedir. Bunu ifade etmek -hâşâ- Allah’la ters düşmek anlamına gelmez. Zaten bu diyalog hakiki bir diyalog değildir. Bu, meleklerin Cenabı Hakk’a itiraz barındıran bir söylemle karşı çıkmalarından anlaşılmaktadır. Zira melekler Allah’ın emirlerine tam olarak itaat eden varlıklardır. Bu durumda Melekler nasıl Allah’ın sözlerine karşı çıkan bir üslupla “Yer yüzünde bozgunculuk yapacak kan dökecek birini mi yaratacaksın?” (el-Bakara 2/30) şeklinde itiraz edebiliyorlar? Diğer taraftan Allah insanı yaratacak ama emin olamadı da meleklerle akıl mı danışıyor veya istişare mi ediyor? Tüm bu hususlar göz önüne alındığında bu diyalogla aktarılan

⁹ Bk. Çelik, Kur’an’ın Sosyal Bilimlerde Kaynak Olarak Kullanılabilirliği.

¹⁰ Konuyla ilgili detaylı bilgi ve somut örneklemeler için bk. Mustafa Öztürk, “Kur’an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı -Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği-”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2016): 43-104.

¹¹ Bk. el-Bakara 2/30-34).

mesajın insanın içinde barındırdığı iyilik ve kötülük potansiyeline vurgu yaparak onu iyiliğe teşvik etmek olduğunu anlaşılacaktır.¹²

İnsanlık aklı, var olan her şeyin insan için var olduğu veya varlığın özünün insan olduğu düşüncesinin ötesine geçmektedir. Somut olarak örneklendirmek gerekirse seküler veganlığın dünya genelinde yaygınlaşması ve hayvan haklarına karşı duyarlılığın artışı buna işaret etmektedir.¹³ Bu durum, bazı insanların çevreyle kurduğu ilişkide kendilerini merkeze almayı doğru bulmadıklarını, başka bir deyişle kainattaki bir canlının kendisi için yaratılmış olduğu düşüncesini benimsememekte olduklarını göstermektedir. Ontolojik temelde insanın, dünyaya kendisinden bağımsız olarak insan türünde gelmiş olması bu felsefenin asılsız olmadığına delildir. Veganlığın çağımızda yaygınlaşmasını görmezden gelmek veya veganları ötekileştirmek yerine bu düşüncenin felsefi derinliğindeki karşılığı bulmak, anlamlandırmak ve tartışmak gerekmektedir. Bu doğrultuda Antik Yunan'dan bu yana İslam felsefesi de dahil olmak üzere, felsefi sistemlerin; tanrı, kâinat, insan ilişkisinde insanı konumlandığı yerin, tarih boyunca ve bilhassa günümüzde insanın çevreyle kurduğu kötü ilişkinin müsebbibi olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir. Görgün'ün Necmeddin-i Daye'nin düşüncelerinden¹⁴ hareketle inşa ettiği bu tarz bir insan tasavvurunun kainatla uyumlu bir insan profilini değil, günümüzdeki gibi çevresine karşın bencil, duyarsız ve zalim bir insan profilini ortaya çıkaracaktır. Bu sebepten ötürü insanın zihin dünyasında, insana varlığın özü ve gayesi olduğunu söyleyerek onu çevreyle sağlıksız bir ilişki kurmaya yönlendiren bir tasavvur yerine, ontolojik temelde diğer canlılarla eşit olduğunu vurgulayarak, diğer tüm varlıkla beraber kâinatta sünnetullah (Allah'ın kanunları) çerçevesinde yaşaması gerektiğini hatırlatan bir tasavvurun inşa edilmesi gerekmektedir.

¹² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Ṭaberî Tefsiri (Muḥtaşaru tefsiri' eṭ-Ṭaberî)*, trc. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 9: 166-176.

¹³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Serap Aksürmeli Tekten - Hayati Beşirli, "Vegan Kimliğin Oluşumu: Vegan Olmak ve Vegan Kalmak", *Akademik Hassasiyetler* 6/12 (2019): 223-249; Türker Savaş v.dğr., "Hayvan Hakları ve Hayvan Refahı: Felsefi Bakış - Nesnel Arayışlar", *Hayvansal Üretim* 50/1 (2009): 54-61.

¹⁴ Bk. Necmeddin-i Dâye, *Tasavvuf Yolu (Mirşâdü'l 'ibâd)*.

KAYNAKÇA:

Aksürmeli Tekten, Zeynep Serap - Beşirli, Hayati. "Vegan Kimliğin Oluşumu: Vegan Olmak ve Vegan Kalmak". *Akademik Hassasiyetler* 6/12 (2019): 223-249.

Çelik, Kadri. Kur'an'ın Sosyal Bilimlerde Kaynak Olarak Kullanılabilirliği. Röportaj yapan Abdullah Öztel. Kişisel İletişim. 22 Aralık 2018. <http://www.idealiktisat.com/metot/kuranin-sosyal-bilimlerde-kaynak-olarak-kullanilabilirligi/>.

Elik, Hasan. *İnsan Eksenli Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Görgün, Tahsin. "Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün Müdür? Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış". *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri: İlmî Toplantı*. 11-30. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.

Görgün, Tahsin. "Türk Üniversitesi ve Dini İlimler: İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?" *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? (Sorunlar ve Çözümleri)*. 149-164. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Necmeddîn-i Dâye. *Tasavvuf Yolu (Mirşâdü'l 'ibâd)*. Trc. Halil Baltacı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Okuyan, Mehmet. "Necmeddîn-i Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 496-497. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı -Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği-". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2016): 43-104.

Savaş, Türker - Yurtman, İsmail Yaman - Tölu, Cemil. "Hayvan Hakları ve Hayvan Refahı: Felsefi Bakış - Nesnel Arayışlar". *Hayvansal Üretim* 50/1 (2009): 54-61.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr. *Taberî Tefsiri (Muhtaşaru tefsîri't-Taberî)*. Trc. Kerim AYTEKİN - Hasan KARAKAYA. 1 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.