

Din ve İnsan Dergisi



Journal of Religion and Human - مجلة الدين و الإنسان



Cilt
Volume **5**

Sayı
Issue **9**

Haziran
June **2025**



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ISSN: 2980-1117



Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt
Volume **5**

Sayı
Issue **9**

Haziran
June **2025**



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Din ve İnsan Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Journal of Religion and Human is an international scientific peer-reviewed journal.

Kapsam: Dini, İslami ve Sosyal Araştırmalar.
Scope: Religious, Islamic and Social Studies.

Yayın Dili: Türkçe, Arapça, İngilizce.
Language of Publication: Turkish, Arabic, English.

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran - Aralık)
Period: Biannually (June - December)

Kuruluş: 2021
Founded in: 2021

Logo Tasarım / Logo Design:
Öğr. Gör. İshak KIZILGEÇİT (Hattat)

Yönetim Yeri ve İletişim Adresi
Management Location and Contact Address
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörlüğü
Yücetepe Mahallesi 85. Cad. No:8 06570 Çankaya/ANKARA
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinveinsan>



Din ve İnsan Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası
Lisansı ile lisanslanmıştır.

SAHİBİ

Owner

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Adına

Prof. Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

BAŞ EDİTÖR

Chief Editor

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

erdem.ozturk@hbv.edu.tr

EDİTÖR YARDIMCILARI

Assistant Editor

Arş. Gör. Dr. Alperen SAZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

alperen.saz@hbv.edu.tr

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

okan.uzunoz@hbv.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ

Section Editors

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religion Sciences

Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslam Hukuku

Islamic Law

Dr. Öğr. Üyesi Miyase YAVUZ ALTINTAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Tasavvuf

Sufism

Prof. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Din Eğitimi

Religious Education

Dr. Lokman YILDIRIM

MEB

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts

Prof. Dr. Talip AYAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Arap Dili ve Belagatı

Arabic Language and Rhetoric

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Kelam

Kalam

Dr. Öğr. Üyesi Halil ARSLAN

Artvin Çoruh Üniversitesi

Dinler Tarihi

History of Religions

Doç. Dr. Musa Osman KARATOSUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Din Sosyolojisi

Sociology of Religion

Prof. Dr. İbrahim YENEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Hadis

Hadith

Doç. Dr. Abdullah ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Tefsir

Interpretation

Doç. Dr. Muhammet KARAOSMAN

Artvin Çoruh Üniversitesi

ARAPÇA EDITÖRLERİ

Arabic Editors

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Öğr. Gör. Sabahattin CAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İNGİLİZCE EDITÖRLERİ

English Editors

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Ayşenur Elif ÜNAL ŞAHİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

REDAKSİYON

Redaction

Arş. Gör. Gülay PARLAK DURMUŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Dr. Abdülvahit ÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

YAZIM EDITÖRLERİ

Pre-Control

Arş. Gör. Kübra BALCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Merve ÇINAR ALTIN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

MİZANPAJ

Layout

Arş. Gör. Mahmut TAŞÇI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Eyüp TOPÇU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İNDİX BAŞVURU/TAKİP

Index Application/Tracking

Arş. Gör. Musa AKBULUT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

YAYIN EDITÖRÜ

Editor-in-Publications

Arş. Gör. Aygün YILMAZ UZUNÖZ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

YAYIN KURULU

Broadcasting Board

Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Prof. Dr. İlyas CANIKLI

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Talip AYAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Pamukkale Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Doc. Dr. Kemal GÖZ

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

BİLİM ve DANIŞMA KURULU

Science and Advisory Board

Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ

Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Faruk SANCAR

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hamdi KIZILER

Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Prof. Dr. Süleyman Kaya

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Süleyman KAYA

Bolu Abanz İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi

Doç. Dr. İbrahim FİDAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Sagıp ATLI

Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdullah ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bilal GÜZEL

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

HAKEM KURULU

Referee Board

En az iki hakemin görev aldığı, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

- Prof. Dr. Behlül Tokur (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Birsan Banu Okutan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis Demir (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Alıcı (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekiye Demir (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Muhammet Peşe (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Aygöl Düzenli (Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe Ersay Yüksel (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe Uzun (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Emine Gümüş Böke (Düzce Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatma Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan Sözen (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Hicret K. Toprak (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Hızır Hacıkeleşoğlu (Ordu Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Haberli (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Derviş Dereli (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Boran (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Selçuk Kırtepe (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Y. Sinan Zavalı (Sağlık Bilimleri Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşenur Fidan Karateke (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali Yılmaz (Sinop Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Askeri Küçükkaya (Harran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ulu (Aksaray Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih Demirdağ (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mansur Teyfur (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Meryem Karataş (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat Deniz (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Tay (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Saeyd Rashed Hasan Chowdury (Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sakin Özışık (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şerife Ericek Maraşlıoğlu (Gümüşhane Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin Şimşek (Kırıkkale Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Adem Çetin (Ankara Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Mehmet Yılmaz (Çukurova Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Ahmet Erkan (Ankara Üniversitesi)

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

DİZİN BİLGİSİ

Index Information





Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

İÇİNDEKİLER

Contents

Prof. Dr. Abdurrahman Candan & M. Salih Şen Hanefî ve Şâfiî Mezheplerine Göre Su Canlılarının Hükmü ve Delilleri	1-25
Prof. Dr. Saffet Kartopu & Muhammed Demir Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları: Güçsüzlük, Çaresizlik ve Geleceğe İlişkin Kaygılar	26-41
Prof. Dr. Yusuf Batar & Esra Doğru Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursu 2018 ve 2022 Öğretim Programlarının Kazanımlarının Gelişim Alanları Açısından İncelenmesi	42-70
Dr. Mehmet Eker Sûfî Menkıbelerindeki İhtida Anlatılarına Genel Bir Bakış (9. ve 13. Yüzyıllar)	71-90
Asiye Kemiksiz Özel Günler Söylemiyle Sembolik Tüketim Nesnesi Olarak Dinin Metalaştırılması	91-115
Esra Sancaktar Kur'ân-ı Kerîm'de S-r-y Kökü ve Müfessirlerin İsrâ'nın Vaktine Dair Tespitlerinin Analizi	116-133
Ömer Faruk Yılmaz 20. Yüzyıl Hâlidî Şeyhlerinden Seyda Fadlullah el-Nurşînî	134-151
Saniye Ertürk Türkiye'de Televanjelizm: Dini Televizyon Kanalları	152-169

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Prof. Dr. Abdurrahman Candan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
abdurrahman.candan@hbv.edu.tr

 **ORCID:0000-0003-4423-9980**

Muhammed Salih Şen*
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
S69938498@gmail.com

 **ORCID:0000-0002-3820-2308**

Hanefî ve Şâfiî Mezheplerine Göre Su
Canlılarının Hükümü ve Delilleri

The Ruling And Evidence Regarding Aquatic
Animals According To The Hanafi and Shafi'i
Jurisprudential Schools

Atıf/Citation: Şen, M. S., & Candan, A. (2025). Hanefî ve Şâfiî Mezheplerine göre Su Canlılarının Hükümü ve Delilleri. *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (9), 1-25.

Yükleme Tarihi / Received Date: 10.10.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 18.03.2025

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 1-25



DOI: 10.69515/dinveinsan.1563827

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Katkı Oranı Beyanı / Author Contributions: Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir. | Author's contribution rates to the study are equal.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

* Sorumlu Yazar.

Hanefî ve Şâfiî Mezheplerine göre Su Canlılarının Hükümü ve Delilleri*

The Ruling And Evidence Regarding Aquatic Animals According To The Hanafi and Shafi'i Jurisprudential Schools

Özet

Fıkıhta yiyeceklerin hükümü önemli konular içerisinde yer almaktadır. Mezheplerin temel metinlerinde hangi yiyeceklerin helal olup olmadığı teker teker açıklanmamış, genel ilkeler belirtilmekle yetinilmiş, belli usul ve kaideler çerçevesinde yiyeceklerin hükümü belirtmeye gayret edilmiştir. Fakat anlayış ve delil farklılıkları gibi nedenlerden dolayı çoğu kez ittifak edilememiş, ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Su canlılarının hükümü bu ihtilafların en önemlilerindendir.

Su canlıları, yaşam alanları esas alınarak sadece suda yaşayabilen ve hem suda hem de karada yaşayabilen canlılar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe ise su canlıları genellikle helâl olduğu üzerinde ittifak edilenler, haram olduğu üzerinde ittifak edilenler ve hakkında ihtilaf bulunanlar olmak üzere üç kategoride incelenmektedir. Mezheplerin ortak kanaati, balık türlerinin helâl olduğu yönünde şekillenmişse de, balık dışındaki su canlılarının ve amfibi türlerin tüketilebilirliği konusunda ciddi görüş ayrılıkları söz konusudur. Buna karşın, insan sağlığına zarar veren ve "habîs" kapsamında değerlendirilen zehirli su canlılarının tüketimi, mezheplerin ortak görüşüyle haram kabul edilmiştir.

Hanefî veya Şâfiî mezhebinde delil olarak sunulan argümanların çoğunluğunun aynı olmasına karşın su canlılarının hükümü hususunda birbirinden farklı hükümler bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre su canlılarının tümünün avlanması helal olmakla beraber sadece balıkların yenilmesi helâldir. Balıkların yenilebilmesi için kendiliğinden ölmeyip makul bir sebeple öldüğünün bilinmesi gerekmektedir. Balık dışındaki karides, midye, ahtapot, yengeç, istakoz, deniztarağı, kalamar, tatlı su kereviti gibi canlıların yenilmesi ise habîs olmaları sebebiyle haram olarak görülmüştür. Şâfiî mezhebine göre ise zehirli ve zararlı olmamak şartıyla sadece suda yaşayabilen balık ve diğer tüm su canlılarının elde ediliş şekline bakılmaksızın yenilmesi helaldir. Bu hükme, bir sebep olmaksızın kendiliğinden ölen balıklar da dahildir. Buna göre midye, ahtapot, karides, istakoz, kalamar, istiridye gibi canlıların yenilmesi helaldir. Yengeç, timsah, kurbağa, su yılanı gibi amfibi canlıların yenilmesi, habîs ve vücuda zararlı olmaları sebebiyle haram olarak kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, helâl, haram, balık, su canlıları, amfibi.

Abstract

The classification of food in fiqh (Islamic jurisprudence) is a significant subject. The foundational texts of the legal schools (madhhabs) do not provide exhaustive lists of permissible and impermissible foods, instead it is contented with general principles. an effort has been made to specify the rulings on foods eithin the framework of certain rules and regulations. However, due to differences in interpretation and evidentiary sources, complete consensus has often not been achieved, leading to scholarly disagreements. One of the most debated issues in this context is the permissibility of aquatic creatures.

* Bu makale Prof. Dr. Abdurrahman Candan danışmanlığında Muhammed Salih Şen tarafından yazılan "Yenilip Yenilmemesi Açısından Deniz Hayvanlarının Hükümü" adındaki yüksek lisans tezine dayanmaktadır.

Aquatic creatures are categorized based on their habitat into two groups: those that live exclusively in water and those that can survive both in water and on land. In classical fiqh literature, aquatic creatures are generally examined in three categories: (1) those unanimously considered ḥalāl (permissible), (2) those unanimously deemed ḥarām (forbidden), and (3) those subject to scholarly disagreement. Even though the consensus among the legal schools is that fish are ḥalāl, there are significant differences of opinion regarding the consumption of aquatic creatures and amphibians except fish. But however, all schools of thought agree that consuming poisonous aquatic creatures, classified as khabīth (impure or harmful), is prohibited due to the potential harm to human health.

Although the Ḥanafī and Shāfiʿī schools rely on similar sources of evidence, they differ significantly in their rulings on aquatic animals. According to the Ḥanafī school, it is lawful to hunt all aquatic creatures, but only fish are ḥalāl for consumption. In order for fish to be eaten, it must be known that it did not die on its own but for a reasonable reason. Eating creatures other than fish, such as shrimp, mussels, octopuses, crabs, lobsters, scallops, squid, and freshwater crayfish, are regarded as khabīth and therefore considered prohibited.

Conversely, according to Shāfiʿī school, it is ḥalāl to eat fish and all other aquatic creatures that can only live in water, regardless of how they are obtained, provided that they are not poisonous or harmful. This ruling is also applied to fish that have died naturally without any external cause. This provision also includes fish that die spontaneously without any reason. Accordingly, creatures such as mussels, octopuses, shrimp, lobsters, squid, and oysters are deemed ḥalāl. However, amphibious creatures such as crabs, crocodiles, frogs, and sea snakes are classified as khabīth and harmful, they are considered ḥarām.

Keywords: Islamic law, ḥalāl, ḥarām, fish, aquatic creatures/water creatures, amphibian.

Giriş

İslâm hukukunda gıda maddelerinin helâl veya haram oluşuna ilişkin hükümler, Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi şer'î deliller çerçevesinde belirlenmiştir. Su ürünleri de bu çerçevede ele alınmış, İslâm'ın ilk dönemlerinde nispeten sınırlı bir tüketim alanına sahipken, Müslüman toplumların geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte daha fazla tüketilir hâle gelmiştir. Bu durum, özellikle klasik fıkıh eserlerinde ismi geçmeyen bazı su canlılarının dinî hükmüne dair yeni yorumların ortaya çıkmasına ve mezhepler arasında görüş farklılıklarının doğmasına yol açmıştır.

Günümüzde su ürünlerinin sağlık açısından taşıdığı öneminin bilimsel çalışmalara konu olması, tüketiminin teşvik edilmesi ve küresel gıda pazarında ulaşılabilirliğinin artması, İslâm toplumlarında bu ürünlere yönelik ilgiyi artırmıştır. Aynı zamanda su ürünlerine ulaşımın kolaylaşması ve tüketiminin artması, İslâm hukukunda su canlılarının hükmüne dair yapılan tartışmaları daha da güncel hâle getirmiştir. Ancak su ürünlerinin helâl olup olmadığına dair mezhepler arasında farklı hükümlerin bulunması, bu ürünlerin tüketimini dinî açıdan tartışmalı hâle getirmiştir. Bu noktada, mezheplerin su ürünleriyle ilgili delillerini nasıl yorumladıkları ve bu yorumların günümüz İslâm toplumlarındaki yansımaları önemli bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin su ürünlerine dair yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir yöntemle analiz etmek ve söz konusu hükümlerin dayandığı delilleri inceleyerek, bu görüş ayrılıklarının arka planını ortaya koymaktır. Türkiye’de yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğunun Hanefî veya Şâfiî mezhebine mensup olduğu göz önünde bulundurularak, çalışma yalnızca bu iki mezhebin görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Bu çalışma, fikhî hükümlerin belirlenmesinde ortak deliller kullanılmasına rağmen yorum farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan hüküm ayrılıklarının tespit edilmesini, hem klasik hem de modern dönemde su ürünleri tüketimi bağlamında yürütülen fikhî tartışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Hanefî Mezhebine Göre Su Canlılarının Hükümü

Su canlıları, yaşam döngüsünü tamamen su ortamında sürdüren, üreme, beslenme ve gelişim süreçlerini su ekosistemine bağımlı olarak gerçekleştiren organizmaları ifade eder. Bu kapsamda, yumurtalama veya doğum yoluyla çoğalmasını suda tamamlayan ve besin gereksinimlerini suda karşılayan canlılar, su canlıları olarak değerlendirilmektedir. (Kahraman & Gül, 2020, s. 177)

Hanefî mezhebi âlimleri su canlılarını, balıklar ve balık dışındaki su canlıları olmak üzere iki başlıkta ele almaktadır. Mezhep içerisinde balıkların tüketilmesi helal kabul edilirken, balık dışındaki su canlılarının habis kapsamında değerlendirilmesi sebebiyle tüketimi caiz görülmemektedir. Bu konuda Hanefî fakihleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. (el-Mevsilî, 2016, s. 5/464; Kâsânî, 2010, s. 6/173; Mergînânî, 2006, s. 4/106) Bu doğrultuda Hanefî mezhebine göre yalnızca balık türleri arasında yer alan dilbalığı, tarama, barbun, istavrit, levrek, hamsi, palamut, alabalık, çipura gibi su canlılarının tüketilmeleri helal kabul edilmektedir.

Hanefî mezhebi âlimleri, suda yaşayan balık dışındaki canlıları habis olarak nitelendirmeleri sebebiyle bu canlıları tüketilmeleri haram olan yiyecekler kapsamında değerlendirmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in kurbağanın tedavide kullanılmak üzere öldürülmesini ve yengecin satışını yasaklaması, (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 3/453; Ebû Dâvûd, ts., "el-Edâhi", s. 26 (no.2041), ts., "et-Tıbb", s. 11 (no.8954); İbn Ebî Şeybe, 1988, s. 62) su canlılarının habîs olduğunu göstermektedir. (el-Mevsilî, 2016, s. 5/464; Kâsânî, 2010, s. 6/177; Mergînânî, 2006, s. 4/106)

İmam Muhammed (ö. 189/805), karada da yaşadığından yola çıkarak yılan balığının yenilmesinin haram olduğunu savunmuştur. Mezhep içerisinde esâh olan görüş, balık cinsinden olması sebebiyle yılan balığının helal olmasıdır. (el-Mevsilî, 2016, s. 5/464; İbn Âbidîn, 2000, s. 9/513; Mehmet Zihni Efendi, 1988, s. 711; Mergînânî, 2006, s. 4/106; Meydânî, 2010, s. 4/570; Zeylaî, 2010, s. 6/470; Yalçın, 1997, s. 96)

Hanefî mezhebine göre akıcı kana sahip olmayan canlılar iğrenç, pis ve habis olarak vasıflandırılmaları sebebiyle tüketilmeleri haram kabul edilmektedir. Zira bir hayvanın etinin

yenilmesinin helal olması için İslâmî kurallara uygun olarak kesilmesi (şer'î tezkiye) gerekmektedir. Ancak akıcı kana sahip olmayan canlılarda bu kesim işlemi mümkün olmadığından, bu tür hayvanların ölümleri meyte* hükmüne tabidir. Balık ve çekirgenin akıcı kanlarının bulunmamasından dolayı şer'î kesimleri mümkün değildir. Fakat bu iki canlının helal olduklarına dair hadis bulunması sebebiyle hükümleri habîs olan meyte hükmünün kapsamı dışında tutulmuştur.(İbnü'l-Hümâm, 2009, s. 9/514; Leknevî, 2009, s. 7/263; Mergînânî, 2006, s. 4/104-107; Zeylaî, 2010, s. 6/469; Karaman, 2008, s. 34)

1.1. Kendiliğinden Ölen (Tâfi) Balığın Hükümü

Hanefî mezhebine göre balıkların tüketilmesinin helal olabilmesi için yakalanan balığın tâfi olmaması şartı aranmaktadır. *Tâfi* veya *semeki tabîi*, dış bir etken olmaksızın kendiliğinden ölümleri su yüzeyine çıkan balıklar için kullanılan bir terimdir. Mezhep görüşü, böyle bir balığın tüketilmesinin mekruh olduğu şeklindedir. (İbnü'l-Hümâm, 2009, s. 9/515; İbnü's-Sââtî, 2005, s. 713; Kâsânî, 2010, s. 6/177; Mergînânî, 2006, s. 4/106-107; Serahsî, 2008, s. 11/405)

Bu hükmün temel dayanağı, doğal yolla ölen balığın bozulmuş, kokuşmuş veya hastalık nedeniyle ölmüş olabileceği ihtimalidir. Bu durum, insan sağlığı açısından risk teşkil edebileceğinden, Hanefî mezhebi bu tür balıkların tüketimini helâl kabul etmemiştir. Dolayısıyla, mezhebin bu hükmü yalnızca fikhî bir hüküm olmanın ötesinde, aynı zamanda halk sağlığını koruma amacı taşıyan bir tedbir olarak da değerlendirilebilir.

Tâfi olarak değerlendirilmeyen, yani kendiliğinden ölmeyip avlanarak veya dış bir etkenle ele geçirilen balıkların tüketimi, herhangi bir şer'î kesim işlemine gerek duyulmaksızın helal kabul edilmektedir. (İbn Âbidîn, 2000, s. 9/511; Leknevî, 2009, s. 7/264; Serahsî, 2008, s. 11/374; Zeylaî, 2010, s. 6/471) Hanefî mezhebi, balıkları bu bağlamda diğer hayvanlardan ayrı tutarak, onların kesilmesini değil, canlı olarak yakalanmasını helal olmanın temel şartı olarak belirlemiştir. Bu hüküm, balıklara has bir durumdur.

Hanefî mezhebi alimleri, "*Denizin suyu temiz, meytesi helâldir.*" (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 4/19) (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 2/361 (no.8735); ed-Dârimî, 2000, s. ' 'el-Vudu",53 (no.756); en-Nesâî, 1986, s. ' 'et-Tâharet",47 (no.59); ' 'el-Miyah", 4 (no.332); et-Tirmizî, ts., s. ' 'et-Tâharet",52 (no.69); İbn Mâce, t.y., s. ' 'et-Tâharet",38 (no.386); ' 'es-Sâyd", 18 (no.3246)) hadisinde *meyte* lafzı ile kast edilen mananın *kıyıya vuran balıklar* olduğunu ifade etmiş ve dış bir etken olmaksızın suda ölümleri tâfi olarak nitelenen balıkların, karada murdar olan canlıların hükmünde olduğunu bu nedenlerden dolayı yenilmelerinin helal olmadığını ifade etmektedir.(Zeylaî, 2010, s. 6/471)

Hanefî mezhebi âlimleri, dış bir etken sebebiyle ölen balıkları, keyfiyeti gözetilmeksizin,

* Meyte terimi, dini usullere uygun kesim işleminin uygulanması hâlinde eti helal olan bir canlının, kendiliğinden ölmesi durumunu ifade etmektedir. Aynı zamanda, eti helâl olmakla birlikte, İslâmî kurallara uygun şekilde boğazlanmamış hayvanlar da meyte kapsamında değerlendirilmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Şenol, 2013, ss. 128-129; Candan, 2020, s. 228)

helâl gıda kapsamında değerlendirmektedir. Bu doğrultuda, balıkçının zıpkın veya mızrak gibi av araçlarıyla su içerisindeyken ikiye ayrılan balıkların yanı sıra kıyıya vuran balıkların tüketimi caiz kabul edilmektedir. Çünkü dış bir müdahale sonucu ölen balıkların helâl olduğu hükmü, mezhebin bu konuda benimsediği temel esaslar arasında yer almaktadır.(Şeyh Nizâm vd., 2000, s. 5/513; Çayiroğlu, 2013, s. 163)

Avlanan bir balığın karnında başka bir balığın bulunması durumunda bulunan balığın yapısal bütünlüğünün sağlam olması durumunda, her iki balığın da yenilmesi helâldir. Ancak, içindeki balığın yapısal bütünlüğünün bozulması durumunda, yalnızca yakalanan balığın tüketilmesi helâl kabul edilir, içinden çıkan balığın ise tüketilmesi caiz değildir. (Mehmet Zihni Efendi, 1988, s. 711)

Tâfi olan bir balığın karnında dönüşüme uğramamış başka bir balığın bulunması durumunda, tâfinin hükmünün aksine karnında bulunan balığın yenilmesi helâldir. Çünkü tâfinin karnında bulunan balık bilinen bir sebeple ölmüştür. Tâfi bir balığın karnında, herhangi bir dönüşüme uğramamış[†] başka bir balığın bulunması durumunda, tâfinin hükmünden farklı olarak bu balığın tüketilmesi helâldir. Zira tâfinin karnında bulunan balık, tabiî ölümden ziyade bilinen bir dış etken sonucu ölmüş kabul edilmektedir. Bu nedenle, Hanefî mezhebi çerçevesinde söz konusu balığın yenilmesine cevaz verilmiştir.(Meydânî, 2010, s. 4/580; Şeyh Nizâm vd., 2000, s. 5/513-514)

Orkinos, kılıç balığı, mavi marlin, dev yayın balığı gibi büyük balıkların bir bölümünün suda, diğer kısmının ise kıyıda bulunması durumunda, bu balıkların tüketilip tüketilemeyeceği meselesi, ölüm sebeplerinin tespitine dayanmaktadır. Hanefî fıkına göre, bir balığın dış bir etkenle mi yoksa tabiî yollarla mı öldüğü, onun helâl veya haram oluşunu belirleyen temel unsurdur.

Bu bağlamda bir balığın baş kısmı karada, gövdesi ise suda olduğu halde ölü olarak bulunması, bu balığın kıyıya vurması ve nefes alamaması sonucu öldüğünü göstermektedir. Bu durumda balık, suda kendiliğinden ölmemiş, dış bir sebep sonucu ölmüştür. Ölüm sebebi açık ve belirgin olduğu için, böyle bir balığın tüketilmesi helâl kabul edilir. Buna karşılık, başı suda, gövdesi kıyıda bulunan bir balığın ölü olarak bulunması durumunda, onun ölüm sebebi net bir şekilde tespit edilememektedir. Böyle bir balığın, sudayken mi yoksa kıyıya vurduktan sonra mı öldüğü konusunda belirsizlik söz konusudur. Balık sudayken kendiliğinden ölmüşse, mezhebin tâfi balıklarla ilgili hükmü gereğince haram sayılmaktadır. Çünkü tâfi balıklar, dış bir etken olmaksızın,

[†] Burada kast edilen balığın vasfının ya da şeklinin değişmemesi olup istihâle kast edilmemektedir. İstihâle ugrayan madde ile kast edilen ise o maddenin yeni bir hâl alıp önceki özelliklerinin yerine yenilerinin baskın olmasıdır. Detaylı bilgi için bk. (Candan, 2017, ss. 105-127)

kendiliğinden ölen balıklar olup, bunların tüketilmesi caiz değildir. (İbn Âbidîn, 2000, s. 9/512; Kâsânî, 2010, s. 6/179; Şeyh Nizâm vd., 2000, s. 5/516)

Yarısından fazlası kıyıya vurmuş bir şekilde bulunan balığın yenilmesi “*ekser için kül hükmü vardır*” ve “*az olan çok olana tabidir*” kaideleri gereğince helaldir. Çünkü balığın yarısından fazlasının kıyıda olmuş olması âdeta tümünün kıyıda bulunması gibi kabul edilir. (İbn Âbidîn, 2000, s. 9/512; Kâsânî, 2010, s. 6/179; Şeyh Nizâm vd., 2000, s. 5/516)

Sonuç olarak, günümüzde sıklıkla karşılaşılan yüzlerce kilodaki balıkların kıyıya vurması durumlarında bu balıkların suda mı yoksa kıyıda mı öldüğünün tespit edilmesi, onların fikhî hükmünü belirlemede esas kabul edilmektedir. Mezhep içerisinde, ölüm sebebi açıkça bilinen balıklar helâl sayılırken, ölüm sebebi bilinmeyenler, ihtiyat gereği tâfi kapsamında değerlendirilerek haram kabul edilmektedir.

Denizde iki parçaya ayrılmış olarak bulunan bir balığın dıştan bir müdahale sonucu öldüğünün kesin olarak bilinmesi sebebiyle yenilmesi helâldir. Çünkü herhangi bir canlının bir dış etken olmaksızın kendiliğinden iki parçaya ayrılması mümkün değildir. (Şeyh Nizâm vd., 2000, s. 5/513)

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) suyun bulanık, dar, aşırı sıcak veya soğuk olmasının balıkların doğal yaşam koşullarına uygun olduğunu savunarak, bu tür ortamlarda ölen balıkların ölüm sebeplerinin kesin olarak belirlenemeyeceği ve bu nedenle bu şekilde ölen balıkların tüketilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir. Mezhep içerisinde esâh kabul edilen görüş ise İmam Muhammed’in balıkların zikredilen gerekçelerle ölebileceği ve bu şekilde ölen balıkların yenilebilir olduğu görüşüdür. (İbn Âbidîn, 2000, s. 9/513; İbnü'l-Hümâm, 2009, s. 9/516; Mehmet Zihni Efendi, 1988, s. 711; Meydânî, 2010, s. 4/580; Şeyh Nizâm vd., 2000, s. 5/513) Tüm bu görüşler, stres, gelgit gibi doğal etkenler sonucunda kıyıya vuran balıkların, sağlık açısından zararlı olmadığını tespit edilmesi durumunda tüketilmelerinin helal olacağını göstermektedir.

Günümüzde ise sanayi atıkları, su kirliliği, oksijen yetersizliği ve toksik maddeler gibi çeşitli çevresel faktörler nedeniyle toplu balık ölümleri sıkça görülmektedir. Modern bilimsel yöntemler sayesinde, bu balıkların ölüm sebeplerinin tespit edilmesi mümkün hale gelmiştir. Laboratuvar analizleriyle suyun kimyasal yapısı incelenerek kirlilik düzeyi belirlenebilmekte, böylece balıkların ölüm nedenleri açıkça ortaya konulabilmektedir. Dolayısıyla, İslam hukukundaki ilgili görüşler günümüz koşullarıyla birlikte değerlendirildiğinde, balıkların sağlığa zararlı bir nedenden dolayı ölmediği bilimsel olarak tespit edilmesi durumunda tüketimlerinin helal olduğu söylenebilir.

1.2. Balık Dışındaki Su Canlılarının Hükümü

Hanefî mezhebine göre balık dışında kalan midye, ahtapot, yengeç, kalamar, karides,

ıstakoz gibi su canlılarının avlanması caiz olmakla beraber yenilmeleri helâl kabul edilmemiştir. Çünkü balık dışındaki tüm su canlıları habîs kapsamında değerlendirilmektedir. (el-Mevsîlî, 2016, s. 5/464; Kâsânî, 2010, s. 6/173; Mergînânî, 2006, s. 4/196)

Hanefî mezhebine göre tüketilmesi helâl olmayan su canlılarının avlanması, insanların farklı alanlarda hayatlarının kolaylaştırması amacıyla helâl kılınmıştır.(Bilmen, 1970, s. 7/197; Serahsî, 2008, s. 11/357; Yalçın, 1997, s.96) Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1210), su canlılarını avlanmanın farklı amaçlarla yapılabildiğini, su canlılarını avlamanın helal kılınması ile yakalanan su canlısının yenilmesinin helâl kılınması hükümlerinin birbirinden farklı olduğunu dile getirmiş, *"Sizin için de yolcular için de bir geçimlilik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı..."* (el-Mâide 5/96) âyetinde, sadece deniz canlılarının avlanılmasının helâl kılındığını ifade etmiştir.(er-Râzî, 1990, s. 13/81)

"Taze et yiyebilmeniz ve takındığınız süs eşyaları çıkarabilmeniz için denizi boyun eğdiren O'dur."(en-Nahl 16/14) âyeti, denizde avlanmanın yalnızca tüketim amacıyla yapılmadığını, aynı zamanda farklı endüstriyel, kültürel ve ekonomik amaçlarla da gerçekleştirilebildiği görüşünü desteklemektedir. Örneğin, günümüzde çok değerli bir kozmetik madde olan anberin elde edilmesi için balina avlanmaktadır. Anber, balinanın sindirim sisteminde oluşan ve son derece nadir bulunan bir maddedir; kozmetik ve parfümeri endüstrisinde yüksek değeri vardır. Bu durum, deniz avının sadece gıda temin etme amaçlı yapılmadığını ve diğer ticari değerlerin de önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, inci üretimi amacıyla istiridye avlanması, deniz kaynaklarının yalnızca gıda ihtiyacıyla sınırlı kalmadığını kanıtlayan bir başka örnektir. Bu bağlamda, istiridye avı, inci elde etmek amacıyla yapılan deniz avcılığının geniş kapsamlı kullanım alanlarını ortaya koymaktadır. Bu örnekler, deniz avının yalnızca beslenme amacıyla yapılmadığını, aynı zamanda estetik, ticaret ve kültürel değerlerin de büyük bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulu, Hanefî mezhebinin balık dışındaki su canlılarını helal kabul etmediğini belirttikten sonra diğer mezheplerin yengeç, ahtapot, ıstakoz, karides, kalamar, midye gibi deniz canlılarını yemeyi helâl kabul ettiğine, bu ihtilafların konunun daha doğru şekilde kavranıp uygulamada kolaylığın temin edilmesine katkı sağladığına değinmiş ve bu canlıların yenilmesinin helâl olduğunun söylenilebileceğini ifade etmiştir. (Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, 2023; Doymaz, 2024, s. 584-586)

1.3. Hanefî Mezhebinin Delilleri

Hanefî mezhebi âlimleri, su canlılarından yalnızca tâfî olmayan balıkların yenilebileceği ve diğer su canlılarının yenilemeyeceği görüşlerini şu delillerden istinbat etmişlerdir;

1.3.1. Âyetler

”أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ“

"Sizin için de yolcular için de bir geçimlilik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı. Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı. Huzurunda toplanacağınız Allah'a karşı gelmekten sakının.."(el-Mâide 5/96) Bu âyet, su canlılarının avlanılmasının ve bu avlar içerisinde balığın taze ya da salamura edilerek tüketilmesinin helâl olduğunu izah etmektedir.(Yazır, 2008, s. 3/506)

Hanefî mezhebi âlimleri, âyette zikredilen *"saydul bahr"* tamlamasından kast edilen mananın *"denizde avlanılan canlılar"* şeklinde olmadığını, fiil/amel anlamındaki *"denizde avlanma"* manasında olduğunu savunmaktadır. Bu izaha göre âyetten tüm su canlılarının avlanılmasının helal olduğu hükmü çıkarılmakta; ancak diğer mezheplerin çıkarmış olduğu gibi tüm su canlılarının yenilmesinin helâl olduğu hükmü çıkarılamamaktadır. Bu âyetin devamında *"...fakat ihramlı olduğunuz sürece kara avı yapmanız size yasaklanmıştır."* ifadesi *"saydul bahr"* terkibinden kast edilenin *avlanma fiili* olduğuna işaret etmektedir. Çünkü ihramlı bir kimsenin kara avı yapması helâl olmamakla beraber, bu şekilde avlanan hayvanın etinden yemesi helâldir. Bu durum, âyette *"saydul bahr"* zikredilerek helal kılınan avlanma fiili olduğuna delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla, âyetten çıkarılması gereken hüküm, su canlılarının avlanılmasının helal olduğu yönündedir; ancak bu, tüm su canlılarının tüketiminin helal olduğu anlamına gelmemektedir.(Kâsânî, 2010, s. 6/178; Yazır, 2008, s. 3/506; Zeylaî, 1997, s. 4/194)

Bu bağlamda *"saydul bahr"* tamlamasının diğer mezhepler tarafından *"denizde avlanılan canlı"* şeklinde anlamlandırılması durumunda, âyetten *"denizde avlanılanı yemek ve onu yemek size helâl kılındı"* gibi bir anlam çıkarılmaktadır. Ancak bu Kur'an'ın eşsiz icaz ve ahengine uygun düşmemektedir.(Kâsânî, 2010, s. 6/177-178)

Hanefî mezhebi âlimleri, *"taâmuhu"* kelimesinde bulunan zamiri ise *"sayd"* sözcüğüne ırcâ ederek, suda avlanılan canlılarından yalnızca yenilmesi helâl olanların (balıkların) tüketilmesinin helâl kılındığını belirtmiştir.(Neseî, 2022, s. 1/477) Ayrıca, âyette zikredilen *taâmuhu* ifadesinin, *denizin kıyıya vurması sonucu ölen balıklar* şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. (Mâtürîdî, 2018, s. 4/350) Bu izahlara göre âyet, *"Tüm su canlılarını avlamak ve avladıklarınızdan helâl kılınanları (sadece balık) yemek size helâl kılındı."* şeklinde anlaşılmalıdır. Bu yorum, avlanma ve tüketim arasındaki ayrımı gözeterek, âyetin lafız ve mana bütünlüğüne uygun bir anlamla anlamlandırılması gerektiğini savunmaktadır.

Mecellede de *"Delâleten veya nassan bir kayıt ile kayıtlanmamış olan mutlak sözler, ıtlakı üzere cari olur"*(Ali Haydar Efendi, 2020, s. 1/134, md. 64) şeklinde maddeleşen kaide gereğince mutlak bir lafız aksine delil bulunmadıkça tahsis edilememekte ve kapsadığı tüm bireylerini ihtiva

etmektedir.(Hallâf, 2020, ss. 321-330) Bu bağlamda “*Meyte, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş olan hayvanlar size haram kılındı...*”(el-Mâide 5/3) âyetinde geçen meyte, kan ve domuz mutlak olarak haram kılınmış olup, kara veya su canlıları şeklinde bir ayırım ile sınırlandırılmamıştır. Ancak, meyte lafzı, hadislerde balıklar ile kayıtlanmıştır. Dolayısıyla, hadislerin bu tahsisi dışında kalan tüm su canlıları ve ölüm sebebi bilinmeyen balıklar, tüketilmesi haram kılınan meyte kapsamına girmektedir.(Kâsânî, 2010, s. 6/177; Zeylaî, 2010, s. 6/470)

Âyette, *sayd* lafzı hakiki manası olan *fil/eylem* anlamında kullanılmıştır. Bu kelimenin diğer mezhepler tarafından *avlanılan canlı* şeklinde değerlendirilmesi ise mecaza başvurmak anlamına gelmektedir. Mecellede de “*Lafzın hakiki manası mümkün olmadığı zaman mecaza gidilir*”(Ali Haydar Efendi, 2020, s. 1/130, md.61) şeklinde kurallaşan kaideye göre hakiki mananın kast edilmiş olması mümkün olduğu ve aksine delil bulunmadığı sürece mecaza[‡] başvurulması doğru bir yöntem değildir.(İbn Âbidîn, 2000, s. 9/511-514; Kâsânî, 2010, s. 6/178)

Serahsî (ö. 483/1090) ve Kâsânî (ö.587/1191), âyette domuz lafzının mutlak olarak zikredildiğini, bu ifadenin yalnızca kara domuzu ile sınırlandırılmasının doğru olmadığını, su domuzunun da yenilmesinin haram olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla, su canlılarının tüketimi konusunda da belirli sınırlamaların bulunduğunu ve her su canlısının tüketilmesinin caiz olmadığı sonucuna varmışlardır. Serahsî’ye göre su canlılarının tümünün tüketilmesinin caiz olduğunu söylemek, iğrenç olan su canlılarının da tüketilmesinin caiz olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir. Bu ise çok nahoş bir durumla yüz yüze kalmaktır. Esâh olan ise sadece balıkların yenilmesinin helal olmasıdır.(Kâsânî, 2010, s. 6/177; Serahsî, 2008, s. 11/407)

Balık dışındaki su canlıları pis ve tiksindirici olmaları sebebiyle habîs kapsamında değerlendirilir. Buna göre su canlılarından yalnızca balık istisna edilerek, balık dışındaki türler tüketilmesi helal olmayan habîs canlılar kapsamındadır. Çünkü “*Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer.*”(el-A’raf 7/157) âyeti, tiksindirici, habis ve pis olan yiyeceklerin helal olmadığını beyan etmektedir.(el-Kâdirî, 1997, s. 8/314; Mergînânî, 2006, s. 4/106; Meydânî, 2010, s. 4/579)

1.3.2. Hadisler

“*Bir tabip, Hz. Peygambere kurbağanın ilaç olarak kullanılabileceğini söyleyince Hz. Peygamber kurbağanın öldürülmesini yasaklamıştır.*” (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 3/453; Ebû Dâvûd, ts., “el-Edâhi”, s. 26 (no.2041), ts., “et-Tıbb”, s. 11 (no.8954); İbn Ebî Şeybe, 1988, s. 62) Hanefî

[‡] Asılda konulduğu anlamda kullanılan söze hakikat, asılda konulduğu anlamın dışında kullanılan söze ise mecaz denir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (İltaş, 2022, s. 154)

mezhebine göre Hz. Peygamber'in kurbağanın öldürülmesini yasaklaması, onun tüketilmesinin de haram olduğu anlamına gelmektedir. Zira kurbağanın yenilebilir veya herhangi bir şekilde faydalanılabilir olması durumunda, öldürülmesinin yasaklanması söz konusu olmazdı. Bu durum, su canlıları arasında tüketilmesi helâl olmayan türlerin bulunduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, kurbağanın iğrenç ve pis bir canlı olarak nitelendirilmesi, onun habîs kavramı kapsamında değerlendirilmesini gerektirmektedir. (Cessâs, 1994, s. 2/601; el-Mevsılî, 2016, s. 5/464; İbnü'l-Hümâm, 2009, s. 9/514; Kâsânî, 2010, s. 6/177; Mergînânî, 2006, s. 4/106; Tahâvî, 1994, s. 5/33) dolayısıyla hakkında tüketilebilir olduğuna dair bir delil bulunmayan diğer su canlıları kurbağaya kıyas edilerek habîs kapsamında değerlendirilmiş ve yenilmeleri haram kabul edilmiştir. (Serahsî, 2008, s. 11/408)

Kâsânî ve Serahsî, zikredilen kurbağa hadisinde *"kurbağa habîs canlılardan bir habîstir"* şeklindeki ziyadenin bulunduğunu söylemiştir. (el-Mevsılî, 2016, s. 5/464; Serahsî, 2008, s. 11/408)

Hz. Peygamber, *"denizin suyu temiz, ölüsü helâldir"* (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 2/361 (no.8735); ed-Dârimî, 2000, s. "el-Vudu", 53 (no.756); en-Nesâî, 1986, s. "et-Tâharet", 47 (no.59); "el-Miyah", 4 (no.332); et-Tirmizî, ts., s. "et-Tâhâret", 52 (no.69); İbn Mâce, t.y., s. "et-Tâharet", 38 (no.386); "es-Sâyid", 18 (no.3246)) buyurarak mutlak anlamda su canlılarının helal olduğunu ifade etmiştir. Fakat başka bir hadiste ise *"bize iki meyte ve iki kan helâl kılınmıştır. Bu iki meyte, balık ve çekirgeci. İki kan ise dalak ve ciğerdir."* (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 2/9 (no.5723); ed-Dârekutnî, 1966, s. 4/271 (no.4732); İbn Mâce, t.y., s. 'es-Sayd', 9 (no.3218)) buyurarak su canlılarından balıkların helal olduğunu mukayyed şekilde zikretmiştir. Hüküm ve sebebin ortak olması durumunda mutlak lafzın mukayyed lafza[§] hamledileceği tüm mezheplerce ittifakla kabul edilmektedir. Buna göre ilk hadis, ikinci hadise hamledilmelidir. Haml sonucunda yalnızca balıkların yenilmesinin helal olduğu hükmü ortaya çıkmaktadır. (İbn Âbidîn, 2000, s. 9/512; İbnü'l-Hümâm, 2009, s. 9/514; Mergînânî, 2006, s. 4/106; Zeylaî, 2010, s. 6/470)

Cessâs, *"Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir."* (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 2/361 (no.8735); ed-Dârimî, 2000, s. 'el-Vudu', 53 (no.756); en-Nesâî, 1986, s. 'et-Tâharet', 47 (no.59); 'el-Miyah', 4 (no.332); et-Tirmizî, ts., s. 'et-Tâhâret', 52 (no.69); İbn Mâce, t.y., s. 'et-Tâharet', 38 (no.386); 'es-Sâyid', 18 (no.3246)) hadisinin sened açısından tenkitlere maruz kaldığını, senedinde Said b. Seleme gibi meçhul ravilerin bulunduğunu, hadisin şahit ve mütâbî'sinin bulunmaması sebebiyle kendisiyle amel edilemeyeceğini iddia etmiştir. Daha sonra cüzi bir ilmi olanın dahi bu hadisle amel etmeyeceğini, etse dahi yukarıda zikredilen haml işlemini uygulayacağını

[§] Gayrı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlı olduğuna dair bir delil bulunmayan lafza mutlak lafız denir. Gayrı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle beraber, kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlı olduğuna dair delil olan lafza mukayyet lafız denir. Her iki nasta hüküm ve dayandırıldığı sebep bir olması hâlinde mutlakın mukayyede hamledileceğinde ittifak vardır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. (Şaban, 2016, ss. 317-321)

savunmuştur.(Cessâs, 1994, s. 2/601) Bir kısım Hanefî alimleri ise zikredilen hadisin muzdarib** türünden bir hadis olması sebebiyle kendisiyle amel edilemeyeceğini ifade etmiştir.(Tahâvî, 2010, s. 10/205)

Hadis kitaplarında Anber hadisi diye meşhur olan rivayete göre Hz. Peygamber, Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) komutanlığında 300 kişilik süvariye, Kureys'in kervanını gözetlemek amacıyla deniz tarafına göndermişti. Bu birlik, erzaklarının tükenmesi sebebiyle şiddetli bir açlık çekmiştir. Bu birlik, bir süre sonra denizin kıyıya atmış olduğu dev anber (ispermeçet balinası)^{††} canlısına rastlamış, 30 güne yakın bu canlıyla beslenmişti. Birlik Medine'ye döndüğünde Hz. Peygambere bu olayı arz etmiş, Hz. Peygamber kendilerine *"Bu Allah'ın sizin için göndermiş olduğu bir rızıktır"* şeklinde karşılık vermiş, bu hayvanın etinin kendisine de verilmesini istemiş ve daha sonra bu etten yemişti. (Buhârî, 1422, s. "eş-Şerike",1 (no.2483); "el-Cihat",124 (no.2983); "ez-Zebaih",12 (no.5493); Ebû Dâvûd, ts., s. "Et'ime",46 (3840); en-Nesâî, 1986, s. "Sayd ve Zebaih",35 (4352); et-Tirmizî, ts., s. "Şifatu'l-Kiyame",34 (2475); Hemmâm, 1982, s. 4/507-508 (no.8667-68); İbn Mâce, t.y., s. "ez-Zühd",12 (no.4159); Müslim, ts., s. "Sayd ve Zebaih",17 (no.1935))

Bu hadise, Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin balık dışındaki su canlılarının da yenilebilir olduğuna dair kullanmış oldukları delilleri arasında yer almaktadır. Fakat Hanefî mezhebine göre bu olayın balık dışındaki su canlıların da tüketilmesinin helal olduğuna delil olarak kullanılması doğru değildir. Çünkü anber ismi verilen su canlısı bir tür balıktır. Bazı âlimler ise bu olayın habîs olan canlıların yenilmesinin haram kılınmasından önce şiddetli bir zaruret hâlinde gerçekleştiğini iddia etmiştir.(el-Kâdirî, 1997, s. 8/310; Serahsî, 2008, s. 11/408) Fakat sahabenin Medine'de bu canlının etini yanlarında bulundurmaya devam etmesi ve Hz. Peygamberin bundan yemesi zaruret hâlinde gerçekleştiği iddiasını iptal etmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamberin bu etten yemesi, habîs yiyecekler haram kılınmadan önce bu olayın vuku bulduğu iddiasını da çürütmektedir. Çünkü Hz. Peygamber hiçbir zaman habîs bir yiyecek tüketmemiştir.

Bazı Hanefî âlimleri, balık dışındaki su canlılarının haram olduğu hükmüne ulaşırken, helâl ile haram olması tespit edilemeyen durumlarda haramlığın tercih edilmesi ilkesini delil olarak kullanmışlardır. (el-Mevsilî, 2016, s. 5/464; Serahsî, 2008, s. 11/407-409) İmameyn, şüpheli durumlara mekruh hükmünü vermiştir. (Erdoğan, 2005, s. 509; İbn Nüceym, 1978, s. 224) Bu bağlamda, balık dışındaki su canlılarının tüketimine dair kesin bir delilin bulunmayışı, ihtiyat prensibi çerçevesinde onların haram olduğuna yönelik bir delil olarak değerlendirilmiştir.

** "Birbirine aykırı şekilde rivâyet edilen sened veya metinlerden biri diğerine tercih edilmeyen hadislerle muzdarib hadis denir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. (Mustafa Saîd el-Hın & Bedî Seyyid el-Lahhâm, 2020, s. 181; Tartı, 2015, s. 83; Yücel, 2019, s. 197)

^{††} İispermeçet balinası (Physeter macrocephalus), dünyanın en büyük dişli balına türüdür. Bu tür, büyük ve kare şeklindeki başı, vücut uzunluğunun yaklaşık üçte birini kapsayan spermaseti (beyin sıvısı) ile tanınır. Erkekler genellikle 20 metreye kadar uzunluklara ulaşabilir ve 50 ton ağırlığa sahip olabilirler. Dişiler daha küçük olup, genellikle 11 metreye kadar büyürler. (Whitehead, 2018)

H. Peygamber'in "Denizin kıyıya fırlattığı balığı tüketin, kendiliğinden ölüp su yüzeyine çıkan (tâfi) balığı ise tüketmeyin."(ed-Dârekutnî, 1966, s. 4/268 (no. 4715); ed-Dârimî, 2000, s. 'el-Et'ime", 35(no.3815); İbn Mâce, t.y., s. 18 (no. 3247)) buyurması, H. Ali'nin ise "pazarlarımızda tâfi satmayın"(Sehârenpûrî, 2006, s. 539) emri, kendiliğinden ölen balığın tüketilmesinin caiz olmadığını göstermektedir.(el-Mevsılî, 2016, s. 5/464; Kâsânî, 2010, s. 6/178; Serahsî, 2008, s. 11/406)

Hanefî âlimlerine göre "Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir" hadisinde, ölümün denize izafe edilmiş olması, denizin balığı sahile atarak ölmesinin müsebbibi olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle durumlarda ise balık tâfi olmamakta; belli bir sebebe binaen ölmektedir. Böyle bir balığın tüketilmesi helâldir.(el-Kâdirî, 1997, s. 8/315-316; Mergînânî, 2006, s. 4/107)

Kâsânî, diğer mezheplerin tâfi'in tüketilebileceğine dair ileri sürdükleri delillerini tek tek ele aldıktan sonra, onların dayandığı delillerin daha güçlü ve isabetli olduğunu belirtmiştir. Hanefî mezhebinde tâfi balığın haram olduğuna dair dayanak gösterilen "...tâfi balığı yemeyin" hadisinin zayıf bir rivayet olduğunu ifade etmiştir, tâfi balığın her hangi bir zarar teşkil etmediği ve kokup bozulmadığı sürece tüketilmesinde dinî açıdan bir sakınca bulunmadığını belirtmiştir.(Kâsânî, 2010, s. 6/176-178)

Muhammed b. Şeybânî'ye göre habîs olması sebebiyle tâfi' balığın yenilmesi helâl değildir. Çünkü kendiliğinden ölen balık şişerek kokuşmakta ve bu durum, onun tüketilmemesine gerekçe teşkil etmektedir. Ayrıca, dışarıdan bir müdahale olmaksızın ölen balığın, genellikle bir hastalık sebebiyle öldüğü kabul edilmektedir. Bu hususlar tâfi olarak vasıflanan balığın habîs olduğunu göstermektedir.(Şeyh Nizâm vd., 2000, s. 5/513)

2. Şâfiî Mezhebine Göre Su Canlıları

Şâfiî mezhebi âlimleri, canlıları yaşam alanlarına göre kara, su ve amfibi olmak üzere üç ana kategoriye ayırmaktadır. Su canlılarını ise fikhî hüküm açısından, tüketilmesinin helâl olduğu üzerinde ittifak edilenler, haram olduğu üzerinde ittifak edilenler ve tüketilme hükmü hakkında ihtilaf edilenler olmak üzere üç grupta incelemektedir.(Mâverdî, 2009, ss. 59-63)

İmam Şâfiî, su canlılarının isimlerini belirterek teker teker hükümlerini açıklama yolunu tercih etmemiş, nasların umum olmasına dikkat çekerek su canlılarının helâl olduğunu dile getirmiştir.(eş-Şirbînî, 2017, s. 4)

Şâfiî mezhebine göre, yenilmesinin helâl olduğu konusunda ittifak edilen su canlıları, balık ve balık cinsinden olan türlerdir. Bu canlıların tüketimi için, kara hayvanlarında olduğu gibi şer'î bir kesim şartı bulunmadığı gibi, dış bir etken olmaksızın kendiliğinden ölen balıkların da yenilmesi helâldir. Tüketilmesinin haram olduğu konusunda ittifak edilen su canlıları ise kurbağa, deniz yılanı gibi türlerin yanı sıra, başka bir su canlısının karnında dönüşüme uğramış olarak

bulunan balık ve insan sağlığına zarar veren zehirli su canlılarıdır. Bununla birlikte, hükmü üzerinde ihtilaf edilen su canlıları, balık dışında kalan ve suda yaşayan diğer canlılardır.(er-Remlî, 2009, s. 6/112; Mâverdî, 2009, s. 15/59-63)

Balığın tüketilmesinin helâl olduğu tüm mezhepler tarafından kabul edilmekle birlikte, Hanefî mezhebi bu helâllığı “tâfi olmama” şartıyla sınırlandırmıştır. Buna göre, kendiliğinden ölen (tâfi) balıkların tüketimi caiz değildir. Buna karşılık, Şâfiî mezhebi herhangi bir sınırlama getirmeksizin tüm balık türlerinin tüketilmesini helâl kabul etmektedir. Bu hükme göre balığın dış bir etkenle ölmesi ile kendiliğinden ölmesi (tâfi) arasında fikhî açıdan bir fark bulunmamakta ve her iki durumda da balığın tüketimi caiz kabul edilmektedir.(Cüveynî, 2010, s. 437; Kalyûbî, 2012, s. 390; Mahallî, 2010, s. 416; Nevevî, 2011, s. 539)

2.1. Kendiliğinden Ölen (Tâfi) Balıkların Hükümü

Şâfiî mezhebine göre nasıl öldüğü bilinip bilinmemesi arasında bir ayrıma gidilmeksizin her durumda balıkların tüketilmesi helâldir. Bu hükme kendiliğinden ölenek tâfi olarak isimlendirilen balıklar da dahildir.(Cüveynî, 2010, s. 13/437; er-Remlî, 2009, s. 6/186; eş-Şirbînî, 2017, s. 18/2; İbn’ur-Rıfa, 2009, s. 8/246; Kalyûbî, 2012, s. 4/390; Mahallî, 2010, s. 3/416; Nevevî, 2011, s. 1/539)

Mâverdî (ö. 450/1058), tâfi balığın hükmü konusunda Hz. Peygamber’in vefatından sonrasındaki ilk dönemlerde hiçbir ihtilafın vuku bulmadığını, bilakis sahâbenin böyle bir balığın tüketilmesinin helâl olması üzerinde icmâ ettiklerini iddia etmektedir.(Mâverdî, 2009, s. 15/59)

Nevevî (ö. 676/1277), balık ve çekirgenin kendiliğinden ölmeleri durumunda yenilmelerinin helâl olduğu, ancak bu iki tür dışındaki canlıların kendiliğinden ölmeleri hâlinde yenilmelerinin haram olduğu hususunda icmâ’ın vuku bulduğunu ileri sürmüştür.(en-Nevevî, 2015, s. 9/72)

Balığın yenilebilmesi için ölmesi gerekmektedir. “Canlıdan kesilip koparılan ölüdür”(et-Tirmizî, ts., s. “el-Et’ime” 4; İbn Mâce, t.y., s. “Sayd”, 8) hadisi, balığın tüketilebilmesi için ölmesinin gerektiğini ortaya koymaktadır. Fakat mezhep içerisinde canlı balığın tüketilebilmesi için ölmesinin şart olmadığını dile getiren âlimler de bulunmaktadır.(Mâverdî, 2009, s. 15/59) Bu görüşü savunan âlimlere göre, küçük canlı bir balığın iç organları atılmaksızın yenilmesi helâldir. Zira canlı bir hayvandan kesilen parça meyte hükmündedir. Su canlılarının meytesi ise hadislerle helâl kılınmıştır. Su canlılarının midesinde tahavvüle (dönüşüme) uğramamış bir balığın bulunması hâlinde, bu balığın da yenilmesi helâl kabul edilmektedir. Ancak, bu balık sindirim sürecinde dönüşüme uğraşırsa, artık balık niteliğini kaybetmiş olacağından tüketilmesi helâl kabul edilmemektedir.(Cüveynî, 2010, s. 437, 2010, s. 247; Demîrî, 2007, s. 540; eş-Şirbînî, 2017, s. 4)

2.2. Balık Dışındaki Su Canlıları

Şâfiî mezhebine göre, sudan çıkarıldığında, karada yaşayan bir canlının boğazlanması gibi can vermeye başlayan canlılar yalnızca suda yaşayan canlılar olarak kabul edilmektedir. (Nevevî, 2011, s. 1/539) Bu bağlamda, balık dışındaki sadece suda yaşayan canlılarının da balık gibi helâl olduğu mezhep içinde kabul gören bir görüştür.

Ayrıca, mezhep içerisinde su canlılarının hükmünün belirlenmesinde farklı bir yaklaşım da bulunmaktadır. Bu görüşe göre, karada benzeri bulunan su canlılarının hükmü, kara canlılarına kıyas edilerek belirlenmelidir. Karada benzeri bulunmayan su canlılarının hükmü ise doğrudan helâl kabul edilmelidir. Ancak, bu görüş zayıf kabul edilmiştir. (Begavî, 1997, s. 8/35; Büceyrimi, 2015, s. 5/231; Cüveynî, 2010, s. 13/438; en-Nevevî, 2015, s. 9/32; eş-Şirbînî, 2017, s. 18/6; İbn'ur-Rıfa, 2009, s. 8/250; Kalyûbî, 2012, s. 4/390-493; Mâverdî, 2009, s. 15/61-63)

Mezhep alimleri, İmam Şâfiî'den nakledilen yalnızca *hût* denilen su canlısının helâl olduğu rivayeti hakkında iki görüş ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, mezhep içerisinde "hût" denilen canlının, sadece balıklar olduğu görüşü de bulunmakla beraber bu görüş zayıf kabul edilmiştir. Mezhep içerisinde kabul eden görüş, "hût" kelimesinin yalnızca belirli bir balık türüne değil, zararlı ve zehirli olmayan, yalnızca suda yaşayabilen tüm su canlılarını kapsayan genel bir isim olduğu yönündedir. Buna göre, zikredilen nitelikleri taşıyan tüm su canlılarına hût denilmekte ve tüketilmeleri helâl kabul edilmektedir. İmam Şâfiî'ye İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702)'nin bütün su canlılarını helâl kabul ettiği görüşü hatırlatıldığında "*Ben de İbn Ebû Leylâ'nın görüşüneyim*" demiştir. İmam Şâfiî'nin bu karşılığı ve su domuzunun yenilmesinin helâl olup olmadığı sorusuna helâl cevabını vermesi, "hût" kelimesinin yalnızca belirli bir balık türünü değil, tüm su canlılarını kapsayan genel bir kavram olarak kullanıldığı görüşünü destekler niteliktedir. (Begavî, 1997, s. 8/36; er-Remlî, 2009, s. 6/185; en-Nevevî, 2015, s. 9/32-34; Kalyûbî, 2012, s. 4/390; Mâverdî, 2009, s. 15/61)

Şâfiî mezhebine göre, yalnızca suda yaşayabilen canlıların tüketilebilmesi için şer'î kesim (tezkiye) gerekmemektedir. Çünkü kara avında şer'î kesim şart olmadığı gibi, bu hükme tabi olan su canlılarının avlanmasında da bu şart gerekmemektedir. (Begavî, 1997, s. 8/34; Demîrî, 2007, s. 541; en-Nevevî, 2015, s. 9/32)

Şâfiî mezhebine göre, herhangi bir kayıtlama söz konusu olmaksızın, yalnızca suda yaşayabilen canlıların tüketilmesi helâl kabul edilmektedir. Bununla birlikte, insan sağlığına olumsuz etkilerde bulunabilecek şekilde şişmiş ve kokuşmuş bir durumda su yüzeyinde ölü olarak bulunan su canlılarının yenilmesi helâl değildir. Bu hüküm, Nevevî'nin suda yaşayan canlılardan zehirli yılanın haram olduğunu belirtmesi ve Maverdi (ö. 450/1058)'nin ise zehirli olan tüm su canlılarının haram olduğunu belirtmesiyle desteklenmektedir. (Demîrî, 2007, s. 542; eş-Şirbînî,

2017, s. 3; Mâverdî, 2009, ss. 61-63) Bu yaklaşım, fakihlerin su canlılarının hükmünü belirleme konusunda, bu canlıların insan sağlığı üzerindeki potansiyel tehlikeleri göz önünde bulundurduklarını ortaya koymaktadır.

Ehli-kitap olmayan bir avcının su canlısını yakalaması hâlinde, bu canlı meyte konumuna gelmektedir. Su canlılarının meytesinin tüketilmesi ise kara hayvanlarının hükmünün aksine helâl kabul edilmektedir. Dolayısıyla böyle bir avcının avladığı su canlısının yenilmesi mekruh olmakla beraber caizdir.(Begavî, 1997, s. 34)

Zehirli ve sağlığa zararlı olması gerekçesiyle su yılanı ve su akrebinin tüketmesi helâl kabul edilmemiştir. Bu canlıların tüketilmesinin caiz olmaması zehirli olmaları sebebiyledir.(Büceyrimi, 2015, s. 232; Demîrî, 2007, s. 542) Zehirli canlıların yenilmesinin haram olduğu konusunda fikhî bir ihtilaf bulunmamaktadır.(Begavî, 1997, s. 8/34)

Aksi yönde görüş belirtenler bazı âlimler bulunmakla birlikte, kabul gören görüş, deniz maymununun insana görüntü itibarıyla benzerlik göstermesi, yeryüzündeki en iğrenç canlılardan biri olarak kabul edilmesi gibi sebeplerle, bu canlının yenilmesinin helal olmaması gerektiğidir.(Demîrî, 2007, s. 543; eş-Şirbînî, 2017, s. 6)

Yengecin tüketilmesinin caiz olduğu görüşü bulunmakla beraber, mezhep içerisinde tercih edilen görüş, bu hayvanın habis canlılardan olup yenilmesinin helâl olmaması şeklindedir.(Begavî, 1997, s. 8/34; Büceyrimi, 2015, s. 5/231; Demîrî, 2007, s. 542; en-Nevevî, 2015, s. 9/32; Heytemî, 2008, s. 4/246; Kalyûbî, 2012, s. 4/391)

Şafî mezhebine göre su yengeci, su yılanı gibi pis veya zehirli olan canlılar dışındaki midye, kalamar, istakoz, karides ve ahtapot, istiridye gibi sadece suda yaşayan canlıların yenilmesi helâldir.(er-Remlî, 2009, ss. 184-188)

2.3. Amfibi (Bermâi) Canlıların Hükümü

Suda yaşayabildiği gibi karada da yaşayabilen canlılara amfibi veya Arapların isimlendirilmesiyle bermâi^{##} denilmektedir. Bir canlının kara veya su canlısı olarak değerlendirilmesi, yaşam alanları esas alınarak belirlenmektedir. Buna göre karada doğmuş ancak yaşam alanı su olan canlılar su canlısı, suda doğmuş ancak karada yaşamını sürdüren canlılar ise kara canlısı olarak kabul edilmektedir. Her iki ortamda da yaşayan canlılar, çoğunlukla hangi ortamda yaşamalarına göre kara veya su canlısı olarak değerlendirilmekte ve buna bağlı olarak fikhî hükmü belirlenmektedir. (Mâverdî, 2009, s. 15/63) Bu çerçevede, beslenmesini suda gerçekleştirmesine rağmen yaşamını karada devam ettiren su kuşu, ördek, kaz gibi canlıların

^{##} Hem suda hem de karada yaşayabilen hayvanlara bermâi hayvanlar denir. Arapçada بَر (ber) kara, ماء (mâ) ise su demektir. Bu tür canlıların karada ve denizde yaşamalarından dolayı böyle isimlendirilmişlerdir. bk. (Güneş, 2013, s. 70)

yenilmesi helâl, timsah gibi canlıların yenilmesi ise haramdır.(en-Nevevî, 2015, s. 9/32 ; Kalyûbî, 2012, s. 4/391; Mahallî, 2010, s. 3/416; Mâverdî, 2009, s. 15/63; Candan, 2021, s. 396)

Sadece suda yaşayabilen canlıların tüketilmesi için şer'î kesim şartı aranmazken, amfibi olup yenilmesi helâl kabul edilen canlıların tüketimi ise şer'î kesim şartına bağlıdır. Bu bağlamda, kara hayvanlarının hükmüne tabi tutulan ördek, su kuşu ve kaz gibi canlıların helâl olabilmesi için şer'î usullere uygun şekilde kesilmesi gerekmektedir.(en-Nevevî, 2015, s. 9/32; Mâverdî, 2009, s. 15/63)

Şâfiî mezhebi âlimleri, suda beslenip karada yaşayan kaz, ördek ve su kuşlarını amfibi canlılar kapsamında değerlendirmiştir. Ancak, günümüzde bu türler amfibi olarak kabul edilmemekte, kara canlıları sınıfında ele alınmaktadır. (Kahraman & Gül, 2020, ss. 187-188) Zira amfibi canlılar, hem suda hem de karada yaşayabilen ve genellikle yaşam döngülerinin belirli evrelerinde farklı solunum sistemlerini kullanan omurgalı hayvanlar olarak tanımlanmaktadır.Kaz, ördek ve su kuşları ise üreme ve fizyolojik özellikleri bakımından kara omurgalıları sınıfına dâhil edilmektedir.(Duellman & Trueb, 1994, s.12) Bu bağlamda, bu türlerin su canlıları ile birlikte anılması, esasen sudan beslenme özelliklerine dayanmaktadır. Ancak bu durum, biyolojik sınıflandırmaya göre amfibi su canlıları kapsamında değerlendirilmelerini gerektirmemektedir.

Şâfiî mezhebinde bazı amfibi canlılar ise farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu bağlamda amfibi canlılardan sayılan kurbağa'nın yenilmesinin caiz olduğunu savunan görüşler bulunsada, mezhep içerisinde kabul gören görüşe göre kurbağa habis bir canlı olup tüketilmesi helâl değildir.(Begavî, 1997, s. 8/34; Büceyrimi, 2015, s. 5/231; Demîrî, 2007, s. 542; en-Nevevî, 2015, s. 9/32; Heytemî, 2008, s. 4/246; Kalyûbî, 2012, s. 4/391: er-Remlî, 2009, ss. 184-188) Timsahın, insan yediğine ve zehirli olduğuna değinilmiş, bu nedenlerle tüketilmesinin haram olduğu ifade edilmiştir.(Begavî, 1997, s. 34; Büceyrimi, 2015, s. 323; Demîrî, 2007, s. 543; İbn'ur-Rıfa, 2009, s. 251; Mahallî, 2010, s. 416)

2.4. Şâfiî Mezhebinin Delilleri

2.4.1. Âyetler

أَجَلٌ لَّكُمْ صَنِيدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلْغَنَاءِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَنِيدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرماً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

"Sizin için de yolcular için de bir geçimlilik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı. Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı. Huzurunda toplanacağınız Allah'a karşı gelmekten sakının."(el-Mâide 5/96)

Ayette su canlılarının avlanılmasının "saydul bahr" tamlaması ile ifade edilmesi, bütün suların membasının denizler olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ifadeyle tüm su altı canlılarının avlanılmasının caiz olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Tefsir âlimleri, "seyyare" kelimesini, ihramlı-

ihramsız, seferi-seferi olmayan, köylü-şehirli olmak üzere anlamlandırmakta ihtilaf etmekle beraber su canlılarının helâl olmasında birleşmişlerdir.(Mâverdî, 2009, s. 15/61-65)

Şâfiî fakihlerine göre, bu âyette bir kayıt söz konusu olmaksızın, su canlılarının avlanması ve yenilmesinin helâl kılındığı bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamberden bu hükmü tahsis eden herhangi bir rivayetin nakledilmemesi sebebiyle tüm su canlılarının avlanması ve yenilmesi helâl kabul edilmiştir.(Begavî, 1997, s. 8/35; İbn'ur-Rıfa, 2009, s. 8/249) Âyet, umumi anlamda su ürünlerinin yenilmesinin helâl olduğunu bildirmektedir. Bu umum ifadenin, herhangi bir delil olmaksızın tahsis edilmesi yöntem açısından isabetli değildir. Ayrıca, tüketiminin caiz olmadığına dair sahih bir rivayetin bulunmadığı canlıların yenilmesi ise genel bir kaide olarak helâldir.(Nevevî, 2012, s. 542)

Zikredilen âyet, su meytesinin tüketiminin helâl olduğuna da ortaya koymaktadır. Çünkü sudan çıkarılan herhangi bir su altı canlısı boğazlanmaksızın ölmektedir. Şer'î usullere göre boğazlanmayan canlılar ise fıkıh terminolojisinde meyte olarak isimlendirilmektedir. Âyette deniz yiyeceğinin helal kılındığı açıkça ifade edilmiştir. Buna göre "deniz yiyeceği" ifadesinden kast edilen deniz meytesidir. Bu sebeple şer'î usulle kesilmiş olup olmadığına bakılmaksızın tüm yalnızca suda yaşayan canlılarının yenilmesi helâldir.(Begavî, 1997, s. 34)

Abdullah İbn Abbas, "taâmuhu" kelimesini sulara bir sebep olmaksızın kendiliğinden ölen canlılar şeklinde açıklamıştır.(İbn'ur-Rıfa, 2009, s. 246) İkrime (ö. 105/723) "saydul bahr" tamlamasının bir ağ yardımıyla yakalanan su altı canlıları anlamında olduğunu, "taâmuhu" kelimesinin ise avcının bir dahli olmadan kendiliğinden ölüp su yüzeyine çıkan ve suyun kıyıya attığı su canlıları olduğunu söylemiştir. İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'den de benzer açıklamalar rivayet edilmiştir. Zikri geçen sahabe ve tâbiî'nin âyetleri bu şekilde tefsir etmeleri, tâfi olarak vasıflanan balıkların tüketilmesinin caiz olduğu görüşünde olduklarını göstermektedir.(İbn Kesîr, 1981, s. 1/551; Mâverdî, 2009, s. 15/60)

2.4.2. Hadisler

"Bazen yanımızda az miktarda su bulunduğu halde deniz yolculuğu yapmaktayız. Bu su ile abdest almamız durumunda, içecek su bulamamaktan endişe duymaktayız. Denizin suyu ile abdest alabilir miyiz?" şeklindeki soruya Hz. Peygamber, "Denizin suyu temiz, meytesi (ölüsü) helâldir." buyurarak cevap vermiştir." (ed-Dârimî, 2000, s. "el-Vudu",53 (no.756); en-Nesâî, 1986, s. "et-Tâharet",47 (no.59); "el-Miyah", 4 (no.332); et-Tirmizî, ts., s. "et-Tâhâret",52 (no.69); İbn Mâce, t.y., s. "et-Tâharet",38 (no.386); "es-Sâyd", 18 (no.3246))

Şâfiî âlimlerine göre, bu hadis, umumi olarak su canlılarının helal olduğunu belirtmektedir. Hadiste geçen am lafzın kayıtlanması, yalnızca nas veya icmâ ile mümkündür. Nas ve icmâ'da su

canlılarının yenilmesinin kayıtlı olduğuna dair bir delilin bulunmaması sebebiyle tüm su canlıların yenilmesi helâldir.(Mâverdî, 2009, s. 15/65)

Hadiste, “meyte” lafzının kullanılması, su canlılarının yenilebilmesi için şer’î boğazlamanın şart olmadığını göstermektedir.(Begavî, 1997, s. 8/35; en-Nevevî, 2015, s. 9/32) Ölümün denize bağlanması, kendiliğinden ölen ve tâfi olarak vasıflanan balıkların yenilmesinin helâl olduğuna işaret etmektedir. Çünkü tâfi balıkların yenilmesi haram olsaydı, ölümün denize değil, ölüm nedenine bağlanması gerekirdi.(Mâverdî, 2009, s. 15/55-69)

Şer’î usûl ile boğazlanmamış canlılar, meyte olarak isimlendirilmektedir. Meytenin yenilmesi ise naslarla haram kılınmıştır. Su canlılarının şer’î usûle göre boğazlanamaması ve sudan çıkarıldıklarında ölmeleri sebebiyle meyte kapsamında değerlendirilir. Ancak, Hz. Peygamber, zikredilen hadiste tüketilmesi haram olan meyteyi kara meytesine hasretmiş, su meytesini bu hükmün dışında tutmuştur. (Begavî, 1997, s. 34; Mâverdî, 2009, s. 15/55-69)

Şâfiî mezhebi âlimleri, Hanefî mezhebinin kendiliğinden ölerек su yüzeyine çıkan balıkların yenilmemesi gerektiğine dair kullanmış oldukları hadisin ittifakla zayıf hadis türünden bir hadis olduğunu, kullanılan zayıf hadisin hilafına birçok hadisin bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hilafına hadis bulunmaması hâlinde dahi, bu hadis ile amel edilemeyeceğini, zayıf olarak addedilen bir hadisin Kur’an ve sahih rivayetlere karşı kullanılmasının büyük bir hata olduğunu belirtmişlerdir. (en-Nevevî, 2015, s. 9/34; Özdemir, 2009, s. 42)

Hz. Ebû Bekir’in tâfi olarak nitelenen balıkların yenilmesini helâl görerek ‘Allah, denizde ölen her canlıyı sizin için kesmiştir’(ed-Dârekutnî, 1966, s. 270) dediği ve yedi fakih sahabiden biri kabul edilen Zeyd bin Sâbit’in de aynı görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Bu rivayetler tâfi balıkların tüketilmesinin helal olduğunu göstermektedir.(en-Nevevî, 2015, s. 9/34; eş-Şirbînî, 2017, s. 4) Mâverdî, sahâbilerin tâfi balıkların yenilmesinin helal olduğu üzerinde icmâ ettiklerini iddia etmiştir.(Mâverdî, 2009, s. 15/65)

Sahabiler sahile vurmuş olan ispermeçet (anber) balinasını günlerce tüketip Medine’ye döndükten sonra durumu Hz. Peygambere bildirmişlerdir. Hz. Peygamber sahabilere “Bu Allah’ın sizin için göndermiş olduğu bir rızıktır” şeklinde cevap vermiş, yanlarında olması hâlinde bu hayvanın etini kendisine de ikram etmelerini istemiş ve kendisine ikram edilince Hz. Peygamber de anber ismi verilen hayvanın etinden yemiştir. (Buhârî, 1422, s. “eş-Şerike”,1 (no.2483); “el-Cihat”,124 (no.2983); “ez-Zebaih”,12 (no.5493); Ebû Dâvûd, ts., s. “Et’ime”,46 (3840); en-Nesâî, 1986, s. “Sayd ve Zebaih”,35 (4352); et-Tirmizî, ts., s. “Şifatu’l-Kiyame”,34 (2475); Hemmâm, 1982, s. 4/507-508 (no.8667-68); İbn Mâce, t.y., s. “ez-Zühhd”,12 (no.4159); Müslim, ts., s. “Sayd ve Zebaih”,17 (no.1935)) Hadisçiler bu hadisin sahih olduğunu ve ravilerinin herhangi bir tenkide maruz kalmadığını dile getirmişlerdir.(Kahraman & Gül, 2020, s. 193)

Anber hadisi diye meşhur olan bu hadis, sahabenin ölüm sebebini bilmedikleri halde günlerce İşpermeçet balinasından yediklerini göstermektedir. Hz. Peygamberin de bu canlıdan kalan etten yemesi bu durumun zaruret haline has bir durum olmadığına ve tâfi balığın tüketilmesinin helal olduğuna delil teşkil etmektedir.(en-Nevevî, 2015, s. 9/34; Mâverdî, 2009, s. 65)

“Bir tabip, Hz. Peygambere kurbağanın ilaç olarak kullanılabileceğini söyleyince Hz. Peygamber kurbağanın öldürülmesini yasaklamıştır.” (Ahmed b. Hanbel, ts., s. 3/453; Ebû Dâvûd, ts., “el-Edâhi”, s. 26 (no.2041), ts., “et-Tıbb”, s. 11 (no.8954); İbn Ebî Şeybe, 1988, s. 62) Şâfiî mezhebine göre amfibi canlılardan olan kurbağanın yenilmesi bu hadis sebebiyle helâl değildir. Çünkü kurbağanın öldürülmesinin yasaklanması, tüketilmesinin de yasaklandığı anlamına gelmektedir. (Cüveynî, 2010, s. 487; Demîrî, 2007, s. 542; er-Remlî, 2009, s. 186; eş-Şirbînî, 2017, s. 6) Bazı âlimler ise kurbağanın tüketilmesinin helâl olmamasını *“Kurbağaları öldürmeyin. Çünkü onların vıraklaması tesbihtir.”* (İbn Ebî Şeybe, 1988, s. 5/445 (no. 8390)) hadisi gereğince mübarek bir canlı olmasına bağlamaktadır.(Büceyrimi, 2015, s. 231; eş-Şirbînî, 2017, s. 7) Karada ve suda yaşayan kurbağanın, tüketenin sağlığına zararlı olması sebebiyle haram olduğunu dile getiren âlimler de bulunmaktadır.(el-Askalânî, t.y., s. 619)

Ademoğlunun, yenilmesini iğrenç olarak telakki ettiği canlılar habîs olarak ele alınmaktadır. Şâfiî mezhebine göre helal veya haram olduğuna dair nas bulunmayan yiyeceklerin hükmü Arapların o yiyeceği tayyib görüp görmediklerine göre belirlenmektedir. Buna göre Arapların beğenerek ve isteyerek yedikleri canlılar tayyib, iğrenerek yemedikleri canlılar habîs olarak kabul edilmektedir.(Şâfiî, 2001, s. 2/210) Şâfiî mezhebinde, yiyeceklerin tayyib olup olmadığının belirlenmesinde yalnızca Arapların esas alınması, insanların iğrenme hissinin kişiden kişiye ve bölgeden bölgeye değişmesi sebebiyle ortaya çıkabilecek karışıklıkları önlemek amacıyla benimsenmiştir. Bu doğrultuda, Arapların tüketmekten iğrendikleri yengeç ve timsahın yenilmesi helâl kabul edilmemiştir. Çünkü bu canlılar habîs kapsamında değerlendirilmiştir. Aynı şekilde, kaplumbağanın da habîs sayılması sebebiyle tüketilmesinin haram olduğu belirtilmiştir.(Begavî, 1997, s. 8/34; Büceyrimi, 2015, s. 5/323; Demîrî, 2007, s. 543; en-Nevevî, 2015, s. 9/32; Heytemî, 2008, s. 4/246; İbn’ur-Rıfa, 2009, s. 8/243; Mahallî, 2010, s. 3/416)

Sonuç

İslâm’da, yiyeceklerin haram olması asgari düzeydedir. Hangi yiyeceklerin haram olduğu âyet ve hadislerde tamamıyla belirtilmemiş, kan, meyte, Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvanların haram olduğu gibi genel ilke ve prensipler belirtilmiştir. İsmi bizzat zikredilerek haram kılınan tek canlının domuz olması bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda âlimler, naslarda belirtilen genel ilkeler doğrultusunda yiyeceklerin hükmünü belirlemeye çalışmış ve

delilleri farklı değerlendirmeleri neticesinde mezhepler arasında birbirinden farklı hükümler ortaya çıkmıştır.

Müslümanlar, beslenme gereksinimlerinin önemli bir kısmını su canlılarını tüketerek karşılamaktadırlar, bu nedenle beslendikleri yiyeceklerin hükmünü bilmeleri büyük önem arz etmektedir. Ancak, mezhepler arasında su ürünlerinin hükmü üzerinde uzun tartışmalar yaşanmış ve birbirinden farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında su canlılarının hükmünü tespit ederek ihtilaf sebeplerini delilleriyle ortaya koyma gayesiyle yaptığımız araştırmamızda elde ettiğimiz sonuçlar şunlardır;

Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasında su canlılarının avlanılmasının helâl olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ayrıca, balıkların yenilebilmesi için şer'î boğazlamanın gerekmediği ve dış müdahale sonucu ölen balıkların tüketilmesinin helal olduğu hususunda da tam bir ittifak vardır. Kendiliğinden ölümler tâfi olarak vasıflanan balıkların tüketilmesi Şâfiî mezhebinde helâl kabul edilmekte, Hanefî mezhebinde ise helâl kabul edilmemektedir.

Balıkların tüketilmesinin helâl olması esas olmakla beraber insan sağlığına zararlı olabilecek balıklar bu helâl kapsamında değildir. Çünkü İslâm'da genel bir ilke olarak sağlığa zararlı yiyeceklerin tüketilmesi haramdır. Civa (Hg), arsenik (As), kadmiyum (Cd) gibi elementlerin su ortamında birikerek su canlılarını zehirleyebilmektedir. Buna göre her ne kadar ölüm sebepleri bilinse dahi, zikri geçen maddeler sonucu ölen balıkların yenilmesi durumunda sağlığa zarar vermesi söz konusu ise bunların yenilmesi helal değildir.

Hanefî mezhebinde balık dışındaki yengeç, ıstakoz, karides, kalamar, midye gibi su canlılarının yenilmesi haramdır. Şâfiî mezhebinde yalnızca suda yaşayan karides, midye, ıstakoz, kalamar gibi su canlıların tüketilmeleri ise helâldir. Kaplumbağa, su yılanı, timsah, yengeç gibi amfibi canlıların, habis ve insan sağlığına zararlı olmaları sebebiyle tüketilmeleri helâl değildir.

Zehirli canlıların yenilmesinin haram olduğu konusunda fikhî bir ihtilaf bulunmamaktadır. İslâm hukukunda, zehirli canlıların insan sağlığına doğrudan zarar verme potansiyeli taşıması nedeniyle, bu canlıların yenilmesi haram kabul edilmektedir. Zehirli hayvanların, insan hayatına ciddi tehditler oluşturabileceği ve sağlık açısından büyük riskler taşıdığı göz önünde bulundurularak, bu tür canlıların tüketilmesi yasaklanmıştır. Bu hüküm, İslâm hukukunun temel amaçlarından biri olan canı koruma ilkesine dayanır. Dolayısıyla, zehirli balık ve diğer su canlıların yenilmesinin haram olması, fakihler arasında kabul edilen ve üzerinde herhangi bir ihtilaf bulunmayan bir görüştür.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, E. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (ts.). *El-Müsne'd* (1. bs). Mü'essesetu'r-Risâle.

- Ali Haydar Efendi. (2020). *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecellet'il-Ahkâm* (Raşit Gündoğdu & Osman Erdem, Çev.; 1. bs, C. 1). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Begavî, E. M. M. (1997). *Et-Tehzîb* (1. bs, C. 8). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bilmen, Ö. N. (1970). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (1. bs, C. 7). Bilmen Basımevi.
- Buhârî, E. A. (1422). *El-Câmi'ü's-Sahîh* (1. bs). Daru Tâvki'n-Necat.
- Büceyrimi, S. b. M. (2015). *Büceyrimi alal Hatib* (6. bs, C. 5). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Candan, A. (2017). “Doğrulanabilirlik” İlkesi Açısından Fıkıh Literatündeki İstihâle Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler. *Diyanet İlmi Dergi*, 53(1), 105-127.
- Candan, A. (2020). *Kavram Atlası İslâm Hukuku I* (1. bs). Gazi Kitapevi.
- Candan, A. (2021). *Muhtasar Şafî İlmihali* (2. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Cessâs, E. B. R. (1994). *Ahkâmü'l-Kur'ân* (1. bs, C. 2). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İ.H. (2010). *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb* (1. bs, C. 13). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Çayıroğlu, Y. (2013). *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Demîrî, E.K. (2007). *En-Necmü'l-Vehhâc (Şerhu Minhâcî't-Tâlibîn li'n-Nevevî)* (2. bs). Darü'l-Minhac.
- Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Hearing de Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı* (2023).
<https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/987/yengec-istakoz-karides-kalamar-ve-midye-gibi-deniz-urunleri-yenir-mi>
- Doymaz, C. T. (Ed.). (2024). *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (10. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Duelman, W.E., & Trueb, L. (1994). *Biology of amphibians*. Johns Hopkins University Press.
- Ebû Dâvûd, S. (ts.). *Es-Sünen* (1. bs). Mektebetü'l-Asriyye.
- ed-Dârekutnî, E. (1966). *Süneni'd-Dârekutnî* (1. bs). Darü'l-Marife.
- ed-Dârimî, E. (2000). *Es-Sünen* (1. bs). Daru'l-Muğnî.
- el-Askalânî, E.M. (t.y.). *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (C. 9). Darü'l-Marife.

- el-Kâdirî, M. b. A. (1997). *Tekmiletü el-Bahrü'r-Râik Şerhî Kenzü'd Dekâik* (1. bs, C. 8). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Mevsîlî, E.F. M. (2016). *El-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr* (2. bs, C. 5). Darü'l-Erkam.
- en-Nesâî, E. A. (1986). *Es-Sünen* (1. bs). Mektebetü'l-Mâtbu'âtî'l-İslâmiyye.
- er-Râzî, E. A. (Ebü'l-F. F. M. b. Ö. b. H. (1990). *Et-Tefsîrül-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)* (1. bs, C. 13). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- er-Remlî, A. b. H. (2009). *Nihâtetü'l-Muhtâc* (1. bs, C. 6). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Erdoğan, M. (2005). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (2. bs). Ensar Yayınları.
- en-Nevevî, E.M. (2015). *El-Mecmû Şerhu'l-Mühezzebe* (1.bs. C. 9). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- eş-Şirbînî, H. (2017). *Muğni'l-Muhtâc* (S. Duman, Çev.; 1. bs, C. 18). Miraç Yayınları.
- et-Tirmizî, E. Â. M. (Yezîd). (ts.). *El-Câmi'u's-Sahîh* (1. bs). Daru İhya'it Tûrasi'l Arabî.
- Güneş, K. (2013). Arapça-Türkçe Sözlük. İçinde *برساء* Mektep Yayınları.
- Hallâf, A. (2020). *İlmü Usûli'l-Fıkıh* (1. bs). Mektebetü'd-Dârûl-Fecr.
- Hemmâm, E. B. (1982). *El-Musannef fi'l-Hadîs* (1. bs). Meclisu'l-İlim.
- Heytemî, E.A. (2008). *El-Fetâva'l-Kübra'l-Fıkhiyye (el-Fetâva'l-Kübra'l-Heytemiyye)* (2. bs, C. 4). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Âbidîn, M. E. D. (2000). *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (1. bs, C. 9). Darü'l-Marife.
- İbn Ebî Şeybe, E. B. M. (1988). *El-Musannef* (1. bs, C. 5). Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Kesîr, E.F. (1981). *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesîr* (7. bs, C. 1). Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim.
- İbn Mâce, E. M.K. (t.y.). *Es-Sünen* (1. bs). Daru'r-Risalet'l-Âlemiyye.
- İbn Nuceym, Z. b. İ. (1978). *El-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* (1. bs, Vol. 1-1). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn'ur-Rîfa, E.A.N.E. (2009). *El-Kifâye fî Şerhi't-Tenbîh (Kifâyetü'n-Nebîh)* (1. bs, C. 8). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Hümâm, K. M. b. S. (2009). *Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakir* (2. bs, C. 9). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü's-Sââtî, E.A. M.B. (2005). *Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn* (1. bs). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İltaş, D. (2022). *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (3. bs). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Karaman, H. (2008). *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar* (27. bs). İz Yayıncılık.
- Kahraman, H., & Gül, M. (2020). Deniz Hayyvananların Hükümü ve Bu Konudaki İhtilafların Değerlendirilmesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Kalyûbî, E.-A. Ş. A. b. A. b. S. (2012). *Hâşiyetü'l-Kalyûbî alâ Şerhi'l-Mahallî ale'l-Minhâc* (7. bs, C. 4). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kâsânî, A. M. b. A. (2010). *Bedâ'i'u's-Sanâ'i fî Tertî's-Şerâ'i* (3. bs, C. 6). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Leknevî, E.-H. M. (2009). *Umdetü'r-Ri'âye fî Halli Şerhi'l-Vikaye* (1. bs, C. 7). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mahallî, E. A. C. M. M. (2010). *Kenzü'r-Râgıbîn fî Şerhi Minhâci't-Tâlibîn* (1. bs, C. 3). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M. (2018). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (K. Sandıkçı, Çev.; 2. bs, C. 4). Ensar Yayınları.
- Mâverdî, E.-H. A. b. M. (2009). *El-Hâvi'l-Kebîr* (3. bs, C. 15). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mehmet Zihni Efendi. (1988). *Nimet-i İslâm (Büyük İslâm İlmihali)* (1. bs). Özgü Yayınları.
- Mergînânî, E.-H. B. A.F. (2006). *El-Hidâye* (1. bs, C. 4). Daru'l-Ferfur.
- Meydânî, A. b. T. b. H. (2010). *El-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb* (1. bs, C. 4). Daru's-Sıraç.
- Mustafa Saîd el-Hin, & Bedî' Seyyid el-Lahhâm. (2020). *El-İzâh fî Ulûmi'l-Hadîs ve'l-İstîlâh* (2. bs). Darü'l-Beyruti.
- Müslim, E.-H. M. b. H. (ts.). *Sahîh-i Müslim* (1. bs). Daru İhya'it Tûrasi'l Arabi.
- Nesefî, E.-B. H. A. (2022). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâ'iku't-Te'vîl* (10. bs, C. 1). Daru İbn Kesir.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. (2011). *Minhâcü't-Tâlibîn* (2. bs, C. 1). Darü'l-Minhac.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş.. (2012). *Ravzatü't-Tâlibîn* (C. 5). Dârü'l-Feyhâ.
- Özdemir, O. (2009). *Yiyecek ve İçeceklerde Helallik-Haramlık Kriterleri* [Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Sehârenpûrî, H. b. A. b. M. (2006). *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd* (1. bs, C. 11). Merkezü'l-Şeyh Ebû Hasan En-Nedvi li'l-Buhus-i ve'd-Dirâsati'l-İslâmiyye.
- Serahsî, E. B. Ş.-E. M. (2008). *El-Mebsût* (M. C. Akşit, Ed.; 1. bs). Gümüşev.
- Şaban, Z. (2016). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkḥ)* (25. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. (2001). *El-Ümm* (C. 2).

Şenol, Y. (2013). *Kur'ân'a Göre Hayvansal Gıdalarda Hellallik Ölçüleri* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Şeyh Nizâm, B., Şeyh Vecîhüddin, & Şeyh Celâleddin Muhammed. (2000). *El-Fetâva'l-Hindiyye* (1. bs, C. 5). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Tahâvî, E. C. A. b. M. b. S. (1994). *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* (1. bs, C. 5). Mü'essesetu'r-Risâle.

Tahâvî, E. C. A. b. M.. (2010). *Müşkilü'l-âşâr* (3. bs, C. 10). Mü'essesetu'r-Risâle.

Tartı, N. (2015). *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usûlü* (1. bs). OTTO.

Whitehead, H.(2018). *Sperm whale. Social Evelution in the Ocean*. University of Chicago Press.

Yalçın, İ. (1997). *İslâm'da Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.

Yazır, E. M. H. (2008). *Hak Dîni Kur'ân Dili* (1. bs). Huzur Yayınevi.

Yücel, A. (2019). *Hadis Usûlü* (43. bs). İfav.

Zeylaî, E. M. C. A. b. (1997). *Nasbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye* (C. 4). Mü'essesetu'r-Reyyan.

Zeylaî, E. M. F. O. (2010). *Tebyînü'l-Hakâ'ik* (2. bs, C. 6). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Prof. Dr. Saffet Kartopu
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
skartopu@hbv.edu.tr

 ORCID: 0000-0001-6846-0511

Muhammed Demir*
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora
Öğrencisi

demir-muhammed@ogr.hbv.edu.tr 
ORCID: 0000-0001-7604-7663

**Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları:
Güçsüzlük, Çaresizlik ve Geleceğe İlişkin
Kaygılar**

**Psychological Sources of Individual
Religiosity: Weakness, Helplessness and
Anxiety About the Future**

Atıf/Citation: Demir, M., & Kartopu, S. (2025). Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları: Güçsüzlük, Çaresizlik ve Geleceğe İlişkin. *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (9), 26-41.

Yükleme Tarihi / Received Date: 21.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date: 27.03.2025

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 26-41



DOI: 10.69515/dinveinsan.1624376

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Katkı Oranı Beyanı / Author Contributions: Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir. | Author's contribution rates to the study are equal.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

* Sorumlu Yazar.

Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları: Güçsüzlük, Çaresizlik ve Geleceğe İlişkin Kaygılar

Psychological Sources of Individual Religiosity: Weakness, Helplessness, and Anxiety About the Future

Özet

Çalışmamızın amacı, insanın zayıf ve güçsüz olduğu durumlar ile geleceğine ilişkin kaygılarının onu dine, inanmaya ve kutsala sevk eden güdülerden biri olduğu tezini psikoloji literatürü açısından incelemektir. Araştırmanın yöntemi konu ile ilgili çalışmaların bir araya getirildiği alan yazın taramasıdır. İnsan dünyaya geldiğinde hayatta kalma yetisi bakımından zayıf olduğundan; onu besleyecek, ona sevgi gösterecek, ana rahminin dışında bulunan dünyanın güvenli bir yer olduğunu hissettirecek bir desteğe ihtiyaç duyabilmektedir. Bu ihtiyacını yaşamın ilk yıllarında ebeveynleri aracılığı ile gidermeye çalışsa da ileriki yıllarda doğanın gücü ve geleceğin bilinmezliği karşısında kendini koruyacak ve başına gelecek olanları açıklayacak bir öğretiye ve inanca yönelme gereği hissedebilmektedir. Modern zamanla birlikte makineleşme ve teknoloji gelişimi doğanın gücü ve geleceğin bilinmezliği karşısında insanın lehine bir durumu ortaya çıkarsa da hastalık, doğal afet, ölüm gibi durumlar insanın zayıflığını ve geçiciliğini ortaya koymada güçlü bir olgu olmaya devam etmektedir. İnsan, doğanın bu gücü karşısında kendi zayıflığını çoğu zaman, aşkın bir varlığa bağlanarak, onun korumasına sığınarak ve gelecekte de onun kendisini koruyacağına dair bir inanca sahip olarak gidermeye çalışmaktadır. Toplayıcı ve avcı dönemlerden günümüze kadar birçok konuda gelişme yaşanmış olsa da insanın hayat ve ölümle ilgili algıları, düşünceleri, korkuları onu hala meşgul etmektedir. İnsan sahip olduğu inançlar aracılığıyla sonu gelmeyen acılarına, endişelerine çeşitli açıklamalar getirerek rahatlamaya ve huzur bulmaya çalışmaktadır. Sonuç olarak önde gelen psikolog ve araştırmacılarının görüşlerine genel olarak bakıldığında; çaresizliğin, sıkıntıların, geleceğe yönelik belirsizliğin, çevreyi kontrol edememenin, kaygı ve korkuların insanı dinî inanç ve davranışa yönelten sebepler arasında olduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, dindarlık, güçsüzlük, çaresizlik, kaygı.

Abstract

The aim of this study is to examine, from the perspective of psychological literature, the thesis that situations in which individuals feel weak and powerless, as well as concerns about the future, are among the motivations that lead people toward religion, belief, and the sacred. The method used in this research is a literature review that compiles existing studies on the topic. At birth, humans are weak in terms of survival and may require support that provides nourishment, affection, and a sense of safety in the world beyond the womb. While this need is initially met through parental care, as individuals grow older, they may feel the need to turn to a belief system or teaching that offers protection against the forces of nature and the uncertainties of the future, and that provides explanations for life's unpredictabilities. Although modern advancements in technology and mechanization have somewhat empowered humanity in the face of nature and future uncertainty, phenomena such as illness, natural disasters, and death continue to reveal the inherent vulnerability and transience of human existence. In response to these realities, people often seek refuge in a transcendent being, finding comfort in the belief that this higher power will protect them in the future as well. Despite the many developments humanity has undergone from the hunter-gatherer era to the present day, thoughts, fears, and perceptions about life and death continue to preoccupy the human mind. Through belief systems, individuals attempt to make sense of their unending suffering and worries, thereby seeking relief and inner peace. In conclusion, an overview of the perspectives of leading psychologists and researchers suggests that helplessness, distress, uncertainty about the future, lack of control over one's environment, anxiety, and fear are among the key psychological reasons that drive individuals toward religious belief and behavior.

Keywords: Psychology of religion, religiosity, weakness, helplessness, anxiety.

Giriş

İnsanın doğanın gücü karşısında, hayatının bir bölümünde kendini çaresiz, güçsüz hissettiği anlar olmuştur. Modern zamanla birlikte makineleşme ve teknoloji gelişimi doğanın gücü karşısında insanın lehine olsa da hastalık, doğal afet, ölüm gibi durumlar önceden olduğu gibi bugün de insanın zayıflığını, çaresizliğini ve geçiciliğini ortaya koymada güçlü bir olgu olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte insan hem şu an yaşadığı olaylara hem de gelecekte yaşayacağı olaylara anlam atfetmek ve olan veya olacak olan durumları kontrol altında tutmak ister (Heider, 1958). Böyle durumlarda insanların olup biteni anlamlandırmak, teselli bulmak ve manevi güç kazanmak için bir dine inanmaya, yüce bir güce sığınmaya ve kutsala yönelmeye güdülendiği söylenebilir. Bu eğilimlerin insanları hayat ve ölüm gibi temel konulardan günlük hayattaki davranışlara kadar geniş bir yelpazede anlam sistemleri sunan dinlere inanmaya yönelttiği ifade edilebilir (Vergote, 1966; Argyle, 1978; Jung, 1991; Jung, 1999; Freud, 2012; Freud, 2016; Peker, 2000; Akgül, 2004; Yapıcı ve Kayıklık, 2005; Ayten, 2012; Hume, 1995; Vergote, 1999; Pargament, 1997; Pargament, 2003; Yavuz, 2003; Yapıcı, 2007).

Literatür incelendiğinde Argyle (1978) *Dinin Yedi Psikolojik Temeli* adlı çalışmasında “sıkıntı ve endişeler”, Hume (1995) *Din Üstüne* adlı eserinde “geleceğe ilişkin kaygı ve korkular”, Peker (2000) *Din Psikolojisi* kitabında “güçsüzlük ve çaresizlik”, Kayıklık (2002) *Bireysel Dindarlığın Kaynakları* ve Ericek (2023) *Geleceğe İlişkin Kaygıların Dindarlık Yönelimi ile İlişkisi* adlı çalışmaları konu ile ilgili araştırma metinleri arasında olduğu görülmektedir. Bu çalışmada ise insanın içinde bulunduğu zayıf ve güçsüzlük durumları ile geleceğe ilişkin kaygı ve endişelerinin onu inanmaya sevk ettiği tezi psikoloji alan yazını çerçevesinde incelenecektir. Dindarlığın kaynaklarından sayılan bu sebepler hakkında alan yazında bulunan görüşlerin bir araya getirilmesi amaçlanmaktadır.

1. Güçsüzlük ve Çaresizliğin Dindarlıkla İlişkisi

İnsan doğumundan ölümüne kadar birçok canlıya göre daha fazla fizyolojik ve duygusal desteğe ihtiyaç duyar. Canlıların bazıları doğar doğmaz yürümeye başlar, bazıları yüzmeye başlar, bazıları hemen anne sütüne içgüdüleriyle ulaşabilir. Gerçekten de bir insan fetüsünün, örneğin bir şempanze yenidoğanına benzer bir nörolojik ve bilişsel gelişim aşamasında doğması için, normalde dokuz ay olan gebelik süresi yerine 18 ila 21 ay geçmesi gerekir (Wong, 2012, s. 28). İnsan dünyaya geldiğinde diğer canlılara göre hayatta kalma yetileri bakımından zayıf olduğundan; onu besleyecek, ona sevgi gösterecek, ana rahminin dışında bulunan dünyanın güvenli bir yer olduğunu hissettirecek koruyucu bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu kişi de genellikle onu dünyaya getiren annesidir. Bu konuda Bowlby'nin ileri sürdüğü *Bağlanma Teorisi*'nin ana noktası,

annenin bebeğine dış dünyayı keşfederken güvenli bir alan sunmasıdır; böylece bebek ihtiyacı olduğunda bu güvenilir ortama geri dönebilir. Bowlby, anne ile çocuk arasında güvenli bir bağ kurulmasının, çocuğa sağlıklı bir psikolojik gelişim için önemli bir zemin sağladığını belirtmektedir (Bowlby, 2012; Holmes, 2014). Harlow, bir bebeğin gelişiminde açlık ve susuzluk gibi temel ihtiyaçları karşılayan anne figürünün, anne ve çocuk arasında bir bağ oluşturduğunu öne sürmektedir. 1958 yılında Harlow ve öğrencileri, maymunlar üzerinde gerçekleştirdikleri deneylerde anne yoksunluğunu incelemişlerdir. Harlow'a göre, anne ve çocuk arasındaki karşılıklı sevgi bağı, ilerleyen yaşamda diğer insanlarla kurulan ilişkilerde güven duygusunu besleyerek en büyük katkıyı sağlar (Harlow ve Zimmermann, 1959; Karen, 1990; Holmes, 2014). Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı* diye isimlendirdiği dönemlerden ilki olan *Temel Güvene Karşı Güvensizlik*'te bebeğin kendisine ve çevresine karşı güven geliştirip geliştirmeyeceğinin belirlendiğini ifade etmektedir. Annenin çevrede bulunup ihtiyaçlarını karşılaması bebekte güven duygusu oluşturur. Bebeğin ihtiyaçlarının sürekli karşılanacağına hissetmesi, anneye olan güveni dolayısıyla yaşama olan güveni geliştirir (Erikson, 1984, s. 39; Geçtan, 2020). Anne bir yandan bebeğin beslenme ihtiyacını karşılar, bir yandan da onun daha önceki bulunduğu alana ev sahipliği yapmasından dolayı; kokusu, sıcaklığı ve dokunması aracılığıyla dış dünyaya alışmasına destek olmaktadır.

İlk altı ayın sonlarına doğru bebek, ayrışma/bireyselleşme aşamasıyla annesinin içsel bir imgesini yaratarak ondan bağımsız bir şekilde davranmaya, kendi bireysel benliğini oluşturmaya başlar (Mahler, 2020). Bu bağlamda Lacan'ın '*ayna evresi*' olarak adlandırdığı kendilerini ve dolayısıyla benliklerini ilk kez ayna ile karşılaştıkları zaman fark ederler. Aynadaki imgeyle olan özdeşleşme aracılığıyla çocuk kendisini diğer insanlara benzer ya da onlardan farklı olarak konumlandırır. Çocuk için artık kendisini annesinin uzantısı ya da annesini kendisinin uzantısı olarak görmediği yeni bir dönem başlamıştır (Evans, 1996). İlk zamanlarını genellikle anne desteğiyle geçiren insanoğlu sonraki zamanlarda da çeşitli sıkıntı ve çaresizliklerle baş başa kalır. İleriki dönemlerde yaşamın getirdiği zorlukların daha çok farkında olan birey, anne-babanın onu koruması için yetersiz kaldığı durumlarda onu koruyacak kollayacak varlıklara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacını yüce bir güce inanarak, onun korumasına sığınarak ya da dindar bir tutuma sahip olarak gidermeye çalışır (Vergote, 1966; Argyle, 1978; Jung, 1991; Jung, 1999; Freud, 2012; Freud, 2016). Dinin, insanların sıkıntılı zamanlarında onlara bir teselli aracı olarak destek görevi gördüğünü ve bu yönü sebebiyle insanları bir inancın müntesibi olmaya sevk ettiği söylenebilir (Hume, 1995; Vergote, 1999; Pargament, 1997; Pargament, 2003; Yavuz, 2003; Yapıcı, 2007).

İlahi metinlere göz attığımızda insanın kendi gücünü aşan durumlara örnek olarak Kur'an-ı Kerim'de şu ifadeleri görmekteyiz: *"Sizi karada ve denizde yürüten O'dur. Gemide olduğunuz zamanı (düşünün); Gemiler, içinde bulunanları hoş bir rüzgârla alıp götürdüğü ve (yolcular) bununla sevindikleri sırada, birden gemiye, şiddetli bir kasırga gelip de, her yerden gelen dalgalar*

onları sardığı ve artık kendilerinin tamamen kuşatıldıklarını sandıkları zaman, dini yalnız Allah'a hâlis kılarak O'na şöyle yalvarmaya başlarlar: Ant olsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, şükredenlerden olacağız” (Kur'an-ı Kerim, 10/22). Burada insanı darlıktan açıkça Allah'ın kurtardığı belirtiliyor. İncil'de ise *“Tüm endişelerinizi Tanrı ile boşaltın, çünkü O sizinle ilgilenir”* (Petrus:1). *“Rab o büyük ve korkunç çölde, zehirli yılanlarla, akreplerle dolu o kurak, susuz toprakta sizi yürüttü. Size sert kayadan su çıkardı”* (Yasa'nın Tekrarı:10). Buradan hareketle insanı içine düştüğü zor durumdan kurtaranın Tanrı olduğu açıkça söylenebilir.

Psikanalizin öncüsü Freud'a göre dini tutumun kökenleri net hatlarla çocuklukta yaşanan çaresizliğe kadar izlenebilir. Çocuğun açlığını gideren ve onu dış dünyanın belirsiz tehlikelerinden koruyan - bu, anksiyeteye karşı ilk savunma işlevini üstlenir - anne, onun ilk sevgi kaynağı haline gelir. Bu koruyucu işlev nedeniyle, annenin yerini çocukluğun geri kalan sürecinde koruyucu ve daha güçlü bir profil olan baba alır. Bu gelişim döneminde insanın çaresizliğini katlanılabilir hale getirme ihtiyacından kaynaklanan ve çocukluğunun çaresizlik anılarına karşı onu teskin eden ve destekleyen bir düşünceler sistemi birey tarafından inşa edilir. Bu düşüncelere sahip olmanın hem doğanın ve kaderin tehlikelerine karşı hem de insan toplumunun oluşturduğu tehditlere karşı çift yönlü koruma sağladığı açıktır (Freud, 2012, s. 22-25; Freud, 2016).

İnsanın deprem, sel, fırtına, bulaşıcı hastalıklar gibi doğanın meydana getirdiği felaketler karşısında aciz kalması, onun çocukluk dönemindeki ürkütücü çaresizlik hissiyle ilgili, babanın şefkat yoluyla sağlayacağı bir korunma arzusunu doğurmuştur. Bu çaresizliğin ömür boyu süreceği gerçeğinin kavranması insanı çok daha güçlendirilmiş bir babanın -Tanrının- varlığına tutunmaya sevk etmiştir. Gelişmekte olan birey, sonsuza dek bir çocuk olarak kalamayacağını ve yabancı üstün güçlere karşı savunmasız kalmanın dayanılmaz olduğunu gördükçe, bu güçlere babasının özelliklerini yansıtır. Kendisi için endişe ettiği ve yatıştırmaya çalıştığı bu durumla ilgili kendi güvenliğini kazanmak için Tanrıya sığınır. Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı hayatın tehditlerine karşı dini inançlar, insanın korkularını hafifletmektedir. Nitekim çaresizliği devam ettiği sürece insan babaya da Tanrıya da ihtiyaç duymaya devam edecektir (Freud, 2012, s. 22-25; Freud, 2016). Böylelikle doğanın getirebileceği felaketleri engelleme ve kaderin kaçınılmaz gerçekleriyle özellikle ölümle insanı uzlaştırma; acı, keder ve sıkıntı gibi kayıpların telafisi olarak ahiret yaşamında mükâfatlandırılma biçiminde psikolojik bir tatmin sunan aşkın varlıklar, işlevsel olarak hala görevlerini sürdürmektedirler (Freud, 2012; s. 196-197).

Dinin kökenlerini insanların atasından devraldığı kolektif bilinçdışında bulunan arketiplere bağlayan Jung'a göre insanlar sorunlarına çözüm ararken son çare olarak hayatlarına dini bir perspektif kazandırma yoluna gitmişlerdir. Jung bireysel gözlemlerine dayanarak dinin insanların huzursuzluklarından kurtulmalarının bir yolu olduğunu belirtmektedir. Ona göre dinin yokluğu bireyde ruhsal rahatsızlıklara sebep olmaktadır (Jung, 1991, s. 264). Bu çerçevede Jung,

dinlerin hem insanları motive etme hem de zor zamanlarında onlara destek olma açısından psikoterapi sistemlerinin en gelişmiş olduğu ileri sürmektedir (Jung, 1982, 210). Son tahlilde birey dışsal etkenlerin yıkıcı etkisini hafifletebilen bir manevi ilkeye sahip olmadan varoluşunu, ruhsal ve ahlaki bağımsızlığını temellendirmek için geçerli bir sebep bulamaz. Tanrı ile bağlantı kurmayan bir kişi dünyanın fiziksel ve ahlaki kışkırtmalarına kendi imkânlarıyla karşı duramaz. Bu nedenle inançlar insanın sıkıntılı zamanlarında müntesipler için bir 'sığınma kapısı'¹ işlevi üstlenmektedir (Jung, 1999, s. 61; Ayten, 2012, s. 80).

Vergote, *Psychologie Religieuse* adlı eserinde bireysel dindarlığın motivasyonlarından biri olarak gördüğü *hayal kırıklıkları ve engellemeler karşısında bir çözüm yolu olarak din* başlığında bazı alanlarda yeterince yetkin olmayan bir bireyin çeşitli felaket ve sıkıntılarla karşılaştığında doğaüstü ilahi bir varlığa ve onun yardımına ihtiyaç duyabildiğini belirtmektedir. Vergote, gerçekleştirilen çeşitli ampirik araştırmalar sonucu elde edilen veriler doğrultusunda zor durumda olan kişilerin -huzur ve güvenlik arayışında oldukları için- bir inanca sahip olup ona bağlanmakla güven hissi elde ettiğini belirtmektedir (Vergote, 1966; Yapıcı & Kayıklık, 2005, 179). Benzer şekilde Hood ve arkadaşları bir bireyin karşılaştığı zorlukları kontrol etme yeteneğinden yoksun olması ya da mevcut zorluklar hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması durumunun dine yönelişin temel nedenlerinden biri olduğunu ifade etmektedir (Hood vd., 2009, s. 48). Ayrıca yaşanan sıkıntılara karşı adeta bir rahatlama aracı olan din, kişinin zorluklarla başa çıkmasına da destek sağlamaktadır (Akgül, 2004, s. 22).

Argyle, *Dinin Yedi Psikolojik Temeli* adlı çalışmasında bazı inançların kaygı ve sıkıntıyı ortadan kaldırma potansiyeline sahip olduğunu belirtmektedir. Kaygı ve stres kaynaklı durumlar bu meselelerle ilgili bazı inançların benimsenmesi sayesinde daha kolay bir şekilde tolere edilebilmektedir. Örneğin ahiret inancı ölümle ilgili endişeleri azaltabilir. Bu durum dini inançların gelişimi ve dindarlığı besleyen önemli etkenler arasında yer almaktadır (Argyle, 1978). Peker, bireysel dindarlığın kaynaklarından biri olarak gördüğü güçsüzlük ve çaresizlik durumu için, güçsüzlük ve çaresizlik duyguları içinde kıvranan insan kendini koruyacak ve emniyette tutacak bir varlık arama gereksinimi duyar. O, bu arayışın insanı Allah'a ve dine götürebileceğini ifade etmektedir (Peker, 2000). Sonuç olarak çaresizliğin, sıkıntıların insanı dinî inanç ve davranışa yönelten sebeplerden biri olduğu ifade edilebilir.

2. Geleceğe İlişkin Kaygılar ile Dindarlık İlişkisi

*Kaybolan Yusuf döner Kenan'a bir gün; gam yeme / Gör şu mahzun ev olur tekrar gülistan;
gam yeme / Ey gönül, işler düzensizlikten elbet kurtulur / Dertliler kalmaz perişan böyle her an; gam*

¹ Sohrab Sepehri'nin "Suyun Ayak Sesi" ve Kayser Eminpûr'un "Önceleri" şiirlerinde bu duygunun şiir imgelerine nasıl dönüştüğünü görmek mümkündür (Sepehri, 1994; Balci, 2021).

yeme / Sel götürmüş yıkılmış varlığın mahveylemiş / Nuh eğer kaptansa, korkma olsa tufan; gam yeme... / Hafız Şirazi²

İlahi dinler tarafından insanlığın atası kabul edilen Âdem ve Havva'dan bu yana insanın, "Kimim ben?" sorusunu takip eden ikinci sorusunun "Ne olacağım ben?" sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Elbette geçen zaman zarfında insanın yaşam şartları açısından çok şey değişmesine rağmen ontolojik ve eskatolojik temelde sorular hala güncelliğini korumaktadır. Dinler bu soruların cevaplanmasında her zaman hazırlıklı olarak insanların başvurduğu kaynakların başında gelmektedir. Bu durumun da insanları dine, inanca ve kutsala sevk eden unsurlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Yine insanın doğumundan ölümüne kadar geleceğine ilişkin merak ettiği, kaygılandığı ve bu merak ile kaygısını çeşitli şekillerde uyumsamaya, rasyonalize etmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Bunu yaparken de insan hayatta karşılaşılabileceğimiz durumlara bir açıklama sunan anlam sistemleri olarak dinlere sıkça başvurma ihtiyacı hissedebilmektedir. İnsanlar hastalık, ölüm gibi zor zamanlarında teselli bulmak ve psikolojik destek sağlamak amacıyla inançlarına başvurabilmektedir. İlk insan topluluklarının yaşadığı dönemden günümüz modern döneme kadar insanların sahip olduğu inançların gelecek kaygısı ile ilgili her zaman onu koruyup kollayacak aşkın bir Tanrı inancı ve hayatın öldükten sonra da devam edeceği ahiret inancı gibi birçok yatıştırma özelliği olduğunu belirtmemiz gerekir (Vergote, 1966; Argyle, 1978; Jung, 1991; Jung, 1999; Freud, 2012; Freud, 2016).

Psikoloji literatüründe sıkça karşılaştığımız kaygı, bireyin şu anki hali ve gelecekteki gelişimi hakkında belirsizlik içeren; belki de hiç yaşanmayacak olan öznel bir durumla ilgili hissettiği korku ve huzursuzluk durumu olarak ifade edilmektedir. Bireyler kendilerine zarar verebilecek olayları inkâr eder, reddeder veya göz ardı eder; içsel ve dışsal bağlantılarını kesmeyi sağlayan savunma mekanizmalarına yönelirler. Aksi halde bastırılan ve bilinçdışına itilmiş bu durumlar, çözülememiş sorunlar nedeniyle bireyin sıradan durumlarda bile huzursuz, kaygılı ve endişeli hissetmesine neden olur (Şahin, 1985; Erskine, 2015; Kring ve Johnson, 2015). Freud, *Ketlemeler, Semptom ve Kaygı* adlı eserinde iki farklı kaygı türünden söz ederek, gerçekçi kaygının belirli bir tehlikeye duyulan endişe olduğunu vurgular. Diğer yandan, nevrotik kaygı bilinmeyen tehditlere yöneliktir (Freud, 2019; Hekimoğlu & Bilik, 2020). Freud, kaygıyı bedensel nedenlerle ilişkili bir duygulanım olarak tanımlamaktadır (Hendrickx, 2017). Lacan, Freud'un kaygıyı fizyolojik unsurlarla ilişkilendirmesi konusunda aynı görüşte olmasa da, kaygının bir duygulanım olduğunu kabul eder. Lacan'a göre kaygı, tek gerçek duygulanım olması bakımından özneyi şüphenin ötesinde yanıltmayacak olan yegâne duygulanım durumudur (Lacan, 2014).

²Şiirin tamamı ve geniş bilgi için; Kanar, Mehmet, Hafız Divan'ı Üzerinde Yeni Bir Çeviri Çalışması Hafız'ın Şiirlerinin Farsça Öğretimine Katkısı Üzerine Denemeler'e (Şarkiyat Mecmuası (2011): 133-166) bakabilirsiniz.

Kierkegaard kaygıyı "ölüme kadar süren bir hastalık" olarak nitelendirip, "insanın benliğini kaybetmesi" biçiminde yorumlar. Anlam İstemi teorisini geliştiren Frankl ise Logoterapi yaklaşımında kaygıyı yaşam ve ölüm korkusu olarak tanımlamıştır (akt., Şahin, 2019, s. 121). Rogers'a (2003) göre kaygıyı, kökeni belirsiz bir gerilim ve huzursuzluk hali olduğunu söylemektedir. Yine kaygının geleceğe dair endişe ve gerginlik durumu olduğunu belirtmektedir. Bilinmeyen ve anlaşılmayan bir tehlikeyi bekleme durumu da bireyde kaygı duygusu olarak huzursuzluk ve gerilim meydana getirmektedir (Le Gall, 2006, s. 7; Göka, 1999, s. 173; Kaya ve Varol, 2004, s. 31; Yapıcı, 2007, s. 106; Kartopu, 2013). Schultz ve Schultz ise kaygıyı insan davranışında bir gerilim yaratarak bireyi bu gerilim durumunu azaltma isteğiyle harekete geçiren bir güç olarak ifade etmektedir (Schultz ve Schultz, 2007, s. 612). Sonuç olarak kaygı en genel anlamıyla tehlike veya kötü bir durum korkusunun yarattığı sıkıntı veya huzursuzluk hali olarak ifade edilebilir (Budak, 2000, s. 17).

Kur'anı Kerim insanı tasa, endişe ve korkundan çıkarıp emin ve güven ortamına getirenin Allah olduğunu şu şekilde açıklıyor. *O vakti hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz. İnsanların sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz. Derken Allah sizi barındırdı, yardımıyla destekledi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı ki şükredesiniz* (Enfal:26). *Allah içinizden iman edip de salih ameller işleyenlere kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur* (Nur: 55). *(Firavun'un imana yanaşmaması üzerine) Mûsâ'ya: "Kullarımı (İsrailoğullarını) geceleyin (Mısır'dan) yürütüp çıkar. Yakalanmaktan korkmaksızın, endişe etmeksizin onlara denizde kuru bir yol aç" diye vahyettik* (Taha: 77). Bahse konu ayetlerde inananların kaygı ve tasa etmesine gerek olmadığı, onları koruyup kollayan bir yüce gücün olduğu açıkça ifade edilmektedir.

Tanrıya yönelen insanların güvende ve kaygısız olacağı İncil'de şu sözlerle anlatılıyor: Egemen Rab İsrail'in Kutsalı şöyle diyor: *"Bana dönün, huzur bulun, kurtulursunuz. Kaygılanmayın, bana güvenin, güçlü olursunuz"* (Yeşaya: 30). Bununla ilişkili olarak Kierkegaard, İsa peygamberin ölüm karşısında duyduğu kaygı ile Luther'in ölüm karşısında hissettiği duyguları şu sözlerle ifade ediyor: İsa'nın ölümden duyduğu kaygıya ilişkin Yahuda'ya söyledikleri ancak bu anlam göz önüne alındığında kavranabilir: *Ne yapacaksan, elini çabuk tut*. Vaaz ettiğinde Luther'i kaygıya sevk eden şu söz bile ıstırapı en derin haliyle anlatmaz: *Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?*³ Çünkü bu durum, İsa'nın kendisini içinde bulduğu koşulu imler. Yahuda'ya söylediği ise var olmayan bir koşula ilişkindir (Kierkegaard, 2009, s. 210). Buradan hareketle bir taraftan insanın içinde

³Farklı söyleyiş tarzları olsa da ; **"Elohi, Elohi, lema şevaktani"** olarak ifade edilen ibarenin, İsa Mesih'in çarmıha gerilirken söylediği son sözler olduğu rivayet edilir. (Markos 15:34)

bulunduğu kaygılı durumun onu ne kadar rahatsız ettiği anlatılırken diğer taraftan Tanrının insanları sözleriyle teskin ettiği söylenebilir.

Mutasavvıf Mevlana'ya göre insanın kaygısı, endişesi, mutsuzluğu bir ömür boyu devam eder. Ona göre ney insan ruhunun metaforudur. Neyin kamışın dalından kesilip bir müzik aletine dönüşmesi ayrılığın başlangıcı olarak ifade edilir. Neyden çıkan ses ise bu tasanın ve hüznün dışı vurumudur. Nitekim ney, ayrılık acısıyla inler ve evini, yurdunu özler; Sevgili'ye kavuşmak için gün sayar. Ona göre insan ruhu hep bir özleyiş ve bir ayrılık duygusu içindedir. Bu hisler Rumi'nin dizelerine de şu şekilde yansımıştır (Rumi, 2012). *Dinle ney'den duy neler söyler sana / Sızlanır hep ayrılıklardan yana / Her kim aslından uzak düşsün: Arar / "Asl"a dönmek için bir uygun gün arar.*⁴

Kaygı ile ilgili çalışma yapan teorisyenlerin görüşlerine baktığımızda Freud, nesnel kaygıyı dışsal tehditlerden beklenen zararlar karşısında gelişen karmaşık bir duygusal tepki biçimi olduğunu söylemektedir. O, nesnel kaygıyı korku ile eşdeğer bir terim olarak kullanmıştır. Freud bilinçli tehdit algısının bu tehditlerden kaçınma kaygısını ortaya çıkardığını (dış tehdit, tehdit algısı, nesnel kaygı) vurgular (Spielberger, 1966). Kaygının psikanaliz teorisinin ayrılmaz bir parçası olması Freud'un psikolojik ve duygusal bozuklukları anlamada kaygıya önemli bir sorun olarak dikkat çekmesindendir. Freud kaygının kaynakları arasında bilinçaltındaki çatışmalar ve engelleri, süper egonun cezalandırma eğilimlerini, fiziksel zarar görme tehlikesini ve toplumsal çevreden gelen tehditleri belirtmektedir. Kaygının id'deki doyum bekleyen dürtülerin egoya yaptığı uyarı sonucunda ortaya çıkmakta olduğunu savunan Freud, kaygının benliğin savunma mekanizmaları yoluyla ortadan kaldırılmaya çalışıldığını ileri sürmektedir. Ancak bastırma savunma mekanizması yetersiz kaldığında, benliğin bütünlüğünü koruma amacıyla yer değiştirme, yalıtma, yapıp bozma gibi diğer savunma mekanizmaları devreye girer. Böylece bireyin uyguladığı savunma mekanizmalarının türüne bağlı olarak farklı kaygı bozuklukları meydana gelir (Freud, 1992, s. 16-20; Gençtan, 2020, s. 71; Cüceloğlu, 2004, s. 301-303).

Bireydeki kaygı yoğunluğu mantıkdışı bir nitelik alırsa normal bir kişinin duyduğu kaygı, gerçekçi kaygıdır. Dış dünyadaki somut durumlarla ilgili olan bu his, korku ile eş anlamlıdır. Gerçekçi kaygı mantıklı ve anlaşılır olması sayesinde nevrotik kaygıdan ayrılır. Freud bireyin kendi vicdanından (süper ego) korkusunu ahlaki kaygı olarak tanımlar. Süper egosu gelişmiş birey ahlaka ve kurallara aykırı bir eylemde bulunduğu ya da böyle bir eylem planladığında suçluluk hisseder. Ahlaki kaygının da gerçekleri yansıtan bir temeli vardır. Birey geçmişte ahlak kurallarını ihlal etmesi sebebiyle cezalandırıldığından daha sonra aynı durumu tekrar yaşaması halinde cezaya uğrayabilme ihtimalinden dolayı endişe duyar (Freud, 1992, s. 16-20; Kartopu, 2013). Freud sonraki eserlerinde kaygının evrimsel olarak belirlenen iki aşaması olduğunu öne sürmüştür. Bunlar birincil kaygı ve sonradan gelişen kaygılardır. Birincil kaygının ilk örneği

⁴Bkz. Mevlana Celaleddin-i Rumi, Rubailer, Çev. Mehmet Nuri Gençosmanoğlu, Ataç Yayınları:2012.

doğum olayıdır. İnsan yavrusu, doğum öncesi çevresini saran, ses geçirmeyen, karanlık ortamdan ayrılarak aniden yeni bir çevreyle karşılaşır. Yeni ortamda ışık, gürültü ve sıcaklık değişimleri gibi pek çok uyarıcı vardır. Çocuk egemen olabileceğinden çok daha fazla uyarana maruz kaldığı için biyolojik yetersizliği nedeniyle acılı bir durum ve aşırı bir gerilim yaşar (Rank, 2020; Kartopu, 2020).

Psikanaliz okulunun önemli isimlerinden Jung, kaygıyı insanın bilinçdışında yer alan ve gölge olarak adlandırdığı bireysel deneyimlerin yaşamak istediği fakat gerçekleştiremediği duygular ile bu engelleri aşarak bireyselleşme sürecine girememenin neden olduğu sıkıntılardan kaynaklanan iki farklı sebepten doğduğunu ifade etmektedir (Jung, 1962; Geçtan, 2020, s. 171-172). Kaygı ile ilgili görüşleri dikkate alınması gereken bir diğer psikolog ise Otto Rank'tır. Rank her türlü kaygıyla nevrozun köklerini doğum travmalarına dayandırmaktadır. Ana rahminde tüm ihtiyaçların karşılandığı güvenli bir dönemin ardından, ani bir şekilde çaba ve enerji gerektiren doğum sonrası koşullara geçişin çocukta meydana getirdiği durumu doğum travması olarak tanımlar. Onun görüşüne göre insanın doğum anında deneyimlediği “anneden ayrılma” travması gelecekteki tüm ayrılma deneyimlerinde tekrar eder ve kaygının temel evrensel kaynağını oluşturur (Rank, 2020; Geçtan, 1993; Kartopu, 2020).

Mahler, *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu* adlı eserinde biyolojik doğum ile psikolojik doğumun aynı anda gerçekleşmediğini belirterek bireyin kaygı durumunun çocukluk döneminde yavaş yavaş kendi sınırlarını ve çaresizliğini anlaması ile ortaya çıktığını dile getirir. Ona göre biyolojik doğum dramatik, gözlemlenebilir ve sınırları kesin bir olaydır; oysa psikolojik doğum yavaş bir şekilde gelişen duygusal bir süreçtir. Mahler bireyin psikolojik doğumunu özellikle bebeğin kendi bedensel deneyimlerinin ve deneyimlediği dünyanın başlıca temsilcisi olan birincil sevgi nesnesi açısından bir gerçeklik dünyasından ayrı ve onunla ilişki kurma duygusunun inşa edilme süreci olarak tanımlamaktadır. Tüm ruhsal süreçler gibi bu süreçler de yaşam boyunca yankı bulmaya devam eder (Mahler, 2020, s. 25-28).

Vergote, *Psychologie Religieuse* adlı eserinde bireysel inancın kaynaklarından biri olarak değerlendirilen kaygı ve dinsel güvenlik konusunu ele alırken; kaygının insanı psikolojik olarak çökerten bir durum olduğunu belirtmektedir. Ona göre ölüm korkusu çeşitli felaketler ve hastalıklar bireyin güven duygusunu sarsmakta ve onun bu tür kaygılarla başa çıkması kolay olmamaktadır. Kontrol edilemeyen bu kaygılar insanın içsel dünyasında bir çöküş yaratabilir. İşte böyle zamanlarda din, birey için güvenilecek ve sığınılacak bir alan haline gelir. Bu nedenle farklı kaygılar bireysel dindarlığın kaynağı olarak kabul edilebilir (Vergote, 1966, s. 107-145). Bireyi inanmaya yönlendiren faktörler, Vergote'un kendi ifadeleriyle şöyle özetlenebilir: "İnsanın zayıflığının ve arzularının alanı, toplum için gerekli olan ahlakın alanı ve dünyanın bir bütün olarak görüntüsü içinde güven arayan aklın alanı" (Vergote, 1966, s. 46). Bununla anlaşılabilir

insanın zayıflığı, arzuları, toplumsal düzen isteği ve dünyada güvenlik arayışı onu dine ve inanmaya yönlendirmektedir. Vergote ölümünden sonra yeni bir yaşamın olacağına dair inancın ölüm korkusuyla başa çıkma imkânı sağladığını ve dolayısıyla ahiret inancının ruh sağlığının korunmasına katkı sağladığı görüşündedir (Vergote, 1999, s. 3).

Hume, *Din Üstüne* adlı önemli eserinde, insanların dini inançlarının onların geleceğe dair "endişeli korkular"ından doğduğunu savunur. Hume'a göre birey inançlarını korkusunun niteliğine göre şekillendirir. Çünkü temel korkular kötü niyetli ve korkunç bir ilahi varlığa insanı yöneltirken; teslimiyet eğilimi yüce ve kutsal bir varlığa inanmaya sevk eder (Hume, 1995, s. 86-87). Horney ise *Çağımızın Nevrotik Kişiliği* adlı eserinde, insanın kaygıları ve bunlara karşı geliştirdiği savunmalar tüm nevrotik durumların ana nedeni olarak açıklamaktadır. Bu nedenle o, insanı nevrotik bir ruh haline sokan ve bu durumu sürdürmeyi sağlayan temel gücün kaygı olduğunu söylemektedir (Horney, 1998, s. 19). Maslow'un 1943 yılında kaleme aldığı *İnsan Motivasyonuna Yönelik Bir Teori* adlı eserinde tanımladığı *İhtiyaçlar Hiyerarşisi* teorisine göre insanın gereksinimleri belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu hiyerarşinin ikinci aşamasında dışsal tehlikelerden korunma görevi gören Güvenlik İhtiyacı bulunmaktadır. Bu ihtiyaç korunma, barınma, kurallara ve yasalara uyma gibi gereksinimlere bağlıdır. Bu ihtiyacı karşılamaya çalışan bir bireyde, korku ve kaygı duyguları azalma eğilimi göstermektedir. Genel olarak insan tehlikelere karşı her daim kendini koruma altına almış ve sahip olduğu şeyleri koruma motivasyonu ile hareket etmiştir (Maslow, 1943).

Kaygının temel sebeplerinden birisi olarak kabul edilen güvensizlik duygusunun inanç ile telafi edilebileceğini söylemek mümkündür. Zira Vergote'un (1999, s. 142-143) vurguladığı üzere, din insanlarda güven hissi oluşturur; bu durum da zorlu zamanlarda dine başvurma ve dindarlık arayışını besler, insanın huzurlu ve emin olma arzusunu destekler. Ayrıca Lenes'i takip ederek şunu söyleyebiliriz ki insanların algılarını yönlendirme ve yaşam koşullarını kabullenme yeteneğine sahip potansiyel bir güç olan din, kaygı ve suçluluk gibi olumsuz duygulara karşı bireyde bir teselli ve yatıştırma aracı olarak işlev görür (akt. Yapıcı, 2007, s. 115-116).

Dindarlık ve kaygı arasındaki ters orantılı ilişki genellikle iki neden ile açıklanmaktadır: Din bireye manevi bir destek sunar ve inanç kişiye güven veren bir rol üstlenir. Pargament'in terimleriyle ifade edecek olursak birey yaşadığı zorluklarla başa çıkmaya çalışırken Tanrı'yla işbirliği içinde olumlu bir dini başa çıkma stratejisi benimsediğinde, bu durum onun ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etki yapmaktadır (Pargament, 1997; Pargament, 2003). İnanan bir kişi, yalnız olmadığını ve Tanrı'nın kendisiyle birlikte olduğunu hissetmeye başladığında içten içe kendisine sıkıntı veren endişelerin, korkuların ve kaygıların üstesinden gelebilir (Yavuz, 2003). Mevcut veriler ışığında genel bir sonuç çıkaracak olursak dindarlığın kaygıyı azaltmada yararlı olduğu söylenebilir (Yapıcı, 2007, s. 111).

Tüm inanç sistemleri Tanrı'ya ve kader anlayışına olan bağlılık sayesinde karşılaşılabilecek en kötü tecrübelerin bile bir anlam taşıdığına dair bir öğreti sunarak bireyi sadece teselli etmiyor, aynı zamanda kişinin umutsuzluğa kapılmasını engellemektedir. Dini inanç sistemleri, müntesiplerine sağladıkları perspektifle olumsuzlukları olumlu bir şekilde değerlendirmelerine yardımcı olmaktadır. Korku ve kaygıyla yüzleşmekten kaçınmak yerine bu duygularla bilişsel olarak başa çıkmalarında ve onlara anlam katmalarına destek olarak psikolojik sağlıklarını korumalarına katkıda bulunmaktadır (Pargament, 2003, s. 207-208; Yapıcı, 2003, s. 126-127). Bahse konu olan alan yazındaki görüşlerden hareketle geleceğe yönelik belirsizliğin, çevreyi kontrol edememenin, kaygı ve korkuların insanı dinî inanç ve davranışa yönelten sebepler arasında olduğu ifade edilebilir.

Sonuç

Dindarlığın psikolojik kaynaklarından güçsüzlük ve çaresizlik konusunda psikolog ve araştırmacılarının görüşlerine genel olarak bakıldığında, çaresizlik ve sıkıntıların insanı dinî inanç ve davranışa yönelttikleri ifade edilmektedir. Bu görüşlere göre insanlar beklenmedik felaketlerle, savaş, hastalık ve ölüm tehlikesiyle karşılaştıklarında yüce bir güce –Tanrıya- sığınmakta, dua ve ibadetler vasıtasıyla yardım istemekte ve bu sıkıntılı durumlardan Tanrının yardımıyla kurtulacağına inanmaktadır. Buradan hareketle insanı, dine, inanmaya ve kutsala sevk eden sebeplerin birinin de insanın yaşadığı çaresizlik ve sıkıntılar olduğu değerlendirilmesi yapılabilir.

Dindarlığın psikolojik kaynaklarından bir diğeri olan geleceğe ilişkin kaygılar konusunda ise ileri sürülen görüşlere göre geleceğe yönelik belirsizlik, çevreyi kontrol edememe, kaygı ve korkuların insanı dindarlığa yönlendiren sebepler arasında olduğu görülmektedir. İnsan doğanın gücü ve geleceğin bilinmezliği karşısında kendini koruyacak ve olacak olanları açıklayacak bir öğretiye ve inanca ihtiyaç hissedebilmektedir. O, bu ihtiyacını çoğu zaman aşkın bir varlığa bağlanarak onun korumasına sığınarak ve gelecekte de onun kendisini koruyacağına dair bir inanca sahip olarak gidermeye çalışır. Din insanın bitmek bilmeyen acılarına ve kaygılarına çeşitli açıklamalar yaparak onun rahatlamasına, iyi olmasına yardımcı olmaktadır. Sonuç olarak doğada kendisini zayıf ve güçsüz hisseden insan bu durumunu dini inanç öğretileri aracılığıyla aşma eğilimi göstermektedir. Bu yönelimin de dini inançların psikolojik kaynakları arasında olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Akgül, M. (2004). *Yaşlılık ve dindarlık, dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk ilişkisi, Konya Huzurevi örneği*. Dini Araştırmalar 7 (19), 19-56.
- Argyle, M. (1978). *Dinin yedi psikolojik temeli*. (M. Dağ Çev.). Eğitim Hareketleri, (23), 272-273.
- Ayten, A. (2022). *Psikoloji ve din*. İz Yayınları.

- Balcı, M. (2021). *Kayser Emînpûr'un "önceleri/پیش از این ها" şiirinde çocuk ve Allah*. Nüsha , 21(53), 1 - 26. Doi.org/10.32330/nusha.930123
- Bowlby, J. (2012). *Bağlanma*. (T. V. Soylu Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (2004). *İnsan ve davranışı*. Remzi Kitabevi.
- Ericek, Ş. (2023). *Geleceğe ilişkin kaygıların dindarlık yönelimi ile ilişkisi*. Premium E-Journal Of Social Sciences (Pejoss), 7(29), 319-325.
- Erikson, E. H. (1984). *İnsanın sekiz çağı*. (B. Üstün-V. Şar Çev.). Birey Toplum Yayınları.
- Erskine, R. G. (2015). *Relational patterns, therapeutic presence "Concepts and practice of integrative psychotherapy"*. London: Karnac Books Ltd.
- Evans, D. (1996). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. London: Routledge.
- Freud, S. (1992). *Endişe*. (L. Özcengiz Çev.). Dergah Yayınları.
- Freud, S. (1999). *Totem ve tabu*. (S. Budak Çev.). Öteki Yayınları.
- Freud, S. (2012). *Bir yanılsamanın geleceği*. (H. İlhan Çev.). Alter Yayınları.
- Freud, S. (2016). *Uygarlık, toplum ve din*. (S. Budak Çev.). Öteki Yayınları.
- Freud, S. (2019). *Tutukluluk, semptom ve kaygı* (C. Öner Çev.). Oda Yayınları.
- Geçtan, E. (1993). *Psikodinamik psikiyatri ve normal dışı davranışlar*. Remzi Kitabevi.
- Geçtan, E. (2020). *Psikanaliz ve sonrası*. Metis Yayınları.
- Göka, E. (1999). *Hümanistik psikoloji açısından kaygı sorunsalı ve kendini gerçekleştirme kavramı*. Doğu Batı Dergisi, 2 (6).
- Harlow, H. F., ve Zimmermann, R. R. (1959). *Affectional response in the infant monkey: Orphaned baby monkeys develop a strong and persistent attachment to inanimate surrogate mothers*. Science, 130(3373), 421-432.
- Heider, F. (1958). *Psychology of interpersonal relations*. New York: Wiley.
- Hekimoğlu, E. C., & Bilik, M. Z. (2020). *Freud'dan Lacan'a Kaygı*. Ayna Klinik Psikoloji Dergisi, 7(3), 336-367. <https://doi.org/10.31682/ayna.761464>
- Hendrickx, D. (2017). *Freud and Lacan on fetishism and masochism/sadism as paradigms of perversion*. [Unpublished doctoral dissertation]. Ghent University, Netherlands. Erişim adresi: <https://biblio.ugent.be/publication/8532234/file/8532235.pdf>
- Holmes, J. (2014). *John Bowlby and attachment theory*. Routledge.

- Hood Jr, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: Guilford Press.
- Horney, K. (1998). *Çağımızın nevrotik kişiliği*. (S. Budak Çev.). Öteki Yayınları.
- Hökelekli, H. (2010). *Din psikolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (1995). *Din üstüne*. (M. Tunçay Çev.). İmge Kitabevi.
- Jung, C. G. (1962). *Collected works*. Princeton University.
- Jung, C. G. (1982). *Analitik psikolojinin temel ilkeleri*. Bozak Yayınları.
- Jung, C. G. (1991). *Modern man in search of Soul*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung, C. G. (1999). *Keşfedilmemiş benlik*. İlhan Yayınları.
- Jung, C. G. (2010). *Psikoloji ve din*. (R. Karabey Çev.). Okyanus Yayınları.
- Kanar, M. (2011). *Hafız Divan'ı üzerinde yeni bir çeviri çalışması Hafız'ın şiirlerinin Farsça öğretimine katkısı üzerine denemeler*. Şarkiyat Mecmuası (17), 133-166.
- Karen, R. (1990). *Becoming attached*. The Atlantic Monthly, 265(2), 35-70.
- Kartopu, S. (2013). *Kaygının kader algıları ile ilişkisi: Kahramanmaraş örneği*. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Kartopu, S. (2020). *Umudun Psikolojisi ve Teolojisi*. Eskiyei Yayınları.
- Kaya, M. ve Varol, K. (2004). *İlahiyat fakültesi öğrencilerinin durumluk-sürekli kaygı düzeyleri ve kaygı nedenleri (Samsun örneği)*. On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (17), 31-63.
- Kayıklık, H. (2002). *Bireysel dindarlığın kaynakları*. Dini Araştırmalar Dergisi (13), 27-40.
- Kierkegaard, S. (2009). *Kaygı kavramı*. (T. Armaner Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Köse, A. (2005). *Freud ve din*. İstanbul: İz Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali. (2021). (M. H. Yazır Çev.). Halk Kitabevi.
- Lacan, J. (2014). *The seminar of Jacques Lacan. Book X: Anxiety* (A. R. Price, Çev.). Cambridge, UK: Polity Press. (1962-1963).
- Le Gall, A. (2006). *Anksiyete ve kaygı*. (İ. Yerguz Çev.). Kitabevi Yayınları.
- Mahler, M. S. (2020). *İnsan yavrusunun psikolojik doğumu*. Metis Yayınları.
- Maslow, A. H. (1943). *A theory of human motivation*. Psychological Review (50), 370-396.

- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research, practise*. New York: The Guilford Press.
- Pargament, I. K. (2003). *Tanrım bana yardım et, din psikolojisi açısından başa çıkmanın teorik çatısına doğru*. (A. Albayrak Çev.). *Tabula Rasa: Felsefe- Teoloji* 3 (9), 207-238.
- Peker, H. (2000). *Din psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası.
- Rank, O. (2020). *Doğum travması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rogers, C. (2003) *Client centred therapy (New Ed.)*. Constable & Robinson.
- Rumi, M. C. (2012). *Rubailer*. (M. N. Gençosmanoğlu Çev.). Ataç Yayınları.
- Schultz, D. ve S. (2007). *Modern psikoloji tarihi*. (Y. Aslay Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Sepehri, S. (1994). *Suyun ayak izleri*. (Ş. Mehran - I. Tabar Çev.). İyi İşler Yayıncılık.
- Spielberger, C. D. (1966). *Anxiety and behaviour: theory and research anxiety*. New York: Academic Pres.
- Şahin, M. (1985). *Başarı düzeyi farklı üç grup lise öğrencisinin kaygı düzeyi yönünden karşılaştırılması*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şahin, M. (2019). *Korku, kaygı ve kaygı (anksiyete) bozuklukları*. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 6 (10), 117-135.
- Thorson, J. A. (1998). *Religion and anxiety: which anxiety? which religion?* H. G. Koenig (Ed.) *Handbook of religion and mental health*. Academic Press.
- Wong, K. (2012). *Why humans give birth to helpless babies?* Scientific American, 28.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Charless Dessart Editeur.
- Vergote, A. (1999). *Din, inanç ve inançsızlık*. (V. Uysal Çev.). İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yapıcı, A. (2003). *Fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetmede dinin rolü*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(1), 126-165.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: psiko- sosyal uyum ve dindarlık*. Karahan Yayınları.
- Yapıcı, A. & Kayıklık, H. (2005). *Ruh sağlığı bağlamında dindarlığın özsaygı ve kaygı ile ilişkisi: Çukurova Üniversitesi örneği*. Değerler Eğitimi Dergisi 3 (9), 177-206.
- Yavuz, K. (2003). *Din ve güven*. (Ed. F. Erdem). Sosyal bilimlerde güven. Vadi Yayınları.

Yıldız, M., Sezen, A., & Yenen, İ. (2007). *İlahiyat fakültesi öğrencilerinde durumluk sürekli kaygı düzeyleri ile akademik güdülenmeler arasındaki ilişkinin incelenmesi*. DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, (25), 213–239.

www.kitabimukaddes.com Erişim Tarihi: 12 Ekim 2024.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Prof. Dr. Yusuf Batar

İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

yusuf.batar@inonu.edu.tr



ORCID: 0000-0003-1620-7754

Esra Doğru*

İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

isra_kurtbag@hotmail.com



ORCID: 0000-0002-8801-7135

**Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursu 2018 ve 2022
Öğretim Programlarının Kazanımlarının
Gelişim Alanları Açısından İncelenmesi**

**Investigation of the Outcomes of Religious 4-
6 Age Qur'an Course 2018 and 2022
Curricula in terms of Developmental Areas**

Atıf/Citation: Doğru, E., & Batar, Y. (2025). Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursu 2018 ve 2022 Öğretim Programlarının Kazanımlarının Gelişim Alanları Açısından İncelenmesi. . *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (9), 42-70.

Yükleme Tarihi / Received Date: 10.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date: 20.03.2025

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 42-70



DOI: 10.69515/dinveinsan.1637072

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Katkı Oranı Beyanı / Author Contributions: Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir. | Author's contribution rates to the study are equal.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbu.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiği riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

* Sorumlu Yazar.

Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursu 2018 ve 2022 Öğretim Programlarının Kazanımlarının Gelişim Alanları Açısından İncelenmesi

An Examination of the Learning Outcomes of the 2018 and 2022 Qur'an Course Curricula for Children Aged 4–6 in Terms of Developmental Domains

Özet

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), ilk olarak 2013-2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanmış ve uygulanmıştır. Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), yapılan çalışmalar doğrultusunda uzmanların katıldığı bir komisyonun çalışmaları ile program 2018 ve 2022 yıllarında güncellenmiştir. Bu çalışmada, ilk olarak erken çocukluk döneminin gelişim dönemlerine yer verilmiş daha sonra 2018 ve 2022 yıllarında güncellenen Kur'an Kursları Öğretim Programları (4-6 Yaş Grubu)'nın ünite tanıtımları yapılmıştır. Daha sonra her iki programın da ünite kazanımları Bloom taksonomisine göre sınıflandırılmış; bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlara ne kadar yer verildiği tespit edilmiş ve sayısal olarak hesaplanmış, kazanımların erken çocukluk döneminin gelişim özelliklerine uygun olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi uygulanmıştır. Literatürde 2018 ve 2022 yıllarındaki programları karşılaştırmalı olarak ele alınan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Her iki programdaki kursa uyum süresi, Kur'an Öğretimi çalışmanın kapsamı dışındadır. 2022 programında kazanımları yer almadığı için Beslenme ve Temizlik Alanına da yer verilememiştir. Sonuç olarak 2018 programında en çok kazanımın duyuşsal alanda, en az kazanımın psikomotor alanda olduğu, 2022 programında ise en çok kazanımın bilişsel alanda en az kazanımın psikomotor alanda olduğu ve her iki programda da çoğu kazanımın alt basamaklar için yazıldığı, programların genel olarak 4-6 yaş grubu çocukların gelişim özelliklerine uygun olduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Kur'an kursları öğretim programı, 4-6 yaş grubu, erken çocukluk dönemi, Bloom taksonomisi.

Abstract

The Qur'an Course Curriculum for the 4–6 age group was first prepared and implemented by the Presidency of Religious Affairs in the 2013–2014 academic year. In line with subsequent studies and with the participation of expert commissions, the curriculum was updated in 2018 and 2022. This study first outlines the developmental stages of early childhood and then introduces the units of the Qur'an Course Curricula updated in 2018 and 2022. The learning outcomes (achievements) of both curricula were then classified according to Bloom's Taxonomy in terms of cognitive, affective, and psychomotor domains. The frequency of outcomes in each domain was calculated numerically, and their suitability to the developmental characteristics of early childhood was evaluated. Content analysis, a qualitative research method, was employed as the research design. No comparative study of the 2018 and 2022 curricula was found in the existing literature. The adaptation period for the course and the Qur'an instruction components were excluded from the scope of this study. Furthermore, the 2022 curriculum did not include outcomes related to the Nutrition and Hygiene area; therefore, this domain was also excluded from the analysis. The findings revealed that in the 2018 curriculum, the highest number of outcomes was in the affective domain and the lowest in the psychomotor domain, while in the 2022 curriculum, the highest number of outcomes was in the cognitive domain and the lowest

again in the psychomotor domain. It was also observed that in both curricula, most outcomes were written for the lower levels of Bloom's taxonomy. Overall, the programs were deemed developmentally appropriate for children aged 4–6.

Keywords: Religious education, Qur'an course curriculum, 4–6 age group, early childhood education, Bloom's taxonomy.

Giriş

Din eğitimi örgün eğitim olarak okullarda, yaygın eğitim olarak genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kur'an kursu ve camilerde, son dönemlerde kapsamı genişletilerek gençlik merkezleri, KYK yurtları, cezaevleri, kadın konuk evleri gibi yerlerde yapılmaktadır.

Türkiye'de okul dışında din eğitimi alabilme durumu, 2011 yılına kadar, ilköğretim beşinci sınıfı bitiren öğrencilerin ailelerinin izni ile Kur'an kurslarına katılabilme şartına bağlı tutulmuştur. 17 Eylül 2011 tarih ve 633 sayılı kanun hükmünde kararnamenin Resmi Gazete 'de yayımlanmasıyla, Kur'an kurslarına devam etmede yaş sınırı kaldırılmıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanuna Bir Ek Madde Eklenmesine Dair Kanun, Resmi Gazete 23777 (5.8.1999), (Kanun No. 4415), ek madde 3). Böylece erken çocukluk döneminde de din eğitimine imkân tanınmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, bu imkânı değerlendirmek ve ihtiyacı karşılamak üzere 2013 yılında erken çocukluk dönemine yönelik Dini Bilgiler 1-2, Kur'an-ı Kerim 1-2 öğrenme alanlarından oluşan, "Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi)" hazırlamış ve on pilot ilde uygulamıştır.

Bireyin çocukluk döneminde dini inanç, tutum, duygu ve davranışlarının temeli büyük ölçüde atıldığı için bu dönemdeki din eğitimi önem arz etmektedir. Sağlıklı bir şekilde din duygusunun gelişimi iyi bir eğitime bağlıdır. Baskıcı bir eğitim ise dinden uzaklaşmaya, din duygusunun körelmesine sebebiyet verebilir. Çocuğa sağlıklı ve etkili bir din eğitimi verebilmek için, onun fiziksel, psiko-sosyal, duyuşsal ve zihinsel gelişim alanlarının yanında, dini gelişim özelliklerinin de göz önüne alınması son derece önemlidir (Köylü, 2004, s.137-138).

Diyanet İşlerini Başkanlığı, Kur'an Kursları Öğretim Programını (4-6 Yaş Grubu) çocukların gelişim özelliklerine göre hazırlamış olup uygulamaya koyulduktan sonra programın yürütüldüğü kurslara yönelik izleme ve değerlendirme faaliyetleri, toplantı ve çalıştaylar, Eğitim Hizmetleri Yönetim Sistemi üzerinden 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının tamamına yönelik yıllık verilerin toplanması, raporlanması, anket uygulamaları vb. araçlarla uzmanların görüşleri ile 2018 yılında güncellemiştir (DİB, 2018). Program, yeni bir değerlendirme ile farklı gelişim alanlarında çocukları destekleyecek etkinliklerle, tam veya yarım gün uygulanabilecek şekilde 2022 yılında yine güncellenmiştir (DİB, 2022).

4-6 yaş Kur'an Kursu ile ilgili 4-6 Yaş Kur'an Kursu Eğitim Faaliyetleri ve Problemleri (Aybey, 2019), 4-6 yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Gözünden Mahremiyet Eğitimi (Diler, 2020), Velilere göre 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Van Örneği) (Ecer, 2023) gibi birçok çalışma yapılmıştır. Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) ile ilgili ise Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme (Doğan, 2014), 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programının dini gelişim kuramları çerçevesinde incelenmesi, (Tosun & Çapcıoğlu, 2015), Okul Öncesi Dönem Din Eğitimi (İslam Dini) Programlarının Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi Türkiye ve Amerika Örnekleri (Uzun, 2016), Okul Öncesi Kur'an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi (Urdoğan, 2019), Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) ile Okul Öncesi Eğitimi Programının Karşılaştırılması (Bacı, 2019), 4-6 Yaş Kuran Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi (Aşlamacı, 2020), Diyanet İşleri Başkanlığı 2013 ve 2020 Yılları 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi ve Öneriler (Aydın & Budak, 2020), DİB 4-6 Yaş Öğretim Programının Değerlendirilmesi ve Program Çıktılarının Analizi (Aşkın, 2022), 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programındaki (2018) Kazanımların Çocukların Gelişim Düzeyi Açısından İncelenmesi (Gürmeşe, 2022), 4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanının Kazanımlar Açısından Değerlendirilmesi (Dayan, 2022), 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Duyuşsal Öğrenme Açısından Değerlendirilmesi (Yüksel, 2022), Öğreticilerin Gözünden Programdaki Soyut Kavramların Öğretimi (Çelik & Çakmak, 2023), DİB 4-6 Yaş Programı ile MEB Okul Öncesi Programlarının Dini Değerler Eğitimi Açısından Karşılaştırılması (Kanarya, 2023), Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği (Aşkın & Er, 2023) gibi çalışmalar yapılmıştır. Görüldüğü üzere 2018 ve 2022 yıllarındaki programlarla ilgili kazanım açısından erken çocukluk dönemindeki çocukların gelişim özelliklerine göre inceleme yapan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple çalışmanın alana katkı sağlayacağı, erken çocukluk için hazırlanacak bir program için yol gösterebileceği düşünülmektedir.

Bu çalışmada 2018 ve 2022 yılındaki öğretim programlarının kazanımlarının gelişim alanlarına göre karşılaştırmasını yapılmaktadır. Çalışmamızda şu sorunun cevabı aranmaya çalışılmaktadır: 2018 ve 2022 programlarında yer alan kazanımlar erken çocukluk dönemindeki çocukların gelişim özellikleri açısından uygun mudur?

Bu çalışmanın amacı, 2018 ve 2022 yıllarındaki Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın ünitelerinin kazanımlar açısından incelenerek bilişsel, duyuşsal, psikomotor alanlara ne kadar yer verdiğini tespit edip, 4-6 yaş grubundaki çocukların gelişim özelliklerine

uygun olup olmadığını ve programlar arasındaki farkı ortaya koymaktır. Nitekim bir programın öncelikli unsuru diğer unsurları da belirleyen kazanımlardır.

Bilindiği gibi bir programın hedeflerinin gerçekleşmesi için bilişsel, duyuşsal, psikomotor alanların üçünün de göz önüne alınması gerekir. Her bir alan diğerinin tamamlayıcısı konumundadır. Bilişsel ve duyuşsal alandaki bir eksiklik psikomotor bir davranışın gerçekleşmesine engel olabilir. Mesela, bir kişi sorumluluklarımız nelerdir, neden önemlidir gibi bir kazanımı bilmez ve duyuşsal olarak da farkındalık kazanmazsa sorumluluklarını yerine getirmeyebilir. Psikomotor bir davranış istenen şekilde taklitle yerine getirilebilir ama duyuşsal ve bilişsel olarak istenen düzeyde olmayabilir. Mesela, bir kişi namaz hareketlerini yapabilir ama namazın ne olduğunu bilmeyebilir, Allah'ın sevdiği davranışlardan biri olduğunun farkında olmayabilir. Bilişsel alan, en alt düzeyden en üst düzeye doğru bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez, değerlendirme basamaklarından oluşmaktadır. Bilişsel alandaki kazanımlar bir hedef için tek başına yeterli olmamakta, duyuşsal ve psikomotor alanlardaki kazanımlarla bir bütün haline gelmektedir. Duyuşsal alandaki basamaklar alt düzeyden üst düzeye doğru, alma, tepkide bulunma, değer verme, örgütleme, kişilik haline getirme basamaklarından oluşur. Psikomotor alan, en alttan üst düzeye doğru, algılama, kurulma, kılavuzlu yapma, beceri haline getirme, duruma uydurma, üretme basamaklarından oluşur (Bloom, 1956). Bu üç alandaki her bir basamak birbirinin üzerine inşa edilir. Biz de çalışmamızda bu bakış açısına göre söz konusu programı bir analize tabi tutmaya çalıştık.

Bu çalışmada kursa uyum süreci ve Kur'an öğretimi araştırmanın dışında tutulmuştur. 2022 programına eklenen Beslenme ve Temizlik Alanı da kazanım verilmediği için değerlendirilememiştir. Her iki programın da kazanım ve açıklamaları esas alınmış, fakat bazı kazanımların hangi alana ait olduğunu netleştirebilmek veya örnek vermek için öğretici kitaplarına başvurulmuştur.

1. Yöntem

Bu araştırma nitel bir araştırmadır ve içerik analizi kullanılmıştır. Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir (Yıldırım & Şimşek, 2011, s. 39).

İçerik analizi, sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan önemli tekniklerdendir. İçerik analizinde asıl hedef, bir araya getirilen verileri açıklayabilecek ilişki ve kavramlara ulaşarak, bir metni veya sembolü rakamlara çevirerek, bu rakamları yorumlamaktır. Yöntem dört aşamadan oluşmaktadır: Verilerin kodlanması, temaların bulunması, kodların ve temaların düzenlenmesi, bulguların tanımlanması ve yorumlanması (Yıldırım & Şimşek, 2011, s. 191-192).

Çalışmada ilk olarak bu alanda yapılmış olan çalışmalar incelenmiş, kazanımlar ilk Bloom taksonomisine (Bloom, 1956) göre sınıflandırılmış, sayısal veriler olarak hesaplanmış ve 4-6 yaş grubunun gelişim özellikleri göz önüne alınarak değerlendirilmiştir.

2. 4-6 Yaşlarındaki Çocukların Gelişim Özellikleri

2.1. Biyolojik (Fiziksel) Gelişim Özellikleri

5-6 yaşlarında çocuğun bedeni başından daha hızlı gelişir, büyük kaslar gelişirken küçük kaslar henüz koordinasyon sağlamayabilir. Küçük kasları gelişmediği için karmaşık ve uzun uygulamaları sevmezler. Bu sebeple uzun soluklu olmayan, hareket ve enerji gerektiren etkinlikler onlar için daha önemlidir (Köylü & Oruç, 2020, s. 10).

4-5 yaşlarındaki çocuklar şu devinimleri yapabilir: hızlı koşabilir, denge tahtası üzerinde bir uçtan öteki uca yürüyebilir, alçak bir duvarın üstünde yürüyebilir, büyük oyuncaklarını taşıyabilir, kendi kendine giyinebilir, bir nesneyi bir yere uzanarak yerleştirebilir, makasla belirli bir çizgi üzerinden kesebilir, ipi boncuklardan geçirebilir, fakat iğneden geçiremez, yazma gereçlerini parmaklarıyla kavrayarak tutmaya başlar, kare ve üçgeni kopyalayabilir. 5-6 yaşındaki çocuklar ise şu devinimleri yapabilir: top oyunlarını oynayabilir, yerde top zıplatabilirler, topu yetişkinler gibi atabilirler, ayak değiştirerek sıçrayabilir, iki tekerlekli bisiklete binebilir, küçük düğmeleri ilikleyebilir, bir nesneye ulaşırken baş, beden ve kollarını eş güdümlü olarak çalıştırabilir, pantolonunun fermuarını birleştirebilir, ayakkabılarının bağcıklarını bağlayabilir (Bağcıoğlu Ünver, 2015, s. 33).

2.2. Bilişsel Gelişim Özellikleri

2-7 yaş işlem öncesi dönemdir. Çocuklar herhangi bir sözcük, nesne ya da sembolü yaklaşık iki yaşından itibaren, onun yerini tutabilecek başka nesneler kullanarak bir nevi sembolik işlevler geliştirir. Bu dönemde “benmerkezcilik” hakimdir. Çocuk bu dönemde “sen benim gördüğümü görür, düşündüğümü düşünürsün” anlayışına sahiptir. Yani kendi görüşlerinin olabilecek tek görüş olduğunu düşünürler. Bir olayın belli bir aşamasına odaklanabilir. Bu dönemde animizm ve antropomorfizm hakimdir. Animizim, çocuğun cansız şeylere canlıymış gibi davranmasıdır. Antropomorfizm ise, çocuğun soyut varlıkları insani özellikler ile tasavvur etmesidir. Yedi yaşına kadar çocuğun en çok kullandığı kavram “niçin”dir ve bunu cevap almak için sorarlar (Köylü & Oruç, 2020, s. 14-16). 48-60 aylık çocuklar, meraklıdırlar, neden-sonuç ilişkisi kurar, gösterilen resimle alakalı öykü anlatır, 1’den 20’ye ritmik sayar, nesneleri ipe dizebilir, kısa basit öyküler ile alakalı sorular yanıtlar. 60-72 aylık çocuklar, zaman, şekil, sayı, renk gibi kavramları daha iyi anlarlar, 100’e kadar sayabilir, günlük işlerde sorumluluk alır, nesneleri kullanarak 1’den 10’a kadar toplama çıkarma yapar, örneğe bakarak üçgen, kare, dikdörtgen çizer, kalemi düzgün tutar, dişlerini fırçalar (Gür, 2018, s. 6-7).

2.3. Motor Gelişim Özellikleri

48-60 aylık çocukların motor gelişimi şöyledir: Koşarken komutla yönünü değiştirir. Dairesel çizgide yürür. Nesneleri ipe dizer. Sembolleri kopya eder. 60-72 aylık çocukların motor gelişimi şöyledir: Belli bir mesafedeki hedefi vurur. İp atlar. Yardımsız takla atar. 9-20 saniye tek ayak üzerinde durur. Kâğıdı model gösterildiğinde çapraz şekilde katlar. Modele bakarak daire, kare üçgen ve dikdörtgen çizer. Kalem doğru tutar. Yatay, eğri, dikey ve eğik çizgiler çizer. 1-5 arası rakamları kopya eder. Yumuşak malzemelerle 2-3 parçalı kompozisyonlar oluşturur (Yılmaz, 2018, s. 53-54).

2.4. Dil Gelişim Özellikleri

48-60 aylık çocuklar, artık dilini daha doğru bir şekilde kullanır. 5 yaşına geldiğinde zıt anlamlı sözcükleri doğru bir şekilde kullanır ve karşılaştırma yapabilir. Gelişimine oranla daha karmaşık cümleler kurabilirler. Kelimelerin ilk anlamlarını düşünür, yan anlam ve mecaz anlamı anlamazlar (Ergin & Koçak, 2018, s. 124). Konuşmalarında bağlaçları, olumsuz sözcük yapılarını, edatları, zıt anlamlı sözcükleri kullanır. Sözcüklerin ne anlama geldiğini sorar yeni öğrendiği sözcükleri cümle içinde kullanır. Nesnelerin işlevlerini sorar ve işlevler ile ilgili sorularla, “Neden? Nasıl? Kim?” gibi sorulara yanıt verir. Deneyimleri ile ilgili konuşur. Kısa basit öykülerle ilgili soruları yanıtlar. Görüş alanı dışındaki nesnelerle ilgili yönergeleri de yerine getirir. Art arda verilen iki-üç yönergeyi yerine getirir. 60-72 aylık çocukların dil gelişimi ise şöyledir: Bu dönemde çocuklar, konuşmayı, soru sormayı, hareketli oyunlar oynamayı, masal hikâye anlatmayı ve dinlemeyi severler. Şiir ve tekerlemeler ezberleyip toplum içinde okuyabilirler. Bu çocukların dil kullanımı yetişkinlerin dil kullanımına benzemektedir. Birkaç kez okunmuş hikayeleri ezberleyip tekrar edebilirler. Grup sohbetlerine katılır. Sayı sayar, sıfatları doğru kullanır. İsteklerini ayrıntıları ile anlatır. Olayların neden ve niçinleriyle ilgilenir (Ergin & Koçak, 2018, s. 124-125).

2.5. Sosyal Duygusal Gelişim

3-6 yaş döneminde çocuklar önce ailede sonra da okulda sosyalleşme deneyimleri ile sosyal-duygusal gelişimin temellerini atar. Okul öncesi eğitimde ilk sosyalleşme deneyimlerini yaşayan çocuk için bu dönem ilerideki hayatında toplumsal yaşama açısından çok önemlidir. 48-60 aylık çocuklarda mizah duygusu gelişmiştir. Hayal gücü artar ve buna bağlı olarak gerçek ve hayali karıştırabilir, hayali şeylerden korkmaya da başlayabilir. Duyguların sebeplerini anlamaya başlar. Sosyal ilişkilerde yetişkinleri model olarak alır. Akran kabulü önemlidir ve arkadaşlıkları kısa bağlanmalar halindedir. 60-72 aylık çocuklar, meraklıdır, çevrelerinde olan kişilere ve olaylara karşı ilgi duyarlar. Çevreye olan ilgi ve duyarlılığı artmıştır. Bu yaşlarda çocuklarda sevgi ve onay bir ihtiyaçtır, değerli olduklarını hissetmek isterler. Kıskançlık görülebilir (Ekinci Vural, 2018, s. 161-162).

2.6. Öz Bakım Becerileri

48-60 aylık çocuklar, saçını kendi tarayabilir. Giysilerini kimseden yardım almadan giyer, çıkarır. Giysisinde bulunan büyük düğmeleri çözer, ilikler. Yardımla ayakkabı bağcıklarını bağlayabilir. Dişlerini fırçalar. Yardım almadan elini ve yüzünü yıkayabilir. Tuvalet ihtiyaçlarını tek başına yapabilir. Sofra kurallarına uyup, yemek için kullanılan araç gereçleri düzgün bir şekilde kullanır. Ev işlerine yardım eder. 60-72 aylık çocuklar, 48-60 aylık çocukların becerilerine ek olarak, elini yüzünü yıkadıktan sonra kurular. Vücudunu yıkar. Hava şartlarına uygun kıyafetler tercih eder. Tehlike oluşturabilecek durumlardan sakınır. Temizlikle ilgili araç ve gereçleri doğru kullanır. Günlük işlerde aldığı sorumlulukları yerine getirir (Gür, 2018, s. 6-7).

2.7. Dinî Gelişim Özellikleri

Okul öncesi dönemdeki çocuklarda, yapılan araştırmalara göre büyük bir dinî hazırlığın olduğu, çevresel etkenlerin din duygusunun ortaya çıkışı, gelişmesi ve şekillenmesinde çok büyük etkisi olduğu ortaya çıkmıştır (Dam, 2017, s. 65). İslam düşüncesinde bu durum genellikle Hz. Peygamber'in "fıtrat hadisi" ile ilişkilendirilmektedir. Fıtrat hadisi şöyledir; Ebû Hüreyre'nin (ra) naklettiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hristiyan veya Mecûsî yapar..." (Buhârî, 1895, 8/123). Dünyaya gelirken Rousseau'nun iddiası gibi çocuklar "tabularasa" olarak gelmemektedir, çocuk ruhen dine yabancı değildir (Yavuz, 2012, s. 29). Çocuk, bilinçli veya bilinçsiz olarak çevresindekilerin her türlü hareketini taklit ve tekrar eder. Aile üyelerinde gördüğü ibadetlere, dini motifli fiillere içten gelen duygularla yönelir ve onların dini yaşantılarını model alarak, aynı davranışları yerine getirmek ister. Sevileni taklit etme psikolojisine dayanan bu eğilim, dini hayatının oluşmasında çocuk için oldukça önemlidir (Armaner, 1980, s. 83). Çocuk kendisine sunulanları henüz tenkit özelliğine kavuşmadığı için olduğu gibi kabul eder. Kendisine söylenen ve anlatılan her şeye inanmaya yatkındır. Dini kavramlar ile ilgili çeşitli sorular sorar ve aldığı cevaplara şüphelenmeden, düşünmeden ve itiraz etmeden inanır. Bu, çocuktaki kolay inanırlık özelliğinden kaynaklanmaktadır (Oruç, 2021, s. 154). Bu dönemde çocuğun duyguları, düşüncelerine oranla daha yaygın ve belirgindir; bu sebeple çocuk, inancı akıl yürütmeden kabul eder. Bu evrede çocuk her konuda soru sorduğu gibi, dini konularda da Allah, melek, şeytan, cin, ahiret, oruç, namaz, sevap, günah, cennet, cehennem gibi kavramlar hakkında sorular sorar. (Hökelekli, 1993, s. 254-256). Çocuk Allah'ı antropomorfik yani insan şeklinde düşünür. (Oruç, 2021, s. 154).

Erken çocukluk döneminde çocuklar, kolay inanırlık özelliğine sahip oldukları için doğru bir din tasavvuru inşa edilmeye çalışılmalı, sahih, onların anlayacağı düzeyde bilgiler sunulmalı, onların gelişim düzeylerinin üstünde bir şey istenmemelidir. Soyut konularda merak ettikleri şeyi niye sordukları ve hangi yönünü merak ettiklerine göre basit, anlaşılır, somut cevaplar verilmeli veya örneklerden hareketle somutlaştırılmalıdır. Dikkat süresi kısa olduğu için anlatılan şeylerde

teferruata çok girilmemeli, asıl mesaj verilmelidir. Karmaşık tanımlardan uzak durmalı, duygu yönü desteklenmeli, sadece bilişsel alana yüklenilmemeli, sevgi temelli bir din eğitimi yapılmalıdır. Çünkü dini duygunun yanlış bir temel üzerine kurulması, dinin yanlış anlaşılmasına, Allah ile, kendi ile, hayat ile barışık olmayan, huzursuz bir ruh haline sahip, güvensiz, kaygılı bireylerin ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Mesela, Allah'ı merak eden, sorular soran erken çocukluk dönemindeki çocuğa cevap verirken, Allah'ın gazabı değil sevgisi, merhameti öncelenmeli, basit olarak anlatılmalı, O'nun zâtı değil sıfatları ile ilişkilendirilerek somutlaştırma yapılmalıdır. Ahiret, melek, şeytan gibi konulara girilmemelidir.. Hareketliliğin hakim olduğu bu dönemde psikomotor alana da yer verilmelidir. Kısa, akıcı, etkileyici, çocuğun penceresinden hikayeler yer almalı, çevreden örnekler verilmelidir. Erken çocukluk dönemi için hazırlanan program hazırlanırken de bu hususlara dikkat etmek gerekmektedir.

4-6 yaş grubu çocukların biyolojik, bilişsel, motor, sosyal duygusal gelişim, öz bakım becerileri, dinî gelişim özellikleri bu şekildedir. Yapılan çalışmada, bu özellikler göz önüne alınarak Kur'an Kursları Öğretim Programları (4-6 Yaş Grubu) değerlendirilecektir. Program değerlendirilirken hedeflerin gelişim alanları açısından uygunluk düzeyine de yer verilecektir. Bu sebeple eğitimde hedef, gelişim alanları ve basamaklarına da çalışmanın ilgisi ve netlik kazanması için yer verilmiştir.

3. Diyanet Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)

Din eğitimi, ailede başlayan ve ömür boyu devam eden bir eğitim sürecidir. Örgün din eğitimi gerek zorunlu gerek seçmeli olarak okullarda verilirken, yaygın din eğitimi Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından daha çok camilerde, Kur'an kurslarında yapılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din eğitimi faaliyetlerinden birisi de "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)"dur. Bu program, ilk olarak 2013-2014 yıllarında yürürlüğe girmiştir. Bu programla, çocuklara uygun seviyede sevgi, saygı, iyilik, adalet, yardımlaşma, doğruluk, sorumluluk ve sabır gibi temel İslami değerleri fark etmeleri ve İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i kendi seviyelerinde ses ve şekil olarak tanımaları hedeflenmektedir. Yapılan değerlendirmeler sonucu 2018 yılında programın güncellenmesi gerekmiştir. Uzmanların katıldığı bir komisyonun çalışmaları ile program güncellenmiştir (DİB, 2018).

Program sadece Kur'an-ı Kerim'in doğru bir şekilde okunması ile kısıtlanmamış, dinî ve ahlakî gelişim, değerlerin fark edilmesi, bu değerlerin gündelik hayatta kullanımı, sadece beden gelişimini esas almayıp, zihin ve duygu gelişimine de katkı sağlanması amaçlanmıştır. Sevgi temelinde Allah'ı tanımak ve Peygamber Efendimizi tanıyıp severek, model almak da amaçlar arasındadır (DİB, 2018). 2022 yılında güncellenen programa, değerler, dini kavramlar ve dini davranışlar ile ilgili olumlu deneyimler yaşamaları, bilişsel, sosyal-duygusal, motor, öz bakım ve dil gelişim alanlarını farklı etkinliklerle desteklemek eklenmiştir (DİB, 2022).

Programın tanıtımı yapılırken özellikleriyle ilgili olarak şu hususlar dile getirilmektedir: Program geliştirilirken gerek İlahiyat bilimleri gerekse okul öncesi eğitimi ve program geliştirmede yeni ilke ve yaklaşımlar göz önüne alınmıştır. Program öğrenci merkezli hareket etmeyi öngören, çocukların bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor gelişimlerini göz önüne alan, araştıran, iş birliği yapan, yorumlayan, sorgulayan, bireysel farklılıkları göz önünde bulunduran, ölçme ve değerlendirmeye yer veren esnek çerçeve öğretim programı anlayışı benimsenmiştir. Programı uygulamada öğreticiye esneklik verilmiş. Öğretici, programdaki kazanımlar doğrultusunda öğrencilerin ilgi ve ihtiyacına göre hazırlanan etkinlikleri aynı şekilde uygulayabileceği gibi, bazılarını uygulamayıp, farklı etkinlikler de planlayabilir. Farklı yöntemler, farklı materyaller de kullanabilirler (DİB, 2018). 2018 programında Başkanlığın ve MEB'in okul öncesi materyallerinden de yararlanılabileceği ifade edilirken (DİB, 2019a), 2022 yılındaki programa Türkiye Diyanet Vakfı'nın hazırladığı materyallerin kullanılabileceği eklenmiştir (DİB, 2022).

Zorunlu DKAB dersinin dördüncü sınıfta başladığı göz önüne alındığında dine karşı her zaman duyarlı olan insanın 4 yaşından itibaren din eğitimi alma imkanının olması önemli bir husustur. Programın sadece Kur'an-ı Kerim eğitimi ile sınırlı kalmaması, esnek çerçeve program olması, düzeye uygun etkinliklerle, konularla hedef kitleye sunulacağının ifade edilmesi, programın yapılan çalışmalarla yenilenmeye açık olması da önem arz etmektedir. Ancak programın tanıtımında belirtilen kazanımların uygulama ve etkinlik süreçlerinde ne ölçüde gözetildiğinin ayrıca analiz edilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada söz konusu program bu açıdan genel bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Kur'an Kursu Öğretim Programının hedef kitlenin gelişimsel özelliklerine uygunluk düzeyi ve programın başında belirtilen hedef kazanımlara hizmet etme düzeyi analitik bir şekilde ele alınmaktadır.

4. Bulgular

Kur'an Kursu Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) dinî öğrenme modeline göre hazırlanmıştır. Dinî öğrenme modeli, geleneksel din eğitimi yaklaşımı olarak da adlandırılmakta, esas amaç dinin sevdinilmesi, benimsetilmesidir ve sadece o dinin konuları ele alınmaktadır (Hull, 2003). Kur'an Kursu Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) İslam dini temel alınarak hazırlanmıştır ve İslam'ın sevdinilmesi, benimsetilmesi amaçlanmıştır.

Program öğrenci merkezlidir. Belirlenen hedeflerin gerçekleşmesi, konuların öğretilmesi için çocuğun belli bir gelişim düzeyinde olması gerekir. Konu ne olursa olsun çocuk o konuyu öğrenebilecek fikrî, bedenî, ruhî gelişmişliğe sahip olmalıdır. Yoksa öğrenme gerçekleşmez (Selçuk, 2005, s. 39).

2018 Kur'an Kursu Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) Kur'an-ı Kerim, Dini Bilgiler-1 ve Dini Bilgiler-2'den oluşmaktadır. Dini Bilgiler-1 programında Dua, Şükür ve Özür Dileme, Sevgi ve Merhamet, Saygı, Sorumluluk, Yardımlaşma, Sabır, İyilik, Doğruluk ve Dürüstlük, Adalet üniteleri olmak üzere dokuz ünite yer almaktadır. Dini Bilgiler-2'de Peygamberimi Seviyorum, Kitabımı Seviyorum, Kâinatı Seviyorum, İnsanları Seviyorum, Dinimi Seviyorum, Dini Mekanlarımızı Seviyorum, Vatanımı Seviyorum, Bayramları Seviyorum olarak 9 ünite mevcuttur.

2022 programında ise, Dini Bilgiler Alanı, Değerler Eğitimi Alanı, Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı, Beslenme ve Temizlik Alanı vardır. Dini Bilgiler Alanı, Temel Bilgiler, Allah'ı Tanıyorum, Peygamberimizi Tanıyorum, Kitabımı Tanıyorum, Dua, Namaz, Oruç, Dini Mekanlarımızı Tanıyorum olmak üzere 8 üniteden oluşmaktadır. Değerler Eğitimi Alanında ise, Saygı, İşbirliği, Doğruluk ve Dürüstlük, Sorumluluk, Yardımlaşma/Paylaşma, Empati, Adalet, Adab-ı Muaşeret, Sabır, Sevgi/Merhamet, Milli/Dini Değerler olmak üzere 11 ünite yer almaktadır. Çocukların ihtiyaçları olan kavramları öğretebilmek ve değişik gelişim alanlarını desteklemek amacıyla programa entegre edilen Tamamlayıcı Kazanım Alanı'nda, Renkler, Geometrik Şekiller, Boyut, Miktar, Yön/Mekân/Konum, Sayılar, Duyular, Duygular, Zıt Kavramlar, Zaman, Semboller olmak üzere 11 ünite yer almaktadır. Temizlik ve beslenme alışkanlığının kazandırılması için eklenen Beslenme ve Temizlik Alanı çocukların temizlik ve beslenme alışkanlıklarının kazandırılması için eklenmiş, ünite olarak kazanımlara yer verilmemiş, genel ilkeler yer almıştır.

4.1. 2018 ve 2022 Kur'an Kursu Öğretim Programları (4-6 Yaş Grubu) Kazanımlarının Bloom Taksonomisi ve Erken Çocukluk Dönemi Gelişim Özelliklerine Göre Değerlendirilmesi

2018 programında yer alan Dini Bilgiler-1 alanının kazanımlarının Bloom taksonomisine göre tasnifi şu şekildedir: 1. ünite olan Dua, Şükür ve Özür Dileme ünitesinde bilişsel ve duyuşsal alanda toplam on bir kazanım mevcuttur. Yedi bilişsel kazanımın üçü bilgi, dördü uygulama basamağında, dört duyuşsal kazanımın dördü de alma basamağındadır. 2. ünite Sevgi ve Merhamet ünitesinde on kazanım mevcut olup, bir kazanım bilişsel alanın bilgi basamağındadır. Diğer dokuz kazanım ise duyuşsal alanda yer almakta ve kazanımlar, alma, değer verme ve kişilik haline getirme üç farklı basamaktadır. 3. ünite olan Saygı ünitesinde bir uygulama, bir bilgi basamağında olmak üzere iki bilişsel alan, sekiz değer verme, iki alma basamağında olmak üzere duyuşsal alana ait toplam on iki kazanım bulunmaktadır. 4. ünite olan Sorumluluk ünitesinde bir psikomotor beceri haline getirme, bir tepkide bulunma, bir alma, dört değer verme basamağında olmak üzere altı duyuşsal alan, bir kavrama, bir bilgi basamağında olmak üzere iki bilişsel alan olmak üzere on bir kazanım yer almaktadır. 5. ünite olan Yardımlaşma ünitesinde iki bilgi iki uygulama olmak üzere dört bilişsel, üç alma, bir tepkide bulunma, bir değer verme olmak üzere beş duyuşsal alanda toplam dokuz kazanım vardır. 6. ünite olan Sabır ünitesinde iki bilgi, bir

kavrama basamağında olmak üzere üç bilişsel alana ait kazanım, iki alma, bir değer verme, bir tepkide bulunma olmak üzere dört tane duyuşsal alana ait toplam yedi kazanım bulunmaktadır. 7. ünite olan İyilik ünitesi üçü bilgi biri kavrama basamağında olmak üzere dört bilişsel kazanımdan, ikisi alma biri değer verme basamağında olmak üzere üç duyuşsal alana ait toplam yedi kazanımdan oluşmaktadır. 8. ünite Doğruluk ve Dürüstlük ünitesinde, üç bilgi, bir kavrama olmak üzere dört bilişsel alana, üç kişilik haline getirme iki alma olmak üzere beş duyuşsal alana ait toplam dokuz kazanım mevcuttur. 9. ünite Adalet ünitesinde iki bilgi, bir sentez, bir kavrama olmak üzere dört bilişsel alan, iki alma, bir değer verme, bir örgütlenme olmak üzere dört duyuşsal alana ait toplam sekiz kazanım yer almaktadır.

Tablo 1: *Dini Bilgiler-1 Ünite Kazanımlarının Bloom Taksonomisine Göre Sınıflandırması*

	Bilişsel	Duyuşsal	Psikomotor	Toplam
1. Dua, Şükür ve Özür Dileme	7	4	-	11
2. Sevgi ve Merhamet	1	9	-	10
3. Saygı	2	10	-	12
4. Sorumluluk	2	6	1	9
5. Yardımlaşma	4	5	-	9
6. Sabır	3	4	-	7
7. İyilik	4	3	-	7
8. Doğruluk ve Dürüstlük	4	5	-	9
9. Adalet	4	4	-	8

2018 programında yer alan Dini Bilgiler-2 program kazanımlarının Bloom taksonomisine göre tasnifi şu şekildedir: 1. ünite olan Allah'ı Seviyorum ünitesinde beş bilişsel- bilgi, bir alma ve bir değer verme basamaklarında olmak üzere duyuşsal alanda yedi kazanım yer almaktadır. 2. ünite Peygamberimi Seviyorum ünitesi iki kavrama, dört bilgi olmak üzere altı bilişsel alan, bir de psikomotor algılama basamağına ait toplam yedi kazanımdan oluşmaktadır. 3. ünite Kitabımı Seviyorum ünitesi, iki bilişsel-bilgi basamağı, iki değer verme, iki alma, bir tepkide bulunma olmak üzere beş duyuşsal alana ait toplam yedi kazanım oluşmaktadır. 4. ünite İnsanları Seviyorum ünitesi, iki kavrama üç bilgi olmak üzere beş bilişsel alan, bir duyuşsal alma, bir psikomotor beceri haline getirmeye ait toplam yedi kazanımdan oluşmaktadır. 5. ünite Kâinatı Seviyorum ünitesi, bir bilişsel-bilgi, iki alma iki değer vermek olmak üzere dört duyuşsal alan, bir psikomotor-beceri haline getirme olmak üzere toplam altı kazanımdan oluşmaktadır. 6. ünite Dinimi Seviyorum ünitesi altı bilişsel bilgi, iki duyuşsal alma, bir psikomotor beceri haline getirme olmak üzere

toplam dokuz kazanımdan oluşmaktadır. 7. ünite Dini Mekanlarımızı Seviyorum ünitesi, dört bilişsel bilgi, iki alma bir değer verme olmak üzere üç duyuşsal alana ait toplam yedi kazanımdan oluşmaktadır. 8. ünite Vatanımı Seviyorum ünitesi iki bilgi iki kavrama olmak üzere dört bilişsel, iki alma iki değer verme dört duyuşsal alana ait toplam sekiz kazanımdan oluşmaktadır. 9. ünite Bayramlarımızı Seviyorum üç bilişsel-bilgi, iki duyuşsal alma, bir psikomotor beceri haline getirme olmak üzere altı kazanımdan oluşmaktadır.

Tablo 2: *Dini Bilgiler-2 Ünite Kazanımlarının Bloom Taksonomisine Göre Sınıflandırması*

	Bilişsel	Duyuşsal	Psikomotor	Toplam
1. Allah'ı Seviyorum	5	2	-	7
2. Peygamberimi Seviyorum	6	-	1	7
3. Kitabımı Seviyorum	2	5	-	7
4. İnsanları Seviyorum	5	1	1	7
5. Kâinatı Seviyorum	1	4	1	6
6. Dinimi Seviyorum	6	2	1	9
7. Dini Mekanlarımızı Seviyorum	4	3	-	7
8. Vatanımı Seviyorum	4	4	-	8
9. Bayramlarımızı Seviyorum	3	2	1	6

2018 yılın programındaki toplam kazanım sayıları ise aşağıdaki gibidir:

Tablo 3: *2018 Yılı Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*

	Dini Bilgiler-1	Dini Bilgiler-2	Toplam
Bilişsel	31	36	67
Duyuşsal	52	23	75
Psikomotor	1	5	6
Toplam	84	64	148

2018 yılındaki programında Dini Bilgiler-1'de 31 bilişsel, 52 duyuşsal, 1 psikomotor toplam 84 kazanım vardır. Dini Bilgiler-2'de 36 bilişsel, 23 duyuşsal, 5 psikomotor toplam 64 kazanım vardır. İki alanda toplam bilişsel kazanım, 67, duyuşsal kazanım 75, psikomotor kazanım ise altı tanedir. Programdaki toplam kazanım sayısı 148'dir.

2022 programında yer Dini Bilgiler Alanı kazanımlarının Bloom taksonomisine göre tasnifi şu şekildedir: 1. ünite Temel Bilgiler ünitesindeki altı kazanım da bilişsel bilgi düzeyindedir. 2. ünite Allah'ı Tanıyorum ünitesi altı bilgi, bir kavrama olmak üzere yedi bilişsel, bir duyuşsal alma basamağında sekiz kazanım yer almıştır. 3. ünite Peygamberimizi Tanıyorum ünitesinde beş

bilgi, bir uygulama ve bir kavrama basamağı olmak üzere yedi bilişsel kazanım yer almaktadır. 4. ünite Kitabımı Tanıyorum ünitesi, iki bilgi, bir kavrama olmak üzere üç bilişsel, iki duyuşsal- alma basamağı olmak üzere beş kazanım mevcuttur. 5. ünite Dua ünitesinde iki bilgi, bir kavrama olmak üzere üç bilişsel kazanım, iki değer verme, bir alma olmak üzere üç duyuşsal düzeyde, toplam altı kazanım vardır. 6. ünite Namaz ünitesi, altı bilişsel-bilgi, bir psikomotor beceri haline getirme olmak üzere yedi kazanım vardır. 7. ünite Oruç ünitesindeki üç kazanım da bilişsel-bilgi basamağındadır. 8. ünite Dini Mekanlarımızı Tanıyorum ünitesi, dört bilgi, bir uygulama olmak üzere bilişsel beş kazanımı vardır.

Tablo 4: 2022 Dini Bilgiler Alanı Kazanımlarım Bloom Taksonomisine Göre Sınıflandırması

	Bilişsel	Duyuşsal	Psikomotor	Toplam
1. Temel Dini Bilgiler	6	-	-	6
2. Allah'ı Tanıyorum	7	1	-	8
3. Peygamberimizi Tanıyorum	7	-	-	7
4. Kitabımı Tanıyorum	3	2	-	5
5. Dua	3	3	-	6
6. Namaz	6	-	1	7
7. Oruç	3	-	-	3
8. Dini Mekanlarımızı Tanıyorum	5	-	-	5

2022 programı Değerler Eğitimi Alanı kazanımlarının Bloom taksonomisine göre tasnifi şu şekildedir: 1. ünite olan Saygı ünitesinde bir bilişsel kavrama, altı değer verme, bir alma olmak üzere yedi duyuşsal düzeyde toplam sekiz kazanım vardır. 2. ünite olan İş Birliği ünitesinde bir alma, üç tepkide bulunma, iki değer verme olmak üzere altı duyuşsal düzeyde kazanım vardır. 3. ünite olan Doğruluk ve Dürüstlük ünitesi üç bilişsel bilgi, bir duyuşsal değer verme olmak üzere dört kazanım vardır. 4. ünite Sorumluluk ünitesinde beş bilişsel bilgi, iki alma, iki değer verme dört duyuşsal alan toplamda dokuz kazanım vardır. 5. sırada olan Yardımlaşma/Paylaşma ünitesinde iki bilgi bilişsel alan, iki değer verme bir alma olmak üzere üç duyuşsal alan, toplam beş kazanım vardır. 6. ünite olan Empati ünitesinde bir bilgi, bir kavrama olmak üzere iki bilişsel düzeyde, iki alma, iki değer verme olmak üzere dört duyuşsal düzeyde toplam altı kazanım vardır. 7. ünite olan Adalet ünitesinde dört bilgi, bir kavrama olmak üzere beş bilişsel alan, bir alma bir değer verme olmak üzere iki duyuşsal alana ait toplam yedi kazanım vardır. 8. ünite olan Adab-ı Muaşeret ünitesinde iki bilişsel uygulama, bir duyuşsal kişilik haline getirme, üç psikomotor beceri haline getirme olmak üzere altı kazanım vardır. 9. ünite olan Sabır ünitesinde bir bilgi, bir

kavrama olmak üzere iki bilişsel alan, bir alma, bir değer verme olmak üzere iki duyuşsal alana ait dört kazanım bulunmaktadır. 10. ünite Sevgi/Merhamet ünitesinde bir bilgi, bir kavrama, bir uygulama olmak üzere üç bilişsel alan, altı değer verme, bir örgütlenme olmak üzere yedi duyuşsal alan toplam on kazanım vardır.

Tablo 5: 2022 Değerler Eğitimi Alanı Kazanımların Bloom Taksonomisine Göre Sınıflandırması

	Bilişsel	Duyuşsal	Psikomotor	Toplam
1. Saygı	1	7	-	8
2. İşbirliği	-	6	-	6
3. Doğruluk ve Dürüstlük	3	1	-	4
4. Sorumluluk	5	4	-	9
5. Yardımlaşma/Paylaşma	2	3	-	5
6. Empati	2	4	-	6
7. Adalet	5	2	-	7
8. Adab-ı Muaşeret	2	1	3	6
9. Sabır	2	2	-	4
10. Sevgi/Merhamet	3	7	-	10

2022 programı Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı kazanımlarının Bloom taksonomisine göre tasnifi şu şekildedir: Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı 1. ünite olan Renkler ünitesinde dört bilişsel bilgi, iki psikomotor beceri haline getirme toplam altı kazanım vardır. 2. ünite olan Geometrik Şekiller ünitesinde bir bilgi, bir kavrama, bir uygulama toplam üç bilişsel kazanım vardır. 3. ünite olan Boyut ünitesinde bir bilgi, bir kavrama, bir uygulama toplam üç bilişsel kazanım vardır. 4. ünite olan Miktar ünitesinde bir bilgi, bir kavrama, bir uygulama toplam üç bilişsel kazanım vardır. 5. ünite olan Yön/Mekan/Konum ünitesinde bir bilgi, iki uygulama olmak üzere üç bilişsel kazanım vardır. 6. ünite olan Sayılar ünitesinde, üç bilişsel bilgi, bir algılama, bir kılavuzlu yapma iki psikomotor toplam beş kazanım vardır. 7. ünite olan Duyular ünitesinde iki bilgi, bir kavrama ve bir uygulama toplam dört bilişsel kazanım vardır. 8. ünite olan Duygular ünitesinde bir bilişsel bilgi, bir psikomotor üretme, bir duyuşsal alma olmak üzere toplam üç kazanım vardır. 9. ünite olan Zıt Kavramlar ünitesinde bilgi, kavrama, uygulama ve sentez basamaklarında dört bilişsel kazanım vardır. 10. ünite olan Zaman ünitesinde dört bilgi, bir uygulama toplam beş bilişsel kazanım vardır. 11. ünite olan Semboller ünitesindeki iki kazanım da bilişsel bilgi basamağındadır.

Tablo 6: 2022 Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı Kazanımların Bloom Taksonomisine Göre Sınıflandırması

	Bilişsel	Duyuşsal	Psikomotor	Toplam
1. Renkler	4	-	2	6
2. Geometrik Şekiller	3	-	-	3
3. Boyut	3	-	-	3
4. Miktar	3	-	-	3
5. Yön/Mekan/Konum	3	-	-	3
6. Sayılar	3	-	2	5
7. Duyular	4	-	-	4
8. Duygular	1	1	1	3
9. Zıt Kavramlar	4	-	-	4
10. Zaman	5	-	-	5
11. Semboller	2	-	-	2

2022 yılındaki kazanım sayıları aşağıdaki gibidir:

Tablo 7: 2022 Yılı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı

	Dini Bilgiler	Değer Eğitimi	Tamamlayıcı	Toplam
	Alanı	Alanı	Kazanımlar Alanı	
Bilişsel	40	33	35	108
Duyuşsal	5	40	1	46
Psikomotor	1	3	5	9
Toplam	47	76	41	163

2022 programında Dini Bilgiler Alanında 40 bilişsel, 5 duyuşsal, 1 psikomotor toplam 47 kazanım vardır. Değerler Eğitimi Alanında 33 bilişsel, 40 duyuşsal, 3 psikomotor toplam 76 kazanım vardır. Tamamlayıcı Kazanımlar Alanında 35 bilişsel, 1 duyuşsal, 5 psikomotor kazanım vardır. Programda toplam bilişsel kazanım 108, duyuşsa kazanım 46, psikomotor kazanım ise 9'dur. Programın toplam kazanım sayısı 163'tür.

5. Tartışma

2018 programındaki ünite başlıklarındaki "Seviyorum" ifadesi 2022 programında "Tanıyorum" olarak değiştirilmiştir. İki programda eklenen üniteler olduğu gibi çıkarılan üniteler de vardır. 2018 programındaki Dua, Şükür ve Özür Dileme ünitesi, 2022 programında sadece Dua adı ile yer almıştır, ayrıca şükür ve özür dileme ünite olarak yer almadığı gibi, ayrı kazanımlar olarak da programda yer almamıştır. Sorumluluk, Adalet, Sabır, Doğruluk/Dürüstlük, Allah, Peygamber, Kitap, Dini Mekanlar üniteleri isim değişikliği ile de olsa her iki programda da yer almaktadır. 2022 programına Adab-ı Muaşeret, Empati, İşbirliği, Milli/Dini Değerler, Namaz, Oruç

üniteleri eklenmiştir. Yardımlaşma her iki programda da yer almıştır ama 2022’de ismine Paylaşma da eklenmiştir. İyilik, Vatanımı Seviyorum, İnsanları Seviyorum, Bayramları Seviyorum, Kainatı Seviyorum 2022 programından çıkarılmıştır. 2018 programındaki Dinimi Seviyorum ünitesi, 2022’deki Temel Bilgiler ünitesi ile içerik olarak birbirine benzerdir. 2022 programındaki Milli/Dini Değerler ünitesinde 2018 programındaki Bayramları Seviyorum ve Vatanı Seviyorum ünitelerinin kazanımları kısmen mevcuttur.

2018 programı önce Dini Bilgiler-1 işlenip sonra Dini Bilgiler-2’ye geçilirken 2022 programında bütün alanlardan konular aynı günde işlenecek şekilde planlanmıştır. Mesela, Dini Bilgiler Alanından Temel Bilgiler, Değerler Eğitimi Alanından Saygı ve Tamamlayıcı Kazanımlar Alanından Renkler aynı günde işlenmektedir. Çocukların dikkat süresi kısa olması açısından farklı konu ve etkinliklerin gün içerisinde işlenmesi daha verimli olabilir. Dayan (2022), değerler eğitiminin sadece bir dönemle sınırlı kalmaması, bir yıla yayılarak, sürekli tekrar yapılması ile kazanımın sağlanması görüşündedir.

2018 programında “bilir” şeklinde yer alan kazanımlar “söyler” olarak değiştirilmiş daha uygun olmuştur. Dini Bilgiler-1 alanındaki ünitelerin erken çocukluk dönemi gelişim özelliklerine göre şöyle değerlendirilebilir. 1. ünite olan Dua, Şükür ve Özür Dileme ünitesinde Bu ünite gerek ifadeler gerek kazanımlar olarak 4-6 yaş grubundaki çocuklara uygundur. “Dua, şükür ve özür dilemenin Allah’ın sevdiği davranışlar olduğunun farkına varır.” kazanımında Allah’ın sevdiği davranışlar neler, sevmediği davranışlar neler bunlar muallaktır. Ünite etkinliklerinde de bu vurgu net değildir (DİB, 2019a). Sadece “Allah Her Şeyi Görür Hikâyesi”nde başkalarının eşyalarını izinsiz olarak almanın Allah’ın sevmediği bir davranış olduğu ifade edilmiş, hikayenin sonunda hatalardan özür dilemek gerektiği söylenmiş fakat Allah’ın yapılan hatadan dolayı özür dilemeyi sevdiği ifade edilmemiştir (DİB, 2019a, s.69). 2. ünite Sevgi ve Merhamet ünitesinde “sevgisini gösterir”, “merhamet gösterir” ifadeleri soyut kalmaktadır. Kazanımların açıklamalarına bakıldığında çocukların seviyelerine uygun etkinlikler, günlük yaşantılarından örnek durumlar, sevgi göstergeleri gibi konuların somutlaştırılarak işleneceği görülmektedir. Bu ünitenin kazanımlarının erken çocukluk dönemi için uygun olduğu görünmektedir. Mesela, “Sevgi Çiçeği” etkinliğinde çocukların evde ailesi ile yaptıkları sevgi çiçeklerini sevdikleri birilerine vermeleri istenmiş, daha sonra kime ve neden verdikleri üzerinde konuşularak sevgi göstermek somutlaştırılmıştır (DİB, 2019a, s. 72). 3. ünite olan Saygı ünitesinde kazanımlarda saygı göstermek, saygılı davranmak gibi ifadeler soyut olarak görünmektedir. Ama kazanımların açıklama kısmına bakıldığında, bu ifadelerin saygı ifadeleri, saygı göstergeleri, etkinliklerde somutlaştırılmıştır. Mesela, Değer Ağacı (DİB, 2019a, s. 121), yapılan her saygılı davranışta Değer Ağacı’na üzerine saygılı olan öğrenci ve yaptığı saygılı davranış yazılarak bir çiçeğin yapıştırılarak çocuklar için somut hale getirilmiştir. Bu ünitelerin kazanımlarının erken çocukluk dönemi için

uygun olduğu söylenebilir. 4. ünite olan Sorumluluk ünitesinde, bu dönemdeki çocuklar sorumluluklarını yerine getirebilecek düzeydedir. Konuya olan farkındalıklarla, sorumluluk nedir, yapılıp yapılmamasına dair sonuçların farkındalığını kazanabilir. Çevreye karşı duyarlılık ile ilgili kazanımlar da gelişim olarak uygundur, öz bakımlarını yapabilecek gelişim özelliklerine de sahiptirler (DİB, 2019a). 6. Ünite Sabır ünitesinde “İsteklerini ertelemesini bilir.”, “Gerektiğinde sırasını bekler.” kazanımları benmerkezcilikten yeni çıkan 4-6 yaş grubundaki çocuklar için ilk bakışta uygun bir kazanım olarak görünmemektedir. Fakat ünite etkinliklerine baktığımızda “Şeker Kolyesi” etkinliğinde, ambalajlı şekerlerden yapılmış bir kolyenin çocukların boynuna takılması ve bir süre yemeden beklenmesi istenir. Sürenin sonunda hep beraber şekerlerini yerler, böylece isteklerini ertelemeyi öğrenebilirler (DİB 2019a, s. 267). “Sabır Draması” etkinliğinde parka gitmek isteyen çocukların annelerine yardım ederek, annelerinin işlerinin bitmesi ile parka gitmeleri anlatılmış ve çocukların gerektiğinde sıralarını bekleyebileceklerini göstermektedir (DİB 2019a, s. 283). 8. Ünite Doğruluk ve Dürüstlük ünitesinde her zaman doğru ve dürüst davranması ile ilgili kazanımlar üst düzey kazanımlardır. “Ailesine her zaman dürüst davranır.” kazanımı “Ailesine her zaman dürüst davranmaya istekli olur.” gibi bir ifade ile daha uygun olabilir. 9. Ünite Adalet ünitesinde “Kendisinin ve başkalarının haklarını korur.”, “Karşılaştığı problemlere adil çözümler üretir.” üst düzey kazanımlardır ve 4-6 yaş grubu için uygun görünmemektedir. “Herkesin Hakkını Koruyalım” etkinliğinde, “Neden başkalarının eşyalarını izinsiz kullanmamalıyız? Çünkü...” (DİB, 2019a, s. 356) gibi cümlelerle başkalarının haklarını korumaya karşı farkındalık oluşturulmuştur. Fakat kendi ve başkalarının haklarını korumakla ilgili kazanımla örtüşmemektedir. Bu yüzden “Kendisinin ve başkalarının haklarını korur.” kazanımı “Kendisinin ve başkalarının haklarını korumanın önemini fark eder.” veya “Kendisinin ve başkalarının haklarını korumanın nasıl olacağına örnek verir.” olarak değiştirilebilir. Dini Bilgiler-1 değinilmeyen diğer ünite kazanımları da erken çocukluk dönemi için uygun kazanımların yer aldığı ünitelerdir.

Dini Bilgiler-2 alanındaki ünitelerin erken çocukluk dönemi gelişim özelliklerine göre şu şekilde değerlendirilebilir. 1. ünite Allah’ı Seviyorum ünitesinde Allah’ın varlığından, zatından bahsedilmemiştir zaten soyut olduğu ve bu dönemdeki çocuklar somut dönemde olduğu için uygun kazanım olmazdı. “Allah’ı sever ve O’na güvenir.” kazanımı doğru bir Allah tasavvurunun sonucu olarak ortaya çıkabilir. Üst düzeyde bir kazanımdır. Etkinlik kitabında Allah’ın sevmesine yönelik birçok etkinlik yer almakta fakat Allah’a güvenme ile ilgili doğrudan bir etkinlik görülmemiştir. “Allah’ı Seviyorum Çünkü...” etkinliğinde, Allah’ın her canlıyı sevgiyle yarattığı, duaları işittiği, yapılan duaların O’nun bize olan sevgisini arttırdığı anlatılmıştır. “Karagöz ile Hacivat” etkinliğinde Allah’ın insanları neden yarattığı, Allah’ın nasıl bilineceği, Allah’ın her şeye gücünün yettiği ve her şeyi çok güzel yarattığı, “Teşekkür Ederim Oyunu” etkinliğinde Allah’ın insanlara verdiği şeyler ve teşekkür etmek gerektiği üzerinde durulmuştur. “Su Hayattır”

etkinliğinde, suyun hayatımızdaki önemi, “Görmeden İmandım Sana” etkinliğinde, Allah’ı görmememize rağmen O’nun var olduğu üzerinde durulmuştur. “Biliyorum, Varsın ve Birsin!” etkinliğinde, Allah’ın varlığı ve her şeyi yarattığı, “Minik Tohumun Büyüme Draması” etkinliğinde, bütün canlıların rızkını Allah’ın verdiği ve şükretmek gerektiği, “Merhamet Keşfine Çıkıyoruz” etkinliğinde, Allah’ın canlılara merhameti, “Meryem’in Elması Hikâyesi” etkinliğinde, Allah’ın her şeyi gördüğü, bildiği, işittiği anlatılmıştır. “Şükür Sepeti” etkinliğinde, Allah’ın birçok nimet verdiği ve teşekkür etmenin gerekliliği, “Rızık Zinciri” etkinliğinde, ağacın canlılığı için nelere ihtiyacı olduğu ve diğer varlıklar için faydaları anlatılmıştır. “Her Şey İnsanın Hizmetinde Draması” etkinliğinde, Allah’ın her şeyi insanlar için yarattığı ve çeşit çeşit faydalar olduğu ifade edilmiştir. “Akıllı Karınca ile Bilgin Ağaç Hikâyesi” etkinliğinde, Allah’ın her canlıyı bir sebep için yarattığı, kainattaki düzen ve güzellik, Allah’ın verdiği nimetler için teşekkür etmek ifade edilmiştir. “Küçük Murat’ın Allah’a Teşekkürü Draması” etkinliğinde, Allah’ın birçok nimetler verdiği ve bunlara teşekkür etmek gerektiği, “Ben Bir Damlayım” etkinliğinde, Allah’ın her şeyi en güzel şekilde yarattığı ve buna sadece Allah’ın gücünün ve kudretinin yeteceği, “Habersiz Kalma Draması”nda dua ederek Allah ile iletişim kurulacağı anlatılmıştır (DİB, 2019b). Etkinliklerin konularında görüldüğü üzere Allah’a güvenle ilgili bir kazanım yer almamaktadır. 4. ünite İnsanları Seviyorum ünitesinde görgü kurallarına uymak üst düzey bir kazanım olarak görülse de bu dönemde çocuk taklit dönemindedir ve bu kuralları yapabilir. 5. ünite Kâinatı Seviyorum ünitesinde “Allah’ın insanlar için yarattığı nimetleri verimli kullanır.” üst düzey bir kazanım olup, açıklamalarda nimetlerin nasıl verimli kullanacağı, israf edilmemesi üzerinde durulacağı ifade edilmiştir. Kâinat ifadesi de çok geniş bir kavramdır ve çocuğun idrak etmesi güç olabilir. Bu yüzden “Allah’ın kâinatı bir düzen içerisinde yarattığını fark eder.” kazanımı 4-6 yaş grubu için uygun olmayabilir. Dini Bilgiler-2’de burada ifade edilmeyen diğer ünite kazanımları erken çocukluk dönemi için uygun kazanımlardır.

2018 programı iki alandan oluşurken, 2022 programı dört alandan oluşmuştur. 2022 programının en büyük farklılığı Tamamlayıcı Kazanımlar Alanıdır. 2022 programında tamamlayıcı kazanımlar çocukların gelişimine daha fazla katkı sağlaması için önemlidir. Anaokullarında öğretilen bu kazanımlarla ilkokula başlayan öğrenci ile bu alanda hiç kazanımı olmayan öğrencinin ilkokula yönelik hazır bulunuşluğu farklı olabilecektir. Bu kazanımların eklenmesi çocukların gelişim özelliklerinin daha da önemsendiğini gösterir niteliktedir. Bu bölümdeki kazanımlar, genel olarak 4-6 yaş dönemi için uygundur. Fakat program kazanım ifadeleri ile etkinlik kitabındaki kazanım etkinlikleri farklılık gösterebilmektedir. Mesela, Renkler ünitesindeki “Ana renkleri kullanarak ara renkleri elde eder.” ve “Farklı renkleri kullanarak resim yapar.” kazanımları psikomotor-beceri haline getirme düzeyinde görülmektedir. Fakat etkinlik kitabına bakıldığında öğreticinin eşliğinde yapıldığı görülmektedir. Kazanımların daha net yazılması gerekmektedir. Tamamlayıcı Kazanımlar alanındaki kazanımlar genelde bilişsel alanda

alt düzeylerde. En üst düzeyi sentezdir. Bu alandaki tek duyuşsal kazanımı Duygular ünitesindedir. Psikomotor alanda ise, üç kazanım olup ikisi rakamların yazımı ile ilgili olup diğeri Duygular bölümünde jest ve mimikleri kullanarak canlandırmadır ve alt düzeydeki kazanımlardır.

Dini Bilgiler Alanı'ndaki üniteler erken çocukluk dönemi gelişim özelliklerine göre şöyle değerlendirilebilir. 1. ünite Temel Bilgiler ünitesinde dinin temel kavramları, kelime-i tevhid ve şahadet ve anlamları, İslam'ın şartları yer almıştır. 2018'deki Dinimi Seviyorum ünitesi ile benzerlik göstermiştir fakat orada namaz, oruç birer kazanım içinde yer alırken bu programda Namaz, Oruç ayrı ünite olarak ele alınmış, daha detaylı işlenmiştir. 2018 programında hac, zekat konularına da değinilirken 2022'de bu konularla ilgili kazanımlar yoktur. Ünite kazanımları erken çocukluk dönemi için uygundur. 2. Ünite Allah'ı Seviyorum ünitesinde 2018 programındaki "Allah'ı sever ve O'na güvenir." kazanımı çıkarılmıştır. 2018'deki "Allah'ın tüm varlıkları sevdiğini bilir." kazanımı 2022'de "Allah'ın tüm varlıkları sevdiğini söyler." olarak Sevgi ve Merhamet ünitesine eklenmiştir. Kazanımlar alt düzeyde kazanımlardır, erken çocukluk dönemi için uygundur. 2018'de olduğu gibi Allah'ın zatı ile ilişkili değil sıfatları ile ilgili kazanımlardır. 3. ünite Peygamberimizi Tanıyorum ünitesinde kendisini, ailesini, örnek davranışlarına yönelik kazanımlar varken, 2018'de Peygamberimizin görevi, insan ilişkileri, rol model alması gibi kazanımlar yerine Peygamberimizin adı, aile bireyleri, güzel davranışlarının olduğu gibi alt düzey kazanımları vardır ve bunlar çocukların seviyesine uygundur. Yapılacak etkinliklerle kazanımlar sağlanabilir düzeydedir. 4. ünite Kitabımı Tanıyorum ünitesinde kazanım sayısı azalmıştır. Ancak bunlar Daha uygulanabilir kazanımlardır ve gelişim dönemlerine uygundur. 2018 programında Kitabımı Tanıyorum ünitesinde namazla Kur'an arasında bağ kurulurken 2022 programında bu kazanım yoktur. Bu 2022 programında Namaz ünitesi olduğu için olabilir. 2022 program kazanımında Kur'an'ın günlük hayatla ilgili bağına vurgu yapılmış fakat açıklamalardaki ifadeler çevredeki nesnelerin doğa olaylarının Kur'an'da geçtiği ile ilgilidir. 5. ünite Dua ünitesi 2018'deki "Allah'a her zaman dua edebileceğini bilir." bilişsel kazanımı "Allah'a her zaman dua edebileceğini fark eder." olarak duyuşsal alana çevrilmiştir. Kendisine, başkasına dua etmesi, bazı duaları ezberlemesi yeni kazanımlardır ve erken çocukluk için uygundur. 6. Ünite Namaz ünitesi alt düzey kazanımlardan oluşmuş, sadece abdestle ilgili kazanım psikomotor beceri haline getirme düzeyindedir. 7. Ünite Oruç ünitesi alt düzey kazanımlardan oluşmaktadır. İki ünite de erken çocukluk dönemi için uygundur. 8. ünite Dini Mekânlarımızı Tanıyorum 2018 programına göre kazanım sayısı azalmış fakat ünite açıklamalarında 2022'de verilmeyen kazanımlara ait ifadeler yer almıştır. İki programın da ünite kazanım açıklamaları aynıdır ve 4-6 yaş grubuna uygundur.

Değerler Eğitimi Alanı'ndaki üniteler erken çocukluk dönemi gelişim özelliklerine göre şöyle değerlendirilebilir. 1. ünite Saygı ünitesi önceki programa göre kazanım sayıları azaltılmış, Allah'a, Peygambere, Kur'an-ı Kerim'e, ezana, ailesine saygı ve Peygamberimizin hayatından saygı

örnekleri ile ilgili kazanımlar çıkarılmış, mahremiyete saygılı davranma eklenmiştir. Kazanımların çoğu değer verme basamağındadır ve erken çocukluk dönemi için uygundur. 2. ünite İşbirliği, “Grup etkinliklerinde iş bölümü yapar.”, “Grup etkinliklerine katılmaya istekli olur.” kazanımları benmerkezcilikten yeni çıkan çocuk için uygun olmayabilir. Çünkü her şeyin kendi istekleri doğrultusunda olmasına alışmış çocuk için bu kazanımları uygulamak zordur. Ayrıca “Grup etkinliklerinde iş bölümü yapar.” kazanımına etkinlik kitabında yer verilmemiştir (DİB, 2022a). “Gerektiğinde liderlik üstlenir.” kazanımı açık bir kazanım değildir. “İş birliği yaparak bir görevi tamamlar.” kazanımı da ünite açıklamalarında isteğe bağlanmıştır. Bu kazanım “İş birliği yaparak bir görevi tamamlamaya istekli olur” şeklinde yer alabilir. 3. ünite Doğruluk ve Dürüstlük ünitesinde, önceki programdaki ailesine, arkadaşlarına, çevresine her zaman dürüst olma kazanımları çıkarılmıştır. Bu hali ile daha uygun hale gelmiştir. 4. ünite Sorumluluk ünitesinde “Kendini tanıtır.”, “Ailesini tanıtır.” kazanımları ünite başlığı ile uyumamaktadır. Sorumluluk, bir kişinin yaptığı davranışlarını veya kendi yetki alanına dahil olan herhangi bir olayın neticelerini üstlenmesi olarak tanımlanmaktadır (Türkiye Dil Kurumu, (t.y.)). Bir kişinin kendisini, ailesini tanıtmayı doğrudan bu başlıkla ilgili değildir. 5. ünite Yardımlaşma/Paylaşma ünitesi “Sahip olduklarından ihtiyacı olanla paylaşır.” kazanımı benmerkezcilikten yeni çıkmış çocuk için uygulaması zor olabilir. 6. ünite Empati ünitesi erken çocukluk dönemi için uygundur. Kendi ve başkalarının duygularını tanımak, başkalarının duygularının nedenleri söyleme, arkadaşlarının üzüntüsünü paylaşmak uygun etkinliklerle kazandırılabilir. Mesela, “Sevgi Dolu Kalpler” etkinliğinde, hasta olduğu için okula gidemeyen üzgün çocuğa ziyaret draması ile arkadaşlarının üzüntüsünü paylaşmak kazandırılmayı hedeflenmiştir (DİB, 2022a). 7. ünite Adalet ünitesinden önceki programa göre üst düzey kazanımlar azalmış ve bu dönemdeki çocuğun yapabileceği düzeydedir. Kazanımların ikisi aynı, diğerleri farklıdır ve adalet kavramının hak kavramıyla daha somut kazanımlar haline gelmiş. Fakat iki programın da ünite açıklamaları öğreticilerin adalet konusunda örnek olmaları dışında aynıdır. 8. ünite Adab-ı Muaşeret ünitesinde “Misafir ağırlarken nezaket kelimelerini kullanır.” kazanımı üst düzey bir kazanımdır, bu kazanım etkinliklerle çocuklara kazandırılabilir. 9. Ünite Sabır ünitesi “Gerektiğinde isteklerini ertelemesini bilir.” kazandırılması zor olabilir. “Gerektiğinde” ifadesi muğlak bir ifadedir. “İsteklerini erteleme” öneminin farkına varır.” şeklinde yazılabilir. 10. ünite Sevgi/Merhamet ünitesi kazanım sayısı önceki programla aynıdır. Üç kazanım aynı olup diğerleri farklılaşmaktadır. 2022 programındaki “Doğayı korur.” kazanımı doğrudan bu konu ile ilgili değildir ve üst düzey bir kazanımdır. Ünite ismi Sevgi/Merhamet olmasına rağmen, kazanımlarda doğrudan merhametle ilgili kazanım yoktur. 11. Ünite Milli/Dini Değerler erken çocukluk dönemi için uygundur.

2018 programı, “Peygamberimizin herkese adil davrandığını bilir.”, “Peygamberimizin, çevresindeki tüm varlıklara karşı saygılı olduğunu bilir.” gibi kazanımlarda Peygamberimizin

örnekliği ön plana çıkarılırken 2022 programında Peygamberimizin örnekliği daha arka planda kalmış, ünite kazanımlarında ifade edilmezken ünite açıklamalarında yer almıştır.

2018 programı Dini bilgiler 1-2 programlarını incelediğimizde, bilişsel alanda kırk sekiz bilgi basamağı, on bir kavrama, bir sentez, yedi uygulama toplam atmış yedi kazanım, duyuşsal alanda otuz altı alma, otuz değer verme, bir örgütlenme, beş tepkide bulunma, üç kişilik haline getirme toplam yetmiş beş kazanım, psikomotor alanda bir algılama, beş beceri haline getirme basamağında toplam altı kazanım vardır. En çok kazanım duyuşsal alandadır. Yüz kırk sekiz kazanımdan sadece altı tanesinin psikomotor alanda olması hareketliliğin çok olduğu, birçok fiile güç yetirebilen erken çocukluk dönemindeki çocuklar için yeterli bir düzey değildir. Ama öğreticiye uygulamada esneklik verildiği için bu durumu öğretici yapacağı faaliyetlerle yeterli düzeye getirebilir. 2022 programında da psikomotor kazanım azdır. Program uygulanırken, etkinlikler, oyunlar olsa bile hareketliliğin hâkim olduğu bu dönemde sportif faaliyetler gibi psikomotor davranışlar da programa eklenebilir. Bloom taksonomisine göre sınıflandırılmış kazanım sayıları, Gürmeşe (2022)'nin Yenilenmiş Bloom Taksonomisine göre yaptığı çalışma ile aynı oranda değildir. Yüksel (2022) de bilişsel alanın daha baskın olduğu görüşündedir. Fakat bu çalışmalarda Kur'an-ı Kerim Alanı ve Kursu Uyum Süresi de dahil edilmiştir. Bu yüzden farklılık olmaktadır. Bazı kazanımların iki alana da kayabilmesinden dolayı görecelik de olabilmektedir.

Kazanım ifadeleri içerisinde çocuklardan “sevgi, saygı, merhamet, saygı, adalet, yardımlaşma, dua, özür, şükür, sabır, doğruluk, dürüstlük, iyilik, dua, şükür ve özür dileme” kavramlarının tanımları soyut alanda olduğu için istenmemiş, hayatın içinden örnekler verilerek somutlaştırılmıştır. Yapılan davranışın olumlu ve olumsuz yanları neden-sonuç ilişkisi ile fark ettirmeye çalışılmıştır. Sadece bilişsel düzeye yer verilmemiş, bilişsel düzeye yakın bir oranda duyuşsal alana da yer verilmiştir. Bu, insanın tek yönlü olarak ele alınmadığını, bilgi boyutu kadar duygu boyutunun da eğitime ne kadar etki ettiğini göstermektedir. Program ezberci bir eğitim metodu sunmamış, hayatın içinden olayların analizi ile konuların içselleştirilmesi ve davranış haline dönüşmesi için adım atılması hedeflenmiştir. Fakat üst düzey kazanımlar oldukça azdır. Bilişsel alanda bilgi, duyuşsal alanda alma basamağı baskındır. Duyuşsal alandaki kazanımlar daha da artırılabilir. Yüksel (2022) de ünite kazanımlarının, duyuşsal alandaki oranının artırılması gerektiğini söylemiştir. Dayan (2022) ise, çalışmasında din ve değerler eğitiminin aynı zamanda duygu eğitimi olduğunu ve bilişselle beraber duyuşsal alana da yer verilmesi görüşündedir.

2022 programında bilişsel alanda seksen bilgi, on dört kavrama, on üç uygulama, bir sentez basamaklarında toplam yüz sekiz kazanım, duyuşsal alanda on üç alma, dört tepkide bulunma, yirmi yedi değer verme, bir örgütlenme, bir kişilik haline getirme basamaklarında kırk altı kazanım, psikomotor alanda altı beceri haline getirme, bir kılavuzlu yapma, bir algılama, bir

üretme toplam dokuz kazanım vardır. Bilişsel alanda bilgi, duyuşsal alanda değer verme, psikomotor alanda beceri haline getirme baskındır. Genel olarak en çok kazanım bilişsel alanın bilgi basamağındadır. Önceki programda duyuşsal alandaki kazanımlar daha fazla iken, bu programda bilişsel alandaki kazanımlar iki katından daha fazladır. Bu durumda Tamamlayıcı Kazanımlar Alanındaki kazanımların çoğunun bilişsel alana ait olması da etkilidir. Duyuşsal alandaki kazanımlar çocukların duygu yönü ağır bastığı için daha da artırılabilir.

Kazanımlarda kavramların tanımları istenmemiş ama basit düzeyde, çocukların anlayabileceği şekilde “Adaletin insana hakkını vermek olduğunu söyler.” kazanımı gibi tanımlamalar yer almıştır. Doğan (2014) de tanım ifadelerinin yer almaması gerektiği, öğreticilerin kavramları kullanarak, çocuklar tarafından fark edilmesi ve kavram sorulduğunda da bir-iki kelimeyle anlatmasının yeterli olacağı kanaatindedir. Genelde kazanımlar hayatın içinden, örneklendirilerek, somutlaştırılarak yazılmıştır. Kazanımlarda bilişsel alanda bilgi, duyuşsal alanda değer verme basamağı ağır basmaktadır. Önceki programa göre duyuşsal alanda üst basamaklar daha yoğundur.

2018 programında, program okul öncesi dönem için olmasına rağmen, programda ilkokula hazırlık olarak herhangi bir konu, ünite veya kazanım mevcut değildir. Dayan (2022), renkler, sayılar, yönler, şekiller, aylar mevsimler gibi ilkokula hazırlayıcı ve çocuğu farklı alanlarda geliştirecek kazanımların olmadığını ve ilk okul döneminde çocuk için bir dezavantaj olabileceğini söylemektedir. 2022 programında ise, ilkokula hazırlayıcı nitelikte, sayılar, renkler, yönler ile ilgili kazanımlara yer verilmiştir. Bu durum, MEB’in Okul Öncesi Eğitim Programı’ndaki kazanımların program hazırlanırken daha çok ön plana alındığını, 2018 programının bu noktada eksik olduğunu ve eksikliği giderme gayretini göstermektedir. Çizgi çalışmaları, müzik, küçük kas gelişimini destekleyecek doğrudan bir kazanım yoktur ama program, etkinliklerle bu kazanımlar sağlanabilecek esnek çerçeve bir program özelliğine sahiptir.

İki programda da üniteler ve kazanımları sevgi temelinde ele alınmış, dinî duygu sevgi üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Kazanımlarda doğrudan yer almasa da kazanım açıklamalarında sevgi temelli etkinlikler yapılması mevcuttur. Yüksel (2022) kazanımların sevgi temeline dayanarak gerçekleştirilmesini isabetli görmekte ve davranışlara ve bilişsel farkındalık durumunu olumlu etkileyeceği görüşündedir. Uzun (2016) da İslam’ın temel kavramlarını öğretmenin ikinci planda kaldığını, önce İslam’ı sevdirmeyi amaçladığını söylemiştir. Ünite ve kazanımlar, hayatın içinden somut bir şekilde sunulmuştur. 4-6 yaş grubunun programı için hazırlanan öğretici kitaplarındaki etkinliklere bakıldığında, somutluk daha aşikâr halde gözükmektedir.

Sonuç

Bu çalışma kapsamında İncelenen her iki öğretim programı da öğrenci merkezlidir ve İslam dininin benimsetilmesini hedef alarak, dinî öğrenme modeline göre hazırlanmıştır.

2018 Kur'an Kursu Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) Kur'an-ı Kerim, Dini Bilgiler-1 ve Dini Bilgiler-2'den oluşmaktadır. Dini Bilgiler-1 programında Dua, Şükür ve Özür Dileme, Sevgi ve Merhamet, Saygı, Sorumluluk, Yardımlaşma, Sabır, İyilik, Doğruluk ve Dürüstlük, Adalet üniteleri olmak üzere dokuz ünite yer almaktadır. Dini Bilgiler-2'de Peygamberimi Seviyorum, Kitabımı Seviyorum, Kâinatı Seviyorum, İnsanları Seviyorum, Dinimi Seviyorum, Dini Mekanlarımızı Seviyorum, Vatanımı Seviyorum, Bayramları Seviyorum olarak 9 ünite mevcuttur.

2022 programında ise, Dini Bilgiler Alanı, Değerler Eğitimi Alanı, Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı, Beslenme ve Temizlik Alanı vardır. Dini Bilgiler Alanı, Temel Bilgiler, Allah'ı Tanıyorum, Peygamberimizi Tanıyorum, Kitabımı Tanıyorum, Dua, Namaz, Oruç, Dini Mekanlarımızı Tanıyorum olmak üzere 8 üniteden oluşmaktadır. Değerler Eğitimi Alanında ise, Saygı, İşbirliği, Doğruluk ve Dürüstlük, Sorumluluk, Yardımlaşma/Paylaşma, Empati, Adalet, Adab-ı Muaşeret, Sabır, Sevgi/Merhamet, Milli/Dini Değerler olmak üzere 11 ünite yer almaktadır. Çocukların ihtiyaçları olan kavramları öğretebilmek ve değişik gelişim alanlarını desteklemek amacıyla programa entegre edilen Tamamlayıcı Kazanım Alanı'nda, Renkler, Geometrik Şekiller, Boyut, Miktar, Yön/Mekân/Konum, Sayılar, Duyular, Duygular, Zıt Kavramlar, Zaman, Semboller olmak üzere 11 ünite yer almaktadır. Temizlik ve beslenme alışkanlığının kazandırılması için eklenen Beslenme ve Temizlik Alanı çocukların temizlik ve beslenme alışkanlıklarının kazandırılması için eklenmiş, ünite olarak kazanımlara yer verilmemiş, genel ilkeler yer almıştır.

2018 programındaki ünite başlıklarındaki "Seviyorum" ifadesi 2022 programında "Tanıyorum" olarak değiştirilmiştir. İki programda eklenen üniteler olduğu gibi çıkarılan üniteler de vardır. 2018 programı önce Dini Bilgiler-1 işlenip sonra Dini Bilgiler-2'ye geçilirken 2022 programında bütün alanlardan konular aynı günde işlenecek şekilde planlanmıştır. 2018 programında "bilir" şeklinde yer alan kazanımlar "söyler" olarak değiştirilmiş daha uygun olmuştur. 2018 Dini Bilgiler-2 alanında "Allah'ı sever ve O'na güvenir." kazanımı yazıldığı halde, öğretici kitabına bakıldığında etkinliklerin konularında Allah'a güvenle ilgili bir kazanım yer almamaktadır. 2018 programında, program okul öncesi dönem için olmasına rağmen, programda ilkokula hazırlık olarak herhangi bir konu, ünite veya kazanım mevcut değildir.

2018 programı iki alandan oluşurken, 2022 programı dört alandan oluşmuştur. 2022 programının en büyük farklılığı Tamamlayıcı Kazanımlar Alanıdır. 2022 programında tamamlayıcı kazanımlar çocukların gelişimine daha fazla katkı sağlaması için önemlidir. Anaokullarında öğretilen bu kazanımlarla ilkokula başlayan öğrenci ile bu alanda hiç kazanımı

olmayan öğrencinin ilkokula yönelik hazır bulunuşluğu farklı olabilecektir. Bu kazanımların eklenmesi çocukların gelişim özelliklerinin daha da önemsendiğini gösterir niteliktedir. Bu bölümdeki kazanımlar, genel olarak 4-6 yaş dönemi için uygundur.

2018 programı, “Peygamberimizin herkese adil davrandığını bilir.”, “Peygamberimizin, çevresindeki tüm varlıklara karşı saygılı olduğunu bilir.” gibi kazanımlarda Peygamberimizin örnekliği ön plana çıkarılırken 2022 programında Peygamberimizin örnekliği daha arka planda kalmış, ünite kazanımlarında ifade edilmezken ünite açıklamalarında yer almıştır.

İki programda da üniteler ve kazanımları sevgi temelinde ele alınmış, dinî duygu sevgi üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Kazanımlarda doğrudan yer almasa da kazanım açıklamalarında sevgi temelli etkinlikler yapılması mevcuttur.

Her iki program da genel hatları ile erken çocukluk dönemi için uygundur. 2022 yılındaki değişimlerle 4-6 yaş grubuna daha çok hitap edecek düzeye gelmiştir. Bu gelişmeler, DİB’in 4-6 yaş grubunun din eğitimi önemsendiğini ve iyileşmeler yönünde ilerleme kat ettiğini göstermektedir.

Bloom taksonomisine göre kazanımlar şöyle sınıflandırılmıştır. 2018 yılındaki programda Dini Bilgiler-1’de 31 bilişsel, 52 duyuşsal, 1 psikomotor toplam 84 kazanım vardır. Dini Bilgiler-2’de 36 bilişsel, 23 duyuşsal, 5 psikomotor toplam 64 kazanım vardır. İki alanda toplam bilişsel kazanım, 67, duyuşsal kazanım 75, psikomotor kazanım ise altı tanedir. Programdaki toplam kazanım sayısı 148’dir. 2022 programında Dini Bilgiler Alanında 40 bilişsel, 5 duyuşsal, 1 psikomotor toplam 47 kazanım vardır. Değerler Eğitimi Alanında 33 bilişsel, 40 duyuşsal, 3 psikomotor toplam 76 kazanım vardır. Tamamlayıcı Kazanımlar Alanında 35 bilişsel, 1 duyuşsal, 5 psikomotor kazanım vardır. Programda toplam bilişsel kazanım 108, duyuşsal kazanım 46, psikomotor kazanım ise 9’dur. Programın toplam kazanım sayısı 163’tür.

2018 ve 2022 programının hedef kitlesi 4, 5, 6 yaş grubu çocuklardır. Yaklaşık olarak aynı gelişim özelliklerinde olsalar bile 6 yaş grubu ile 4-5 yaş grubunun aynı düzeyde olması beklenemez. Bu yüzden programların uygulanışında 4, 5, 6 yaş grubunun ayrılması ve buna göre program uygulanmaya çalışılmalıdır. Her yaş grubunun hazır bulunuşluk düzeyi farklı olabilmektedir. Öğreticiler çocukların hazır bulunuşluk düzeyine göre üniteleri ele almalıdır. İmkan ölçüsünde bu yaş gruplarının farklı dersliklerde yer alması, programın buna göre uygulanması daha uygun olacaktır. 2018 programında buna yönelik bir ifade yer almazken 2022 programında bazı konularda 4 ve 5-6 yaş için farklı etkinlikler hazırlanmıştır. Kur’an kurslarında imkan ölçüsünde yaş gruplarına göre derslikler ayrılmaya çalışılmaktadır.

DİB, program, öğretici kitapları, etkinlik kitapları ile programın uygulanışında eksiklik bırakmamaya çalışmıştır. Bunların uygulanması öğreticiye bırakılmıştır. Öğreticinin erken

çocukluk dönemi özelliklerini bilmesi ve ona göre hareket etmesi, rol model olacak seviyede olması gerekmektedir. Çocuk gelişimi, çocuk iletişimi, oyunlar gibi alanlarda öğretmenlerin gelişimleri desteklenmelidir.

Yeni bir program hazırlanırken, programa 2022’de getirilen Tamamlayıcı Kazanımlar alanına müzik, sanat, drama, sportif etkinlikler gibi etkinlikler eklenebilir. Hareketliliğin yoğun olduğu bu dönemde psikomotor alana ait kazanımlar daha da çoğaltılabilir. Kazanımların çoğu alt düzeydedir. Hedef davranışlar için daha üst düzeyde kazanımlar yer almalıdır. Bu dönemdeki çocukta duygu yönü daha baskın olduğu için duyuşsal alana daha çok ağırlık verilebilir. Programda duyuşsal ve psikomotor alandaki kazanımlar artırılabilir. Programı daha bütüncül olarak değerlendirmek için etkinlik kitapları, öğretici kitapları ve Kur’an-ı Kerim Kur’an-ı Kerim-2’nin kazanımları da araştırmaya dahil edilebilir, ayrıntılı olarak incelenebilir.

Kaynakça

- Armaner, N. (1980). *Din psikolojisine giriş I (1. Baskı)*. Ayyıldız Matbaası.
- Aşkın, B. (2022). *DİB 4-6 yaş öğretim programının değerlendirilmesi ve program çıktılarının analizi* (Tez No.738771) [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Aşkın, B. & Er, H., (2023), Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş grubu Kur’an kursları öğretim programı değerlendirme ölçeği. *Dini Araştırmalar Dergisi*, (26) 64.
- Aşlamacı, İ. (2020). 4-6 yaş kuran kursları öğretim programının (2018) eğitim programı temel öğeleri açısından değerlendirilmesi. Bayyigit M., Özkan M., Çanakcı A. A., Abdelghany A. H. A. (Ed.). *Erken çocukluk dönemi din – ahlak – değerler eğitimi ve sorunları-1*. Palet Yayınları.
- Aybey, S. (2019). 4-6 yaş grubu Kur’an kurslarının eğitim-öğretim faaliyetleri ve problemleri (Zonguldak ili örneği). *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2), 207–240. (<https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>)
- Aydın, M. & Budak E. (2020). Diyanet işleri başkanlığı 2013 ve 2020 yılları 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretim programlarının değerler eğitimi açısından incelenmesi ve öneriler. Bayyigit M., Özkan M., Çanakcı A. A., Abdelghany A. H. A. (Ed.). *Erken çocukluk dönemi din – ahlak – değerler eğitimi ve sorunları-1*. Palet Yayınları.
- Bacı, B. (2019). *Kur’an kursları öğretim programı (4-6 yaş grubu) ile okul öncesi eğitimi programının karşılaştırılması* (Tez No.608702) [Yüksek lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Bağcıoğlu Ünver, G. (2015) Bedensel ve devinsel gelişim. Ulusoy A. (Ed.) *Gelişim ve öğrenme psikolojisi*, Anı Yayıncılık.

- Bloom, B. S. (Ed.) (1956). *Taxonomy of educational objectives, the classification of educational goals, handbook 1: cognitive domain*. David McKay Company.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. Şahîhu'l-Buhârî. Mısır: el-Matbaatu'l-Kubra el-Emiriye, 1312/1895.
- Çelik, F. & Çakmak, A. (2023). Öğreticilerin gözünden 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programındaki soyut kavramların öğretimi üzerine nitel bir araştırma. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 21 (45), 1-34. (<https://doi.org/10.34234/ded.1182442>)
- Dam, H. (2017). Çocukluk dönemi din eğitimi. Köylü, M. (Ed.), *Gelişimsel basamaklara göre din eğitimi*. Nobel Yayıncılık.
- Dayan, M. (2022). 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programının dini bilgiler-1 öğrenme alanının kazanımlar açısından değerlendirilmesi (Tez No.783948) [Yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- DİB. (2018). *Kur'an Kursları öğretim programı (4-6 yaş grubu)*. Ankara.
- DİB. (2019a). *Kur'an kursları öğretici kitabı-1 (5. Basım)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- DİB. (2019b). *Kur'an kursları öğretici kitabı-2 (6. Basım)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- DİB. (2022). *4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programı*. Ankara.
- DİB. (2024). *Kur'an kursları öğretici etkinlik kitabı (değerler eğitimi) (2. Basım)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanuna Bir Ek Madde Eklenmesine Dair Kanun (Kanun No.4415). *Resmî Gazete* 23777 (5 Ağustos 1999). Erişim 05 Ocak 2025. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc083/kanuntbmmc083/kanuntbmmc08304415.pdf.
- Diler, R. (2020). 4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretmenlerine göre mahremiyet eğitimi ve önemi (nitel bir analiz). *Eskiye Dergisi*, (41), 623-652. (<https://doi.org/10.37697/eskiye.749922>)
- Doğan, D. (2014). Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an kursları öğretim programı (okul öncesi dönemi) Dini Bilgiler-1 öğrenme alanı kazanımları üzerine değerlendirme. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 201-225.
- Ecer, M. (2023). Velilere göre 4-6 Yaş Kur'an kursları (Van örneği). *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 15, 151-172. (<https://doi.org/10.53112/tudear.1229108>)
- Erginer, E. (2016). *Öğretim ilke ve yöntemleri uygulamalı bir çalışma (7. Baskı)*. Pegem Yayıncılık.

- Ekinci Vural, D. (2018). Sosyal-duygusal gelişim (1. Basım). Gür, Ç. (Ed.), *Erken çocukluk döneminde gelişim (36-72 ay)*, Pegem Akademi.
- Gür, Ç. (2018), Erken çocukluk dönemi ve gelişim (1. Basım). Gür, Ç. (Ed.), *Erken çocukluk döneminde gelişim (36-72 ay)*. Pegem Akademi.
- Gürmeşe, M. (2022). 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programındaki (2018) kazanımların çocukların gelişim düzeyi açısından incelenmesi (Tez No.737806) [Yüksek lisans tezi, İnönü Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Hull, J. M. (2003). *Demokratik çoğulcu toplumlarda din eğitimi üzerine genel değerlendirme*. Din öğretiminde yeni yöntem arayışları, uluslararası sempozyum bildiri ve tartışmalar (İstanbul, 28-30 Mart 2001). MEB Yayınları.
- Hökelekli, H. (1993). *Din psikolojisi* (1. Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kanarya, S. (2023). *DİB 4-6 yaş programı ile MEB okul öncesi programlarının dini değerler eğitimi açısından karşılaştırılması* (Tez No.833118) [Yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Körükçü, Ö. (2020). Gelişim ile ilgili bilgilerin eğitime yansımaları. Köksal Akyol, A. (Ed.), *Erken çocukluk döneminde gelişim II*, Anı Yayıncılık.
- Köylü, M. & C. Oruç (2020). *Çocukluk dönemi din eğitimi (2. Baskı)*. Nobel Yayınları.
- Köylü, M. (2004). Çocukluk dönemi dini inanç gelişimi ve din eğitimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2), 37–54. (https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000190)
- Oruç, C. (2021). Çocuk Medyalarında Dinin Sunuluşu. *Çocuk ve Medeniyet*, 6 (12).
- Selçuk, M. (2005). *Çocuğun eğitiminde dinî motifler (3. Baskı)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sönmez, V. (2020). *Program geliştirmede öğretmen el kitabı (19. Baskı)*. Anı yayıncılık.
- Türkiye Dil Kurumu. (t.y.). Türk Dil Kurumu sözlükleri. Erişim tarihi: 11 Ocak 2025. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Tosun, C., & Çapcıoğlu, F. (2015). 4-6 Yaş Kur'an kursları öğretim programının dini gelişim kuramları çerçevesinde incelenmesi. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 5 (5), 705–720.
- Urdoğan, A. B. (2019). *Okul öncesi Kur'an kursu öğretim programının program geliştirme açısından değerlendirilmesi* (Tez No. 589999) [Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi] YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Uzun, S. (2016). *Okul öncesi dönem din eğitimi (İslam dini) programlarının karşılaştırmalı değerlendirilmesi Türkiye ve Amerika örnekleri* (Tez No.451651) [Yüksek lisans tezi,

İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>

- Yavuz, K. (2012). *Çocukta dinî duygu ve düşüncenin gelişmesi* (3. Baskı). Boğaziçi Yayınları.
- Yıldırım A. & Şimşek H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (8. Basım). Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, E. (2018). Motor gelişim. Gür, Ç. (Ed.), *Erken çocukluk döneminde gelişim (36-72 ay)*. Pegem Akademi.
- Yüksel, Z. (2022). 4-6 Yaş Kur'an kursu öğretim programının duyuşsal öğrenme açısından değerlendirilmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 11 (3), 1633 – 1650. (<https://doi.org/10.15869/itobiad.1114869>)

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Dr. Mehmet Eker
Millî Eğitim Bakanlığı
mehmeteecker@hotmail.com



ORCID: 0009-0005-4989-1080

**Sûfî Menkıbelerindeki İhtida
Anlatılarına Genel Bir Bakış (9. ve 13.
Yüzyıllar)**

**An Overview of Conversion Narratives
in Sufi Hagiographies (9th to 13th
Centuries)**

Atıf/Citation: Eker, M., (2025). Sûfî Menkıbelerindeki İhtida Anlatılarına Genel Bir Bakış (9. ve 13. Yüzyıllar). Din ve İnsan Dergisi, 5 (9), 71-90.

Yükleme Tarihi / Received Date: 01.11.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 31.12.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 71-90



DOI: 10.69515/dinveinsan.1577399

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Sûfî Menkıbelerindeki İhtida Anlatılarına Genel Bir Bakış (9. ve 13. Yüzyıllar)

An Overview of Conversion Narratives in Sufi Hagiographies (9th to 13th Centuries)

Özet

Bu makale, sûfî menkıbelerinde yer alan ihtida anlatılarını ve ihtida sebepleri incelemektedir. Sûfiler İslâm'ın yayılmasına hizmet etmiş gruplardan olup bu rolleri tarihçiler tarafından ilmî araştırmalar yoluyla ortaya konulmuştur. Sûfilerin ihtida faaliyetleri menkıbelerde kendisine yer bulmuştur. Menkıbeler, dönemin olayları, toplumun inanç yapısı ve kültürel değerlerinden izler taşıdıkları için kıymetlidir. Çalışma, sûfî menkıbelerinde geçen ihtida olaylarının temel nedenlerini ortaya koymayı ve bu anlatıların benzerlik ve farklılıklarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Yöntem olarak, ilk dönemlerden itibaren yazılmış menâkıbnâmeler ve tabakat kitapları, özellikle Tezkiretü'l-Evliyâ, Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî, Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî'sh-Şeyh Ebî Sa'îd, Makâmât-ı Jendepîl, Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî, Menâkıbü'l-Arifin, Saltuknâme gibi eserler taranmıştır. Sünnî ve heterodoks derviş anlatıları karşılaştırmalı olarak ele alınmış, sünnî ve heterodoks derviş anlatıları kronolojik bir bakışla karşılaştırılmıştır. Sonuç olarak, sûfî menkıbelerinde ihtidanın dört temel nedeni olduğu tespit edilmiştir: Sûfilerin ahlakî örnekliliği ve manevî etkisi, keramete şahit olma, münazara yoluyla ikna olma ve savaş sonrasında affedilme. Bu dört nedenin her biri, sûfilerin İslâm'ı yayma çabalarını ve ihtidayı bir mefkure olarak benimsediklerini göstermektedir. Menkıbelerde yer alan ihtida hikâyeleri, bahse konu olan sûfnin velâyetini ispat, tasavvufun meşruiyetlerini ilan ve tasavvufun İslâmî kimlik içinde kabulünü sağlama yönündeki gayretlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla, bu anlatılar, gerçekliklerinden ziyade, sûfilerin İslâm'ın yayılmasındaki etkisini simgeleyen ve ilham veren hikâyeler olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, sûfî menkıbeleri sadece birer anlatı olarak değil, tasavvufun toplumsal meşruiyetini pekiştiren bir araç olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, sûfiler, ihtida, menkıbe, mühtedî.

Abstract

This article examines reversion narratives and the reasons for reversion as presented in Sufi hagiographies. Historically, Sufis have been among the prominent groups significantly contributing to the spread of Islam, a role extensively documented by historians through scholarly research. The Sufis' missionary and reversion-oriented activities have been depicted in their hagiographies, valuable sources reflecting historical events, societal beliefs, and cultural values of their time. This study aims to identify the fundamental reasons behind the reversion accounts recorded in Sufi hagiographies and to determine similarities and differences among these narratives. Methodologically, the study analyzes early hagiographical and biographical works, particularly Tadhkirat al-Awliya, Manaqib of Abu Ishaq al-Kazaruni, Asrar al-Tawhid fi Maqamat al-Shaykh Abi Sa'id, Maqamat-i Jandapil, Vilayetname of Haji Bektash Veli, Manaqib al-Arifin, and Saltuk-name. Sunni and heterodox dervish narratives were comparatively examined within a chronological framework. The study concludes that four primary reasons for reversion emerge in Sufi hagiographies: (1) ethical exemplarity and spiritual influence of Sufi figures, (2) witnessing miraculous events (karamat), (3) persuasion through debates (munazara), and (4) being pardoned after military confrontations. Each of these factors illustrates the Sufis' efforts to propagate Islam and their dedication to reversion as an ideal. The reversion stories documented in these hagiographies serve multiple purposes, including demonstrating the spiritual authority (wilayah) of specific Sufi figures, legitimizing Sufism as an integral part of Islamic tradition, and securing its acceptance within

broadier Islamic identity. Consequently, these narratives should be understood not merely as historical accounts but as symbolic and inspirational stories highlighting the Sufi role in spreading Islam. Thus, Sufi hagiographies function not only as literary narratives but also as instrumental devices reinforcing the social legitimacy of Sufism and emphasizing its role in the expansion of Islam.

Keywords: Sufism, sufis, reversion, hagiography, convert.

Giriş

İslâm tarihinde sûfiler, yalnızca manevî hayatın değil, İslâm'ı yayma sürecinin de aktif bir parçası olmuşlardır. Onların tasavvufî tecrübelerini, ahlakî duruşlarını ve toplum üzerinde bıraktıkları etkiyi kayıt altına alan menkıbeler, İslâm kültüründe önemli bir yere sahiptir. Menkıbeler, İslâm'ın halk arasında yayılmasına ve sûfîlerin bu süreçteki rolüne dair ipuçları sunar. Bu anlatılar, dönemlerin sosyal, kültürel ve dinî dinamiklerini yansıtarak, ihtidaya sebep olan unsurları da açıklamaktadır.

Sûfîlerin ihtida hadiselerinde oynadığı rol, tarihçiler ve İslâm araştırmacıları tarafından çeşitli açılardan ele alınmıştır. Ancak, menkıbelerin ihtida olayları bağlamında taşıdığı anlam ve sûfîlerin İslâm'ın yayılmasında üstlendikleri misyonun boyutları üzerine yapılan çalışmalar sınırlıdır. Bu nedenle, menkıbeler üzerinden sûfîlerin ihtidaya sebebiyet vermelerinin incelenmesi, onların dinî ve sosyal etkilerini kavramak açısından önemlidir.

Ahmet Yaşar Ocak, “Bazı Menâkıbnâmeler Göre “ XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü (Ocak, 1981)” adlı makalesinde Heterodoks dervişlerin menkıbelerini incelemiştir. Buna göre, Kalenderî, Haydarî derviş ve şeyhleri ile Abdalân-ı Rum ve Bektaşî gibi heterodoks tarikat mensupları, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla, hatta sonrasına dek Anadolu ve Rumeli’de gittikleri yerlerde birçok kişinin İslâm'ı kabul etmesine sebebiyet verdiklerini ortaya koymuştur. Mustafa Uyar, “İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri” adlı makalesinin ilk kısmında menâkıbnâmelerde geçen anlatıları değerlendirmiş, daha sonra ihtida olaylarını tarihsel gerçekliklerle desteklemiştir. (Uyar, 2012) Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15.-17. Yüzyıllar)* adlı eserinde İslâmiyet’i kabul edenlere dair anlatıların üretilip yayılmasının, Osmanlı’nın emperyal kimliğini ve Sünnî Müslüman bakış açısını yansıtmak açısından büyük bir önem taşıdığını belirtmiştir. Krstić, Osmanlıların ihtida edenlere ve mühtedilere yönelik tavırlarının zamanla değişimini, Akdeniz bölgesindeki dinî eğilimler ile Osmanlıların Habsburglar ve Safevilerle olan rekabetinin bağlamında ele almıştır. Yeni kaynaklar ışığında bireyler, topluluklar, yerel ve merkezi otoriteler arasındaki ilişkilerin din değiştirme sürecine nasıl etki ettiğini de gözler önüne serer. (Krstic, 2015) Bu çalışmaların haricinde müstakil olarak ihtida ve menâkıbnâmeleri konu alan oldukça çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu çalışma, sünnî ve heterodoks derviş anlatılarının ihtida

süreçlerindeki rollerini karşılaştırmalı olarak ele almakta ve bu süreçlerin tasavvufun meşruiyetini nasıl pekiştirdiğini incelemektedir

Bu çalışmanın amacı, sûfî menkıbelerinde yer alan ihtida anlatılarını inceleyerek, bu olayların ardında yatan temel sebepleri ortaya koymak ve ihtida hikâyelerinin ortak yönlerini belirlemektir. Çalışmada ilk dönemden itibaren yazılmış menâkıbnâmeler ve tabakat kitapları, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*, *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd*, *Makâmât-ı Jendepîl*, *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî*, *Menâkıbü'l-Arifîn*, *Saltuknâme* gibi temel eserler taranmıştır sünnî ve heterodoks derviş anlatıları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Çalışma, sûfîlerin ahlakî örnekliği, keramete şahit olma, münazara yoluyla ikna etme ve savaş sonrasında affetme gibi başlıca dört faktörün ihtida olaylarına sebep olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, sûfî menkıbeleri sadece birer tarihsel anlatı olarak değil, İslâm'ın yayılması ve tasavvufun toplumsal meşruiyetini pekiştiren bir araç olarak değerlendirilmektedir.

1. Menkıbeler

Menkıbe sözlükte övülecek güzel iş, hareket anlamıyla ilk defa Hz. Muhammed'in ashabının faziletlerine dair hadisleri içeren bölümlerin müşterek adı olarak kullanılmıştır. IX. yüzyıldan sonra tasavvufun İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasıyla beraber menkıbe kelimesi sûfîlerin hikmetli söz, fiil ve davranışları içinde kullanılmaya başlanmıştır. Bunları konu edinen eserlere ise menâkıbnâme denir. (Kılıç, 2004, s. 112) Sûfîler ilk dönemlerden itibaren tasavvuf büyüklerinin sözlerini ve menkıbelerini dinlemeye, okumaya önem vermişlerdir. Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1015) bu sözlerin taliplerin himmetini ziyadeleştireceğini, enaniyet sahibinin gururu kıracağını, iyi ve kötünün ne olduğunu ona göstereceğini ifade etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise menkıbeleri Allah'ın ordusundan bir asker olarak nitelemiştir. Ona göre müridin bozulan morali bunları dinlemekle düzelir. Bu sebeplerden dolayı Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) meşhur eseri *Tezkiretü'l-evliyâ'yı* kaleme almıştır. (Attâr, 1984, ss. 46-47) Sûfîlerin menkıbeleri tasavvuf yolunun başında ve sonunda olan tüm taliplerin dikkatini çekmeye tarih boyunca devam etmiştir. İmâm-ı Rabbanî (ö. 1034/1624) de kendi şeyhine yazdığı bir mektupta, yaşadığı halin etkisiyle kitap okumanın tatlı gelmediğini, yalnızca tasavvuf büyüklerinin yüksek makamlardaki hallerinin bir yere yazılmasını sonra da bunları okumak istediği belirtmiştir. (Rabbânî, 1981, s. 23) Bu itibarla bakıldığında menkıbelerin sûfîleri etkilediği, kendi inanç ve duygularının tercümanı olduğu görülür.

Sûfîlerin büyük önem verdikleri menâkıbnâmeler zamanla bilim dünyasının ilgisini çekmiştir. Menâkıbnâmeler batı dünyasında tarih kaynağı olarak kullanılmasına karşın Türkiye'de uzun bir süre ihmal edilmişlerdir. Fuad Köprülü (ö.1966), ihmal edilmiş bu türün Müslüman ve Türk tarihinin birçok karanlık noktalarını aydınlatmak için değerli bir kaynak

olduğuna dikkat çekmiştir. (Köprülü, 1943, s. 422) Ahmet Yaşar Ocak, menkıbelere vücut veren ve onlara konu olan velî kavramının üzerinde durmuş, menkıbelerin teşekkülü, özellikleri ve tiplerini tahlil etmiş, bu türün ortaya çıkış ve gelişmesini, tarihi bir perspektif içerisinde sunmaya çalışmıştır. Ocak, bu çalışmasında menkıbelerin kaynaklarını araştırarak tasnif ederek, metodolojik bir çalışma ortaya koymuştur. (Ocak, 1992, s. 13)

Sûfiler tarafından kutsal addedilen bu metinler, yalnızca övgü dolu anlatılardan da ibaret değildir. Aksine, bu metinler derin insanî duygularla dokunmuş ve simgesel anlatılarla zenginleştirilmiştir. (Teber, 2016, s. 366) Buradan hareketle her bir hikaye, yalnızca bir şahsiyeti ya da olayları övmekle kalmaz; aynı zamanda, sûfî geleneğin maneviyatı ve inanç sisteminin sembollerle ifadesini sunar. Bu metinlerde, bireyin ruhsal yolculuğuna dair önemli ipuçları bulunur; bu nedenle, anlatılar sadece tarihsel birer belge olmanın ötesine geçer. Sûfiler, inançlarını, simgesel imgeler aracılığıyla, evrensel bir insanlık tecrübesine dönüştürmüşlerdir. Bu anlatılarda geçen olaylar ve kişiler, sûfî anlayışının derinliklerinde yatan tasavvufî düşünceleri yansıtır; böylece, metinler hem edebi bir değer kazanır hem de tasavvufî bir rehberlik sunar. Övgü dolu birer destan olmaktan çok, insanın içsel dünyasına ışık tutan ve inancı derinlemesine anlamayı sağlayan araçlar olarak karşımıza çıkarlar.

Bu yüzden, sûfî metinleri yalnızca tarihî ve edebî bir miras olarak değerlendirmek eksik olur. Bu metinler, sûfilerin manevî deneyimlerinin ve içsel dönüşüm süreçlerinin yansımalarıdır; aynı zamanda, tasavvufî yolculukta karşılaşılan zorlukların ve zaferlerin sembolik bir ifadesidir. Sûfiler, menkıbelerde sadece birer anlatıcı değil, aynı zamanda ruhanî bir yolculuğun rehberleridir ve bu metinlerde kullandıkları imgeler, onların inançlarını birer sembol olarak ifade etme arayışının sonucudur. Bu bağlamda, sûfî metinleri, sadece geçmişin anlatıları değil, günümüzde dahi manevî bir rehber ve aynı zamanda insanî tecrübenin sembolik bir aynası olarak değerlendirilebilir.

2. İhtida

Sözlükte “doğru yolu bulmak; yol göstermek” mânalarına gelen hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş olup “gerçeğe ulaşmak, doğru yolu bulmak” demektir. Terim olarak inançsız iken veya başka bir dine mensupken İslâm dinini benimsemeyi ifade eder. İhtida eden kimseye mühtedî adı verilir. (Köse, 2000, s. 554) Menâkıbnâmeler incelendiğinde, sûfilerin bu ihtida olaylarına aracılık ettikleri sıkça görülmektedir. Bu hikayeler, sadece sûfilerin İslâm’a hizmet ettiklerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda kendilerine yöneltilen “zındık” ya da “mülhid” gibi (Ocak, 2016) eleştirileri de dolaylı olarak yanıtlamaktadır. Zira sûfiler, tarihte çeşitli zındıklık şüpheleriyle soruşturmalara maruz kalmış ve inançlarının samimiyetini ve meşruiyetini kanıtlamak zorunda kalmışlardır. (Konur, 2023) Bu bağlamda, menâkıbnâmelerdeki ihtida anlatıları, sûfilerin toplumda kabul görme çabalarını yansıtır denilebilir.

Sûfilerin İslâm'ı derin bir bağlılık ve samimiyetle yaşamaları, inançlarını başkalarıyla paylaşma arzularını da beraberinde getirmiştir. Bu durum, onların inançlarını samimiyetle benimseyen bireyler olmalarıyla yakından ilişkilidir. Diğer din mensuplarını İslâm'a çekme isteği hem inançlarına olan imanlarından hem de bu dinin insana sunduğu değerlerin herkes tarafından paylaşılabileceği düşüncesinden kaynaklanır. Bu durum, bir anlamda, onların misyonerlik faaliyetleri gibi görülebilir. Ayrıca, Hz. Muhammed'in, bir kişinin İslâm'a kazandırılmasına vesile olmanın büyük bir sevap olarak görülmesi ve bu yöndeki müjdeleri (Buharî 3/57) de Müslümanlar için bir teşvik kaynağı olmuştur. Bu bakımdan, sûfilerin ihtida olaylarına sebep olmaları hem bireysel inançlarının bir tezahürü hem de toplumsal kabul görme arzusuyla örtüşmektedir.

Sûfilerin ihtidaya yönlendiren bu çalışmaları, İslâm'ın insanlara ulaştırılmasında bir aracı rolü üstlenmiştir. Bu çerçevede, ihtida hikayeleri, bir yandan sûfilerin kişisel dinî yaşantılarını ifade ederken bir yandan da onları toplumsal ve dinî meşruiyet kazandıran metinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İhtida hikayeleri, yalnızca bir kişinin İslâm dinini benimseme sürecini anlatan basit bir dönüşüm hikayesi olmaktan ötedir; aynı zamanda, ihtidaya sebep olan sûfî veya velînin manevî özelliklerini, halk nezdindeki algısını ve dönemin sosyal-dinî atmosferini de yansıtır. İhtida hikayeleri hem bireysel dönüşümü hem de bu dönüşüme katkı sunan sûfilerin toplumdaki algısını yansıtır. Dolayısıyla, ihtida hikayeleri, salt bireysel bir dönüşümden ziyade sosyal bağlamı ve dönemin dinler arası ilişkilerini de içeren kapsamlı anlatılar sunar.

Sûfiler, mühtedilerin ihtida süreçlerinde etkin bir rol üstlenmişlerdir; bu süreçte, onların sadece dinî bilgileriyle değil, manevî özellikleri ve derin ruhaniyetleriyle de ihtida edenlere rehberlik ettikleri anlatılmaktadır. Sûfilerin sahip oldukları bu nitelikler, onların olağanüstü kişiler olarak görülmelerine ve toplumsal saygınlık kazanmalarına neden olmuştur. Menâkıbnâmelerde ve diğer biyografik kaynaklarda sûfilerin ihtidaya yön verme sürecinde sahip oldukları "keramet", "hikmet" veya "ilim" gibi özelliklerin ön planda olduğu görülmektedir. Bu nitelikler, sûfileri ilahî rehberlik sağlama yetisine sahip kişiler olarak yücelten birer simge olarak ele alınmış ve toplumsal anlamda meşruiyet kazanmalarına yardımcı olmuştur.

Ayrıca, ihtida hikayeleri, İslâm toplumunun, mühtedinin eski dinine bakışını ve diğer din mensuplarına yönelik algısını da aktarmaktadır. Mühtedinin ihtida etmeden önceki dinî kimliği ve bu kimlikle İslâm toplumuna nasıl katıldığı, Müslümanlar'ın diğer dinlere yaklaşımı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu yönüyle, ihtida hikayeleri, İslâm toplumlarının tarihsel olarak dinî çeşitliliğe karşı tutumlarını da açığa çıkarır ve bu bağlamda sosyolojik bir arka plan sunar.

Sonuç olarak, ihtida hikayeleri sadece bir bireyin dinî dönüşümünü değil, aynı zamanda dönemin inançlar arası dinamiklerini, sûfilerin toplum içindeki konumunu ve İslâm'ın bir değerler sistemi olarak başkalarına nasıl sunulduğunu anlatan kapsamlı bir literatür olarak ele alınabilir. Bu hikayeler, dönemin toplumsal ve dinî yapısını anlamak isteyen araştırmacılar için zengin bir kaynak sağlarken, İslâm'ın yayılış sürecinde sûfilerin etkisi ve toplumun inanç çeşitliliğine yaklaşımı gibi önemli konuları da tartışmaya açmaktadır.

3. Menkıbelerde İhtida Sebepleri

Sûfî menkıbelerine bakıldığı zaman ihtida sebepleri dört ana başlıkta toplanabilir. Bunlar, sûfilerin ahlak ve yaşantısından etkilenme, gayrimüslimin sûfinin kerametine şahit olup İslâm'ın hak din olduğuna kanaat getirmesi, sûfilerle yapılan münazaralar sonucunda gayrimüslimin kendi inancının yanlış olduğunu fark etmesi ve cihad yoluyla ihtidadır.

3.1. Sûfilerin Ahlak ve Yaşantısından Etkilenme

Ahlak insanın vicdanının mahsulü olup iç huzurunu sağlar. Tasavvuf bir eğitim müessesesi olarak nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi ve ahlakın güzelleştirmesini hedeflediği için bazen ahlak olarak da tarif edilmiştir. Tasavvuftaki temrinlerin ana hedeflerinden birisi de ahlakî esasları bir refleks haline getirip benimsemesidir. (Yılmaz, 2022, ss. 72-73) Buradan hareketle tasavvuf, sûfî düşüncenin merkezinde yer alan ahlakî değerler bütünü olarak görülmüş ve İslâm'ın ahlak prensiplerini en yüksek düzeyde yaşama ideali olarak tanımlanmıştır. Sûfiler, tasavvufu ne salt bilgiye dayanan bir ilim ne de bir şekil ya da ritüelden ibaret bir uygulama olarak kabul etmişlerdir. Aksine, tasavvuf, bireyin iç dünyasında yaşanan ahlakî bir dönüşümü ifade eder. Bu bağlamda sûfiler, tasavvufu ahlakın özü ve kemale erme arayışı olarak ele almışlardır.

Erken dönem sûfilerinden olan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), "Tasavvuf ne ilimlerden ibarettir ne de resim ve suretlerden. O, ancak ahlaktır" (Attâr, 1984, s. 509) diyerek tasavvufun salt teorik bilgi veya şekli ibadetlerle sınırlı olmadığını ifade etmiştir. Nûrî'ye göre, tasavvuf bilgiye dayansaydı, bu bilgiyi öğrenme süreci ile elde edilebilirdi; ritüeller veya zahirî ibadetlerden ibaret olsaydı, sadece dışsal çaba ile kazanılabılırdı. Ancak tasavvuf, insanın ruhunda ve ahlakında yaşanan derin bir değişimi ifade eder; bu da Hz. Peygamber'in ahlakını örnek alma idealine dayanır.

Benzer şekilde, erken dönem sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebesi Ebû Bekir Kettanî (ö. 322/933), tasavvufu tamamen ahlakî bir sistem olarak tanımlar ve "Tasavvuf, tamamen ahlaktan ibarettir; ahlakça ziyade olan tasavvufça da ziyadedir," (Kuşeyrî, 2014, s. 369) diyerek tasavvufun doğrudan ahlakla eşdeğer tutulabileceğini ifade eder. Kettanî'ye göre, bir kişinin ahlakı ne kadar gelişmiş ve güzelleşmişse, tasavvufta o kadar derinleşmiş ve ilerlemiş sayılır. Tasavvufun derinliği, kişinin ne kadar çok bilgiye sahip olduğuyla değil, ahlakî olarak ne kadar

olgunlaştığı ile ölçülür. Bu bağlamda, sûflerin yolculuğu, kişinin manevî olarak arınması ve kemale ulaşması için gereken ahlakî eğitimi kapsamaktadır.(Kuşeyrî, 2014, s. 369)

Tasavvuf, sûfler için ahlakî bir eğitim ve manevî olarak kemâle erme yoludur; bireylerin nefsin arzularından sıyrılarak ilahî ahlakla ahlaklanma gayretidir. Sûfler, günlük yaşamlarında, insan ilişkilerinde, ibadetlerinde ve zorluklarla karşılaştıklarında bu ahlakî ilkelere sadık kalmaya çalışarak tasavvufu bir yaşam tarzı olarak benimsemişlerdir. Dolayısıyla, sûflerin ahlak anlayışı, bireyin toplum içinde nasıl bir insan olması gerektiğini ve başkalarına nasıl yaklaşması gerektiğini belirleyen temel değerler sistemidir.

Sûflerin günlük yaşantılarında sergiledikleri derin manevî hassasiyet ve üstün ahlakî duruş, sadece kendi dindaşlarının değil, farklı inanç mensuplarının da dikkatini ve takdirini kazanmıştır. Sûflerin Allah'a olan samimiyetle bağlılıkları, mütevazî hayat tarzları ve hoşgörü anlayışları, onları yaşadıkları toplumlarda sevilen ve saygı duyulan şahsiyetler haline getirmiştir. Sûflerin örnek davranışlarıyla şekillenen bu manevî cazibe, İslâm'ın yalnızca bir kurallar bütünü olarak değil, yaşanabilir ve hissedilebilir bir hayat tarzı olarak görülmesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda sûfler, dinî dönüşüm süreçlerinde doğrudan bir tebliğ metodu kullanmak yerine, kişisel örnekliği merkeze alarak İslâm'a yönlendirmeyi esas almışlardır. Bu, sûflerin her kesimden insan tarafından saygıyla anılmalarını sağlamış, İslâm'ın yayılmasında mühim bir etki oluşturmuştur.

Menkıbelerde sûfler edilgen halde bile örnek bir yaşantı sunabilmektedirler. Onların gösterdiği sabır ve olumsuz olaylara karşı tahammül ihtidaya sebebiyet vermektedir. Buna Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748'den önce) menkıbesi misal olarak verilebilir. Nakledildiğine göre Mâlik b. Dînâr kiraladığı evin yanında bir Yahudi komşusu yaşamaktadır. Yahudi komşu, evinin önünde bir helaya sahip olup, pisliklerini sık sık Mâlik'in evinin cephesine atar ve böylece Mâlik'i rahatsız eder. Bir gün Yahudi komşusu Mâlik'e gelerek bu durumdan şikayetçi olup olmadığını sorar. Mâlik, rahatsız olduğunu fakat evi temizleyip sabrettiğini, bunu Allah'ın rızası için yaptığını ifade eder. Mâlik'in sabrından ve inancından etkilenen Yahudi, bu hoşgörü ve dayanışma karşısında İslâm'a ilgi duyar ve Müslüman olur.(Attâr, 1984, s. 90)

Bu olaya diğer bir örnek ise Ebû Hamid Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) dürüstlüğü şahit olan bir gayri müslimin hikayesidir. Aktarımına göre, Abdullah adında bir terzi vardı. Ona bir Mecûsî gelir ve sahte gümüş para verirdi. Abdullah ise bunu kabul eder ve onun sahte olduğunu söylemezdi. Bir gün Abdullah dükkanından ayrıldı. Mecûsî gelip çırağa elbise vermesi için para sundu, ancak çırak parayı kabul etmedi. Abdullah geri dönünce durumu öğrenip çırağa "Yanlış yaptın. Uzun zamandır bu Mecûsî bana sahte para veriyor ve ben de bunu sabırla alıp bir kuyunun içine atıyorum, böylece Müslümanları kandırmasın," dedi. Bu sözleri duyan Mecûsî, gelip Abdullah'a Müslüman oldu. Bu olay Abdullah'ın ihlas ve dürüstlüğü'nün bir bereketi olarak gerçekleşmiştir.(el-Gazzâlî, 1983, Cilt 3/148) Diğer bir menkıbe de ise bir zamanlar eşkıyalık yapan

daha sonra tövbe eden Fudayl b. İyâz'a (ö. 187/803) aittir. Fudayl, haksızlık yaptığı kişilerden helallik dilemek için diyar diyar gezmektedir ve nihayet Ebiverd'de bir Yahudi'ye ulaşır. Ancak Yahudi, helallik vermek için Fudayl'a büyük bir kayalık tepeden kazıyarak düzlemesini şart koşar. Fudayl, gece gündüz demeden çalışır ve bir sabah güçlü bir rüzgâr tepeyi dümdüz eder. Bu duruma tanık olan Yahudi, Fudayl'a yastığının altında olduğunu iddia ettiği altını getirmesini söyler, fakat aslında orada yalnızca çakıl taşları vardır. Fudayl altını çıkarıp getirince Yahudi, Tevrat'ta "tevbesi samimi olanın eli çakılı altına çevirir" ifadesini hatırladığını söyleyerek İslâm'a girmeye karar verir. (Attâr, 1984, s. 130) Ebü'l-Kâsım en-Nasrâbâdî'nin (ö. 367/977) hikayesi ise yine bir Yahudi iledir. Bir gün Nasrâbâdî, bir Yahudi'den yarım akçe boza parası istemek için tam kırk kez gider, her defasında Yahudi onu kaba bir şekilde kovar. Buna rağmen Nasrâbâdî'nin sabrı ve hoşnutluğu artarak devam eder. Yahudi, Nasrâbâdî'nin bu sert muameleye gösterdiği tahammüle şaşırarak, "Neden bu cefaya katlanıyorsun?" diye sorar. Nasrâbâdî, dervişlerin zorluklara dayanma gücünden bahsedince, Yahudi bu samimiyet ve sabrı görünce Müslüman olur. (Attâr, 1984, s. 815)

Sûfilerin ahlakının yanı sıra dinî yaşantıları, inançlarını derunî suretle yaşamaları da gayri müslimlerin ihtidasına sebep olduğu aktarılmıştır: Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) hastalandığında halifenin çok becerikli bir Hristiyan doktoru vardı. Süfyân'ı tedavi etmesi için onu gönderdi. Doktor, Süfyân'ın idrarını görünce, "Bu adamın Allah korkusundan ciğeri parçalanmış ve parçalar mesaneden çıkıyor. Böyle bir adamın bulunduğu din batıl olamaz," dedi ve hemen Müslüman oldu. Halife, "Hastayı tedavi için doktor gönderiyorum ama hasta doktora vesile oluyor," dedi. (Attâr, 1984, s. 190)

Sonuç olarak, sûfî menkıbelerinde yer alan ihtida hikayeleri, tarihsel gerçekliklerinden bağımsız olarak, İslâm toplumunda ahlakî değerlerin ne denli önemsendiğini ve bu değerlerin tebliğ aracı olarak nasıl idealize edildiğini göstermektedir. Bu tür anlatılar, sûfilerin sabır, hoşgörü ve adalet gibi erdemleri yaşam pratiğine aktaran manevî rehberler olarak idealleştirildiği bir sosyal yapıyı yansıtır. Sûfilerin hoşgörü ve nezaketle temsil edilen bu ahlakî tavrı, çeşitli din mensuplarının dikkatini çeken, cezbedici bir İslâmî duruş olarak sunulmaktadır. Bu anlatılar, gerçeklikleri tartışmalı olsa da İslâm toplumunda erdemin toplumsal ve bireysel dönüşüme olan etkisini vurgulayan güçlü bir kültürel ve edebi mirasa işaret etmektedir.

3.2. Keramete Şahit Olma

Keramet, azizlik, şeref, küp veya desti kapağı, itibar, kerim, cömertlik, gibi anlamları içeren Arapça bir kelime olup peygamberlerden ortaya çıkan olağanüstü olaylara mucize denirken, benzeri, durum veliler için söz konusu olunca, buna da keramet denir. (Cebecioğlu, 2009, s. 201) Sûfî menkıbelerinde keramet türünden olağanüstü olaylara sıkça rastlanır. Menkıbelerde yer alan gayrimüslimlerin velîlerin olağanüstü güçlerine şahit olarak ihtida etme hikayeleri, İslâm'ın sahilliğini tasdik eden sembolik anlatılar sunar. Bu hikayelerde, velîlerin mucizevi nitelikleri,

sadece kişisel keramet göstergesi değil, aynı zamanda İslâm'ın ilahî bir hakikat olduğunu destekleyen birer kanıt olarak görülür. Velîye atfedilen bu özellikler, sûfî çevrelerde velî tasavvurunun derinliğini ve ona duyulan inancı yansıtır. Bu çerçevede, velînin meşruiyeti ve büyüklüğü, kendisine gösterilen saygı ve takdir aracılığıyla pekiştirilirken, İslâm'ın da gayrimüslimlere yönelik bir cazibe yarattığına vurgu yapılır. Dolayısıyla, bu anlatılar, velînin şahsında İslâm somutlaştırarak, dinî ve manevî bir etkileşim alanı yaratır. İlk sûfî hikayelerinde sıkça rastlanmayan bu motif ileriki zamanlarda hem nitelik hem de nicelik olarak artış göstermiştir. Bu husus Otman Baba Velâyetnâmesinde şöyle açıklanır:

“Nitekim devr-i nübüvvetde enbiya’ullahdan ba’zı kafirler mu’cize görmeyince ehl-i iman olup müselman olmazlardı ve hem şimdi ki devr-i velayetdür ba’zı ehl-i İslâmuz diyenler sahib-i velayetden velayet görmeyince ehl-i velayete tasdik itmezler ve nübüvvet zamanında ba’zı kafirler mu’cize gördüğünde dalı imana gelmeyüp ehl-i inkar ve ehl-i nar olurlar.”(Yalçın, 2008, s. 243)

İlk dönem anlatılarında öne çıkan motif, velî sûfîlerin firâsetidir. Velîler karşısındaki şahısların iç dünyalarına, ağıyardan sakladıkları inançlarına muttali olabilmektedirler. Misalen İbrâhim el-Havvâs, (ö. 291/904) Bağdat Camii’nde bir grup dervişle otururken güzel yüzlü, hoş kokulu bir genç yanlarına gelir. İbrâhim el-Havvâs, içsel bir sezgiyle bu gencin Yahudi olduğunu hisseder, ancak arkadaşları bu yorumu garipser. Cami çıkışında genç, dervişlere İbrâhim el-Havvâs’ın ne dediğini sorar. Dervişlerin tereddüdüne rağmen, İbrâhim’in Yahudi olduğunu söylediğini öğrenir. Ardından, İbrâhim el-Havvâs’ın yanına gidip ayağına kapanır ve Müslüman olur. Genç, bu durumu Müslümanlar arasında sezgi sahibi biri olup olmadığını denemek için yaptığını ve İbrâhim’in sezgisinin kendisini etkilediğini belirtir. Daha sonra kendisi de büyük bir sûfî olur.(el-Gazzâlî, 1983, Cilt 2/634)

Sûfîlerin basiret ve feraset sahibi olduklarına vurgu yapan menkıbeler oldukça fazladır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) menkıbesi bunlardan birisidir. Cüneyd-i Bağdâdî Ulu Cami’de vaaz verirken, İslâm kıyafeti içinde bir Hristiyan genç gelir. Kimse onun Hristiyan olduğunu fark etmez. Genç, "Müminin ferasetinden korun, zira o Allah'ın nuruyla bakar" (Tirmizî, Tefsir 15) hadisini sorar. Cüneyd kısa bir düşüncenin ardından, "Müslüman olma vaktin geldi; zünnarını kesip İslâm’a geçmelisin." der. Bu söz üzerine genç hemen Müslüman olur.(Attâr, 1984, s. 457)

Sadece firâset değil sûfîlerin cezbeleri de gayri müslimleri derinden etkilediği, bu yolla ihtida gerçekleştiği nakledilmiştir: Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) menkıbelerinde Yahudiler ihtidanın nesnesi olmuşlardır. Ebû Saîd, Nişâbûr’a gittiğinde onu karşılayanlar arasında bir Yahudi de vardır. Allah, Yahudi'ye şeyhin azametini hissettirir ve Yahudi utançla şeyhin önünden kaçır. Şeyh onu takip eder ve çıkmaz bir sokakta yakalayarak başına elini koyup bir şiir okur. Bu sözlerden etkilenen Yahudi, şehadet getirerek Müslüman olur, şeyhle birlikte dergâha gidip müritlerinden biri olur.(Münevver, 1899, s. 168) Bazen de Ebû Saîd kendisi bizzat olmadan

bir ihtidaya sebep olduğu nakledilmiştir. Hasan-ı Müeddeb'e dışarı çıkıp gördüğü kişiden bir şey istemesini talep eder, Hasan bir Mecusî'yi görür elini uzatınca Mecusî Müslüman olmak ister ve şeyhin yanına gelip iman eder.(Münevver, 1899, s. 143) Ebû Said'in yanına tedavi maksadıyla gelen bir mecusî doktor da şeyhin elini tutması ve okuduğu şiirin etkisiyle Müslüman olmuştur. (Münevver, 1899, s. 145)

Sûfî bazen gayrimüslimin imtihanını kerametiyle geçerek onun ihtidasına sebep olmuştur. Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin (ö. 536/1141) menkıbesinde böyle bir imtihan içermektedir. Nakle göre bir Mecûsî, gizlice eline bir badem alarak Câmî'nin yanına geldi ve şöyle dedi: "Eğer elimde ne olduğunu söylersen, iman ederim." Câmî bir an düşündü ve "Elinde çekirge var," dedi. Mecûsî gülerek cevap verdi: "Bademi çekirgeden ayıramıyorsun, nasıl olur da sana inanırım?" Mecûsî elini açtı ve Allah'ın kudretiyle, elindeki badem bir çekirgeye dönüşmüştü. Orada bulunanlar bu duruma hayret etti. O Mecûsî hemen İslâm'a girdi.(Gaznevî, 1384, s. 180) Ancak her zaman bu kerametler ihtida ile sonuçlanmaz. Ahmed-i Câmî'nin diğer menkıbesi buna işaret etmektedir. Bir Mecusî, Câmî'ye meydan okuyarak, dinlerinin hakikatini ateşte test etmeyi önerir. Câmî, Mecûsî'nin elini tutarak birlikte ateşe sokar. Mecusî acı içinde bağırırken, Câmî'nin eli hiç zarar görmez. Olayı gören köylülerden bazıları Câmî'ye saldırmaya çalışır; ancak deveciler onları durdurur. Allah'ın lütfuyla, Câmî'nin eline bir zarar gelmezken Mecusî'nin eli yanar.(Gaznevî, 1384, s. 119) Câmî'ye atfedilen olağanüstü keramet sadece ateşin yakmaması da değildir. Kendisine suikast için gelen İsmailî-Haşhaşîlerden bir grup Câmî'ye mızrak ve hançerlerin zarar vermediğini görünce "Müslüman olmuşlardır"(Gaznevî, 1384, ss. 178-179)

Velîlerin yalnız hayatları değil cenazeleri dahi ihtidaya sebep olduğu aktarılmıştır: Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) cenazesi kaldırılırken büyük bir kalabalık oluşmuştu. Yetmiş yaşında bir Yahudi, kalabalığın seslerini duyarak dışarı çıktı ve cenazeyi görünce "Benim gördüğümü siz de görüyor musunuz?" diyerek şaşkınlığını dile getirdi. Semadan inen meleklerin Sehl'in naaşına dokunduğunu gören Yahudi, bu manzaradan etkilenip kelime-i şehadet getirerek Müslüman oldu(Attâr, 1984, s. 355)

Sûfî menkıbelerinde rastlanılan en sıra dışı ve kapsamlı ihtida anlatısı belki de Ahmed er-Rifâî'nin (ö. 578/1182) menkıbesinde bulunur, Ahmed er-Rifâî ile bir müridi arasında geçen bir olay şöyle aktarılmıştır:

"Seyyid İbrâhim A'zeb'den rivâyet edilir: Revakın kapısında oturmuştum. Hz. Seyyid bana baktı. Eteğim yırtılmıştı. Bana: Bunu dik, Şeytan'ın sana nüfuz etmesine yol verme, buyurdu. İğnem yok, dedim. Bir dervişe iğne ve iplik getirmesi için işaret etti. Hz. Seyyid ipliği tuttu. Ben onu elinden çekip: Ey Seyyid! Mübârek hatırında terzilik varsa benim gönlümü iplikle Allah'ın sırrına dik, dedim. Bana bakarak uzun süre başını önüne eğdi. Sonra başını kaldırarak: Ey İbrâhim! Hâcetini yerine getirdim, diyerek beni kucakladı. Bende bir heyecan ve hâl zuhur etti. O hâl

olmadan bir an bile huzur bulamıyordum. İki üç gün sonra yine o hazrete gittim ama onu bulamadım, (Ahmed er-Rifâ'î'yi) Bir süre aradıktan sonra, revakın kapısında durmuş, dört yönü işaret ederek yüksek sesle, "Gelin, Ümmü Abide'ye gelin, her yıl bir kavim olarak gelin," derken gördüm. Sonra "Evet, evet," dedi. Susunca mübarek elini öpüp bu hâli sordum. Şöyle buyurdu: "Bana ehl-i şark, ehl-i garb, dağ ve çöl halkını çağırmamı söylediler. Onları çağırınca çok kişi toplandı; hatta Ümmü Abide'de onlara yer kalmadı. Ben de dedim ki, 'Azar azar gelin, her sene, her ay, hayatın her anında gelin ki yer bulabilesiniz.'" Ardından, "Peki, neden 'evet evet' dediniz?" diye sordum. Şöyle cevap verdi: "Hak Sübhânehü ve Teâlâ bana birkaç şehir gösterdi. O şehir halkının tamamı müşrik idi. Sonra hepsi Müslüman oldu. Onlara tevbe ettirdim ve yanlarından ayrılmak istedim.(Kâzerûnî, 2004, ss. 56-57)"

Heterodoks dervişlerin durumu da farklı değildir. Hacı Bektâş-i Velî (ö. 669/1271 [?]), mağarada namaz kılarken yaklaşan kâfirlerin seslerini duyar ve Allah'tan yardım ister. Bunun üzerine Tanrı, mağarayı koruması için yedi başlı bir ejderha gönderir. Ejderhayı gören kâfirler korkuyla kaçar. Bey, papazlara Hacı Bektâş'ı getirmelerini emreder; papazlar, ona karşı gelemeyeceklerini söyleyerek acizliklerini dile getirirler. Bey, sonunda İslâm'ın hak din olduğunu kabul eder ve Hacı Bektâş'a gidip Müslüman olmak ister. (Gölpınarlı, 1958, s. 12)

Hacı Bektâş bizzat ihtidaya sebebiyet verdiği gibi müridlerini de bu yolda teşvik ettiği, görevlendirdiği nakledilmiştir. Hacı Bektâş'ın emriyle yola çıkan Karadonlu Can Baba, Erzincan'da Kâvus Han'ın göçüne rastlar ve Müslüman olmadıkları sürece ilerlemelerine izin vermeyeceğini söyler. Kâvus Han, bu sözü keşişe danışır. Keşiş, Can Baba'nın doğruluğunu test etmek için büyük bir kazan dolusu suya kapatılıp üç gün boyunca kaynatılmasını önerir. Eğer sağ çıkarsa, dinini kabul edeceklerini söylerler. Can Baba bu teklifi kabul eder. Büyük bir kazanda üç gün kaynatılır, ancak Hacı Bektâş'ın manevî himmeti sayesinde sağ çıkar. Bunun üzerine Kâvus Han ve çevresindekiler Müslüman olurlar.(Gölpınarlı, 1958, ss. 40-41) Aynı şekilde Hoy Ata'nın ateşe girip bağdaş kurduğunu gören Padişah da Müslüman olmuştur. (Gölpınarlı, 1958, ss. 44-45)

Bu anlatılarda Moğollar'ın İslâm'ı nasıl kabul ettikleri, sûfilerin ihtidaki rolleri sembolik şekilde anlatılmıştır. Heterodoks dervişler Sünnî dervişlere göre daha çetin imtihanlar vermiş, Ejderha gibi mitolojik varlıklarla teyit edilmişlerdir.

Abdal Mûsâ ise "Dinimiz Muhammed dinidir" ifadesiyle, kâfirleri bile iman etmeye, yani Müslüman olmaya davet etmektedir. Böylece pek çok kâfirin de Müslüman olmasına öncülük ettiği görülmektedir. Abdal Mûsâ bir kâfirden, "Getir kâfir, şu şarabı içelim," diye şarap getirmesi istenir. Kâfir, "Sultanım, bu size yaramaz!" dese de sonunda şarabı getirir. Abdal Mûsâ şarabı eline alınca, şarap mucizevi bir şekilde suya dönüşür. Bu olay üzerine kâfir de Müslüman olur.(Güzel, 1999, s. 109) Abdal Mûsâ Sultan, müridlerinin ekmek ihtiyacını karşılamak için bir un değirmenine ihtiyaç duyar ve bölgede bulunan Marko adlı Rum'dan dört taşlı değirmenini satmasını veya kiraya

vermesini ister. Marko bunu reddeder ve Sultan'ı kovmak ister. Abdal Mûsâ, konuyu mahkemeye taşır. Mahkemede Abdal Mûsâ, değirmenin dört taşlı olduğunu ve bir taşının sola döndüğünü, yanında ise bir çınar ağacı olduğunu belirtir. Yapılan keşif sonucu söyledikleri doğru çıkar. Bu mucize karşısında şaşırarak Marko Müslüman olur ve adını Murad Baba olarak değiştirir. (Güzel, 1999, s. 121)

Benzer bir menkıbe Sarı Saltuk (ö. 697/1297-98) ile anlatılmıştır, buna göre, Sarı Saltuk, seccadesine oturup sağında Ulu Abdal, solunda Kiçi Abdal ile birlikte denize açılır. Seccadeye, "Ey erenler seccadesi, erenlerin istediği yere doğru git," der. Seccade Gürcistan'a doğru yönelir. Gürcistan'ın Görliş adlı padişahı o gün deniz kenarında avlanırken, denizden bir karaltı yaklaştığını görür. Yanındakiler bunun bir ağaç kökü olduğunu söylese de yaklaştıkça üzerinde üç kişinin oturduğunu fark ederler. Padişah, bu kişilerin sıradan olmadığını anlar. Seccade kıyıya vardığında Sarı Saltuk, seccadeyi omzuna atar. Padişah ve yanındakiler atlarından inerek Sarı Saltuk'un elini öper, onu kendi makamına davet ederler. Sarı Saltuk ve yanındaki erenlerin Tanrı'nın sevgili kulları olduklarını anlarlar ve Müslüman olurlar. (Gölpınarlı, 1958, s. 41)

Menkıbelerdeki bu tür olağanüstü olaylar velayetin tasdik edilme olasılığını artırır. İhtida hikayeleri, insanların kalplerinde İslâm'a karşı bir ilgi ve saygı uyandırmakta; velîlerin kerametleri, inananların ve gayrimüslimlerin gözünde onları daha da yücelterek, onların tasdikini sağlama potansiyelini artırmaktadır. Özellikle ateşte yanmama motifinin Hz. İbrahim'in Nemrut'un ateşine atıldığı olayla paralellik taşıdığı görülmektedir. Kur'ân 'da yer alan bu olay, Hz. İbrahim'in iman gücü ve ilahi koruma ile sembolize edilirken, sûfî menkıbesinde de benzer bir şekilde, velîlerin ateşten zarar görmemesi, Allah'ın kudretini ve koruyuculuğunu gösterir.

3.3. Münazara Sonucu İhtida

Sûfî menkıbelerinde, gayri müslimlerle yapılan dinî münazaraların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu tür münazaralar, genellikle sûfiler ile gayri müslim din adamları arasında geçmekte ve burada sûfilerin sahip olduğu derin bilgi ve hikmetin etkisi vurgulanmaktadır. Sûfiler, bu münazaralarda sadece İslâm'ı değil, aynı zamanda ahlakî üstünlüklerini ve hoşgörülerini de sergileyerek karşı tarafı etkiler. Menkıbelerde, gayri müslim din adamlarının sûfilerin ilmi derinliği ve güçlü hitabeti karşısında duyduğu hayranlık ve kendi görüşlerinde yaşadığı acziyet ön plana çıkarılmaktadır. Ayrıca, bazen rahiplerin ve papazların, kendi kutsal kitaplarında buldukları bazı işaretler doğrultusunda İslâm'a yöneldikleri ve Müslüman oldukları da aktarılır. Bu anlatımlar, sûfilerin sadece ahlakî davranışlarıyla değil, aynı zamanda ilmi ve entelektüel birikimleriyle de İslâm'a davette ne derece etkili olduklarını göstermektedir.

Hristiyan din adamlarıyla olan münazaraya şu menkıbe misal olarak verilebilir. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), bir gün Arafat Dağı'nda vakfe yaparken nefsinin onu övmesi üzerine,

yaptığı ibadetleri bir somun ekmeğe satar ve bu ekmeği bir köpeğe verir. Daha sonra Rum diyarına gider ve orada bir rahip tarafından misafir edilir. Bir süre sonra rahip, Bâyezid'e manastıra katılması için rahip kıyafetleri giymesini önerir. Bâyezid, içsel bir ilhamla bu öneriyi kabul eder. Baş rahip bin rahibin olduğu bu toplantıda bir Müslüman'ın olduğunu anlar ve Bâyezid'i diğer rahiplere gösterir. Manastırda baş rahip, Bâyezid'e zorlu sorular sormaya başlar ve o da hepsine doğru cevap verir. Sorular ve cevaplar şu şekildedir: İkincisi olmayan bir: Allah'tır. Üçüncüsü olmayan iki: Gece ve gündüzdür. Dördüncüsü olmayan üç: Üç büyük kitaptır; Tevrat, İncil, ve Kur'an. Beşincisi olmayan dört: Dört büyük melektir; Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail. Altıncısı olmayan beş: İslâm'ın beş şartıdır. Şeklindeki birçok soruya Bâyezid doğru cevaplar verir. Bâyezid'in bu doğru cevapları karşısında baş rahip çok etkilenir ve Müslüman olduğunu açıklar. Rahip ve çevresindekiler Müslüman olduktan sonra, Bâyezid onlara dinlerini öğretmeye başlar.(Uludağ, 2020, ss. 99-105)

Bazen de direk bir çatışma içerisinde olmadan rahiplerin sûfleri tanıdıkları, etkilendikleri ve iman ettikleri anlatılmıştır. Nakledildiğine göre, Cüneyd-i Bağdâdî müridleriyle Tur-i Sina'da sema ederken, bir keşiş çıkagelir ve onlara seslenir; ancak manevî hallerinden dolayı keşişi duymazlar. Sema bittikten sonra müridleri durumu Cüneyd'e anlatır. Bunun üzerine Cüneyd, müridlerini yanına alarak keşişin manastırına gider. Keşiş, Cüneyd'e semanın niteliğini sorar. Cüneyd, bunun Allah aşkıyla kendiliğinden vuku bulan bir hâl olduğunu, yalnızca has kişilere mahsus olduğunu söyler. Keşiş, İncil'de son peygamberin ümmetinin aşkla sema edip dünya malına iltifat etmeyeceğini okuduğunu söyler ve şehadet getirerek Müslüman olur.(Attâr, 1984, s. 458) Şüphesiz bu menkıbe ile sûfler o dönemde sıkça tartışılan(Câmî, 1343, ss. 97-98; Gazzâlî, ts, s. 371; Hücvirî, 2016, s. 457; Serrac, 2019, s. 319; Sühreverdî, 2005, s. 262) semânın meşruiyetine bir temel buldukları gibi kendilerinin de hak bir fırka olduklarını ön plana çıkarmışlardır. Öte yandan Tevrat, İncil gibi kutsal kitaplar tarafından tasdik edilmek ilahî bir teyittir. Hz. Muhammed ve ashâbı Tevrat ve İncil de müjdelenmiş, vasıfları zikredilmiştir. (A'raf /157, Fetih/29) Hal böyle olunca taifenin hak olduğu konusunda bir argüman ortaya konulmuştur.

Bazen de herhangi bir münazara yaşanmadan Hristiyan rahiplerin ihtida ettikleri nakledilmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) menkıbeleri buna örnektir. Rahipler Mevlânâ ile karşılaşp bir süre görüştüktan sonra ihtida etmişlerdir. (Eflaki, 1973, s. 199) Başka bir menkıbede Yahudi bir haham Mevlânâ ile karşılaşınca ona:” Bizim dinimiz mi yoksa sizin dininiz mi iyidir?” diye sorar, Mevlânâ sizin dininiz deyince haham Müslüman oluverir. (Eflaki, 1973, s. 441)

Sûfî menkıbelerindeki rahiplerle münazara anlatısı Sarı Saltuk'un menkıbelerinde çokça görülür. San Saltuk'un menkıbevi kişiliği, oldukça renkli bir şekilde tasvir edilir. Buna göre, San Saltuk rahip kıyafetine bürünerek istediği bir manastıra veya kiliseye gider. Burada rahiplerin

dilinden konuşur, İncil veya Tevrat'tan ayetler okuyarak vaazlar verir ve teolojik tartışmalara katılır. Rahiplerin derin bilgisine hayran kalmalarıyla birlikte, Sarı Saltuk'un kimliğini anlamaya çalışırlar. Sonuç olarak, onun samimiyeti ve bilgisi karşısında birçok rahip Müslüman olmayı kabul eder.(Ocak, 2011, s. 40)

Öte yandan Hacı Bektâş Velâyetnâmesinde -tartışma olmasa da- İncil okuyan bir keşişin ihtidasına yer verilmiştir. Buna göre, bir gün Sarı İsmail, Hacı Bektâş Veli'nin kendisine nereyi yurt vereceğini düşünürken, Hünkâr ona bir sopa verip, göçtükten sonra sopayı nereye atarsa oranın yurdu olacağını söyler. Hünkâr'ın vefatından sonra Sarı İsmail, sopayı atar; sopa Menteşe ilindeki Tavaz'da bir kilisenin kubbesini delerek İncil okuyan keşişin önüne düşer. Ejderha gibi görünen sopadan korkan keşiş, Sarı İsmail'in gelmesiyle Müslüman olur. Kilise yıkılarak tekke haline getirilir.(Gölpınarlı, 1958, s. 82)

Sûfî menkıbelerinde rahiplerin münazara sonunda ihtidaları anlatılırken Hristiyan inancının doktrinleri, İncil'in muhtevası, Kur'ân da Hristiyanlar'a yöneltilen eleştirilerin bağlamları gibi konuların yeterince olmaması bu tür menkıbelerin belirli maksada binaen ihdas edildiği izlenimi vermektedir. Zira Abbasî Halifesi Mehdi (775-785) ile Nesturî kilisesi patriği Timataus arasında geçen dinî muhavereye bakıldığında konuların; İncil de geçen Faraklit'in kim olduğu, Hz. İsa'nın sünnet olup olmaması, İncil'in tahrif edilmesi(Koyuncu, 2007, ss. 37-50) olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu sonuç çıkmaktadır. Öte yandan Orhan Gazi (1324-1362) döneminde esir düşen Selanik başpiskoposu Gregorios Palamas ile Müslüman ulema arasında tartışma sûfî menkıbelerindeki münazaralara benzemez. Ulema, sünnetin Tanrı'nın bir emri olduğunu ve İsa'nın da sünnet edildiğini belirterek Palamas'a, "Siz neden sünneti kabul etmiyorsunuz?" diye sordu. Palamas bu soruya hemen, "Peki, o zaman siz Türkler neden Mûsâ'nın kanunlarını, örneğin Şabat'ı tanımiyorsunuz veya Hamursuz Bayramı gibi bayramları kutlamıyorsunuz?" diye karşılık vermiştir. Hristiyanların aziz ve azize resimlerine tapar gibi saygı gösterdiğini dile getirerek konusunda Palamas ise buna, "Dostlar birbirlerine saygı gösterir, ama Tanrı yerine koyup ibadet etmezler; biz, Tanrı'nın yarattıkları aracılığıyla Tanrı'yı yüceltiriz," diyerek yanıt vermesi tartışmanın sûfî anlatılarına kıyasla dinî referanslar açısından zengin bir şekilde gerçekleştiğini gösterir.(İnalçık, 2019, s. 161)

3.4. Cihad ve Hayat Bağışlama Yoluyla İhtida

Mücahid sûfîlerin menkıbelerinde kafir askerleriyle doğrudan yüz yüze gelerek onlarla çarpışılması ve onları mağlup ettikten sonra, hayatlarını bağışlayarak İslâm'a davet etmesi gibi kahramanlıklarla örülüdür. Bu anlatılarda, düşman tarafın ünlü pehlivanları ve savaşçılarıyla teke tek mücadelelere girerek onları alt etmesi, yalnızca kahramanlık değil, aynı zamanda dinî davet amacıyla da ön plana çıkar.(Ocak, 2011, s. 40)

Sünnî menkıbelerde ise şunlar öne çıkar: Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) Rum diyarında cihad ederken namaz vakti gelince, düşmanından izin isteyip namazını kıldı. Sonrasında, kafir de kendi ibadetini yapmak için izin istedi ve yüzünü putuna döndü. Abdullah, bu anda düşmanı yenme fırsatını düşündü ve kılıcını çekip yanına gitti. Ancak o anda bir ses, kendisine verilen sözün önemini hatırlattı. Bunun üzerine ağlamaya başladı. Kafir başını kaldırdığında Abdullah'ı ağlarken gördü ve sebebini sordu. Abdullah, durumu anlattı; bu samimiyeti gören kafir etkilenecek Müslüman oldu. (Attâr, 1984, s. 252)

Bazen de tarihsel realiteye uygun olarak, gayrimüslimlerle olan şiddetli çatışmalar gayri müslimlerin teslim olmalarıyla sonuçlanmıştır. Örneğin, Ebû İshak Kâzerûnî'nin (ö. 426/1035) hankahının Mecusîlerce basılması, şeyhe suikast teşebbüsü ile başlayan olaylar neticesinde Müslümanlar karşı saldırıya geçmişler, en nihayetinde yenilen Mecusîler Müslüman olmak zorunda kalmışlardır. (Çelebi, 2016, s. 118) Kendi dedesi de Mecusî olan Kâzerûnî (Algar, 2002, s. 145; Çelebi, 2016, s. 92) tarikatının cihad yoluyla Müslüman sayısını artırdığı görülmüştür. Öyle ki Mecusîlerin çoğunlukta olduğu Kâzerûn şehrinin dinî demografisinin Müslümanlar lehine değiştiği nakledilmiştir. (Attâr, 1984, s. 798)

Bu tür ihtida menkıbeleri heterodoks derviş anlatılarında daha çok yer bulur. Sarı Saltuk şöyle seslenmektedir: "İmdi iy kafirler! Bilmiş olun kim ben San Saltuk'am. Çok söylemen, tiz iman getirün, Müslüman olun canunuzu benden kurtarun.» didi." (Ebü'l-Hayr & Akalın, 1988, Cilt 1/71) Sarı Saltuk'un yiğitlikleri karşısında aciz kalan yaklaşık bin kişi aynı anda Müslüman olmaktadır. (Ebü'l-Hayr & Akalın, 1988, Cilt 1/149-150)

Cihad esnasında ihtida olayı bazen rüya yorumları güç mücadeleleri ile iç içedir: Alyon-ı Rûmî, Seyyid Şerif'e meydan okumak için gelir ve aralarında bir konuşma geçer. Seyyid Şerif, Alyon-ı Rûmî 'yi Müslüman olmaya davet eder, aksi halde onu öldüreceğini söyler. Alyon-ı Rûmî, gece gördüğü bir rüyadan bahseder: Rüyasında ağzından kara bir kuş çıkıp yerine beyaz bir kuşun girdiğini görmüştür. Bu rüya, onun ruhsal dönüşümünü simgeler. Şerif, bu sembolik rüyayı yorumlayarak kara kuşun küfür, beyaz kuşun ise iman anlamına geldiğini belirtir. Seyyid Şerif, Alyon-ı Rûmî'yi Müslüman olmaya davet eder ve aksi halde onu öldüreceğini söyler. Bu tehdit üzerine Alyon-ı Rûmî öfkelenir ve kılıcını çekip Seyyid Şerif'e saldırır. Seyyid Şerif ise bir manevra ile Alyon-ı Rûmî'yi atından düşürür ve yere serer. Ardından, hançerini Alyon-ı Rûmî'nin boğazına dayayarak onu tamamen etkisiz hale getirir. Alyon-ı Rûmî bu noktada teslim olur ve "Beni iman ettirip öldür," der. Bu, öldürülmeden önce Müslüman olmak isteğini ifade eder ve Müslüman olur. (Ebü'l-Hayr & Akalın, 1988, Cilt 1/18-19)

Sûfî menkıbelerinde sınır boylarında gayri müslim halkla tek başına mücadele eden sûfilerde anlatılır. Rivayete göre, Yalakabad Kalesi henüz fethedilmeden önce, "Abâ-pûş" adıyla tanınan bir derviş bu bölgeye gider, sık sık halkı İslâm'a davet ederdi. Zaman zaman da elinde

tuttuğu tahtadan yapılmış kılıcı göstererek, “Müslüman olmayanı bu kılıçla, tahta gibi ikiye biçerim!” diyerek onları tehdit ederdi. Kaledeki halk ise onun bu sözleriyle dalga geçerek, “Bu kesmez kılıçla bizi nasıl keseceksin?” diyerek alay ederdi. Bir gün, Yalakabad Kalesi’ndeki bir asker, Abâ-pûş’a meydan okuyarak “İşte boynum, işte kılıcın, haydi kes de görelim,” der. Abâ-pûş, elindeki tahta kılıcıyla askeri ortadan ikiye böler. Bu olaya tanık olanlar şaşkına döner. Derviş öldürmeye çalışsalar da Abâ-pûş, Allah’ın hikmetiyle hepsini etkisiz hale getirir ve bu olayın ardından o bölge İslâm toprağı olur.(Şahin, 2020, s. 102)

Mücahid sûfilerin ihtida süreçlerine dair menkıbelerde yer alan kahramanlık ve davet unsurları, tasavvufun fetih ve İslâmlaşma süreçlerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Heterodoks sûfilerin, düşmanla yüz yüze gelerek onları yenmeleri, düşmanları hayatlarını bağışlayarak İslâm’a davet etmeleri; menkıbelerde dinî davet misyonu ile birlikte cihadın ahlakî boyutunun da işlendiğini göstermektedir. Bu menkıbelerde, örneğin, Abdullah b. Mübarek’in söz verdiği düşmanına karşı saygısını koruması gibi durumlar, Ebû İshak Kâzerûnî’nin hankahına yapılan saldırıya karşı hikmetle karşı koyması, Sarı Saltuk’ın yiğitliği ve Alyon-ı Rûmî’nin rüyası sonucu İslâm’a yönelmesi gibi anlatılar, ihtida süreçlerini kahramanlıklarla zenginleştirerek tasavvufi ideallerin toplum üzerindeki etkisini pekiştirmektedir.

Sûfilerin, düşmanlarının gönüllerini kazanma amacı taşıyan bu manevî fetih anlayışı, bölgesel halkın İslâm’a ısındırılmasını ve geniş coğrafyalarda Müslüman nüfusun artmasını sağlamıştır. Çeşitli menkıbelerde görülen bu dönüşüm hikayeleri, tasavvufun yalnızca manevî değil, toplumsal bir yönünün olduğunu; Müslüman olmayan toplulukların İslâm’a kazanılmasında sûfilerin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Bu bağlamda, menkıbelerdeki heterodoks anlatılar, ihtida süreçlerinin tasavvufi kahramanlıkla harmanlanarak toplumda benimsenmesini sağlamış ve İslâm’ın yayılmasında sûfilerin güçlü bir manevî nüfuz alanı oluşturduğunu vurgulamıştır.

Sonuç

Sûfî menkıbelerinde ihtida hadiselerinin azımsanmayacak bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu durum, menkıbelerin her ne kadar olayların gerçekliğini bire bir yansıtmasa da sûfilerin İslâm’ın yayılmasına hizmet ettiklerini ve bunu bir mefkure olarak benimsediklerini göstermektedir.

Sûfî menkıbelerinde velîlerin üstlendikleri rollerin ve sahip oldukları kerametlerin zamanla belirgin şekilde arttığı gözlemlenmektedir. İlk Sünnî velîlerin ahlakî tutum ve firâsetleriyle gerçekleşen ihtida olayları, zamanla mucizevî nitelikler de kazanmış, bu durum, velî tipolojisinin ve velî anlayışının zaman içinde değişime uğradığını göstermektedir.

Sünnî menâkıbnâmelerde ahlakî ve dinî yaşantının ihtidaya sebep olduğu anlatılırken, heterodoks menâkıbnâmelerde bu tür ihtida örnekleri çalışmada incelenen vakalarda yer almamıştır. Öte yandan bu eserlerde sûfilerin ihtidaya sebep olan kerametleri ile peygamber mucizeleri arasında paralellikler bulunması dikkat çekicidir.

Menkıbelerde ihtidaya konu olan gayrimüslimler Sünnî menkıbelerinde daha çok Yahudiler, Hristiyanlar ve Zerdüştiler olarak anılmaktadır. Ancak, Yahudiler gibi nüfusça azınlıkta bulunan topluluğun menkıbelere daha fazla konu edinilmesi düşündürücüdür.

Daha önceki araştırmalarda tespit edildiği gibi, menkıbelerde tarihsel gerçekliklere dayanan unsurlar da bulunmaktadır. İlmi araştırmalarında meydana koyduğu gibi dervişler İslâm'ın yayılmasında Müslüman yerleşimlerin kurulmasında önemli rol oynamışlardır ancak, özellikle rahiplerin konu olduğu menkıbelere bakıldığında, bu hikâyelerde Hristiyanlık inancına dair zengin referansların yer almaması, rahiplerin İslâmî malumatla konuşmaları gibi detaylar, bu hikâyelerin belirli bir amaç için üretildiği izlenimini güçlendirmektedir.

İhtida hikâyeleri hem sûfiler için bir motivasyon kaynağı hem de bir dinî mefkure oluşturmuştur. Bu hikâyelerde tasavvufun sahilhiğı ve velîlerin manevî makamlarının ilahi bir tasdik içerdigi mesajı verilmek istenmiş olabilir.

İleriye yönelik çalışmalar kapsamında, sûfî metinlerinde diğcr dinlere yapılan atıfların, özellikle Tevrat ve İncil'e yapılan göndermelerin detaylıca incelenmesi, ihtida olaylarının daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Kaynakça

Algar, H. (2002). Kâzerûnî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, ss. 145-146).

TDV Yayınları.

Attâr, F. (1984). *Tezkiretü'l-evliyâ*. (S. Uludağ, Çev.; 7). Bursa : İlim ve Kültür Yayınları.

Câmî, E.-F. K. M. b. M. (1343). *Hadîkâtü'l-hakîka* (M. A. Muvahhid, Ed.). İnteşarat-i Bungah-i

Tercüme ve Neşr-i Kitab.

Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (5. bs). Ağaç Yayınları.

Çelebi, Ş. (with Bayram, F.). (2016). *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Ebü'l-Hayr, R., & Akalın, Ş. H. (1988). *Saltuk-Nâme*. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Eflaki, A. (1973). *Ariflerin Menkıbeleri* (T. Yazıcı, Çev.). Hürriyet Yayınları.

el-Gazzâlî, el-İ. E. H. M. b M. (1983). *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Dârü'l-Ma'rife.

- Gaznevî, S. M. b. M. (1384). *Makâmât-ı Jendepîl* (H. Müeyyed, Ed.). Şirket-i İntişarât-i İlmî Ferhengî.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (ts). *İhyâü Ulûmî'd-Dîn* (A. Serdaroğlu, Çev.; 1-4). Bedir Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (Ed.). (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî-Vilâyetnâme*. İnkılap Kitabevi.
- Güzel, A. (1999). *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*. Türk Tarih Kurumu.
- Hücvirî, A. bin O. C. (2016). *Hakikat Bilgisi* (S. Uludağ, Çev.). Dergah Yayınları.
- İnalcık, H. (2019). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kâzerûnî, İ. b. Muhammed. (2004). *Şifâü'l-Eskam fî Sireti Gavsî'l-Enâm-Ahmed er-Rifâî Menkıbeleri* (N. Tosun, Çev.). Gelenek yayıncılık.
- Kılıç, H. (2004). Menâkıbnâme. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, s. 112). TDV Yayınları.
- Konur, H. (2023). *Mihne Sûflerin Zulümle İmtihanı*. Ketebe Yayınevi.
- Koyuncu, S. (Ed.). (2007). *Dinler Arası İlk Diyalog*. Ark Kitap.
- Köprülü, M. F. (1943). Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları. *BELLETEN*, 7(27), Article 27.
- Köse, A. (2000). İhtidâ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 554-558). TDV Yayınları.
- Krstic, T. (2015). *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15.-17. Yüzyıllar)* (A. T. Şen, Çev.). Kitap Yayınevi.
- Kuşeyri, A. (2014). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi* (S. Uludağ, Çev.; 7. bs). Dergah Yayınları.
- Münevver, M. ibn. (1899). *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd* (1. bs). Elias Mirza Buraganski.
- Ocak, A. Y. (1981). Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü. *Osmanlı Araştırmaları*, 02(02), Article 02.
- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*. Türk tarih kurumu.
- Ocak, A. Y. (2011). *Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü* (2. bs). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Ocak, A. Y. (2016). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (1. bs). Timaş Yayınları.
- Rabbânî, İ.-İ. (1981). *Mektûbât Tercemesi* (H. H. Işık, Çev.). İhlas Matbaacılık ve Dağıtım A.Ş.
- Serrac, E. N. (2019). *El-Lüma'* (Hasan Kamil Yılmaz, Çev.). Erkam Yayıncılık.
- Sühreverdî, E. H. Ş. Ö. (2005). *Avârifü'l-ma'ârif* (D. Selvi, Çev.; 4. bs). Semerkand Yayıncılık.
- Şahin, H. (2020). *Dervişler, fakihler, gaziler: Erken Osmanlı toplumunda dinî zümreler (1300 - 1400)* (1. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Teber, Ö. F. (2016). Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(Special Issue 1), Article Special Issue 1.
- Uludağ, S. (2020). *Bâyezîd-i Bistamî* (2. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uyar, M. (2012). İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri. *BELLETEREN*, 76(275), Article 275. <https://doi.org/10.37879/belleten.2012.7>
- Yalçın, Y. (2008). *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, H. K. (2022). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Asiye Kemiksiz
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Doktora Öğrencisi
asiyekemiksiz@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8280-0308

Özel Günler Söylemiyle Sembolik Tüketim
Nesnesi Olarak Dinin Metalaştırılması

The Commodification of Religion as a
Symbolic Consumption Object Through the
Discourse of Special Occasions

Atıf/Citation: Kemiksiz, A. (2025). Özel Günler Söylemiyle Sembolik Tüketim Nesnesi Olarak Dinin Metalaştırılması. *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (9), 91-115.

Yükleme Tarihi / Received Date: 01.12.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 27.03.2025

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 91-115



DOI: 10.69515/dinveinsan.1594550

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Özel Günler Söylemiyle Sembolik Tüketim Nesnesi Olarak Dinin Metalaştırılması

The Commodification of Religion as a Symbolic Consumption Object Through the Discourse of Special Occasions

Özet

Dini semboller içeren materyaller özel günlerde taşıdıkları anlamlarla sembolik tüketim nesnesine dönüştürülerek din metalaştırılmaktadır. Bu noktadan hareketle mevcut çalışma, dinin nasıl metalaştırıldığını göstermeyi amaçlamaktadır. Günümüzde anneler, babalar, sevgililer günü gibi belirli anlamlar yüklenen tarihler vardır. Bu özel günlerde dini simgeleri taşıyan nesneler hediye olarak kullanılmaktadır. Bu çalışma dini sembol taşıyan nesneler ile özel günler arasında özdeşim kurularak sembolik tüketimin teşvik edildiğini göstermesiyle önemlidir. Çalışma, amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilen; kalp desenli seccade, besmele yazılı kalem, Elif Vav kolye, Fatıma Ana Eli led lambanın göstergebilimsel analizi ile gerçekleştirilmiştir. Analizler sonucunda, seccadelerin üzerine kalp deseni işlendiği, din ve aşk arasında özdeşim kurularak seccadelerin sevgililer gününde aşkın simgesine dönüştürüldüğü görülmektedir. Öğretmenler veya babalar günü için temenni edilen hayır dilekleri veya itibar içerikli mesajlar, besmele yazılı kalem üzerinden ürünü kullanacak kişilere atfedilmektedir. İki Arap harfinin birleşimiyle oluşan Elif Vav kolyesinin, Elif harfi zarıflığın, Vav harfi sadakatin simgesidir, iki kolyenin birleşimi devamlılığın göstergesidir. Arap harflerinin taşıdığı bu anlamlar özel günlerde kadınlara hediyeler aracılığıyla sunulmaktadır. Fatıma Ana Eli işaretinin bereket ve nazardan koruma anlamları hediye lambaya yüklenmiştir. Söz konusu anlamlar üzerinden nesnelerin satışa sunulduğu görülmektedir. Muhafazakâr tüketiciler için değerli olan kutsal simgeler ve bunların taşıdığı anlamlar, özel günlerde dini motifli nesnelere yüklenerek sembollerin manevi değeri, ürünleri kullanacak kişilere atfedilmektedir. Böylelikle dini simgeler sembolik tüketim aracına dönüştürülerek ticarileştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, din, sembolik tüketim, nesne, özel günler, göstergebilim.

Abstract

Religion is commodified by converting materials including religious symbols into objects of symbolic consumption on special occasions. From this point of view, the current study aims to show how religion is commodified. Nowadays, there are dates with specific meanings such as Mother's, Father's, Valentine's Day. On these special days, objects carrying religious symbols are used as gifts. This study is important to show that symbolic consumption is encouraged by establishing identification between objects carrying religious symbols and special occasions. The study was selected by purposeful sampling method; The study was carried out through semiotic analysis of a heart-patterned prayer rug, a pen with Basmala (A phrase said when starting a task meaning in the name of God.) written on it, an alif-waaw necklace, and a Fāṭimā Mother's Hand led lamp. As a result of the analysis, it is seen that heart patterns are embroidered on the prayer rugs, and by establishing an identification between religion and love, the prayer rugs are turned into the symbol of love on Valentine's Day. Good wishes or reputation-related messages for Teacher's or Father's day are attributed to the people who will use the product through a pen with Basmala written on them. The alif-waaw necklace that is formed by the combination of two Arabic letters, the letter alif is the symbol of elegance and the letter waaw is the symbol of loyalty, the combination of the two necklaces is the symbol of continuity. These meanings carried by Arabic letters are presented to women through gifts on special days. The meanings of the Fāṭimā Mother's Hand sign,

abundance and protection from the evil eye, are loaded into the gift lamp. It is seen that the products are offered for sale based on the meanings in question. The sacred symbols and the meanings they carry that are valuable for conservative consumers are assigned onto objects with religious motifs attributed to people who will use the products by imposing them on special days. Thus, religious symbols are converted into symbolic consumption tools and commercialized.

Keywords: Sociology of religion, religion, symbolic consumption, object, special occasions, semiotics.

Giriş

Müslümanlar için Allah, Muhammed, Arapça yazıları, Kâbe, Mevlana görselleri, Hristiyanlar için Meryem Ana tasviri, hac işareti, Yahudiler için Davut Yıldızı vb. tasvirler dinlerin sembolik temsilleridir. Dini sembollerin her biri belirli bir anlam ifade etmekte, insanlar sembollerin taşıdığı anlamlara göre ürünlere değer atfetmekte ve kullanılmaktadırlar. Dini sembollerin taşıdığı manevi değer içerikli manalar, kapitalist sistemin içinde ilgilenenlerin dikkatini çekmiştir. Günümüzde birçok ürün dini desenlerle süslenerek sembolik tüketim nesnesi olarak sunulmaktadır. Dinin kapitalist sürece uyum sağlamasıyla birlikte muhafazakâr bireylerin tercih ettiği; Tekbir, Modanisa, Furkan, Nurtuba, İmannoor gibi içinde dini değerlere gönderme yapan sembol ve ifadelerin bulunduğu birçok dini marka ortaya çıkmıştır. Muhafazakâr kesime hitap eden markalar, faaliyet gösterdikleri yerlerde ve alanlarda dini sembollerini kullanarak toplumun kutsal saydığı değerlere göre ürün ve hizmetlerini şekillendirmektedir.

Günümüz modern tüketim anlayışı sembolik anlamlar sistemi üzerine kuruludur. Üretim ve tüketim sistemi ihtiyaçlara değil, markaların rekabet ettiği göstergeler alanına yaslanmaktadır. Tüketim çağında tüm ihtiyaçlar göstergeler ve semboller sistemi içinde tüketilebilir maddeler olarak kısırlanmakta, çağrışımı yapılmaktadır (Bocock, 1997; Baudrillard, 2008). Kuşaktan kuşağa aktarılan, bireyin iç dünyasında, yaşamında ve bilincinde derinleşen dini inanç, düşünce ve pratikler de toplumsal hayatta semboller ile kesişen ortak bir noktadır. Toplumun kutsalla iletişim kurması ve kutsala yönelmesinde dindeki semboller sistemi zorunludur (Okumuş, 2016). Söz konusu hususlardan hareketle bu çalışmanın amaçları: Dinin, taşıdığı simgelerle sembolik tüketimin en önemli metalarından birine dönüştürüldüğünü oraya çıkarmak, kutsal olarak görülen simgelerin özel günlerde tüketimi teşvik amaçlı kullanılan bir araç olduğunu göstermek ve dini sembollerin taşıdığı değerlerin tüketiciye atfedilerek tüketimin teşvik edildiğini ortaya koymaktır.

Çalışmanın temel varsayımları: Dini anlam ifade eden simgeler, sembolik tüketim için bir kaynak oluşturmaktadır. Özel günlerde muhafazakâr tüketiciyi çekmek için hediyelere dini motifler ve anlamlar yüklenerek dindar tüketiciler tüketime çekilmeye çalışılmaktadır. Dini sembollerin anlamları ürünlerin kullanıcılarına yüklenerek din ve dini simgeler metalaştırılmaktadır.

Çalışma, insanların manevi ve ahlaki yönüne, inanma duygusuna seslenen din gibi bir olgunun, seküler olarak adlandırılabilir; sevgililer günü, yılbaşı, yıl dönümü vb. günlerle özdeşim kurularak dinin sembolik tüketim aracı olarak metalaşmasını somut örnekler üzerinden göstermesiyle önem arz etmektedir. Çalışmada amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilen ve satışa sunuldukları platformlarda özel günlere uygun ürün olarak altı çizilen; kalp desenli seccade, besmele yazılı kalem, Fatıma Ana Eli led lamba, Elif Vav harfli kolye olmak üzere dört nesnenin analizi göstergebilimsel çözümleme tekniği ile gerçekleştirilmiştir.

Çözümlemeler neticesinde üzerinde namaz ibadeti yapılan örtü olan seccadenin sevgiliye özel bir hediye olarak sunulduğu görülmektedir. İki seccade yan yana yerleştirildiğinde kalp deseni oluşturmakta ve kırmızı beyaz renkleriyle aşkın sembolü olarak simgelenmektedir. Besmele yazılı kalem ise öğretmenler günü ve babalar gününe özel satışa sunulmaktadır. Besmelenin her işin başlangıcında Allah'ın adıyla başlanması gerektiği anlamı, kalemi hediye edilecek kişiye hatırlatılmaktadır. Elif Vav yazılı kolye ise Arap harflerinin taşıdığı anlamlarla özel günler için satışa sunulmaktadır. Elif harfinin Allah'ın birliğine yaptığı gönderme, kolyeyi kullanacak kadının biricik ve tek olduğuna, sadakatin simgesi Vav harfi, sana bağlıyım anlamında kolyeyi kullanacak kişiye sunularak dini semboller kadınlara özel takı olarak satılmaktadır. Fatıma Ana Eli led lamba ise yine özel günler için muhafazakâr tüketiciye sunulan bir hediyedir. Fatıma Ana Eli simgesinin nazardan koruyacağı, eve bereket ve huzur getireceği inancı lambaya yüklenerek bir ev eşyasına dönüştürülmüştür.

Analizler neticesinde dini simgelerin taşıdığı anlam ve değerlerin, bireyin farklı şekillerde kullandığı nesnelere yüklenerek özel günlerde kapitalizmin aracına dönüştürülmesiyle ticarileştirildiği görülmektedir. Yılbaşı, anneler günü, babalar günü, yıl dönümü, sevgililer günü gibi hediye alışverişleriyle tüketimin arttığı günlerde dini ürünler, özellikle muhafazakâr tüketici için ideal hediye seçeneği olarak sunulmaktadır.

Sembolik Tüketim

Tüketim, toplumlar, kurumlar ve insanlar tarafından tüketilen; enerjiye, hizmetlere, mallara ve kaynaklara göndermede bulunan bir kavramdır. "İhtiyaç, istek, arzu gibi taleplerde ve bu taleplerin karşılanması için gerekli olan, mal, hizmet gibi üretim çeşitlerine ve paraya ya da bunun yerini alacak bir değere dayalı, ayrıca zamana ve mekâna bağlı olan, sosyal ve ekonomik bir ilişki biçimidir" (Giddens, 2012; Orçan, 2014, s. 23). Tüketim, satın alma eyleminden çok daha fazla anlam taşımaktadır, çünkü içinde; toplumsal bir süreci, kapitalizmin ideolojisini, sosyal dönüşümleri, moda ve reklam gibi medyanın tanıttığı birçok olguyu barındırmaktadır. Tüm bunlara paralel olarak hem kendi değişmekte hem de tüketim edimini gerçekleştiren bireyleri değiştirmektedir. Tüketimin toplumsal bir olgu olduğunun en önemli göstergesi onu sosyolojik bir süreç haline dönüştüren fordizmdir.

Sanayici Henry Ford, işlemlerin hızlı ve yalın bir şekilde yapılabilmesi için uzmanlaşmış makine ve aletlerin kullanıldığı montaj hattı sistemiyle çalışan ve tek bir ürün olan “Ford T Modeli” üreten bir fabrika kurmuştur. Ford, işçilerinden montaj hattının disiplinine uymalarını, kitle üretimi ürünlerin tüketimi için yeterli gelire ve boş zamana sahip olmalarını istemekteydi. Bu nedenle fordizm, kitlesel pazara bağlanmış olan kitlesel bir üretim sistemini anlatmaktadır. Bu sistem 20. yüzyıl kapitalizminin büyümesinde önemli bir rol oynamış, sadece ekonomik alanda değil, politik, psikolojik, toplumsal alanda da etkili olmuştur (Harvey, 1997; Giddens, 2012). 1950’li yıllara gelindiğinde Amerika Birleşik Devletleri’nde başlayan kitlesel tüketim, ilk olarak İngiltere’de ardından Batı Avrupa’nın diğer ülkelerinde tüm gruplar arasında gelişmiş ve çeşitli emekçilerin oluşturduğu gruplar tüketici olmuşlardır. Fordist seri üretim ve toplu tüketim döneminin ardından yeni tüketici grupları ortaya çıkmış, bu gruplar birçok ürünün marka imajlarıyla tanışmıştır (Bocock, 1997). Ürünlerin işlevsel özellikleri yerine taşıdıkları marka imajıyla tanınması ise sembolik tüketimin doğuşuna neden olmuştur.

Kapitalist sürecin gelişim evresinde tüketim standartlarının yükselmesi, özellikle 20. yüzyılın sonlarında karşılaşılan Batı tarzı kapitalizmin getirdiği tüketim olgusu, ekonomik materyalist güçlerden çok göstergelerin ön planda olduğu, ihtiyaçların arka planda kaldığı, arzulara dayalı bir tüketim kültürünün doğuşuna işaret etmektedir. Tüketim kültüründe nesnelerin satın alınma süreci duygulara ve estetiğe dayalı hazlara ulaşma amacına yöneliktir. Güzellik, gençlik, sevgi, mutluluk, modern gibi değerler, bireyin tüketim sürecinde karşılanacağına dair söz verilen metaları içermektedir (Yanıklar, 2006). Kapitalizmin çıktısı olan ürünlerin tüketicisi olmak bir takım özel sembollerin ve kültürel değerlerin öğrenilmesini zorunlu kılmaktadır. Baudrillard, tüketimin daima gösterge ve sembollerin tüketimi olduğunu belirtmektedir. Gösterge ve semboller, bir anlam dizisi ifade etmemekte, anlamlar tüketicilerin ilgisini çeken semboller ve göstergeler sistemi içinde oluşmaktadır. Tüketim, bireyin biyolojik gereksinimi değil, malların alıcıları tarafından aktif olarak katıldıkları ve satın alınan ürünlerin sergilenerek bir kimlik duygusunun yaratıldığı ve bu duygunun korunduğu bir süreçtir (Bocock, 1997). Tüketim, sadece satın alma eyleminden ibaret değildir, “bir harcama yapmak, yani çevreye zenginliğini göstermek ve sahip olunan zenginliği çevreye göstere göstere yok etmek demektir.” Değişim değerinin ötesinde, satın alınan ürüne, onu farklı kılacak bir gösterge değeri yüklenmektedir (Baudrillard, 2009, s. 130). Bu noktada ürünlerin fonksiyonel özelliklerinden ayrılıp sembolik özelliklerine göre değerlendirilip, satın alınması ve tüketilmesi olarak adlandırılan sembolik tüketime yönelik bir kayma her alanda görülmektedir. Bireyler, kullandıkları ürünlerle istek ve arzularını bildirmek veya iletişime geçmek istemektedirler, söz konusu durum nesnelerin sembolik yönünü ifade etmektedir. Böylelikle birey, kendisinde var olan özelliklerle ilgili belirli ipuçları vermektedir. “Ne tükettiğini söyle, kim olduğunu söyleyeyim” cümlesi bu duruma yöneliktir. Hizmetler, ürünler sembolik olarak tüketicinin sahip olduğu

nesneler ile ne olabileceğini gösterdiği gibi onlarsız ne olamayacağını da bir temsilidir (Odabaşı, 2009, s.130).

Ürünlerin sembolü, toplumsal düzeyde marka yöneticileri, tasarımcılar, reklamcılar gibi uzmanlar tarafından oluşturulmaktadır. Tüketicilerin sosyal ve bireysel dünyalarının yaratılması ve sürdürülmesinde tüketim, değerler ve anlamlar sunmakta, reklamlar ise sembolik anlamların yaratılmasında temel araçların başında gelmektedir. Yaratılan kültürel anlamlar markalara yüklenmekte, markalar, benliğin ve kimliğin oluşturulmasında, sürdürülmesinde sembolik kaynakların başında gelmektedir. Ürünlerin sembolik değerleri, toplumsal düzeyde “kültür üretim sistemi” tarafından üretilmekte ve insanların deneyimleriyle yeniden üretilerek tüketilmektedir. Örneğin, markalar herkes tarafından görünür ve fark edilebilir olması için pantolonların arka ve ön ceplerinin kenarlarında, mont ve paltoların arkasında gömlek yakalarında yer almaya başlamıştır. Kısaca ürünler sosyal anlamlarının yanı sıra bireysel anlamlarıyla da tüketilmektedir (Odabaşı, 2009). İnsanlara dayatılan tüketim nesnelerinin işaret değerleri modern insana kimliğini nasıl oluşturacağı hakkında bir fırsat sunmaktadır. Böylelikle modern insan, değerler sistemine dayalı bir duruş ve kimlik yerine işaret değerlerine göre satın alınan tüketim nesneleriyle kimliğini ve duruşunu oluşturmaya yönelmektedir (Demirezen, 2010). Örneğin, modern toplumun kapitalist hayat formu bir insanı kendiliğinden yakışıklı bir erkek ya da cazibeli bir kadın haline getirmez. İnsanlar kimliklerinin yaratılmasına yardımcı olacak malları satın alarak arzuladıkları imaja ve kimliğe sahip olmaya çalışmaktadırlar. Yiyecekler, içecekler, parfümler, otomobiller bu süreçte temel rolü olan ürünlerdir. Bütün nesneler bireyin kendisiyle benzer anlatım kodlarını ve semboller sistemini paylaşan diğerleri için o kişinin kim olduğunun bir göstergesidir. Tüketim, “basit maddi nesnelerin değil, gösterge ve sembollerin tüketilmesi anlamını içermektedir” (Bocock, 1997, s. 75).

Ürünlerin birey için belirli anlamlar ifade eden değerlere göre tüketilmesiyle gerçekleşen sembolik tüketimin hiç kuşkusuz kendini gösterdiği en önemli alanlardan biri dini materyallerdir, çünkü nesnelerin taşıdıkları marka değerine göre tüketilmesinin en önemli örneklerinden biri muhafazakâr tüketim alanında görülmektedir. Bireyler, değerinin çok üstünde lüks dini markalı ürünleri, dindarlıklarının bir simgesi ve içinde yaşadıkları toplumsal sınıfın bir göstergesi olarak tüketmektedirler. Böylelikle dini simgelerin ifade ettiği anlamların ürünlere yüklenmesiyle muhafazakâr tüketim olarak adlandırılan kutsalın ticari alana egemen olduğu bir pazar oluşturulmuştur.

Dinin Metalaşması ve Sembolik Tüketimi

Din, “inanılıp çok bağlanılan düşünce, inanç veya ülkü; kültür” (TDK). Dinin; sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı temin etmek, sosyal sisteme bütünlük sağlamak, bireysel ve toplumsal eylemler için normatif kurallar koymak, kişilerin anlam ve kimlik arayışlarında onlara

kaynak oluşturmak, sosyal yapıya düzenlilik ve devamlılık sağlamak, bu yönde semboller oluşturmak gibi pek çok işlevi vardır. Materyalist ve Marksist bakış açısına göre ise din, grupların ve sınıfların maddi çıkarlarını maskeleyen, sosyal ve yabancılaşma çatışmalarını anlamanın aracıdır. Dini kökenli başkaldırıları açıklama görevi ve insanı özgürleştirmede sahip olduğu potansiyel ile ideolojik etkenlerin başını çekmek gibi işlevleri bulunmaktadır (Coşkun, 2005). Din, bireylere ve toplumlara yaratılış gayesini açıklayan bir anlam dünyasıdır ve yaşamın düzenlenmesinde dikkate alınması gereken bir değerler sistemi sunmakta, hayata dair birçok bilgi vermektedir (Emiroğlu, 2024).

Din, hem toplumu hem de bireyi şekillendiren en önemli manevi değerlerden biridir. Kişi dini görevlerini yerine getirirken içinde yaşadığı toplumdan kendini soyutlaması söz konusu değildir. Yeme içme alışkanlıklarından ibadet etme şekillerine, ibadet yeri ve zamanına kadar birçok etmen bireyin dini görevleri olmasının yanı sıra yaşadığı toplumla paylaştığı değerleri içermektedir. Çünkü her birey ait olduğu toplumla birlikte hareket ederek dini görevlerini öğrenmekte ve yerine getirmektedir. Bu nedenle din ve toplum iç içe geçmiş bir yapıdadır ve toplumda meydana gelen büyük ya da küçük her değişim dini etkisi altına almaktadır.

İnsani bir olgu olan din, toplumsal şartlara uyum sağlayarak değişime uğramış ve varlığını geçmişten günümüze bu şekilde devam ettirmiştir (Aydın, 2019). Sekülerleşmenin araçları olarak işlev gören belirli sosyo-kültürel süreçler ve topluluklar, din üzerinde etkili olmuştur. Bunlar arasında Batılılaşma ve Batı medeniyetinin taşıyıcısı olduğu modern ekonomik süreç bir başka ifadeyle sanayi kapitalizminin dinamiği etkilidir. Endüstriyel üretim tarzı ve beraberinde getirdiği yaşam biçimleri, modern bilimin yaygınlaşması dünyevileşmenin temel belirleyicileri olmuştur (Berger, 1993). İngiltere'nin tarımsal ilişkilere dayalı sistemi yıkarak pazara ve teknolojik yeniliklere açık üretime dayalı sanayi devrimine geçiş yapması, Fransa'da vatandaşlık temeline dayalı bir düzene geçilmesine olanak veren Fransız devrimi, Almanya'da bu deneyimlerin felsefe ve düşünsel bir devrimle gerçekleştiği modern döneme geçiş, beraberinde bir sekülerleşme sürecini başlatmıştır. Ayrıca, tüm bu süreçler kapitalizmin egemen olduğu modern dönemin başlangıcını oluşturmaktadır (Demirhan, 2019).

Din için söz konusu gelişmeler ilk aşamada olumlu gibi görünmekteydi. Fakat aklın biçimselleşmesi, felsefi kuramdan veya metafizikten gelebilecek saldırılardan korunması dini, son derece "kullanışlı bir toplumsal alet" haline getirmiştir. Modernleşme süreci, toplumların en önemli kültür kodlarından biri olan dine karşı sekülerleşme olarak adlandırılan ve dinin kutsallığını yitirdiği zorunlu bir değişimi içermektedir (Horkheimer, 1998, s. 66; Aydın, 2019). Söz konusu gelişmeler, dini kapitalist bir sistem içinde ve kent çevresindeki değişmelere paralel olarak gerçekleşmektedir. Özellikle insan eylemlerinin ürünlerini bir metaya dönüştüren sanayi toplumunun doğuşu, eskiden otoriter dinin, metafiziğin, nesnel aklın yerine getirdiği işlevlerin

anonim ekonomik aygıtlar ile gerçekleşmesini sağlamıştır (Aydın, 2019). Dinin bu pasif durumu onun gerçek özünün bir zamanlar politika, sanat, bilim ve bütün insanlık için geçerli olduğu kabul edilen doğruyla olan ilişkisinin yok edilmesi anlamını taşımaktadır. Bu süreçlerin sonunda modern dünyada din, manevi yönünün dışında; siyaset, spor, müzik, çevrebilim gibi yaşamın farklı alanlarında görünür hale gelmiştir. Böylelikle din, sadece mabede değil, her alana girebilir olmuştur (Horkheimer, 1998; Aydın, 2019). Modernleşme süreci ve sanayi devrimiyle birlikte gelişen kapitalist sistemin dini görünür kıldığı en önemli alanlardan biri hiç kuşkusuz reklam ve pazarlama faaliyetleridir. Din, günümüzde kitle iletişim araçlarının etkisiyle ticari alanda daha görünür bir hale gelerek tüketim toplumunun metalaştırdığı en önemli olgu olmuştur.

Tüketim, insan hayatı için sadece ekonomik bir edim değil, aynı zamanda kültürel bir olgudur. Ürünler, anlamların taşıdığı kanallar, diğer bir ifadeyle soyut nesnelerdir. Markalar, simge, ikon ve bireyin hayatına değer katan tüketim nesnesi olarak sunulmaktadır. Bu nedenle tüketici davranışlarında dini inançların büyük bir yeri vardır (Batı, 2018, s. 182). Din ve tüketim toplumu arasındaki ilişki, inançlar düzeyinde değil, davranışlar ve uygulamalar düzeyindedir. Kişinin başörtüsü kullanması kendi seçimidir ve onun için doğru bir eylemdir, ancak örtünme şeklini nasıl gerçekleştirdiği durumun bir diğer yönüdür. Tüketim toplumunda bir markanın yardımı olmadan örtünme gerçekleştirilemez (Kasapoğlu, 2021, s. 931). Markaların pazarlama faaliyetlerinde inanç ve değerler büyük bir öneme sahiptir. İnançlara bir değer yüklendiği gibi markalara da değerler atfedilmekte, saygı duyulmakta ve bağlanılmaktadır (Batı, 2018). Örneğin, ABD her türlü dini inancın yaşandığı bir ülkedir, bu nedenle şirketler dini inançları markalara yükleyerek bir farklılık oluşturmaya amaçlamaktadır. Söz konusu şirketler, koyu dini inançlara sahip kurumlar veya kişiler tarafından kurulmuştur. Dev oteller, fast food zincirleri her zaman dini içerikli söylemler yayınlamaktadır (Batı, 2018). Helal su, helal süt, tatiller, kâğıt mendiller, çamaşır deterjanı, web siteleri, kozmetik ürünleri ve müzik gibi pek çok ürün ve hizmet kullanılmaktadır. Şirketlerin birçoğu sadece gıda değil, diğer ürünlerin de helal olduğunun bir göstergesi olarak resmi sertifika almak için çabalamaktadır (Solomon, 2020). Söz konusu durum dini kesimin giyinme, yemek, içmek gibi hassasiyetlerini dikkate alan bir tüketim kültürünün varlığından kaynaklanmaktadır (Aygül ve Öztürk, 2016). Bireyin dini hassasiyeti markaların pazarlama sürecinde büyük bir öneme sahiptir. Dinin kutsal saydığı Hristiyanlar için haç işareti, Müslümanlar için Allah yazısı gibi göstergeler, dinin sembolik tüketiminde büyük ölçüde kullanılmaktadır. Markaların bu sembol ve simgeleri kullanım şekli dini değerleri ön planda tutan tüketiciler için satın alacakları ürünlerde doğrudan bir etkiye sahip olmaktadır.

Nike markasının ürettiği ayakkabılarda kullandığı Müslümanlar için önemli olan Allah yazılı sembol söz konusu durumun iyi bir örneğidir. Nike, 1996 yılında Müslümanların Allah'ın Arapça yazılışına benzediğine inandıkları logo ile spor ayakkabı üretmiştir. Bu durum marka için

büyük bir hata olmuştur, çünkü şirketin dünya genelinde 800.000 çift ayakkabıyı toplamasını gerektirmiştir. Söz konusu örnek, günümüzde şirketlerin muhafazakâr tüketicilerin ihtiyaçlarını daha yakından takip etmeleri gerektiğini göstermektedir. Örneğin, Sunsilk'in Lively Clean ve Fresh şampuanının Malezya reklamında, genç ve gülümseyen bir kadın betimlenmektedir, ancak başı o ülkede Müslüman kadınların kullandığı bir başörtüsü olan "tudung" ile kaplı olduğu için görünürde herhangi bir saç teli yoktur. Sunsilk'in markasının iddiası, tudung kullanan kadınlar arasında yaygın olarak rastlanan bir sorun olan saçtaki ve kafa derisindeki fazla yağın giderilmesine yardımcı olduğu yönündedir. Nokia ise Kuzey Afrika ve Orta Doğu pazarlarına göre, iki İslami e-kitap, beş vakit namaz için alarm ve insanların ramazan ayında SMS tebrikleri gönderebilmelerine imkân veren e-kart uygulaması içeren İslami organizatör ile birlikte gelen bir telefonun tanıtımını gerçekleştirmiştir (Solomon, 2020).

Nesneler kültürleşirken aynı zamanda her şey metalaşmaktadır. Önceden meta olarak görülmeyen, piyasa değeri olmayan birçok nesne değiş-tokuş değeri kazanmaktadır. Muhafazakâr hayat tarzının unsurları olan hac ve umre ziyaretleri, dini müzik, tesettür gibi pek çok değer metalaşmakta, piyasa kurallarına göre anlam kazanmaktadır (Demirezen, 2016). İsimleri değiştirilmiş kola ya da tesettür oteller vb. ürün ve hizmetlere artan taleplerle dini değer ve pratikler birer metaya dönüşmekte, böylelikle modern dünyanın unsurları dinin içine dâhil olmakta ve din kapitalist sistemle uyum sağlamaktadır (Aygül ve Öztürk, 2016). Markalar tüketicilerin kutsal değerlerini dikkate alarak ürünlerinde dini sembol ve simgeleri kullanmaktadır. Dini nesnelerin sembolik tüketimi, özel günlerde muhafazakâr tüketicilerin en önemli hediye seçenekleri arasında yer almaktadır.

Özel Günler ve Dini Hediyeler

Özel günler, markaların pazarlama faaliyetlerine göre reklamlarla vurguladıkları; sevgililer günü, anneler günü, babalar günü vb. veya dini öğretilere göre belirlenen bayramlar ya da kişiler için manevi yönüyle bir anlam ifade eden, doğum günü, yıldönümü gibi yıl içinde belirli günlerde kutlanan, insanların yaşadıkları çevrenin toplumsal kodlarına göre anlamlar yüklediği, ne zaman kutlanacağı önceden belirlenmiş tarihlerdir. Modern toplumlarda; yılbaşı, sevgililer günü, anneler günü, babalar günü, öğretmenler günü, anma günleri, bayramlar, doğum günleri, tanışma veya evlilik yıldönümleri vb. birçok özel gün bulunmaktadır. Bahsi geçen günlerin ortak noktası günümüz kapitalist toplum yapısı içinde tüketim kültürünü besleyen en önemli unsurlardan biri haline gelmiş olmalarıdır.

Toplumsal hayatta özel günlere verilen değer daha da artmaktadır. Tüketiciler, gelişen teknoloji vasıtasıyla farklı kültürlerden etkilenererek özel günlere duygusal anlamlar yüklemektedirler. Bu anlamlar tüketimin teşvikinde önemli bir rol oynamakta ve hediyeleşmeyi büyük ölçüde artırmaktadır. Firmalar, duygusal güdü ve tepkileri kullanarak genelde toplumda,

özelde bireylerde tüketim çılgınlığı oluşturmakta, yeni bir “hediye alışverişi kültürü” yaratmaya çalışmaktadır (Akgül ve Varinli, 2017). Özel gün ve haftalarda tüketicilerin; duygusal, fiziksel, zihinsel ihtiyaçları uyarılarak satın alma davranışı teşvik edilmektedir. Özel gün ve haftalar yaklaşırken birçok reklam kampanyası yapılarak bireylere bu günlerde bir tüketim çılgınlığı yaşatılmaktadır. İşletmeler; hatırlanma, özlem, sevgi vb. değerlere yoğunlaşarak tüketici davranışlarında duyguları öne çıkarmakta, böylelikle aşırı tüketim teşvik edilmektedir (Bayuk, 2009). Modern toplumlarda popüler tüketim ürünleri, anlamların aktarıldığı birer istasyona çevrilmiştir. Reklamcılık, moda gibi pazarlama iletişimi araçları, anlamları, “kültür dünyasından tüketim ürünlerine, tüketim ritüelleri de anlamı tüketiciye aktarır.” Böylelikle anneler günü, sevgililer günü gibi özel günler ve boş zaman etkinlikleri birer tüketim faaliyetine dönüşmektedir (Batı, 2018, s. 138).

Kitle iletişim araçları bireyin özel günlerde ne yapması gerektiğini sürekli hatırlatmakta ve birey üzerinde kurduğu güçlü etki zamanla davranışları mecburiyete dönüştürmektedir. Sosyal bir varlık olan insan özel günlerde kapitalist sistemin dayattığı çevrede olup bitenlerden etkilenmekte, mutluluğu kitle iletişim araçlarının içeriğini belirlediği yapay ortamlarda aramaktadır. Örneğin, 14 Şubat sevgililer günü, dayatılan alışkanlıklardan biridir ve sevgililer gününde her iki cins kitle kültürünün oluşturduğu kitlesel tüketim alışkanlıklarının yansıması ile birbirlerine hediye alma zorunluluğu hissetmektedirler (Canöz, 2015). Günümüzde özel günlerin ifade ettiği anlam hediye alışverişinde yatmaktadır. Pazarlama için armağanlar bir kar oluştururken, bireylere göre özel gün için alınmış hediyeler, karşı tarafa gösterilen aşk, sevgi, saygı gibi manevi değerlerin bir yansımasıdır.

Armağan: “Birini sevindirmek, mutlu etmek, onurlandırmak, kutlamak için veya anı olarak verilen şey, hediyedir” (TDK). Özel günlerde gerçekleştirilen tüketim edimi özünde bireyin duygularının rol oynadığı etkinliklerdir. Anneler günü, babalar günü, sevgililer günü, öğretmenler günü, yılbaşı, doğum günü vb. günlerde kişilere verilen hediyeler herhangi bir fayda sağlamasıyla değil, duygusal bir tatmin vermesi için satın alınmaktadır (Akgül ve Varinli, 2017). Örneğin, sevgililer günü gibi özel günlerde aşk, fedakârlık, samimiyet, karşılıklı beklentiler şeklinde birçok hediye teması caddelerde, alışveriş merkezlerinde, insanların karşılıklı iletişimlerinde temel konular arasındadır. Böylelikle özel günler, kapitalist sistemin getirdiği toplum yapısı içinde medya ve farklı kültür endüstrisi araçlarıyla ticari bir formda gösterilmektedir. Özel günlerde sevginin ifade biçimi medya aracılığıyla ekonomik yönü doğallaştırılarak sunulmaktadır (Canöz, 2015). Buradaki sevgi çeşitli pazarlama stratejileriyle manipüle edilen tüketici kazanmaya yönelik yapay bir sevgi ve anılamdır. Süreç sonunda tüketim toplumuna dönüşü aşılayan yeni bir hediye anlayışı hâkim olmaktadır. Özel günlerde insanlar eşlerine, sevgililerine aldıkları hediyeler yoluyla sevgilerini göstermektedirler. Ancak burada duygusallık kullanılarak sevginin sadece

hediye ile ispat edileceği, sevgiyi göstermenin yolunun yalnızca hediye ile olacağı fikri, günümüzün temel pazarlama anlayışıdır (Bayuk, 2009). Özel günlerde kullanılan en önemli hediye temalarından biri dini armağanlardır. Aşk, sevgi, saygı, samimiyet gibi değerler dinin manevi yönüyle birleştirilerek özel günlerde muhafazakâr kesim için sunulan hediye seçenekleri arasında yer almaktadır.

De Certeau'ya göre, dinseliliği işlemek daha kolaydır. Pazarlama ajansları önceden mücadeleye maruz kalan batıl inanç gibi düşüncelerden arta kalanları kullanmaktadır. Reklamcılık İncil'e dayar sırtını, ekonomik ve toplumsal düzeydeki değerlerin kalıntıları güncel kılınarak yeniden kullanılır. İnançın yeniden kullanımı, inancın nesnelere bağlı kalınması ve nesneler muhafaza edildiğinde inancın korunacağı şeklindedir. Günümüzde medya öykünmeleri, tüketilecek ürünler söylemiyle gerçekliği, satın alınacak ve inanılacak mallar olarak birleştiren bir sistem içindedir. İnanç yıpranır veya daha boş zaman etkinliklerine, medyaya sığır, tatile çıkar, ancak burada da ticaret, moda, reklamcılık tarafından ele geçirilen ve işlenen bir meta haline gelmektedir. Kaybolan ve giden bu inanışları yakalamak amacıyla şirketler de inanılrlık taklitleri üretmektedir. Örneğin Shell, idarenin "esin kaynağı" olan ve görevlilerin benimsemesi gereken bir değerler amentüsü oluşturarak inancın yapay biçimde üretilmesini sağlar (De Certeau, 2009). Dinin pazarlama aracı olduğunun en önemli göstergelerinden biri, özel günler söylemiyle satışa sunulan dini içerikli ürünlerdir. Özel günler ve dinin manevi yönü arasında bir özdeşim kurularak tüketiciler satın almaya çekilmektedir. Örneğin "çiçeksepeti" internet sitesinde dini ürünleri her özel güne göre şu mesajlarla tüketiciye sunmaktadır: "İlhamını, inancın temellerinden alan hediyelerle sevdiklerini mutlu etmeyi hedefleyenler, manevi değeri yüksek dini hediyeler arasından dilediklerini seçerek sevdiklerine armağan ediyor" (çiçeksepeti.com). Annenize özel ve anlamlı bir doğum günü hediyesi arıyorsanız, dini temalı seçenekler harika bir tercih olacaktır. Kuran-ı Kerim, dua kitapları, nazar boncuğu, tesbih gibi manevi değeri yüksek hediyelerle annenize unutamayacağı bir sürpriz yapabilirsiniz. Annenize onu düşündüğünüzü gösteren özel bir jest, kalpten gelen bir sevginin ifadesi olarak dini doğum günü hediyeleri, güçlü manevi anlamı ile annenizin özel gününü daha anlamlı kılacaktır (çiçeksepeti.com). Dini inanç ve özel günler arasında bir bağ oluşturularak bireyin anne, baba, eş gibi değer verdiği kişiye olan sevgi ve saygısı üzerinden hediye satışları gerçekleştirilmektedir. Ayrıca muhafazakâr bireylere nasıl bir hediye alınacağı üzerinde durularak dini değerleri güçlü bireyler tüketime çekilmektedir.

Muhafazakâr birine ne hediye alınır? Muhafazakâr bir hayatı benimseyen sevdiklerinize hediye alırken incelikli ve özenle düşünülmüş; Allah yazılı kolyeler, Kur'an-ı Kerim setleri, seccadeler, dini tablolar, Ayet-el Kürsi yazılı bileklikler, hac malzemeleri ve kokulu tesbih gibi birçok ürünü; anneler günü, babalar günü, mevlit, doğum günü gibi özel günlerde hediye olarak alabilirsiniz (çiçeksepeti.com). Dini hediyeler hac ve umre ziyaretinin ardından verilen hediye

olmanın dışına çıkmıştır. Günümüzde özel günlerde hemen hemen her ülkede muhafazakâr tüketiciler için üretilen dini hediyeler bulunmaktadır. Dini markaların piyasada yer alması ve özel günlere uygun ürünlerin üretilmesi söz konusu durumu daha da güçlendirmiştir. Seküler olarak adlandırılabilir sevgililer günü, yıldönümü, yılbaşı gibi zamanlar, dinin anlam ifade eden simgesel değerleriyle birleştirilerek din, sembolik tüketim uğruna metalaştırılmaktadır.

Araştırma Metodolojisi

Çalışma, nitel araştırma yöntemi, göstergebilimsel çözümleme tekniği ile gerçekleştirilmiştir. Gösterge, “bir şeyi belirtmeye yarayan şey, belirti, im; işaretir” (TDK). Göstergebilim ise göstergeleri inceleyen bilim dalı veya göstergelerin bilimsel incelemesidir. Temel birimi gösterge olan bir ilişkiler dizgesi olarak dünyayı anlama biçimidir, başka bir ifadeyle göstergebilim gösterimin doğasını araştırmaktadır (Gottdiener, 2005; Rifat, 2009). Göstergebilim, göstergeleri, gösterge dizgelerini inceleyen farklı ve çelişik yaklaşımları da kapsayan devinim içinde olan geniş bir alandır. Gösterge kavramı, dilbilim alanında bir gösterilen veya terim ile bir gösteren ya da işitimi imgesi arasındaki birleşimden doğan ögeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Daha genel bir ifadeyle “kendi dışında bir şey gösteren öge” manasına gelmektedir (Barthes, 1979, s. 9). Göstergebilimciler, göstergeyi gösterilen ve gösteren arasındaki ilişkiye bağlı olarak belirlemişlerdir. Gösteren, bir anlamı veya düşünceyi ifade etmek için kullanılan sözcük ya da sözcüklerdir. Gösterilen ise bir konuşmacının aklında var olan özgül bir terimi veya deyişi kullanırken iletmek istediği düşünce ya da anlamdır. “Gösterilen, gösterenin anlatabildiği kadarıyla algılanabilir” (Güneş, 2012, s. 34). Dil göstergesi, işitimi imgesi ile kavram imgesini birleştirir. Göstergeyi oluşturan iki unsurdan kavram gösterilen, işitimi imgesi gösteren olarak adlandırılmaktadır. Örneğin, ağaç kavramı gösteren bu sözcüğün zihinde uyandırdığı ağaç sözcüğü ise gösterilendir. Herhangi bir dilde ifade edilen ağaç kavramı ile anlıkta uyandırdığı ağaç sözcüğü, birlikte ağaç olarak adlandırılan göstergeyi oluşturmaktadır (Ünal, 2016, s. 385). Göstergebilimsel yaklaşımın temelinde görünen olgu ve olayların altında yatan yapıların üzerinde durulması gerektiği düşüncesi yer almaktadır. Kültürün ve dilin yapısal sistemler olarak nasıl açıklanacağıyla ilgilenmektedir (Yaylagül, 2012, s.106).

İnsanlar doğal bir çevrede yaşamalarının yanı sıra sembolik bir çevrenin de içinde yaşamaktadırlar (Odabaşı, 2009, s. 132). Bu nedenle eskiçağdan günümüze taşıyıcı bir niteliği olan semboller, mitolojik ve dinî alanlarda daha kolay yayılma imkânı bulmaktadır. Çünkü mistik simgeler tarih boyunca bireyin en çok inançlarını etkilemiştir (Hayat ve Dağ, 2022, s. 142). Bu durum bir gösterge/değişim değeri sistemi olarak tüketim sürecini tetiklemiştir. Ekonomik değişim değerinin gösterge/değişim değerine dönüştürülmesiyle oluşan bir ilişkidir (Baudrillard, 2009, s. 131). Özellikle dini göstergelerin işaret ettiği anlamlar, muhafazakâr tüketiciyi cezbetmek için sembolik tüketim amacıyla yaygın olarak kullanılmaktadır.

Çalışmanın amaçları:

Göstergebilimsel çözümleme tekniği ile dini göstergelerin tüketim toplumunu destekleyici alt mesajlarını ortaya çıkarmak,

Dinin, taşıdığı simgelerle günümüz kapitalist tüketim toplumu içinde sembolik tüketim metasına dönüştürüldüğünü göstermek,

Özel günlerde kutsalın, tüketimi teşvik amaçlı kullanılan bir araç olduğunu belirlemek,

Dini sembollerin taşıdığı değerlerin tüketiciye yüklenerek tüketimin teşvik edildiğini göstermektir.

Çalışmanın varsayımları:

Dinin anlam ifade eden simgeleri sembolik tüketim için bir kaynak oluşturmaktadır.

Özel günlerde hediyelere dini motifler ve anlamlar yüklenerek muhafazakâr tüketiciler tüketime çekilmeye çalışılmaktadır.

Dini sembollerin anlamları ürünlerin kullanıcılarına atfedilerek din ve dini simgeler metalaştırılmaktadır.

Çalışma, insanların manevi yönüne seslenen bir olgunun; sevgililer günü, yılbaşı, yıl dönünü vb. günlerle özdeşleştirilerek dinin sembolik tüketim aracı olarak metalaşmasını somut örnekler üzerinden göstermesi yönüyle önemlidir. Çalışma amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilen ve satışa sunuldukları platformlarda özel günlere uygun ürün olarak altı çizilen; kalp desenli seccade, besmele yazılı kalem, Fatıma Ana Eli led lamba, Elif Vav harfli kolye ile sınırlanan dört nesnenin göstergebilimsel analiziyle gerçekleştirilmiştir.

Özel Günlerde Dinin Sembolik Tüketiminin Göstergebilimsel Analizi ve Bulgular

Hediyelik Seccade



Fotoğraf 1. Hediyelik seccade

Kaynak: <https://www.saqenza.com/urun/kirmizi-beyaz-pelus-kumasli-ve-sungerli-kalpli-cift-seccadesi-cantali--sungerli-97-89>

Gösterge

Kalp desenli seccade

Gösteren

Beyaz ve kırmızı renkler, iki yarım kalp deseni, iki seccade, altın renkli kalp deseni, tesbih.

Gösterilen

Çift seccadesi, çiftlere özel, sevgi, aşk, bağlılık, özel gün hediyesi, zikir, namaz ibadeti.

Sevgililer gününe veya diğer özel günlere uygun muhafazakâr çiftler için sevginin göstergesi kalp desenli hediyelik seccade.

Çözümleme

Boyun eğmek, eğilmek, tevazu ile alını yere koymak manasındaki “sücut” mastarından gelen secde, fıkıh kavramı olarak namazda; “alın, burun, el ayakları, dizler ve ayak parmakları” zemine temas edecek biçimde yere kapanmayı ifade etmektedir. İlk dönem kaynaklarında namazlık veya namazlağ olarak adlandırılan seccade, üzerinde namaz kılınan kilim, halı benzeri yaygılardır (Bozkurt, 2009, s. 271-269). Seccade, kul yaratıcısına secde edeceği için temiz olmasına özen gösterilen, namaz kılınan yere serilen bir örtüdür. Temel işlevi ibadetin her türlü necasetten arındırılmış bir zemin üzerinde temiz bir şekilde gerçekleştirilmesine imkân vermesidir. Ancak günümüz kapitalist toplum yapısında seccadenin söz konusu işlevi arka planda kalmıştır. Dini bir araç olan seccade sevgililer günü, yıldönümü gibi mesajlarla özel günlerde satışa sunulan bir eşyaya indirgenmiştir. “Kırmızı-beyaz pelüş kumaşlı ve süngerli kalpli çift seccadesi, çiftlere özel set” (¹saqenza.com) söylemiyle satışa sunulan seccade, özel günlerde aşkın, sevginin göstergesi olan kalp simgesiyle dini tüketimin bir örneğini temsil etmektedir. Kişinin sevdiği birine duyduğu aşk ve sevgi, dini bir araç olan seccade üzerinden kalp simgesiyle sunularak seccade sembolik tüketim nesnesine indirgenmiştir. Haenni (2011)’nin belirttiği gibi ibadet, af dileme gibi dini duyarlılıkların arka planda bırakılarak hedef kitlenin gerçek veya varsayılan beklentilerine uygun bir dinsel ürünün sunulduğu görülmektedir.

Kalp sembolü, tasavvufi ve dini düşüncenin, bilgilerin aracı veya kaynağıdır. Bir et parçası olan kalp ile bir ilişkisi vardır, ancak ondan ayrı bir manada “Rabbani latife ve ilahi cevher” de denilmektedir. Kur’an ve hadislerde kalbin tarifi ve mahiyeti değil, nitelikleri ve işlevleri vurgulanmaktadır. Kur’an ve hadislerde kalbin insanın, düşünme, kavrama ve şeylerin gerçeğini bilme, farklı bir deyişle “insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran” temel özelliklerinden bahsedilmektedir. Kalp, insanın bilen, kavrayan, idrak eden yönü olduğu için ilahi hitaba muhatap ve sorumludur. Dini ve insani hayatın merkezinde yer almaktadır (Uludağ, 2001). Din, kalbe canlı

¹ Bkz. Kalpli seccade. <https://www.saqenza.com/koleksiyon/kalpli-seccade>

bir varlık olarak yaklaşmakta, bireye sorumluluk yükleyen bir işlev atfetmektedir. Ancak günümüzde kalp de dinin ifade ettiği anlamın dışında kalarak seküler bir boyut kazanmıştır. Günümüzde kalp sembolü; aşkın, sevginin, duygusal bağın bir simgesi olarak genellikle çiftler için kullanılmaktadır. Ancak anneye veya annenin evladı için beslediği sevginin bir sembolü de olabilir. Bu nedenle sembollerin taşıdığı anlamlar satışa sunulduğu özel güne göre farklılık göstermektedir. Sevgililer gününde verilen kalp sembolü bir hediye, eşe olan aşkın göstergesi, anneler gününde hediye edilen kalp simgesi anneye olan duygusal bağın temsili olabilir. Görseldeki seccade ise üzerindeki yarım kalp deseni ve iki seccadenin yan yana getirilerek tam kalp şeklinin oluşturulmasıyla çiftler için sunulan sevgililer gününe özel bir ürün olarak gösterilmektedir. Söz konusu seccade klasik kalp desenli takı, giysi, dekor ürünleri vb. eşyaların aksine muhafazakâr yaşam tarzını benimseyen çiftler için daha orijinal ve farklı bir hediye seçeneği olarak görülebilir. Ayrıca bu ürünlerin özel kutusu içinde seccade, kokulu tesbih, Yasin kitabı ile birlikte kişiye özel isim yazılarak set halinde satışa sunulması farklı ve özel bir ürün arayan muhafazakâr tüketici için iyi bir hediye seçeneği haline gelmektedir.

Yukarıdaki görselde kalp içerisine genellikle namazdan sonra kullanılan dini bir araç olan tesbih, seccadelerin rengiyle uyumlu bir şekilde yerleştirilmiştir. Tesbih, tekrarlanan zikrin sayısını belirlemek için ipe dizilen belirli sayıda boncuklardır. Allah'ı zikretmek ve zikirlerin sayısını belirlemek amacıyla kullanılan bir araçtır (Bozkurt, 2011). Dini bir araç olan tesbih yukarıdaki görselde kalp sembolünün içinde verilerek iki çiftin birbirine sevgisinin simgesi haline dönüştürülmüştür. Tesbihin namazların arkasından kullanılan zikir aracı olması seccade ile birlikte verilmesini zorunlu kılmaktadır. Satışa sunulan çift seccadesi tesbihle birlikte set olarak özel günler için tüketiciye sunulmaktadır. Böylelikle bir namazda gerekli olan seccade ve tesbih, kalp deseni de dâhil edilerek özel günler için muhafazakâr tüketicilere dini yönleriyle ifade ettiği anlamlar üzerinden uygun bir hediye seçeneği olarak gösterilmektedir.

Görseldeki çift seccadesi ve tesbih, kutsal olanın sembolik tüketim nesnesine dönüşünün iyi bir örneğidir. Tüketim araçlarına ve etkinliklerine kazandırılan özellikler, kutsal yönleriyle insanlara sunulurken diğer taraftan da dini değerlerin ve sembollerin içi boşaltılarak tüketim mantığı içerisinde tekrar şekillendirildiği görülmektedir (Pişkin, 2016).

Besmele Yazılı Kalem



Fotoğraf 2. Besmele yazılı kalem

Kaynak: <https://www.ciceksepeti.com/kisiye-ozel-besmele-kabartmali-metal-roller-kalem-altin-yaldiz-kc2271125>

Gösterge

Besmele yazılı kalem

Gösteren

Arapça besmele yazısı, isim yazısı, altın desenli kalem ve kutusu, özel gün yazısı.

Gösterilen

İtibar, resmiyet, saygı, özel gün hediyesi, kişisel, kişiselleştirilebilir nesne, hayır dilekleri, Allah'ın adı.

Her işin başında söylenen bismelinin bu kalemle yazı yazmaya başlarken de söylenmesi ile yapılan işin hayırla, olumlu bir şekilde başlayıp bitmesi dileği.

Çözümleme

Bir yazı yazma aracı olarak kullanılan kalem, söz konusu işlevinin dışında taşıdığı marka değeri, altın veya gümüş gibi üretildiği malzeme ile prestij ve itibarın simgesine dönüşmektedir. Özellikle işi yazmak olan; yazar, öğretmen, avukat, akademisyen gibi meslek gruplarına verilebilecek en ideal hediye seçeneğidir. “Sevdikleriniz için kullanışlı ve prestijli bir hediye, öğretmenler gününe özel hediye” (²ciceksepeti.com), olarak satışa sunulan kalemin üzerine besmele yazılmıştır. Besmele, “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla anlamına gelen Bismillahirrahmanirrahim cümlesinin adıdır.” Hadislerde besmeleyle başlamayan işlerin neticesiz ve bereketsiz olacağı yazılıdır. Müslümanlar arasında yazılı ve sözlü olarak sıklıkla tekrarlanmaktadır (Derman ve Uzun, 1992). Besmeleyle birlikte hediye edilecek kişinin ismi de yazılarak kalem, bireye özel ürün olarak satışa sunulmaktadır. Öğretmene veya babaya, özel günlerde alınabilecek besmele yazılı kalem, onların başlayacakları her işe Allah'ın adıyla başlamaları ve işin hayırla neticelenmesi alt mesajıyla satılmaktadır. Dinde Allah'ın adıyla her işin

² Bkz. Besmele yazılı kalem. <https://www.ciceksepeti.com/d/kisiye-ozel-besmele-kalem>

başında söylenen, dini bir anlam ifade eden besmele, öğretmenler veya babalar gününde kullanılan sembolik tüketimin simgesine dönüştürülmüştür.

Besmele yazılı kalem, İslami sembollerin gündelik hayatla daha uyumlu bir hale geldiğinin göstergesidir. Dinselin kendini ifade etme biçimi besmele yazılı kalem gibi seküler modeller vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Sosyal fonksiyonlar ön plana çıkarılarak tüketim toplumunun karmaşasında kaybolmuş hedef kitlenin beklentilerini karşılayan islami ürünler sunulmaktadır (Haenni, 2011). Arapça besmelenin, gündelik hayatta çok sık kullanılan bir nesne olan kalemin üzerine yazılması, dini sembollerin bir tüketim nesnesi olarak sosyal hayatın her alanına yayıldığını ortaya koymaktadır.

Elif ve Çift Vav Harfli Kolye



Fotoğraf 3. Elif ve çift Vav harfli kolye

Kaynak: Elif ve Çift Vav Harfli kolye (<https://www.ciceksepeti.com/cift-vav-elif-harfi-gumus-kolye-firuze-tasli-wsn144-kc4225006>)

Gösterge

Elif ve çift Vav harfli kolye

Gösteren

Arap alfabesinin ilk harfi Elif, Arap alfabesinin yirmi yedinci harfi iki Vav, altın ve gümüş renkli zincir, beyaz ve yeşil taşlı Elif harfi, gümüş ve altın renkli Vav harfi, yeşil taşlı Vav harfi.

Gösterilen

Sadakat, bağlılık, tevazu, sevgi, biriciklik, birlik ve beraberlik, özel gün hediyesi.

Özel günlere uygun Vav ve Elif harfinden oluşan dini hediye kolye.

Çözümleme

Elif, Arap alfabesinin ilk harfidir. Kur'an kıraatinde fethanın uzatılmasında bir elif, iki elif miktarı gibi bir ölçü birimi olarak kullanılmaktadır (Arslan, 1995). Elif, düz bir çizgiden oluşmakta, noktası bulunmamakta ve kendisinden sonraki harflere birleşmemektedir. Bu özelliklerinden

dolayı Vahdet'i (birlik) temsilidir. Elif, tasavvufta Allah (cc.)'in sembolüdür. Mevlana'ya göre, Elif olmak zordur, çünkü "Elif olmak,yuvarlak bir dünyada dik durmanın, dik ve önde, belki acıyla ama vazgeçmeden durmanın, dünya ne kadar dönerse dönsün, olduğu yerde kalmanın adıdır." Türkçede Elif, dürüstlüğün ve doğruluğun sembolü, kızlara verilen zarıflığı, inceliği, endamı simgeleyen isimdir (Akşit, 2024).

Arap alfabesinin yirmi yedinci harfi olan Vav ise secde halindeki insana, ana rahmindeki çocuğa benzemesi ile tevazuu ve sadakatın, Allah'ın vahid ve vahdaniyet sıfatının simgesidir. Ayrıca ebced hesabına göre, altı rakamına denk gelmesi yönüyle imanın altı şartına işaret etmektedir (Durmuş, 2012). "İslam âlimlerine göre Allah kelimesinin tasavvufta karşılığı "66" sayısı... birbirine kenetlenmiş iki Vav harfidir." Vav Allah'ın temsilidir, bu nedenle Vav; birliği, beraberliği, haddini bilmeyi simgelemektedir. Vav harfinin Elif harfiyle münasebeti ise "evvelde eliftir, bir ilahi nefesle ahirde vav olur kainat" şeklinde özetlenebilir. "Tasavvufta "Vav" kainat, "Elif" kainatın anahtarıdır." Hz. Mevlana, "insan Vav şeklinde doğar, bir ara doğrulunca kendini Elif sanır" demektedir. Kulluğun anlamı, Vav harfinde gizliyen Elif, Allah'ın birliğinin sembolüdür (Akşit, 2024).

Dini sembollü takılar, satışa sunuldukları platformlarda; "Anneler günü, doğum günü sevgililer günü, yıl dönümü ve diğer özel günlerde sevdiklerinize Elif kolye hediye alarak onları dünyanın en mutlu kişileri yapabilirsiniz. Vav Elif kolyesinin manası, "Elif harfi birliği ve başlangıcı temsil ederken, Vav harfi ise bağlantıyı ve devamlılığı simgeler. Bu nedenle Elif Vav kolyesi, genellikle maneviyatı, birliği ve sürekliliği sembolize eden bir takı olarak değerlendirilir" (³ciceksepeti.com) şeklinde hem özel günler için hediye seçeneği olarak hem de harflerin taşıdığı dini anlamlar hakkında bilgiler verilerek tüketiciye sunulmaktadır. Aslında burada satışa sunulan somut bir nesne olarak kolyenin kendisi dışında harflerin taşıdığı dini anlamlardır. Ürünün satışında verilen alt mesaj, kolyeyi satın alacak kişi, Vav simgesiyle sevdiği insana balıklığı, Elif sembolü ile sevdiği kişinin tek olduğu anlamını satın almaktadır. Elif harfinin temsil ettiği; zarıflık, incelik, doğruluk gibi anlamları, kolyeyi alan kişi sevdiği insana yüklemekte, böylelikle özel günlerde dini sembollerin taşıdığı değerler satışa sunulmaktadır.

Elif Vav kolye gibi dini simgelerin yer aldığı daha birçok takı çeşitleri bulunmaktadır. Allah yazısı, Mevlana sembolü, Ayetel kürsi veya nazar duası gibi surelerin yer aldığı arapça metinler, Esmâül Hüsnâ, cevşen gibi daha bir çok dini simgeli aksesuar ürünleri mevcuttur. Ancak söz konusu ürünler dinsel sorgulatmamaktadır, namaz hareketlerini andıran bir logo, İslami düşünselde anlamı olan bir isim, rakam ya da tarih, sadece dinsel içerikli ürünlerin kitle kültürü aracılığıyla kamusal alanda görünürlüklerini arttırdığının bir göstergesidir (Haenni, 2011).

³ Bkz. Elif ve Çift Vav Harfli Kolye. <https://www.ciceksepeti.com/elif-vav-kolye-kcm6980424>

Hz. Fatıma (Fadime) Annenin Eli Led Lamba



Fotoğraf 4. Hz. Fatıma (Fadime) Annenin Eli led lamba

Kaynak: <https://www.sevgilambasi.com/hamsa-lamba-u-1140>

Gösterge

Hz. Fatıma Annenin Eli Led Lamba

Gösteren

Fatıma Annenin Eli sembolü, beş parmak, göz, led lamba, isim, sarı ve mavi renkli ışık.

Gösterilen

Nazardan korunma, huzur, güven, bolluk, bereket, şans, kısmet, kültür, gelenek, Ehlibeyt, kişiselleştirilebilir nesne, renk seçenekleri, özel gün hediyesi.

Özel günler için Hamsa Fatma'nın bereket eli sembollü isme özel led lamba.

Çözümleme

Hz. Fâtıma, “Hz. Muhammed’in ilk eşi Hz. Hatice’den doğan kızı, Hz. Ali’nin eşi ve peygamberin soyunu sürdüren Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in de annesidir.” Rengi çok beyaz olduğu için kendisine Zehrâ da denilmiştir. Ayrıca; Fadime, Azra, Betül, Tahire, Mübareke, Zekiye, Seyyide, Kübra, Râziye, Sıdika-i Kübrâ gibi isimler de verilmiştir (Üçer, 2017, s. 185). Şii geleneğinde Hz. Fatıma bir kült imgesi olarak görülmekte, hakkında yüceltici bir yaklaşımla şekillenen bebekken konuştuğu, vahiy meleklerinden bilgi aldığı, gelecekte haber verdiği, günahlardan korunduğu, taraftarlarına şefaate edeceğine yönelik olağanüstü efsanelere rastlanmaktadır. Hz. Fatıma, Şiiliğin Türk kültüründeki tasavvufi bir yorumu olmasının yanı sıra Anadolu Aleviliği için de benzer bir kültür (Yılmaz, 2019).

İslam geleneğinde Hz. Fatıma’ya verilen değer ve onun sahip olduğu özellikler “Fatıma’nın Eli” sembolünde somutlaşmaktadır. Şii Müslümanları Fatıma Ana’nın Eli sembolünü yaygın olarak kullanmaktadır (Yılmaz, 2019). Alevi toplumunda da “Fatma Ana Eli” olarak bilinen inanç, günümüzde Anadolu’da yaygındır (Hayat ve Dağ, 2022). Hanımlar ve genç kızlar tarafından el

şeklindeki Pençe-i Âl-i Abâ'nın bereket ve uğur getirdiğine, nazara karşı koruduğuna inanılmaktadır. İslamın beş şartı olması, bireyin en eski aletin eli olması el sembolünü önemli hale getirmektedir (Üçer, 2017). Ayrıca, Pençe-i Âl-i Abâ ifadesiyle Hz. Muhammed'in ailesindeki beş kişi anlatılmaktadır. El şeklinin her bir parmağı, Ehlibeytin beş ferdinin sembolüdür (Hayat ve Dağ, 2022). Pençe-i Âl-i Abâ'nın "başparmak Hz. Muhammed, işaret parmağı Hz. Ali, orta parmak Hz. Fâtıma, yüzük parmağı Hz. Hasan ve küçük parmak da Hz. Hüseyin'in" temsilidir. Elin beş parmağı, Arap harfleriyle Allah adının işaretidir. Fadime Ananın Eli, dinî telkin ve inanca dayanarak; huzur, rahatlık, güven yaratan ruhani bir durum oluşturmaktadır. Alaca Hüyük Alevî Türk köylerinde, Sivas'ın Alevi ve Sünnî köylerinde, ocağın duvarlarına is ya da boya ile el işareti basılmaktadır. Kadınlar yaptıkları ocak duvarını çamur ile sıvar ve sağ ellerinin izini çıkarırlar. Kadınlar için basılan el izi bereket, uğur ve Fadime Ana'nın Eli'dir. Ayrıca; aşure yaparken, turşu kurarken, sebze ve çiçek fidesi dikerken veya evde iyi geçim ve huzur olması için "Fadime Ana'mızın Eli" olsun sözünü söylemektedirler (Üçer, 2017, s. 185). Fatıma Ana Eli sembolünün söz konusu kullanım biçimleri dinin toplumda bir kültür ürettiğini ve kültür sistemi olarak varlık bulunduğunu göstermektedir (Okumuş, 2016). Hz. Fatma, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte örnek kişiliğiyle Türk kültürüne sirayet etmiş, eski Türk kültürü inanç ve uygulamalarıyla bütünleşerek "Fatma (Fadime) Ana" kültürünü oluşturmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2015).

Dini bir sembol olan Fatıma Ana Eli sembolü günümüzde teknolojinin de yardımıyla renk seçenekleriyle ve üzerine hediye edilecek kişinin isminin yazılmasıyla kişiselleştirilerek satışa sunulan bir led lambaya dönüştürülmüştür. Diğer ürünler gibi led lamba da satışa sunulduğu sitede; "doğum günü, anneler günü, babalar günü, noel, şükran günü, yıldönümü değer verdiğiniz biri için alabileceğiniz en nadir hediyelerinden biri" (⁴sevgilambası.com) şeklinde sunulmaktadır. Fatıma Annenin Eli sembolünün bereket ve huzur getireceği, nazara karşı koruyacağı inancı, tüketim için kullanılmaktadır. Bu hediye alacak olan tüketiciler Fatıma Anne Eli'nin taşıdığı anlamları sevdikleri kişi için dilemekte ve hediye ile birlikte dinin manevi yönünü de sunmaktadırlar. El sembolüne lamba şekli verilerek kullanıldığı eve bereket ve huzur getirmesi arzulanmaktadır.

İnanç içindeki kabullerin bir de uygulama boyutları vardır. Fatıma Ana Eli sembolü, elin hasta bölgeye temas etmesi ile şifa vereceği, sembolün baş etrafında daireler çizerek kullanılmasıyla nazardan koruyacağı, tarlaya tohum ekilirken "el benim değil Fatıma Anamızın eli olsun" sözünün söylenmesiyle bereket getireceğine yönelik uygulamalar bunun bir göstergesidir. Fatıma Ana kültü, Türk kültürünün kadim yapısında var olan ruhsal uygulamaların somutlaşması noktasında etkin bir görev üstlenmiştir (Işık, 2017, s. 29). Fatma Ana Eli sembolünün taşıdığı söz

⁴ Bkz. Hz. Fatıma (Fadime) Annenin Eli led lamba. https://www.sevgilambasi.com/hamsa-lamba-u-1140?srsid=AfmBOorbv9SVnfngqHncrvrZR9DDuG_qFq1nX2Rmul-a0gzWM0el5X4

konusu anlamlar eskiden beri var olan bir inanıştır, yukarıda dile getirildiği gibi bu inancı insanlar el izlerini belirli yerlere sürerek veya dilsel olarak “Fatma Annenin Eli” olsun şeklinde ifade ederek yerine getirmektedirler. Ancak günümüzde sembollerin kullanım şekillerine bakıldığında teknolojiyle birleşmiş, maddi değeri yüksek ürünler üzerinden satışa sunuldukları görülmektedir. Örneğin, Fatıma Anne Eli değerli taşlarla süslenen bir takıya, yukarıdaki görselde görüldüğü gibi teknolojinin yardımıyla aydınlatılan dekoratif bir nesneye dönüştürülebilir. Bir zamanlar dinin manevi yönüyle parasal bir değeri olmadan kullanılan semboller, günümüzde simgesel boyutları kullanılarak maddi yönleriyle öne çıkan metalar haline gelmişlerdir.

İncelenen örnekler, tüketim kültürü ile dini değerlerin ilişkili olduğunu göstermektedir. Bir tarafta samimiyet içerisinde yerine getirilmesi gereken dini yükümlülükler, diğer tarafta ise bu samimiyeti yerine getirme şekli düşünüldüğünde tüketim değerlerinin genel mantığıyla zıtlığı açıkça görülmektedir. Kutsal sembollerin görünürlüğünün artması dini canlanmanın yaşandığını düşündürmektedir, ancak dini değerlerin ve sembollerin geçirmiş olduğu dönüşümle beraber seküler hale geldikleri ortadadır. Tüketim toplumunda din ve dindarlık algısı, dindarlığın yaşanma ve hissedilme şekli değişmiş, bu değişim din ile din dışı olanın karmaşık ilişkisini daha da girift bir hale getirmiştir (Pişkin, 2016). Dinsel ürünler muhafazakâr ılımlı bir mecra içerisinde kendine yer bulmuş ve Müslüman kimliğinin göstergesi olan simgeler seküler bir hale gelmiştir (Haenni, 2011).

Değerlendirme ve Sonuç

Geçmişten günümüze tüm toplumlarda insanların manevi yönünü besleyen din, tarih boyunca farklı şekillerde uygulama ve değerlerle bireyin inanç ve ibadet şeklini belirleyen en önemli olgulardan biri olmuştur. İnsanlar dini inançlarına göre yaşamlarını şekillendirmekte; yeme, içme, giyinme, ibadet etme gibi birçok eylem bireyin dini anlayışı çerçevesinde gerçekleşmektedir. İslamiyet, Hristiyanlık, Musevilik, Yahudilik veya diğer inançlar insanların hayatlarında önemli bir role sahiptir. Herkes kendi dini değerlerine göre yaşamını şekillendirmektedir.

Din, ilk etapta bireyin ruhunu doyuran, Tanrısına onu yaklaştıran, huzur ve mutluluk veren manevi bir olguydu, maddi süreçlerin dışında yer almaktaydı. Ancak inançların bireyin hayatını şekillendirme biçimi dinin akılcılaştırma sürecine girmesiyle farklılık göstermiştir. Günümüz kapitalist toplum yapısında metalaşan olgulardan biri din olmuş ve kapitalist toplum yapısı içinde tüketimin en önemli araçlarından birine dönüşmüştür. Din, insanlar için inanç dışında tüketim ediminin gerçekleştirildiği alanlardan biri olarak yerini almıştır.

Ürünlerin işlevsel özellikleriyle değil, taşıdıkları simgesel değerlerle tüketilmesini ifade eden sembolik tüketimin kendini gösterdiği temel alan dini göstergelerin metalaştırılmasıdır.

Birçok din, taşıdığı sembol ve simgelerle tüketime uydurulmuş bir araca dönüştürülmüştür. Söz konusu durum bilhassa kendini özel günlerde belli etmektedir. Muhafazakâr tüketicii çekmek isteyen sistem, özel günlerde hediye alışverişini dini armağanlar şeklinde sunarak kişiye özel bireysel ürünleri tüketicilere sunmaktadır. Böylelikle kutsal değerler, seküler olarak adlandırılan sevgililer günü, yıl dönümü, yılbaşı gibi özel günlerde tüketime uydurularak metalaştırılmaktadır.

Bu çalışmada göstergebilimsel çözümleme tekniğiyle analiz edilen; kalp desenli seccade, Fatıma Ana Eli led lamba, besmele yazılı kalem, Elif Vav kolye örneklerinde görüldüğü gibi dini simgeler özel günlerin sembolik tüketim nesnelerine dönüştürülmektedir. Kalp desenli seccade sevgiliye sunulan aşkın simgesi olmuştur. Her işe Allah'ın adıyla başlanması gerektiği anlamı taşıyan besmele, kalemin üzerine işlenerek öğretmenler gününde alınacak itibarın göstergesi bir hediye olarak sunulmaktadır. Bereket, huzur, nazardan koruma gibi anlamlar taşıyan Fatıma Ana Eli sembolü, bir led lamba üzerinde ev eşyasına dönüştürülmüştür. Vav Elif harfleri ise kadınlara özel teklik, bereket ve zarıflık anlamları üzerinden takı olarak satışa sunulmaktadır.

Çözümlemeler sonucunda dini anlam ifade eden simgelerin, sembolik tüketim için bir araca dönüştürüldüğü görülmektedir. Özel günlerde muhafazakâr tüketiciler için hediyelere dini anlamlar yüklenerek ürünlerin sembolik değerleri kullanıcısına atfedilmekte, kutsal simgelerin metalaştırılmasıyla tüketim desteklenmektedir. Söz konusu çözümlemeler, dinin modernleşme ve sanayileşme süreciyle geçirdiği evrimin bir sonucu olarak muhafazakâr tüketicinin kapitalist sistemle bütünleştiğini göstermektedir. Tüketicide ortaya çıkan modern yaşam algısı, dinin teknolojiyle bütünleşmesiyle materyallerde ortaya çıkan çeşitlilik, kutsal değerlere önem veren tüketicii cezpt etmektedir. Bocoock'un ve Baudrillard'ın belirttikleri gibi ürünler, modern yaşam içindeki bireyin muhafazakâr kimliğinin bir göstergesine dönüşmüş, tüketim ise nesnelerin değil, sembollerin tüketimi haline gelmiştir. Dini nesneler bireyin muhafazakâr tüketici kimliğinin bir göstergesine dönüşmekte, ürünün işlevsel özelliği değil sembolik değeri satın alınmaktadır.

Dinin mütevazı, gösteriştten uzak, israfın yasak olduğu, ziynet eşyasının gizlenmesi gerektiği yönündeki öğretileri yıkılmıştır. Kutsalın metalaşma süreci modern toplum yapısı içinde günden güne daha da belirginleşmiş ve bu sürece uyum sağlayan muhafazakâr bir tüketici kesimi ortaya çıkmıştır. Günümüzün modern muhafazakâr tüketicisi; kullandığı dini sembollü takılar, lüks ev aksesuarları, pahalı tesettür markaları, gittiği muhafazakâr lüks mekânlarla kimliğini ve hayat tarzını özdeşleştirmekte hatta kitle iletişim araçları vasıtasıyla göz önünde yaşayarak sergilemektedir. Söz konusu durumunun ilerleyen süreçlerde nasıl bir hal alacağı düşündürücüdür, çünkü dijital zikir matik, ezan okuyan yüzük, dijital Kur'an gibi teknolojik ilerlemelerle yapılan ürünler ve muhafazakâr tüketiciler için popülerleşen lüks mekânlar, dini değerleri tüketim toplumuna adapte eden uygulamaların her geçen gün arttığını ve yaygınlaştığını göstermektedir.

Kaynakça

- Akşit, V. (2024, 16 Ekim). Elif Vav. <https://www.vehbiaksit.com.tr/vav-ve-elif/>
- Armağan. (2024, 8 Ekim). <https://sozluk.gov.tr/>
- Arslan, A. T. (1995). *Elifba. İslam Ansiklopedisi* (Cilt 11, s. 35-37). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, M. (2019). Modernleşme bağlamında din ve sekülerleşme. Y. Aktay (Ed.) içinde, *Din ve toplum* (s. 170-195). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Aygül, H. H. & Öztürk, Ö. (2016). Dini çoğulculuk ve kamusal alanda dindar tüketim kültürü. *Moment Dergisi*, 3(1), 190-206.
- Barthes, R. (1979). *Göstergebilimin ilkeleri*. (B. Vardar, M. Rifat Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Batı, U. (2018). *Tüketici davranışları*. (2. Basım). İstanbul: Alfa Basım.
- Baudrillard, J. (2008). *Tüketim toplumu*. (H. Deliceçaylı, F. Keskin Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2009). *Gösterge ekonomi politiği hakkında bir eleştiri*. (O. Adanır, A. Bilgi Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bayuk, M. N. (2009). Özel gün ve haftaların tüketim üzerindeki etkileri. *Kamu-İş*, 11(1), 185-197.
- Berger, P.L. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği*. (Ali, Coşkun Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Besmele yazılı kalem. (2024, 15 Ekim). <https://www.ciceksepeti.com/kisiye-ozel-besmele-kabartmali-metal-roller-kalem-altin-yaldiz-kc2271125>
- Bocock, R. (1997). *Tüketim*. (İrem, Kutluk Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bozkurt, N. (2009). Seccade. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 36, s. 269-271). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2011). Tesbih. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 40, s. 532-533). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Canöz, N. (2015). Kültür endüstrisi ürünü olarak 14 şubat sevgililer günü. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (34), 135-143.
- Coşkun, A. (2005). *Din, toplum ve kültür din sosyolojisi ve antropolojisine giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çift Vav Elif harfi kolye. (2024, 15 Ekim). <https://www.ciceksepeti.com/cift-vav-elif-harfi-gumus-kolye-firuze-tasli-wsn144-kc4225006>
- De Certeau, M. (2009). *Gündelik hayatın keşfi 1 eylem, uygulama, üretim sanatları*. (Lale Arslan, Özcan Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

- Demirezen, İ. (2010). Tüketim toplumunun oluşumu ve din ile etkileşimi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (3), 97 -109.
- Demirezen, İsmail (2016). Türkiye’de muhafazakâr kesimin değişen hayat tarzı. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (2), 547-560.
doi:http://dx.doi.org/10.17218/hititsosbil.280804.
- Demirhan, M. (2019). Feodalizmden kapitalizme dinin ekonomik işlevi. Y. Aktay (Ed.) içinde, *Din ve toplum* (s. 62-87). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Derman, M.U. & Uzun, M. İ. (1992). Besmele. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 5, 538-540). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Din. (2024, 4 Ekim). <https://sozluk.gov.tr/>
- Dini Hediyeler. (2024, 11 Ekim). <https://www.ciceksepeti.com/dini-hediyeler>
- Durmuş, İ. (2012). Vav. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 42, s. 574-576). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Emiroğlu, B. (2024). Tüketim kültürü ve din. C. Baba ve M. Büküm (Ed.) içinde, *Din Sosyolojisi açısından bazı güncel dini meseleler ve çözüm önerileri* (s. 69-81). Ankara: İlahiyat Yayın.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (Hüseyin, Özel vd. Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gottdiener, M. (2005). *Postmodern göstergeler maddi kültür ve postmodern yaşam biçimleri*. (E. Cengiz, H. Gür, A. Nur Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Gösterge. (2025, 3 Mart). <https://sozluk.gov.tr/>
- Güneş, A. (2012). Çağdaş bir çözümleme yöntemi: göstergebilim. *Humanities Sciences*, 7(2), 31-43.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa islamı islam suretinde neoliberalizm*. (Levent, Ünsaldı. Çev.). Ankara: Maki Basın Yayın.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin durumu*. (Sungur, Savran Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hayat, C. & Dağ, S. (2022). Ana tanrıçadan günümüze bir kült: fatma ana eli. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (26), 135-154.
- Hediyelik seccade. (2024, 15 Ekim). <https://www.saqenza.com/urun/kirmizi-beyaz-pelus-kumasli-ve-sungerli-kalpli-cift-seccadesi-cantali--sungerli-97-89>
- Horkheimer, M. (1998). *Akıl tutulması*. (Orhan, Koçak Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- H. Fatıma Annenin Eli led lamba. (2024, 15 Ekim), <https://www.sevgilambasi.com/hamsa-lamba-u-1140>
- Işık, C. (2017). Türk kültür mirasında bir kült olarak Hz. Fatıma. *Sûfî Araştırmaları*, 16, 17-33.

- Kasapoğlu, A. (2021). Tüketim toplumu ve din: dinin metalaş-tırıl-ması. *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (8), 923 -937.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler Avrasya. *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(6), 106-115.
- Odabaşı, Y. (2009). *Postmodern pazarlama tüketim ve tüketici*. (3. Basım). İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Okumuş, E. (2016). Toplum bağlamında din-kültür etkileşimi. *Electronic Turkish Studies*, 11 (7), 269-292.
- Orçan, M. (2014). *Osmanlı'dan günümüze modern Türk tüketim kültürü*. (3. Basım). Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Pişkin, M. (2016). Tüketim toplumunda din ve dini değerler: lüks hac ve umre örnek olayı. *İnsan ve Toplum*, 6 (2), 131- 154.
- Rifat, M. (2009). *Göstergebilimin ABC'si*. (3. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Solomon, M.R. (2020). *Tüketici davranışları, satın alma, sahip olma ve varoluş*. (N. Parıltı, E.A. Ergin Çev.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2001). Kalp. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24, s. 229-232). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Üçer, M. (2017). Halk Kültürümüzde Hz. Fâtıma (Fadime Ana). A. Aksu (Ed.) içinde, *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma* (s. 185-202). Sivas Belediyesi.
- Ünal, M.F. (2016). Göstergebilimin serüveni. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(6), 379-398.
- Yanıklar, C. (2006). *Tüketimin sosyolojisi*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Yaylagül, L. (2014). *Kitle iletişim kuramları egemen ve eleştirel yaklaşımlar*. (6. Basım). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yılmaz, N.F. (2019). *Yahudilik'te Hamsa İslam'da Fatıma'nın Eli*. [Yayımlanmamış yüksek lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Esra Sancaktar
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrencisi
ustae@ankara.edu.tr



ORCID: 0000-0002-8405-9581

Kur'ân-ı Kerîm'de S-r-y Kökü ve
Müfessirlerin İsrâ'nın Vaktine Dair
Tespitlerinin Analizi

An Analysis of the Root S-r-y in the Qur'ân
and Exegetes' Perspectives on the Timing
of Isrâ

Atıf/Citation: Sancaktar, E. (2025). Kur'ân-ı Kerîm'de S-r-y Kökü ve Müfessirlerin İsrâ'nın Vaktine Dair Tespitlerinin Analizi. *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (9), 116-133.

Yükleme Tarihi / Received Date: 21.04.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date: 11.06.2025

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 116-133



DOI: 10.69515/dinveinsan.1680859

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Kur'ân-ı Kerîm'de *S-r-y* Kökü ve Müfessirlerin İsrâ'nın Vaktine Dair Tespitlerinin Analizi

An Analysis of the Root *S-r-y* in the Qur'ân and Exegetes' Perspectives on the Timing of İsrâ

Özet

Kur'ân kelimelerinin anlam çerçevesini tespit etmek, onu doğru anlamak için bir gerekliliktir. Bu sebeple, bu araştırma Kur'ân'da gece yürüyüşü olarak anlatılan isrâ olayıyla bağlantılı olan *s-r-y* lafzının mahiyeti üzerinedir. Çalışmada ilk olarak *s-r-y* lafzının kökü, çekimi ve manasıyla ilgili çeşitli görüşler, klasik Kur'ân sözlüklerinden başlanmak üzere son dönemde telif edilen Arapça mu'cemlere kadar araştırılmıştır. Ardından Kur'ân'da sekiz ayette zikredilen *s-r-y* kökünün çeşitli tefsir eserlerinde nasıl açıklandığı incelenmiş ve karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuştur. Kur'ân'da *s-r-y* lafzı Hz. Lût, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed ile ilgili olan kıssalarda zikredilmektedir. Bu lafız, nüzul sırasına göre Hûd suresi 11/81, el-Hicr suresi 15/65. ayetlerde Hz. Lût ile ilgili, Tâhâ suresi 20/77, eş-Şuarâ suresi 26/52 ve ed-Duhân suresi 44/23. ayetlerde Hz. Mûsâ ile ilgili ve el-İsrâ suresi 17/1. ayette Hz. Muhammed ile ilgili olarak geçmektedir. Bu üç peygamberle ilgili ortak konu yaptıkları isrâ, yani gece yürüyüşleridir. Allah, isrâ emriyle peygamberleri ve beraberindeki inananları zalim ve mücrim kavimlerinden kurtarmıştır. Bu gece yürüyüşlerinin mahiyeti, sebepleri ve gecenin hangi bölümlerinde vuku bulduğu gibi hususlar çeşitli klasik ve çağdaş tefsirlerde incelenmiştir. Müfessirlerin ekseriyeti *s-r-y* lafzının gece yürüyüşü anlamına geldiği hususunda görüş birliği içerisindeyken odaklandıkları temel mesele, isrâ olayının gecenin hangi bölümünde gerçekleştiği olmuştur. Bu noktada *s-r-y* kökünden türeyen السرى وأسرى kelimeleri üzerinden yapılan izahlara göre السرى lafzı gecenin sonlarına doğru yürümeye, أسرى lafzı ise gecenin ilk vakitlerinde yürümeye işaret etmektedir. Bu açıklamalara dayanarak Hz. Lût ve Hz. Mûsâ'nın isrâsının gecenin sonlarında, Hz. Muhammed'in isrâsının ise gecenin ilk vakitlerinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Temel İslam Bilimleri, Tefsir, *S-r-y*, İsrâ, Gece Yürüyüşü, İsrâ'nın Vakti.

Abstract

Determining the semantic scope of Qur'anic words is essential for comprehending them correctly. Therefore, this research focuses on the semantic and morphological characteristics of the root *s-r-y*, which is associated with the event of isrâ' (the night journey) as described in the Qur'ân. The study first explores various perspectives on root structure, derivations, and meanings of the lexeme *s-r-y*, starting with the classical Qur'anic lexicons and extending to the contemporary Arabic dictionaries. Subsequently, it examines how the eight Qur'anic verses that contain this root are interpreted in various exegetical works, presenting a comparative analysis. The lexeme *s-r-y* appears in narratives related to the prophets Lût, Mûsâ, and Muḥammad. According to the chronological order of revelation, it is mentioned in relation to Prophet Lût in Sûrat Hûd (11:81) and Sûrat al-Ḥijr (15:65); in relation to Prophet Mûsâ in Sûrat Tâ Hâ (20:77), Sûrat al-Shu'arâ' (26:52), and Sûrat al-Dukhân (44:23); and in relation to Prophet Muḥammad in Sûrat al-İsrâ' (17:1). The common theme among these narratives is the occurrence of isrâ', i.e., night journey. Through the isrâ' command, Allah saved His prophets and the believers with them from their oppressive and sinful communities. Classical and contemporary exegetes have analyzed various aspects of these journeys, including their nature, causes, and the specific segments of the night during which they occurred. While the majority of exegetes agree that the lexeme *s-r-y* denotes movement at night, their primary focus has been on determining which part of the night the isrâ' took place. In

this context, the derived forms السُرى and أسرى carry different implications: السُرى is generally associated with travel toward the later part of the night, whereas أسرى suggests movement in the early hours. Based on these distinctions, this suggests that the isrâ' of Prophets Lût and Mûsâ likely occurred during the latter part of the night, while that of Prophet Muḥammad took place in its earlier hours.

Keywords: Fundamental Islamic Sciences, Qur'ânic Exegesis, *S-r-y*, Isrâ', the Night Journey, the Timing of Isrâ'.

Giriş

Miladi 610 yılında “Oku!” emriyle indirilmeye başlayan Kur’ân-ı Kerîm ayetleri, Hz. Muhammed’in tebliğiyle muhataplarına iletilmiştir. Nüzule şahit olanlar, şifahi bir hitap olarak apaçık bir Arapça ile indirilen Allah’ın mesajlarını anlamıştır. Allah, insanlara vermek istediği mesajı bir dil vasıtasıyla iletmıştır. Bu dil, Kur’ân’ın da beyanıyla *apaçık bir Arapça ve lisânen ‘arabiyyen* yani Arap dilidir (Yûsuf 12/2, Tâhâ 20/113, ez-Zümer 39/28, el-Fussilet 41/3, eş-Şûrâ: 42/7, ez-Zuhrûf 43/3, el-Ahkâf 46/12). O halde Kur’ân’ı anlamak için öncelikle indirildiği dönemin dilini iyi bilmek gerekmektedir (Oral, 2022, 26, 35). Çünkü Kur’ân’ın üslubu da Arapların dil mantığına göre şekillenmiştir (Çalışkan, 2017, 104). Kur’ân’ın anlaşılması için Kur’ân kelimelerinin tekabül ettiği manaların bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple Kur’ân’a dair yapılan ilk çalışmalar lahn gibi tehlikelere karşı dil malzemesinin kaydedilmesi, kelimelerin şekil ve imlalarının muhafaza edilmesi üzerine olmuştur (Aydın, 2014, 154. ; Öznurhan, 2019, 122). Kur’ân’ı anlama ve manasını muhafaza etmeye dair endişeler ilk asırda başlamıştır (Oral, 2022, 52). Bu amaçla Kur’ân sözlükleri telif edilerek lafızların manaları tespit edilmiş, kayıt altına alınmıştır. Ayet lafızlarının manasının yanında bağlamları ve tarihsel arka planlarına dair rivayetler de mananın tespitine, isabetine ve Kur’ân’ın doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Bu sebeple bu çalışmada Kur’ân kelimelerinden biri olan *s-r-y*, lafzı ve bağlamları itibariyle incelenerek ifadenin mana çerçevesi tespit edilmiştir. Bu lafız, el-Fecr suresi 89/4. ayette يسر şeklinde; Meryem suresi 19/24. ayette سريا şeklinde; Hûd suresi 11/81, el-Hicr suresi 15/65, Tâhâ suresi 20/77, eş-Şuarâ suresi 26/52 ve ed-Duhân suresi 44/23. ayette أسر şeklinde ve el-İsrâ suresi 17/1. ayette أسرى şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerden el-Fecr suresi 89/4. ayet gecenin akıp gitmesi manasında evrenle ilgili, Meryem suresi 19/24. ayet Hz. Meryem’in doğum esnasında yaşadığı mucizelerle ilgili, Hûd suresi 11/81. ayet ve el-Hicr suresi 15/65. ayet Hz. Lût ile ilgili, Tâhâ suresi 20/77. ayet, eş-Şuarâ suresi 26/52. ayet ve ed-Duhân suresi 44/23. ayet Hz. Mûsâ ile ilgili ve el-İsrâ suresi 17/1. ayet Hz. Muhammed ile ilgili bağlamlarda geçmektedir. Hz. Lût, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed ile ilgili olarak anlatılan ve *s-r-y* lafzının geçtiği bu ayetlerin bağlantılı olduğu kıssalar üç başlık halinde nüzul sırasına uygun şekilde işlenmiştir. Kaynak olarak çeşitli klasik ve çağdaş sözlükler ve muhtelif tefsir eserleri kullanılmıştır. Ayetlerin meali Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarının *Kur’an Yolu Meâli* eserinden aktarılmıştır. Bu kökün zikredildiği ayetlerin bağlantılı olduğu kıssalar üç başlık halinde işlenmiştir. Kıssalarla ilgili ayetler İbnü’d-Düveys (ö.

294/907) tarafından nakledilen ve Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687-88) dayandırılan nüzul tertibine uygun şekilde sırasıyla analiz edilmiştir (ez-Zerkeşî, 2006, 136-137). Bu sayede bir Kur'ân kavramının anlam çerçevesi ortaya konulmuştur.

1. Sözlüklerde *S-r-y* Kökü

Sözlüklerde *s-r-y* lafzının kökü, çekimi ve manasıyla ilgili çeşitli görüşler vardır. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) *سَرَى* kelimesinin çekiminin *سَرَى*, *يَسْرِي* ve *سَرِيًّا* olduğunu beyan ederken (el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242); Cevherî *أسرى* kelimesinin *أسريت* olarak çekiminin yapıldığını ifade etmiştir (el-Cevherî, 1990, s. 2376). Bu kelimenin *سَرَى* ve *أَسْرَى* olarak iki kullanımı bulunmaktadır (el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242). Hicazlıların lehçesinde bu kelimenin *elif* harfi ile olan formu kullanılmaktadır (el-Cevherî, 1990, s. 2376. ; İbn Manzûr, 1119h., s. 2003. ; el-Feyyûmî, 1119h., s. 275). *Ba* harfi ile *müteaddî* olan *سَرَى* ve *أَسْرَى* fiillerinin her ikisi de aynı anlama gelmekte olup her ikisi de Kur'ân'da zikredilmektedir (İbn Manzûr, 1119h., 2003. ; el-Cevherî, 1990, s. 2376. ; el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242. ; el-İsfahanî, 2012, s. 494). *سَرَى* *الليل* veya *سَرَى* *بالليل*, *السرى* "O yolculuk yaptı, gece boyunca yolculuk yaptı veya gece yolculuk yaptı" anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, 1119h., s. 2003. ; el-Bostânî, 1987, s. 409. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375. ; el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242. ; el-İsfahanî, 2012, s. 494). Ayrıca *السرى* kelimesinin bütün gece yürümek anlamına geldiği de ifade edilmiştir (el-Kefevî, 1998, s. 505. ; İbn Manzûr, 1119h., s. 2003). Bir başka görüşe göre *سَرَى* (*serâ*), *يسرى* (*yesrî*) fiili vaktin geçmesi (*مضى*) anlamına gelmektedir. el-Fecr suresi 89/4. ayetteki *وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرْ* "Akıp gittiğinde geceye andolsun ki" ifadesinde zikredilen *يسر* fiilinin gecenin geçip gitmesi anlamında olduğu ifade edilmiştir (İbn Manzûr, 1119h., s. 2003. ; el-Feyyûmî, 1119h., s. 275). Ayrıca bu kelime Araplar tarafından gece gelen keder ve üzüntü için *سَرَى* *عليه* *الهم* "Gece üzüntü, endişe ona geldi" şeklinde de kullanılmaktadır. Endişe uzaklaştığında ise *سَرَى* *همه* dedikleriyle ilgili rivayetler aktarılmıştır (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375). Yine bu kelime bir Arap meselinde *ذهبوا* *إسراء* *قنفذ* "Onlar bir kirpinin gece yolculuğu yaptığı gibi uzaklaştılar" şeklinde kirpinin gece boyu uymaksızın yürümesinden dolayı "Onlar geceleyin uzaklaştılar" anlamında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 1119h., s. 2003). Ayrıca görünmeyen bir sürece de işaret eden bu kelimenin ağacın köklerinin yerin altında hareket etmesi ve yavaşça yayılmasından dolayı *سَرَى* *عرق* *الشجر* "Ağacın kökü yerin altına doğru yavaşça hareket etti" şeklinde kullanımı da mevcuttur (el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242. ; el-Firûzâbâdî, 2005, s. 1294). Kelime mecazi manada da kullanılmaktadır. *سَرَى* *عرق* *السوء* *في* *الإنسان* "Kötülüğün kökü insanda yavaşça yayılmaktaydı" ifadesi Arapların bu lafzı temel anlamı dışında kullanımlarına bir örnektir (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275).

Kelimenin bir başka manası küçük çay veya küçük dar nehir anlamına gelen *سَرَى*, *سَرِيَّة* şeklinde çekimi yapılan halidir (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375). Bazı müfessirler *جعل* *ربك* *تحتك* *سريا* (Meryem suresi 19/24) ayetindeki *سريا* lafzını küçük ırmak olarak

açıklamış ve ayeti “Rabbin altında bir küçük su kaynağı yaratmıştır” şeklinde tefsir etmişlerdir (Mukâtil, 2002, c. 2/625). *سُرُوَة* kelimesi ise çekirgenin larva haline verilen isimdir (İbn Fâris, 1979, c. 3/154. ; İbn Fâris, 1986, s. 493. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375). *السُرُوَة* kısa ok anlamına gelmektedir (el-Cevherî, 1990, s. 2375). *سار* geceleri sıkça yürüyen, seyahat eden kişi için kullanılmaktadır. *سار* genel olarak gece yolculuk yapmak, seyahat etmek veya gece yürüyüş yapmak anlamında kullanılmaktadır ve çoğulu *سُرَاَة* olup geceleri yürüyüşe çıktığı için aslana *السَّارَى* denilmektedir (el-Bostânî, 1987, s. 409). *سارية* geceleyin yolculuk yapan beş ila üç yüz veya dört yüz kişilik bir grup veya insan topluluğu anlamındadır (el-Bostânî, 1987, s. 409). Bu kelime ayrıca geceleri dolaşan bulut, geceleri gelen bulut, geceleri seyahat eden bulut veya sabahın erken vaktinde ve akşam arasında gelen bulut anlamlarına da gelmektedir (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275. ; İbn Fâris, 1986, s. 493. ; el-İsfahanî, 2012, s. 494). Ayrıca gece yağın yağmura da bu isim verilmiştir (el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242. ; İbn Manzûr, 1119h., s. 2003). “O, gecesi yağmurlu geçen bir sabahta geldi” ifadesi bu kullanıma örnek olarak zikredilmektedir. Bu kelimenin çoğulu olan *السَّارِيَات* lafzı, geceleri otladığı için yaban eşeği anlamına da gelmektedir. Yine aynı kökten türeyen *سَرِيَّة*, *سَرِيَّة* kelimeleri “Ordu komutanı gece vakti düşmana karşı küçük bir askeri birliğe özel bir görev verdi” anlamında, *سَرِيَّة* çoğulu *سَرَايَا* özel görevi olan askeri birlik anlamına gelmektedir (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275. ; el-Bostânî, 1987, s. 409. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375). *S-r-y* kökünden türetilen bir başka kelime *مسرى* olup ism-i mekân veya ism-i zaman olarak gece yolculuğu yapılan bir yere veya zamana işaret etmektedir. Ayrıca bu kelime Hz. Muhammed’in yedi kat göğşe yaptığı gece yolculuğuna başladığı yer için *مسرى محمد* şeklinde kullanılmaktadır (Wehr, 1976, s. 409). Bugüne ulaşan en eski sözlüklerden olan Halîl b. Ahmed’in *Kitâbu'l-‘Ayn* adlı eserinden başlayarak bu araştırmada referans olarak kullanılan diğer sözlükler incelendiğinde Hans Wehr’in *A Dictionary of Modern Written Arabic* eseri dışında hiçbir eserde *مسرى* ifadesine Hz. Muhammed’in yedi kat göğşe yolculuğu olarak kabul edilen miraca başladığı yer anlamı verilmemiştir. Wehr, kelimenin bu manasına delil olarak herhangi bir kaynak zikretmemektedir. Bu noktada Wehr’in bu eserinin kaynak olarak kullanılmasıyla ilgili birtakım soru işaretleri akla gelmektedir. Neticede kelimenin anlam çerçevesinin zamanla genişlediğini göstermektedir. Ayrıca *سرى* fiili *ب harfi cerri* ile geçişli yapıldığında birini yürütmek anlamına gelmektedir. “O, gece vakti onu yürüttü, seyahat ettirdi, taşıdı” anlamındadır. Bu manaya delil olarak *سرى بعبد ليل* “Her türlü kötülükten uzak olan Subhân bir gece kulunu yürüttü.” (el-İsrâ suresi 17/1) ayeti zikredilmektedir. Bu ayette geçen *أسرى* kelimesi *ليل* zaman zarfıyla birlikte kullanılmıştır. Ancak *أسرى* ifadesi sadece gece vakti yapılan yürüyüşle ilgili olmasına rağmen bu ayette neden *ليل* zarfıyla birlikte geldiği ulema tarafından tartışılmıştır. Çoğu sözlük müellifine göre, zikredilen ayette *أسرى* fiiliyle birlikte gelen *ليل* ifadesi manayı pekiştirmek amacıyla gelmiştir (İbn Manzûr, 1119h., s. 2003. ; el-Cevherî, 1990, s. 2376. ; el-Firûzâbâdî, 2005, s. 1294). Müellifler, bu pekiştirme haline

örnek olarak Arapların الباردة ليلا "Dün gündüz ve dün gece yürüdüm" sözüne yer vermişlerdir (İbn Manzûr, 1119h., s. 2003. ; el-Cevherî, 1990, s. 2376).

Özetle سَرَى ve أُسْرَى fiillerinin her ikisi de *s-r-y* kökünden türemekte ve aynı anlama gelmektedir. Bu kelime, gece yolculuk yapmak, vaktin geçmesi, yavaşça sirayet etmek, yayılmak, küçük çay veya küçük dar nehir, geceleri dolaşan bulut, gece yağan yağmur, geceleri otlanan yaban eşiği, özel görevi olan askeri birlik, Hz. Muhammed'in miraca başladığı yer gibi manalara gelen ifadelerin köküdür. Çeşitli sözlük müellifleri سَرَى ve أُسْرَى kelimelerinin "gece yürüyüşü" anlamına geldiğinde ittifak etmektedir. İhtilaf ettikleri nokta ise sadece gece yürüyüşünün gecenin hangi kısmında gerçekleştiği hususundadır. İsrâ'nın kökeninden ziyade zamanıyla ilgili tartışmalara dair bir literatür gelişmiştir. Bazılarına göre سَرَى kelimesi gecenin ilk vakitlerinde yürümek anlamına gelirken; أُسْرَى kelimesi gecenin sonlarında yürümek manasına gelmektedir (el-Kefevî, 1998, s. 505). Bazılarına göre ise bunun aksine سَرَى kelimesi gecenin son vakitlerinde yürümek, أُسْرَى kelimesi ise gecenin ilk vakitlerinde yürümek anlamına tekabül etmektedir (el-Bostânî, 1987, s. 409). Başka bir görüşe göre ise سَرَى kelimesi gecenin hem ilk hem orta hem de sonu için kullanılmaktadır (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275). Tüm bunlar dikkate alındığında Kur'ân sözlüklerine göre *s-r-y* kökünden türeyen her iki kelimenin de gece yürüyüşü manasına geldiği ancak yürünen vaktin gecenin hangi kısmına tekabül ettiğinin net olmadığı ortaya çıkmaktadır.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de *S-r-y* Kökü

Kur'ân-ı Kerîm'de *s-r-y* lafzı beş yerde أُسْرَى, bir yerde سَرَى, bir yerde يسر, bir yerde يسر şeklinde geçmektedir (Abdûlbâkî, el-Mu'cemü'l-Müfehres, 350). Nüzul tertibine göre Kur'ân'da *s-r-y* kökünün zikredildiği ilk ayet el-Fecr suresi 89/4. ayettir. Ayetteki يسر إذا يسر "Akıp gittiğinde geceye andolsun ki" ifadesinde zikredilen يسر fiili, gecenin geçip gitmesi anlamında olup *s-r-y* lafzının gece vakti ile ilgisini ortaya koymaktadır (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275. ; İbn Manzûr, 1119h., s. 2003. ; et-Taberî, 2001, c. 24/ 356-357). İkinci olarak Meryem suresi 19/24. ayette Hz. Meryem ile ilgili olarak zikredilen سَرَى ifadesidir. Kur'ân'da anlatıldığına göre Hz. Meryem mucizevi şekilde Hz. İsa'ya hamile kalmasının ardından doğum yapmak için uzak bir yere çekilmiştir. Doğum yaptığı anda ise kendisine جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرَى "Tasalanma! Rabbin senin altında bir su kaynağı yaratmıştır." (Meryem 19/24) diye seslenilmiştir. Buradaki سَرَى lafzının küçük çay veya küçük dar nehir anlamına geldiğini nakleden alimler vardır (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375. ; Mukâtil, 2002, c. 2/625). Diğer altı ayette أُسْرَى ve أُسْرَى şeklinde zikredilen lafızlar temel olarak Hz. Lût, Hz. Musâ ve Hz. Muhammed ile irtibatlıdır. Bu üç peygamberin ortak noktası gece vakti gerçekleştirdikleri yürüyüşleridir. Hz. Lût'un şehrinin helak edileceği haberinden sonra ehliyle birlikte şehirden çıkmasının emredildiği kıssa anlatılırken *s-r-y* kökü zikredilmektedir. Hz. Musâ ile bağlantılı olan ayetlerde Hz. Musâ'nın İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden kurtarmak maksadıyla Mısır'dan çıkarmasıyla ilgili kıssadan bahsedilirken yine bu ifade zikredilmektedir.

Son olarak Hz. Muhammed'in yaşadığı isrâ hadisesinden bahsedilirken bu kökten türetilen lafız kullanılmaktadır. Gece yürüyüş emriyle birlikte Allah'ın inananları zalimlerden kurtardığı haber verilmektedir. Bu bölümde mezkûr kıssalar üç ayrı başlıkta incelenmiş olup ilgili ayetler surelerin nüzul tertibine uygun şekilde sırasıyla incelenmiştir. Ve çeşitli tefsirlerde *s-r-y* kökünün nasıl açıklandığı ortaya konulmuştur.

2.1. Hz. Lût Kıssasıyla Bağlantılı Olan Ayetler:

S-r-y kökü Hz. Lût kıssasıyla ilgili olarak Kur'ân'da Hûd suresi 11/81 ve el-Hicr suresi 15/65. ayetlerde geçmektedir. Hûd suresi 11/81. ayet şöyledir: "Elçiler 'Ey Lût! Biz rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamayacaklar. Sen gecenin bir vaktinde ailenle birlikte yola çık. Eşin hariç, sizden hiç kimse geride kalmasın. Çünkü onların başına gelecek olan, şüphesiz onun başına da gelecektir. Onlar için belirlenen zaman, sabah vaktidir. Sabah da yakın, değil mi?' dediler." Bu ayette geçen *فَأَسْرَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ* emrinden maksadın ne olabileceği ve burada geçen "gece yürüt" ifadesinin gecenin hangi kısmı olabileceği hususunda Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), "gecenin bir kısmında" ifadesini gecenin bir kısmında (*بِبَعْضِ اللَّيْلِ*) olarak tefsir etmektedir. Mukâtil'e göre "gecenin bir kısmı" ifadesinin gecenin hangi kısmı olduğu ayetin devamından anlaşılmaktadır. Mukâtil'in verdiği bilgiye göre gönderilen elçilerden kastedilen Cibrîl'dir. Cibrîl, Lût'un kavmine vadedilen azabın sabah vaktinde vuku bulacağını ifade ettikten sonra Lût peygamber, Cibrîl'in azabı hemen indirmesini istemiştir. Cibrîl de bunun üzerine sabah vaktinin yakın olduğunu ifade etmiştir. Ayette geçen "gecenin bir kısmında aileni yürüt" ifadesinin devamında da sabah vaktinin yakın olduğu ifade edilmiştir (Mukâtil, 2002, c. 2/293). Ferrâ (ö. 207/822) ise bu ayetle ilgili öncelikle *أَسْرَ* fiilinin kıraat vecihleri ile ilgili açıklamalar yapmaktadır. Daha sonra *بِقِطْعٍ* kelimesini gecenin sonundaki karanlık (*بِظِلْمَةٍ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ*) olarak tefsir etmektedir (el-Ferrâ, 1966, c. 2/24). Ferrâ, ardından *إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ* Hûd 11/81. ayetin nüzul sebebiyle ilgili şu sahneyi aktarmaktadır: "Hz. Lût'a kavminin helakinin yarın sabah olacağı haberinin iletilmesinin ardından Hz. Lût, gelen azap elçilerine 'Şu an, (azabı getirin!)' deyince melekler de ona cevaben 'Sabah da yakın değil mi zaten?' dediler." (el-Ferrâ, 1966, c. 2/24). Burada Hz. Lût'un ailesini yürütmesi istenilen vaktin sabah vaktine yakın bir zaman olduğu ihtimali kuvvetli görünmektedir. Cerîr et-Taberî, (ö. 310/923) bu ayetle ilgili gecenin geri kalanında Hz. Lût ve ailesinin kavminin arasından çıkmalarının emredildiğini ifade etmektedir (et-Taberî, 2001, c. 12/514). Müfessir, *سَرَى* köküyle ilgili gramer tahliline yer vermiş ve gece yüründüğü zaman *سَرَى* ve *أَسْرَى* denildiğini ifade etmiştir. Daha sonra müfessir, Arap dilinde bu iki kullanımın da mevcut olduğunu göstermek amacıyla kıraat ehlinin açıklamalarına yer vermektedir. Buna göre kıraat ehli *فَأَسْرَ* ifadesinin nasıl okunacağı konusunda ihtilaf etmiştir. Mekkeli ve Medineli kurrâların çoğunluğu bu fiilin *سَرَى* fiilinden geldiğini söylemişler ve elifin hemzesini okumaksızın vaslederek *فَأَسْرَ* şeklinde okumuşlardır. Basralı ve Kûfeli kurrânın

çoğunluğu ise *فَأَسْرَى* fiilinden geldiğini söyleyerek elifin hemzesiyle *فَأَسْرَى* şeklinde okumuşlardır. et-Taberî ise her iki okuyuşun da Araplar tarafından bilindiği ve kullanıldığını ifade ederek iki şekilde de okunabileceğini ve manalarının da aynı olduğunu ifade etmektedir (et-Taberî, 2001, c. 12/514). *الْأَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ* ayetiyle ilgili olarak müfessir, Hz. Lût'un kavmine azabın o gecenin sabahında indirildiğine dair İbn İshâk'tan (ö. 151/768) bir rivayet aktarmaktadır (et-Taberî, 2001, c. 12/515). O halde Hz. Lût 'a gün doğmadan gecenin sonlarına doğru ailesini alıp bulundukları yerden uzaklaşması emredilmiştir. Hz. Lût'un kavmine azabın o gecenin sabahında indirildiği kuvvetle muhtemeldir. ez-Zeccâc (ö. 311/923) ilgili ayette geçen "gecenin bir kısmında yürüt" ifadesinin *بِظُلْمَةِ مِنَ اللَّيْلِ* gecenin karanlığında anlamına geldiğini ifade etmektedir (ez-Zeccâc, 1988, c. 3/68, 69). Müfessir, ayrıca bu ifadenin *قِطْعَةً صَالِحَةً* gecenin uzun bir bölümü geçtikten sonra anlamına geldiğini söyleyenlerin de olduğunu ifade etmiştir. *أَسْرَيْتُ* ve *سَرَيْتُ* fiillerinin "gece yürüdüm" anlamına geldiğini ifade eden müfessir, bu iki kullanımın da Arap dilinde bulunduğu delil olarak Arap şiirinden iki örnek vermiştir. en-Nâbiğa (ö. 604m.) bir şiirinde *اسْرَى* fiilini gece yürümek anlamında kullanırken İmru'ülkays (ö. 540m.) ise *سَرَيْتُ* fiilini bir şiirinde "...*Binekleri yorulana kadar onları gece yürüttüm, hatta en iyi atlarının bile yularlarını bıraktılar...*" şeklinde gece yürümek anlamında kullanmıştır (ez-Zeccâc, 1988, c. 3/68, 69). Mâverdî (ö. 450/1058) ise bu ayetteki *serâ* ve *esrâ* lafızlarıyla ilgili iki görüş olduğunu ifade etmektedir. İlkine göre her iki fiil de gece yürüyüşü anlamındadır. İkincisine göre ise *اسْرَى* lafzı gecenin ilk kısmında, *سَرَى* lafzı gecenin son kısmında yürümek anlamına gelmektedir. Gündüz yürüyüşüyle ilgili olarak ise *سَارَ* ifadesinin kullanıldığını aktarmıştır (el-Mâverdî, 1992, c. 2/490). Daha sonra müfessir *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* ile ilgili dört yorum (*te'vilât*) olduğunu ve bunların ilkinin Katâde'ye (ö. 117/735) göre gecenin karanlığında (*سَوَادُ اللَّيْلِ*) anlamına geldiği, ikincisinin bir şiirden istiştahatta bulunarak gecenin yarısı (*نِصْفُ اللَّيْلِ*) anlamına geldiği, üçüncüsünün Humeyd b. Ziyâd'a (ö. 310-922) göre fecrin başı (*الْفَجْرُ*) anlamına geldiği ve dördüncüsünün ise İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) göre gecenin bir kısmı (*قِطْعَةُ مِنَ اللَّيْلِ*) anlamına geldiğini ifade etmektedir (el-Mâverdî, 1992, c. 2/491). Süyûtî (ö. 911/1505) İbn Abbas'tan aktardığı bir rivayette *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* ifadesinin gecenin son üçte biri (*جُوفُ اللَّيْلِ*) anlamına geldiğini nakletmektedir. Ayrıca yine İbn Abbas'tan aktardığı bir rivayette *يَقْطَعُ* ifadesinin gecenin karanlığı (*سَوَادُ مِنَ اللَّيْلِ*) anlamına geldiğini ifade etmiştir. Daha sonra Katâde'den aktardığı bir rivayette bu ifadenin gecenin bir kesiti (*الطَائِفَةُ مِنَ اللَّيْلِ*) anlamına geldiğini söylemiştir (es-Suyûtî, 2003, c. 8/117-118). İbnü'l Enbârî'nin (ö. 328/940) *el-Vakfî ve'l-İbtidâ* adlı eserinde İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet aktarmaktadır: "Nâfî' b. Ezrak (ö. 65/685) İbn Abbas'tan Allah'ın *فَأَسْرَى بِأَهْلِكَ يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* sözündeki *الْقِطْعُ* hakkında kendisini bilgilendirmesini istedi. İbn Abbas da 'O, gecenin sonu olan seher vaktidir' diye cevap verdi ve görüşünü delillendirmek için Mâlik b. Kinâne'den '... *Ve gecenin son vaktinde (seherde) kalkıp, ölen kocasının ardından ağlayan (feryat eden) kadın...*' beytini aktardı." (es-Suyûtî, 2003, s. 118). Şevkânî (ö. 1250/1834) *اسْرَى* fiilinin gecenin başlarında yürümek, *سَرَى* fiilinin ise gecenin sonlarında yürümek anlamına geldiğini ifade etmektedir (eş-

Şevkânî, 2005, c. 2/716). Daha sonra *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* ifadesinin gecenin bir kısmı (الطائفة منه) anlamına geldiğini söylemektedir. Ayrıca İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 543/1148) geceden bir saat anlamına geldiğiyle ilgili bir görüşünü de aktarmaktadır. Ancak İbnü'l-'Arabî'nin tefsirinde bu ayetle ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Daha sonra Ahfeş'in (ö. 215/830) bu ifadeyi gecenin karanlık bir kısmı olarak ifade ettiğini nakletmektedir. Aynı zamanda "gecenin karanlığında" anlamına geldiğini söyleyenlerin de olduğunu belirtmiştir. Daha sonra müfessir, *السُّرَى* kelimesinin geceden başka bir zaman için kullanılmadığı halde neden *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* ifadesinin cümleye eklendiğini sorabileceklere şöyle cevap vermektedir: "Şayet *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* denilmeseydi o halde gecenin karanlığı çıkmadan önce gecenin ilk kısmında vuku bulması uygun olacaktı. Lakin murat bu değildir." (e-Şevkânî, 2005, c. 2/716).

S-r-y kökünün Hz. Lût kıssasıyla ilgili olarak Kur'ân'da geçtiği ikinci yer el-Hicr suresi 15/65. ayettir. Bu ayet şöyledir: "Hemen gecenin bir vaktinde ailenin hızla yola koyulmasını sağla! Sen de arkalarından git! Hiçbiriniz arkasına dönüp bakmasın! Size emredilen yere doğru gidin!" el-Hicr suresi 15/65. ayette geçen "gecenin bir kısmında aileni yürüt" ifadesini Mukâtil, Lût kavmine azabı getiren elçilerin ona, karısı ve kızlarını (Reysa ve Za'ûsa) gecenin bir kısmında yani seher vaktinde yürütmesini emrettikleri şeklinde tefsir etmiştir. Müfessir *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* ifadesinin gecenin bir kısmı olan seher vakti (ببعض الليل وهو السحر) manasında olduğunu aktarmıştır. Surenin altmış altıncı ayetinde azabın sabah ineceği haber verilmiş, yetmiş üçüncü ayetinde ise helakin güneş doğduğunda vuku bulduğu anlatılmıştır (Mukâtil, 2002, c. 2/433). *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* ifadesinin gecenin geri kalanı (ببقية من الليل) anlamına geldiğini ifade ederken (et-Taberî, 2001, c. 14/87); ez-Zeccâc bu ifadeyi gecenin uzun bir bölümü geçtikten sonra (صالح من الليل) şeklinde tefsir etmiştir (ez-Zeccâc, 1988, c. 3/182). Mâverdî, *يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ* ifadesiyle ilgili üç te'vil olduğunu nakletmektedir. Bunlar, Kelbî'ye (ö. 146/763) göre gecenin sonu (بآخر الليل), Mukâtil'e göre gecenin bir kısmı (ببعض الليل), Kutrub'un (ö. 210/825) bir şairin şiirinden aktardığı son görüşe göre ise gecenin karanlığında (بظلمة الليل) anlamlarına gelmektedir (el-Mâverdî, 1992, c. 3/165). ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) bu ifadenin gecenin sonundaki bir kısım (القطع في آخر الليل) ve gecenin uzun bir bölümü geçtikten sonra (هو بعد ما يمضى شيء صالح من الليل) anlamlarına geldiğini aktarmıştır (ez-Zemahşerî, 2017, c. 3/906). Beyzâvî (ö. 675/1286) bu ifadenin geceden bir parça ve gecenin sonu (آخر الليل) anlamlarına geldiğini ifade etmiştir (el-Beyzâvî, 2001, c. 1/535). Neseî (ö. 710/1310) bu ifadenin gecenin sonu (آخر الليل) veya gecenin uzun bir bölümü geçtikten sonra (بعد ما يمضى شيء صالح من الليل) manalarının verilebileceğini ifade etmiştir (en-Neseî, 1996, c. 2/396).

Bu açıklamalar sonucunda *s-r-y* lafzının gece yürüme eylemiyle ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Müfessirler, Hz. Lût'un bu yürüyüşünü gecenin hangi bölümünde yaptığı hususuna odaklanmaktadır. Zikredilen rivayetlere göre bu yürüyüş sabaha yakın bir vakitte, gecenin sonunda veya gecenin bir bölümünde gerçekleşmiştir. Erken dönem alimleri olan İbn Abbas

ve Katâde'den aktarılan rivayetlere göre buradaki gece yürüyüşünün spesifik olarak gecenin belli bir vaktinde vuku bulmadığı, gecenin bir bölümünde veya gecenin karanlığında gerçekleştiği değerlendirilmektedir. Zaman içerisinde mezkûr müfessirler bu yürüyüşün gecenin spesifik bir bölümünde vuku bulduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Görülmektedir ki müfessirlerin çoğunluğu bu yürüyüşün sabaha yakın bir vakitte yani gecenin sonunda gerçekleştiğini aktarırken Mukâtil gibi bazı müfessirler de yürüyüşün gecenin bir kısmında gerçekleştiği kanaatindedir.

2.2. Hz. Mûsâ Kıssasıyla Bağlantılı Olan Ayetler:

S-r-y kökü Hz. Mûsâ kıssasıyla ilgili olarak Kur'ân'da Tâhâ suresi 20/77, eş-Şuarâ suresi 26/52 ve ed-Duhân suresi 44/23. ayetlerde geçmektedir. Tâhâ suresi 20/77. ayet şöyledir: "Mûsâ'ya şöyle vahyetmiştik: 'Kullarımı geceleyin yola çıkar'." Bu ayette geçen *أَسْرَ بِعِبَادِي* ifadesiyle ilgili olarak Mukâtil, bunu Hz. Mûsâ'ya İsrailoğullarını gece vakti Mısır'da yürütmesinin vahyolunduğu şeklinde tefsir ederken (Mukâtil, 2002, c. 3/34); et-Taberî ve Vâhidî (ö. 468/1076) Hz. Mûsâ'ya Allah'ın kullarını gece yürütmesinin vahyolunduğu şeklinde bir açıklama yapmıştır (el-Vâhidî, 1995, s. 700. ; et-Taberî, 2001, c. 16/120). Sa'lebî (ö. 427/1035) Hz. Mûsâ'nın İsrailoğullarını gecenin başlangıcında Mısır'dan yürütmekle emrolunması (*سر بهم أول الليل من أرض مصر*) olarak açıklamıştır (es-Sa'lebî, 2004, c. 4/217). Sem'ânî (ö. 489/1096) Hz. Mûsâ'ya İsrailoğullarını gece yürütmesinin vahyolunduğunu anlatırken, Bikâî (ö. 885/1480) bu ayetin gece vakti yürüt anlamında olduğunu ve *السَّرى* fiilinin gece yürüyüşü kökünden geldiğini ifade etmiştir (el-Bikâî, 1992, c. 12/316. ; es-Sem'ânî, 1997, c. 2/344-345).

S-r-y kökünün Hz. Mûsâ kıssasıyla ilgili olarak Kur'ân'da geçtiği diğer iki ayet ise eş-Şuarâ suresi 26/52 ve ed-Duhân Suresi 44/23. ayettir. Bu ayetlerde aynı olay benzer şekilde anlatılmaktadır. Ayetlerde "Mûsâ'ya 'Kullarımı geceleyin yola çıkar, çünkü takip edileceksiniz' diye vahyettik." (eş-Şuarâ 26/52) ve "Kullarımı gece harekete geçir; kuşkusuz peşinize düşülecektir." (ed-Duhân 44/23) denilmektedir. Nüzul sırasına göre eş-Şuarâ suresi 26/52. ayet ed-Duhân Suresi 44/23. ayetten önce indirilmiştir. İlk ayette "leylen/gece" ifadesi zikredilmezken diğer ayette zikredilmektedir. Bu da *s-r-y* ifadesinin Kur'ân'da hem gece zaman zarfıyla birlikte hem de takyit olmadan iki kullanımının da bulunduğunu göstermektedir. Mukâtil, eş-Şuarâ suresi 26/52. ayetin tefsirinde ayetteki yürütme emrine gece ifadesini eklerken; et-Taberî, Tâhâ suresi 20/77. ayete yaptığı açıklamaya benzer şekilde hem eş-Şuarâ suresi 26/52. ayette hem de ed-Duhân Suresi 44/23. "İsrailoğullarını Mısır'dan geceleyin yürütsün diye" açıklamasını yapmıştır (et-Taberî, 2001, c. 17/572, c. 21/33-34. ; Mukâtil, 2002, c. 3/265). ez-Zeccâc, *يسرى*, *أسرى* fiillerinin gece yürüyüşü anlamına geldiğini söylemekle yetinmiştir (ez-Zeccâc, 1988, c. 4/91). İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) Hz. Mûsâ'nın yalancı Firavun ile sözleştikleri yerde ikametinin uzun sürdüğü, daha sonra Hz. Mûsâ'ya kavmiyle birlikte şehirden çıkmasının emredildiği ve geceleyin yola çıkmalarıyla ilgili İbn Abbas'tan gelen bir rivayet aktarmıştır (er-Râzî, 1997, c. 8/2768). Müfessir

daha sonra Allah'ın Hz. Mûsâ'ya İsrailoğullarını yürütmesini emrettiği ve Hz. Mûsâ'nın onları ay doğana kadar yürüteceğine söz verdiği ve Hz. Mûsâ'nın onlar Mısır'dan çıkana kadar ayın doğuşunu geciktirmesi için rabbine dua ettiği şeklinde Yahya b. 'Urve b. ez-Zübeyr'den (ö. 94/713) bir rivayet aktarmıştır (er-Râzî, 1997, c. 8/2768). Sem'ânî, أسر ifadesinin İsrailoğullarının gece yürümeleri sebebiyle zikredildiğini ifade ederken; ez-Zemahşerî ise Firavun ve orduları tarafından takip edilecek olmaları nedeniyle gece yürümelerinin emredildiğini ifade etmiştir (es-Sem'ânî, 1997, c. 2/47-48.; ez-Zemahşerî, 2017, c. 4/948). Kurtubî (ö. 671/1273) ed-Duhân Suresi 44/23. ayetle ilgili iki mesele olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi Allah'ın Hz. Mûsâ'nın - bir önceki ayette ettiği- duasına icabet edip kullarını sabah olmadan evvel, yani gece vaktinde yürütmesini emretmesidir. İkinci mesele ise Mısır'dan çıkışlarının gece vaktinde olmasının sebebinin, gece yürüyüşünün genellikle bir korku dolayısıyla yapılmasıdır. Müfessir, bu korkunun bir düşmandan dolayı olabileceği ve gecenin de bir örtü olarak- çünkü gece Allah'ın örtülerindendir - kullanıldığını ifade etmiştir (el-Kurtubî, 2006, c. 19/114). Seâlibî (ö. 875/1471) فَأَسْرَ ifadesinin öncesinin hazfedildiğini ve aslında bu ayette Allah'ın Mûsâ'ya kullarını gece vakti yürütmesini emrettiğini söylemiştir (es-Seâlibî, 1997, c. 5/196). Ayrıca müfessir, İbnü'l-'Arabî'nin السرى kelimesinin gece yürüyüşü, الإدلاج kelimesinin seher vakti yürüyüşü ve التَّأْوِيب kelimesinin ise gündüz yürüyüşü anlamlarına geldiği şeklinde bir görüşünü aktararak bu fikrini desteklemiştir (İbnü'l 'Arabî, 2003, c. 4/118).

Özetle, Tâhâ suresi 20/77. ayetteki أسر بِعِبَادِي ifadesinde İsrailoğullarının gece yürütülmesi emrinden bahsedildiği hususunda müfessirler hemfikirdir. Ancak gecenin hangi vaktinde yürütüldükleri ile ilgili müfessirlerin farklı açıklamaları bulunmaktadır. Ekseriyeti bu yürüyüşün gecenin sonlarına doğru gerçekleştiğini naklederken; sadece Sa'lebî bu emrin gecenin başlangıcında veya ilk vakitlerinde vuku bulduğuna dair bir açıklama yapmıştır. eş-Suarâ suresinin 26/52. ayetinde geçen أسر ifadesiyle ilgili müfessirler tarafından yapılan açıklamalara bakıldığında bu ifadenin gece yürüme emri olduğuyula ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak müfessirlerin çoğunluğu bu ayetin tefsirinde yürüyüşün zamanı ile ilgili bir açıklama yapmamış, sadece gece yüründüğünü ifade etmiştir. Bu ayetle ilgili İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve ez-Zemahşerî, diğer müfessirlerin nakletmediği rivayetler nakletmiştir. Bu iki müfessirin aktardığı dört rivayetin ikisi, gece vakti yürünmesinin sebebine dair iki farklı açıklamayı içermektedir. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Hz. Mûsâ'nın Firavun ile sözleştikleri yerde kalmasının uzaması ve vaktin geçmesi ve yürüme emrinin o vakitte gelmesinden dolayı gece yüründüğünü ifade etmiştir. Yine o, Hz. Mûsâ'nın ayın geç doğması için dua ettiğini ve ay doğana kadar onları yürüteceğine söz verdiğini anlatan bir rivayet daha aktarmıştır. Zemahşerî ise Firavun ve orduları tarafından takip edilmelerinden dolayı gece yüründüğünü, o gece her evden bir erkek çocuğunun öldüğünü, Firavun ve ahalisinin onlarla meşgul olurken Hz. Mûsâ'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkardığını aktarmıştır. ed-Duhân suresi 44/23. ayetle ilgili yapılan açıklamalar yine detay verilmeksizin bu

yürüyüşün sabah olmadan önce, yani gece vaktinde vuku bulduğu yönündedir. Bu ayetle ilgili yapılan açıklamalara bakıldığında gecenin hangi vaktinde yürüdükleri ile ilgili net bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bu açıklamalardan da anlaşıyor ki *أسر بعبادي* ifadesinde geçen gece yürümek fiili genel anlamdaki gece olarak anlaşılmıştır.

2.3. Hz. Muhammed ile Bağlantılı Olan Ayet:

el-İsrâ suresi 17/1. ayette geçen *أَسْرَى* kelimesinin hangi kökten türetildiğiyle ilgili çeşitli ihtilaflar mevcuttur. Bazı âlimler bu kelimenin *s-r-v* kökünden, bazıları ise *s-r-y* kökünden türediğini ifade etmiştir. *S-r-y* köküne dair açıklamalar yukarıda yapıldığı için burada sadece *s-r-v* kökünün sözlüklerde nasıl açıklandığı aktarılacaktır. *S-r-v* kökünün çekimi *سرا - يسرو - سرو* şeklinde olup toleranslı olmak, cömertlik, eli açıklık, cesurluk anlamlarına gelmekte olup erkeklikle de ilişkilendirilmektedir (İbn Fâris, 1979, s. 154. ; İbn Fâris, 1986, s. 493). Ayrıca yüksek rütbeli, onurlu kimseler ve her şeyin en üstü, yükseği anlamında da kullanılmaktadır (el-Cevherî, 1990, s. 2375. ; el-Firûzâbâdî, 2005, s. 1294). Bir şeyi çıkartmak anlamında *سروت الثوب عنى* “Elbiseyi çıkardım” şeklinde kullanımı da mevcuttur (el-Cevherî, 1990, s. 2375. ; el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242). Araplar bir endişeden kurtulduklarında *سرى عنه الهم* “Endişe ondan uzaklaştı” demektedirler (el-Feyyûmî, 1119h., s. 275. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375. ; el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242). Ayrıca bu kökten türeyen *سراة* kelimesi ise geniş ve dağlık arazi anlamına gelmektedir (İbn Manzûr, 1119h., s. 2003). Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *أَسْرَى* kelimesinin *s-r-v* kökünden türediği ve geniş arazi anlamına geldiğini de aktarmaktadır (el-İsfahanî, 2012, s. 494). Ancak sözlük ve tefsir eserlerinin ekseriyetinde *أَسْرَى* kelimesinin gece yolculuğu anlamında *s-r-y* kökünden türediğiyle ilgili görüş birliği bulunmaktadır (İbn Manzûr, 1119h., s. 2003. ; el-Bostânî, 1987, s. 409. ; el-Cevherî, 1990, s. 2375. ; et-Taberî, 2001, c. 14/413. ; el-Ferâhîdî, 2002, c. 2/242. ; Mukâtil, 2002, c. 2/516. ; el-İsfahanî, 2012, s. 494. ; ez-Zemahşerî, 2017, c. 3/1060-1061.).

S-r-y kökü Hz. Muhammed ile ilgili olarak Kur’ân’da sadece el-İsrâ suresi 17/1. ayette geçmektedir. Bu ayet şöyledir: “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.” İsrâ hadisesi, gerek hadis gerekse tefsir literatüründe geniş yer kaplayan bir mevzudur (Ağırakça, 2014, s. 1-30). el-İsrâ suresi 17/1. ayetten de anlaşılacağı üzere Allah, kulu Muhammed’i ayetlerini göstermek amacıyla Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya bir gece yürütmüştür. Lakin bu yürütmenin ruhen mi bedenlen mi yoksa hem ruhen hem bedenlen mi olduğu, Hz. Muhammed uykudayken mi yoksa uykuyla uyanıklık arası bir durumdayken mi vuku bulduğu, hadisenin gecenin hangi vaktinde ve Hz. Muhammed neredeyken gerçekleştiği, isrâ ve mi’raç olayının bağlantısı olup olmadığı, iki olayın ne zaman ve nasıl vuku bulduğu gibi konularda ihtilaf bulunmaktadır. Ayrıca Allah’ın kulu Muhammed’e gösterdiği ayetlerin neler olduğuyla ilgili Kur’ân’da herhangi bir açıklama olmaması

da bu ihtilafların önünü açmış ve isrâ ve mi'raç hadiselerinin dini literatürlerde geniş bir yer kaplamasına sebep olmuştur. Ancak burada araştırmanın amacı ve sınırı gereği bu geniş literatüre yer verilmeyecek olup sadece çeşitli müfessirler tarafından el-İsrâ suresi 17/1. ayette geçen أُسْرَى ve لَيْلًا ifadelerinin nasıl açıklandığı karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.

Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) bu ayete geçen gece ifadesinden kastın gecenin ilk vakitleri (أُتْلَج) olduğunu aktarmaktadır (es-Semerkandî, 1993, c. 2/257-258). Mâverdî ise Allah'ın yürüttüğü kulu ifadesinden maksadın nebisi olan Muhammed (a.s.) olduğunu ifade ettikten sonra السُّرَى kelimesinin gece yürüyüşü anlamına geldiğini bir şiirle istişhatta bulunarak desteklemektedir (el-Mâverdî, 1992, c. 3/223-226). Sem'ânî de şiirle istişhatta bulunduktan sonra لَيْلًا ifadesinin gecenin bir kısmı (طَائِفَةٌ) anlamına geldiğini ifade etmekte ve İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) bu ayeti أُسْرَى بِعَبْدِهِ مِنَ اللَّيْلِ şeklinde okuduğunu aktarmaktadır (es-Sem'ânî, 1997, c. 2/212-216). ez-Zemahşerî ise الإِسْرَاء kelimesinin yalnızca gece için kullanılmasına rağmen neden لَيْلًا ifadesinin cümleye eklendiğini sorabileceklere şöyle cevap vermektedir (ez-Zemahşerî, 2017, c. 3/1060). Ona göre لَيْلًا kelimesinin nekre olarak geliş sebebi, gece yürüyüşünün çok kısa olmasına işaret etmektir. Bununla birlikte kırk gecelik yürüyüş mesafesinde olan Mekke ve Şam arasındaki yol, Hz. Muhammed'e gecenin bir kısmında yürütülmüştür. Müfessir, لَيْلًا ifadesinin nekre gelmesinin *ba'ziyyete*, yani kısmiliğe delalet ettiğini ifade ettikten sonra Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) bu ayeti مِنَ اللَّيْلِ şeklinde gecenin bir kısmında (بَعْضُ اللَّيْلِ) anlamında okuduğunu aktarmıştır. ez-Zemahşerî, bu görüşü desteklemek için "Gecenin bir vaktinde kalkıp kendisine mahsus nafile bir ibadet olarak namaz da kıl!" (el-İsrâ suresi 17/79) ayetindeki gecenin bir vaktinde (مِنَ اللَّيْلِ) ifadesinin gecenin bir kısmında kıyama durmak anlamına gelmesini delil göstermektedir (ez-Zemahşerî, 2017, c. 3/1060). Kurtubî, أُسْرَى kelimesinin gecenin başlangıcında yapılan yürüyüş, سَار kelimesinin ise gecenin sonlarında yapılan yürüyüş anlamında kullanıldığına dair bir görüş aktarmaktadır (el-Kurtubî, 2006, c. 13/6-7). Beyzâvî, bu ayetteki لَيْلًا ifadesinin nekre olarak gelmesinin gece yürüyüşünün kısalığına delalet ettiğini, ayrıca bu ifadenin مِنَ اللَّيْلِ olarak da okunduğunu ve gecenin bir kısmı (بَعْضُهُ) anlamına geldiğini ifade etmektedir (el-Beyzâvî, 2001, c. 1/566-567). Ebû Hayyan el-Endelüsî (ö. 745/1344) لَيْلًا ifadesinin zarf olmasından dolayı nasb edildiğini, السُّرَى kelimesinin yalnızca gece yürüyüşü için kullanıldığını ve لَيْلًا ifadesinin zikredilme sebebinin manayı pekiştirmek amacıyla olduğunu belirtmektedir (el-Endelüsî, 1993, c. 6/6). Hz. Muhammed'in gecenin son üçte birlik bir kısmında (جُوفَ اللَّيْلِ) yürütüldüğü ve أُسْرَى kelimesinin gecenin ilk vakitlerinde (أُتْلَج) yürütme veya yürütülme anlamına gelmediğiyle ilgili bir görüş aktarmıştır. İbn Kesîr (ö. 774/1373) ayette geçen gece ifadesinin gecenin bir kısmında (فِي جُنْحِ اللَّيْلِ) anlamına geldiğini ifade etmiştir (İbn Kesîr, 1999, c. 5/5). Se'âlibî tefsirinde لَيْلًا ifadesinin pekiştirme maksadıyla gelen bir zaman zarfı olduğunu ve السُّرَى kelimesinin dilde yalnızca gece için kullanıldığını aktarmıştır (es-Se'âlibî, 1997, c. 3/450). Bikâî لَيْلًا ifadesinin gecenin bir kısmı (كَانَ فِي جُزْءٍ يَسِيرٍ مِنَ اللَّيْلِ) anlamına geldiğini ifade ederken (el-Bikâî, 1992,

c. 11/289); Muînüddin Îcî (ö. 905/1500) bu ayette geçen لَيْلًا ifadesini gecenin bir kısmında (في بعض الليل) olarak tefsir etmekte ve لَيْلًا ifadesinin zikredilme sebebinin sürenin kısalığına işaret etmek olduğunu belirtmektedir (el-Îcî, 2004, c. 2/373-375).

Müfessirlerin kahir ekseriyeti أُسْرَى formunun gecenin başlangıcında yapılan yürüyüş için kullanıldığını aktarmaktadır. Müfessirler ayetteki أُسْرَى kelimesinin semantik olarak halihazırda gece manasını barındırmasına rağmen ifadeye لَيْلًا lafzının eklenme gerekçesini tartışmaktadır. Şöyle ki müfessirler ayetteki “bir gece” ifadesinin nekre olarak gelme sebebinin gece yürüyüşünün gecenin tamamında değil de bir kısmında gerçekleştiğine veya bu yürüyüşün kısa bir sürede ve gece vakti yapıldığına dikkat çekmek olduğu görüşlerini aktarmaktadır. Böylece “gece yürüyüşü” ifadesi pekiştirilmiş ya da yaklaşık kırk günlük yürüyüş mesafesindeki bir yerin gecenin bir bölümünde kat edilmiş olabileceği vurgulanmış olmaktadır. أُسْرَى kelimesinin semantik analizini yapan müfessirlerin ekseriyeti bu hadisenin gecenin başında ve kısa sürede gerçekleştiği görüşündedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de gece yürüyüşlerinin anlatıldığı üç peygamber vardır: Hz. Lût, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed. Üç peygamberin de isrâlarının benzer bir bağlamı bulunmaktadır: zalim ve mücrim halklarından uzaklaşmak ve bir nevi hicret etmek (el-Hicr suresi 15/58, ed-Duhân suresi 44/22). Hz. Lût ve Hz. Mûsâ’nın yaşadıkları kenti bir gece vakti inananlarla birlikte gizlice terk ettiği haberi, Hz. Muhammed’in de isrâsının ardından Mekke’yi terk edeceğine işaret olarak görülebilir. Nitekim isrâ hadisesinin sonrasında Hz. Muhammed gizlice Mekke’den çıkmış ve Medine’ye hicret etmiştir. Ayrıca Hz. Lût ve Hz. Mûsâ’nın kendilerini yalanlayan kavimlerine rağmen görevlerine sabırla devam etmesi, Hz. Muhammed’in risalet vazifesini sebatla sürdürmesi gerektiğine dair bir mesaj vermektedir. Gece yürüyüşlerinin neticesinde Hz. Lût ve Hz. Mûsâ’nın beraberindeki inananlar kurtulmuş, inkâr edenler helakle cezalandırılmıştır (Hûd suresi 11/66, Hûd suresi 11/94, Tâhâ suresi 20/80, eş-Şuarâ suresi 26/65, ed-Duhân suresi 44/30). Bu sebeple Allah, isrâ emriyle geçmişte inananları kurtardığı gibi Hz. Muhammed ve beraberindeki inananları da kurtaracağına dair bir müjde vermektedir. Bu vesileyle isrâyla bağlantılı olan ayetlerin muhtevasında inananların hicretiyle birlikte kurtuluşa erecekleri mesajı yer almaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Kur’ân-ı Kerîm’de sekiz yerde geçen s-r-y kökü, çeşitli sözlüklerde ve tefsir eserlerinde incelenmiştir. Kur’ân’da s-r-y kökünden türetilen iki kelime bulunmaktadır. Bunlar أُسْرَى ve أُسْرَى fiilleridir. Sözlük müelliflerinin çoğu bu iki fiilin genel manada “gece yürüyüşü” anlamına geldiğini nakletse de bazı müelliflere göre iki kelime arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Buna göre bazı sözlüklerde أُسْرَى lafzı gecenin başlangıcında, أُسْرَى lafzı ise gecenin sonlarında yürümek için kullanılmaktayken, bazılarında bunun aksine أُسْرَى fiili gecenin sonlarında, أُسْرَى fiili ise gecenin başlarında yürümek anlamındadır. Kur’ân’da s-r-y kökü el-Fecr

suresi 89/4. ayette gecenin geçip gitmesi, yürümesi anlamında يسر şeklinde kullanılırken; Meryem suresi 19/24. ayette *s-r-y* kökünden türeyen سريا kelimesi küçük göl, çay anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında *s-r-y* kökü, Hûd suresi 11/81, el-Hicr suresi 15/65, Tâhâ suresi 20/77, eş-Şuarâ suresi 26/52 ve ed-Duhân suresi 44/23. ayette أسر ve el-İsrâ suresi 17/1. ayette أسرى şeklinde zikredilmektedir. Bu kökün geçtiği altı ayetin ortak konusu Hz. Lût, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed'in yaptığı gece yürüyüşleri yani isrâlarıdır. İncelenen tefsirde *s-r-y* lafzının gece yürüme eylemiyle ilgili olduğu noktasında ittifak vardır. Çoğu müfessir ve sözlük müellifinin lafızla ilgili açıklamaları bu yürüyüşlerin gecenin hangi bölümünde gerçekleştiği hususuna odaklanmaktadır. Bu sebeple *s-r-y* kökünden ziyade isrâ hadisesinin vaktine dair tartışmalar tefsir literatüründe yer almıştır. Erken dönem alimlerinden nakledilen bazı rivayetlerde Hz. Lût'un gece yürüdüğü vakitle ilgili net bir bölümden bahsedilmemekte, bu isrânın genel manada gece yaşandığı aktarılmaktadır. Zamanla bu yürüyüşün gecenin spesifik bir kısmında gerçekleştiğine dair izahlar yapılmıştır. Çoğu müfessir Hz. Lût'un isrâsının sabaha yakın bir vakitte gerçekleştiğini aktarmıştır. Hz. Lût ve Hz. Mûsâ ile ilgili kıssalarda *s-r-y* köküyle ilgili ayetler bağlamlarıyla birlikte okunduğunda, her iki kıssada anlatılan gece yürütme emrinin gecedan belli bir vakit geçtikten sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Muhammed'in gecenin hangi kısmında yürütüldüğüyle ilgili Kur'ân'da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sözlük ve tefsirlerdeki açıklamalar incelendiğinde أسرى ifadesinin genellikle gecenin ilk vakitlerinde gerçekleşen yürüyüşe işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı müellifler el-İsrâ suresi 17/1. ayetteki لَيْلًا lafzının pekiştirme anlamı taşıdığını ve gecenin kısa bir bölümünde uzun bir mesafenin katedildiğinin bir işareti olduğunu nakletmektedir. İsrânın gecenin hangi vaktinde gerçekleştiğinin tespiti, literatür için kritik bir mesele olmamakla birlikte tefsir literatüründe yer alan bir konudur. İsrânın inananların kurtuluşuna vesile olan bir yürüyüş olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Hz. Lût, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed ile ilgili olarak zikredilen *s-r-y* lafzının gece yürüyüşü anlamına geldiği noktasında ittifak vardır. İhtilaf, yürüyüşün gecenin hangi bölümünde vuku bulduğuna dairdir. Mezkûr ayetlerin bağlamları, çeşitli sözlük ve tefsirlerdeki açıklamalar analiz edildiğinde, Hz. Lût ve Hz. Mûsâ'ya emredilen gece yürütme emrinin gecenin sonlarında; Hz. Muhammed'in gece yürütülmesi olayının ise gecenin ilk vakitlerinde vuku bulmuş olduğu kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M. F. (1945). *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Ağırakça, A. (2014). Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı. *Artuklu Akademi*, 1 (2), 1-30.
- 'Arabî, İ. (2003). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thrc. Muhammed Abdülkâdir Ata. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

- Aydın, İ. (2014). *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*. Ankara Okulu Yayınları.
- el-Beyzâvî, M. Ş. (2001). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Dâru's-Sâder.
- el-Bikâî, B. E. H. İ. b. Ö. (1992). *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyât ve's-Süver*. Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî.
- el-Bostânî, B. (1987). *Muhîtu'l-Muhît*. Mektebetu Lubnân.
- el-Cevherî, İ. b. H. (1990). *es-Sihâh Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-'Arabiyyeti*. thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr. Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.
- Çalışkan, İ. (2017). *Tefsir Usûlü*. Ankara Okulu Yayınları.
- el-Endelusî, E. H. (1993). *el-Bahru'l-Muhît*. thk. thk. Zekeriyya Abdü'l-Mecîd en-Nûtî vd. Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye.
- el-Ferâhîdî, H. b. A. (2002). *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Ferrâ, Y. b. Z. (1966). *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- el-Feyyûmî, A. b. M. b. A. (2014). *el-Misbâhu'l-Munîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Abdü'l-Azîm eş Şenâvî. Dâru'l-Ma'ârif.
- el-Firûzâbâdî, M. b. Y. (2005). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Müessesetü'r Risâle.
- el-İsfahanî, R. (2012). *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. (Abdülbaki, Güneş, Mehmet, Yolcu. Çev.). Çıra Yayınları.
- el-Îcî, M. b. A. (2004). *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğaznevî. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Fâris, E. H. A. (1979). *Mu'cemu Makâyîsu'l-Luğa*. thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn. Dâru'l Fikr.
- . (1986). *Mucmelu'l-Luğa*. thk. Zuheyr Abdü'l-Muhsin Sultan. Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kesîr, E. F. İ. (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Dâru Tayyibeti li'l-Neşr ve't-Tevzî.
- İbn Manzûr, C. M. B. M. (1119h). *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Dâru'l-Ma'ârif.
- el-Kefevî, M. H. (1998). *Külliyâtu Mu'cemu fî'l-Mustalâhâtî ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*. thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısırî. Müessesetü'r-Risâle.
- (2014). *Kur'an Yolu Meâli*. (Hayrettin, Karaman vd. Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- el-Kurtubî, M. b. A. E. (2006). *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Müessesetü'r-Risâle.

- Lane, E. W. (1968). *An Arabic-English Lexicon*. Librairie du Liban.
- el-Mâverdî, E. H. A. b. M. b. H. (1992). *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. thk. Seyyîd b. Abdü'l-Maksûd b. Abdü'r Rahîm. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- en-Nesefî, A. b. A. (1996). *Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't Te'vîl*. thk. Mervân Muhammed eş-Şa'ar. Dâru'n-Nefâis.
- Oral, Hüseyin. (2022). *Anlaman İlk İzleri Tefsirde Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri*. Ketebe Yayınları.
- Öznurhan, H. (Ed.) (2019). *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. Kuramer Yayınları.
- er-Râzî, F. (2012). *Mefâtîhu'l-Ğayb*. thk. Seyyid İmrân. Dâru'l-Hadîs.
- er-Râzî, İ. E. H. (1997). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm Müsneden 'ani'r-Resûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'în*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. el-Mektebu'l-'Arabiyyetu's-Suûdiyye.
- es-Sa'lebî, M. b. İ. (2004). *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Seyyid Kesrevî Hasan. Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- es-Seâlibî, A. (1997). *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- es-Sem'ânî, E. M. (1997). *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yasir b. İbrahim Ğuneym b. Abbâs. Medâru'l-Vatan.
- es-Semerkandî, M. b. İ. (1993). *Bahru'l-'Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- es-Suyûtî, C. (2003). *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et Türkî. Merkez Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyyeti ve'l-İslamiyye.
- Süleyman, M. b. (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmut Şehâte. Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî.
- eş-Şevkânî, M. b. A. b. M. (2005). *Fethu'l-Kadîr el-Câmi'u Beyne Fennî'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdürrahmân Umeyra. Dâru'l-Vefâ.
- et-Taberî, E. C. M. b. C. (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdü'l Muhsin et-Türkî. Dâru'l-Hicr.
- el-Vâhidî, E. H. A. b. A. (1995). *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dâru'l Kalem.
- Wehr, H. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Spoken Language Services.
- ez-Zeccâc, E. İ. İ. b. S. (1988). *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*. thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî. Âlemü'l-Kütüb.

ez-Zemahşerî, E. K. C. M. b. Ö. b. M. (2017). *el-Keşşâf'an Hakâikı Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. (Muhammed, Coşkun, vd. Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

ez-Zerkeşî, B. M. b. A. (2006). *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebi'l-Fadl ed-Dimyâdî. Dâru'l-Hadîs.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Ömer Faruk Yılmaz
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami Araştırmalar Enstitüsü Doktora
Öğrencisi
omerfrkyilmaz.01@gmail.com
ORCID: 000-0001-7603-0204

20. Yüzyıl Hâlidî Şeyhlerinden Seyda Fadlullah el-Nurşînî

Seyda Fadlullah al-Nurshini: One of the 20th Century Khalidi Sheikhs

Atıf/Citation: Yılmaz, Ö. F. (2025). 20. Yüzyıl Hâlidî Şeyhlerinden Seyda Fadlullah el-Nurşînî. *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (9), 134-151.

Yükleme Tarihi / Received Date: 20.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date: 07.05.2025

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 134-151



DOI: 10.69515/dinveinsan.1662076

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

20. Yüzyıl Hâlidî Şeyhlerinden Seyda Fadlullah el-Nurşînî*

Seyda Fadlullah al-Nurshini: One of the 20th Century Khalidi Sheikhs

Özet

Tasavvuf, insanı hem bireysel hem de toplumsal açıdan olgunlaştırmayı hedefleyen bir disiplindir. Bu öğreti vasıtasıyla, yüzyıllar boyunca sosyal hayata etki eden ve topluma hizmet eden birçok mutasavvıf yetişmiştir. Onlar, sadece sözleriyle değil, aynı zamanda yaşantılarıyla da topluma rehberlik etmişlerdir. Bu çalışma, gerek ilmî bilgisi gerekse yaşantısıyla çevresindeki insanlara örnek olan Seyda Fadlullah el-Nurşînî'nin (ö. 2009) hayatı, tasavvufi şahsiyeti, ilmî ve tasavvufi faaliyetlerini konu edinmektedir. O, Doğu Anadolu'nun ilim ve tasavvuf merkezlerinden biri olan Nurşin'de (Bitlis/Güroymak) dünyaya gelmiştir. Çalışmada öncelikle Seyda Fadlullah'ın doğumu, çocukluğu, ailesi, eğitim hayatı, hocaları, tasavvufa intisabı, mürşidi, halifeleri gibi hayatı hakkında kapsamlı bir inceleme yapılmıştır. Ardından, onun tasavvufi şahsiyetini yansıtan misafirperverliği, edebi, tevazusu ve insanlara olan muhabbeti gibi bilgiler ele alınmıştır. Verilen bilgiler kurucusu olduğu Nurşin Vakfı web sitelerinden, vakfın yayımlamış olduğu dergilerinden, oğulları ve müridleri ile yapılan kişisel görüşmelerden elde edilmiş ve aktarılmıştır. Sonuç olarak bu çalışmayla, Seyda Fadlullah'ın kurduğu medrese ve verdiği icazetlerle ilmî, yetiştirdiği halife ve müridleriyle de tasavvufi sahadaki faaliyetleri tespit edilmiştir. Ayrıca yaşadığı bölgedeki anlaşmazlıkları ve kan davalarını barıştırmasıyla bölge üzerindeki etkisi, kurduğu Nurşin Vakfı ve bu vakıf vasıtasıyla hayata geçirdiği sosyal faaliyetlerle de toplumsal hayattaki rolü tahlil edilmiştir. Bununla birlikte tasavvufi faaliyetleri ve şahsiyetinden hareketle Hâlidî tasavvuf geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalarak, sünni bir tasavvuf çizgisi benimsediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hâlidîyye, Nurşin, Seyda Fadlullah, Molla Muhyiddîn Hâvelî.

Abstract

Sufism is a discipline aimed at cultivating individuals both personally and socially. Through this teaching, many sufis who have influenced social life and served society have emerged over the centuries. They have guided society not only with their words but also with their lives. This study focuses on the life, Sufi personality, and scholarly and Sufi activities of Seyda Fadlullah al-Nurshini (d. 2009), who has been an example to the people around him with both his scholarly knowledge and way of life. He was born in Nurshin (Bitlis/Güroymak), one of the centers of knowledge and Sufism in Eastern Anatolia. The study begins with a comprehensive examination of Seyda Fadlullah's life, including his birth, childhood, family, education, teachers, initiation into Sufism, his spiritual guide, and his successors. Following this, the study addresses various aspects of his Sufi personality, such as his hospitality, eloquence, humility, and love for people. The information provided has been gathered from the websites of the Nurshin Foundation, the magazines published by the foundation, and personal interviews with his sons and disciples. As a result, this study identifies Seyda Fadlullah's scholarly activities through the madrasa he founded and the ijazahs he granted, as well as his Sufi activities through the sheikhs and disciples he trained. Additionally, it analyzes his impact on the region, particularly through his efforts to mediate conflicts and blood feuds in the area, as well as his role in social life through the Nurshin Foundation, which he established and through the social activities carried out by the foundation. Moreover, based on his Sufi

* Bu makale, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 16 Aralık 2024 tarihinde düzenlenen Hacı Bayrâm-ı Velî ve Tasavvuf Araştırmaları Öğrenci Sempozyumu'nda sunulan "20. Yüzyıl Hâlidî Şeyhlerinden Seyda Fadlullah el-Nurşînî" adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

activities and personality, it has been determined that he adhered strictly to the Khalidî Sufi tradition and embraced a Sunni Sufi path.

Keywords: Sufism, Khalidiyyah, Nurshin, Seyda Fadlullah, Molla Muhyiddin Haveli.

Giriş

Tasavvuf, İslam'ın manevî boyutunu temsil eden, Hz. Peygamber örneğinde, kişinin ruhî dünyasını olgunlaştırmayı hedefleyen bir disiplindir (Erkaya, 2024, s. 9). Özellikle bireysel ve toplumsal düzeyde ahlaki değerlerin şekillenmesinde kritik bir rol oynayan tasavvuf, İslâm kültürünün en önemli unsurlarından ve zenginliklerinden biridir (Erdil, 2022, ss. 37-38). Bu öğreti vasıtasıyla, sadece bilgi ile değil aynı zamanda hikmetle donanmış gönül ehli pek çok mutasavvıf yetişmiştir. Onlar, yaşadıkları çağın ruhunu anlamış ve bu doğrultuda topluma hitap etmişlerdir. (Erkaya, 2021, ss. 9-11). Mutasavvıflar, söyledikleri sözleri, yazdıkları eserleri ve en önemlisi de örnek yaşantılarıyla insanlara hem dünyevî hem de uhrevî anlamda rehberlik etmişlerdir. İlmî derinliği ve tasavvufî yaşantısıyla insanlara rehberlik eden Seyda Fadlullah da bu mutasavvıflardan biridir. O, Doğu Anadolu tasavvuf kültürünün en önemli merkezlerinden biri olan Nurşin'de¹ yetişmiştir.

Nakşebendî-Hâlidî yolunun önemli dergâhlarından biri olan Nurşin Dergâhı, 1875 yılında Şeyh Abdurrahmân-ı Tağî (ö. 1886) tarafından Bitlis'in Güroymak ilçesinde kurulmuştur. Şeyh Abdurrahman, yetiştirdiği on dokuz halifesi ve binlerce müridi ile Hâlidîliği Anadolu'ya yaymıştır. Takip eden yıllarda, Şeyh Fethullah Verkânîsî (ö. 1899), Şeyh Muhammed Diyâuddîn (ö. 1924), Şeyh Muhammed Maşuk (ö. 1975) gibi önemli âlim ve âriflerin katkılarıyla, bu dergâh kısa sürede bir ilim ve irfan merkezi olarak tanınmaya başlamıştır (Baz, 2014, s. 75; Çakır, 2017, s. 26; Küçükkaya, 2021, s. 457). Nurşin Dergâhında seyr u sülûk eğitimini tamamlamış ve tasavvufî icazetini almış birçok âlim bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Şeyh İbrahim Çekreşî (ö. 1881), Şeyh Ahmed Taşkesenî (ö. 1909), Şeyh Muhammed Sami Erzincânî (ö. 1912), Şeyh Alaaddin Ohinî (ö. 1949), Şeyh Ahmed el-Haznevî (ö. 1950), Molla Burhaneddin Mücâhidî. Bunun birlikte Bediüzzaman Said Nursî (ö. 1960), Seyyid Mehmet Şefik Arvâsî (ö. 1970), Molla Sadrettin Yüksel (ö. 2004), Halil Gönenç ve Mehmet Emin Er (ö. 2013) ve gibi isimler de Nurşin Medreselerinde eğitim görmüş önemli ilim adamlarındandır (Baz, 2014, ss. 99-100). Bu ilim adamlarının dini düşüncelerinin şekillenmesinde Nurşin Dergâhı'nın büyük bir etkisi olmuştur. Örneğin, eğitiminin bir kısmını burada gören Said Nursî, Risâle-i Nur adlı eserinin Nurşin Medresesi'nin bir mahsulü olduğunu ifade etmiş (Badıllı, 2013, s. 68) ve Nurşin Dergâhı'nı şu sözleriyle övmüştür: "Eğer istersen hayalinde Norşin karyesindeki Seydâ'nın meclisine git bak: Orada fukarâ kıyâfesinde melikler, padişahlar ve insan elbisesinde melâikeleri bir sohbet-i

¹ Bitlis'in Güroymak ilçesidir. Halk arasında Norşin veya Nurşin isimleriyle bilinmektedir. Biz bu çalışmada Nurşin ismini esas aldık.

kudsiyede göreceksin. Sonra Pâris'e git ve en büyük localarına gir: Göreceksin ki akrepler insan libâsı giymişler ve ifritler adam suretini almışlar.”(Nursi, 1995, s. 263).

Nurşin Dergâhı ve Seyda ailesinin bir üyesi olan Seyda Fadlullah da hayatının büyük bir kısmını bu dergâhta geçirmiştir. Bu makale, onun hayatı ve tasavvufi kişiliğini konu edinmektedir. Çalışmada *Nurşin Esintileri İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*'nin “Seyda Fadlullah Özel Sayı” adlı sayısı kaynak olarak esas alınmıştır. Bununla birlikte bazı bölümlerde vakfın “Nurşin.com” ve “Nurşin.net” adlı web sitelerinden de çeşitli bilgiler elde edilmiştir. Zikredilen kaynaklardaki çelişkili ifadeler, oğulları ve bazı müridleri ile yapılan kişisel görüşmeler vasıtasıyla düzeltilmiştir. Bununla birlikte dergi ve web sitesinde bulunmayan bazı bilgiler yine bu kişisel görüşmelerle elde edilmiştir.

Bu çalışma, Seyda Fadlullah'ın hayatını kapsamlı bir şekilde ele almayı, hayatına dair çelişkili bilgileri tashih etmeyi, kurduğu medrese ve icazet verdiği talebeler aracılığıyla 20. yüzyıl Doğu Anadolu ilim geleneğine yaptığı katkıları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte yetiştirdiği halife ve müridleriyle Doğu Anadolu tasavvuf kültüründeki yerini belirlemek, kurduğu “Nurşin Çözüm ve Araştırma Vakfı” vasıtasıyla bireysel ve toplumsal hayata sağladığı katkıları ele almak, Bitlis ve çevresinde insanlar arasındaki anlaşmazlıkları ve kan davalarını çözmesiyle bölge üzerindeki etkisini ortaya koymaktır.

1. Doğumu ve Ailesi

Seyda Fadlullah 1950 yılında (Ürek, 2020, s. 34) Nurşin'de dünyaya gelmiştir. Babası, Şeyh Muhammed Diyâuddîn Norşînî'nin (ö. 1924) torunu, Şeyh Nasır Efendi² (ö. 1968); annesi ise Şeyh Masum'un (ö. 1971) kızı, Hicrete Hanım'dır (ö. 2000). Seyda Fadlullah'ın, Şeyh Abdullah (ö. 2007), Şeyh Lütfi (ö. 2002), Şeyh Burhan (ö. 1995), Şeyh Zeki (ö. 1995), Şeyh Selahaddin, Şeyh Rıda, Şeyh Baha adlarında yedi erkek kardeşi ile birlikte, dört kız kardeşi vardır (Nurşin.net, 2010b).

Yörenin geleneklerine göre, bir çocuk dünyaya geldiğinde, onun nasıl bir karakter ve kişiliğe sahip olması ümit ediliyorsa, bebekliğinde yastığının altına bu minvalde bir kitap koyulmaktaydı. Seyda Fadlullah da dünyaya geldiğinde, Şeyh Nasır Efendi onun yastığının altına aşk ve muhabbetle ilgili bir kitap koymuştur. Bu anlamlı olayı zaman zaman anımsayan Seyda Fadlullah, “Bende Allah dostlarına karşı büyük bir muhabbet vardır.” sözleriyle memnuniyetini dile getirmiştir (Komisyon, 2012b, ss. 5-6).

² Şeyh Nasır, Hazret Muhammed Diyâuddîn vefat ettiğinde 5-6 yaşlarındaydı. Eğitim hayatının büyük bir kısmını, Hazret'in vefatından sonra medresede müderrislik yapan Molla Abdalbâkî'nin gözetiminde tamamlamıştır. Tasavvufi eğitimine ise Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin (ö. 1950) yanında başlamış ve onun vefatından sonra Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin halifesi olan Şeyh Abdulkahim el-Hüseynî'nin (ö. 1972) rehberliğinde eğitimini tamamlamış ve tasavvufi icazetini almıştır. 1950'lerin başlarında Muş'un Demirci Köyü'nde bir medrese kurarak eğitim faaliyetlerine başlayan Şeyh Nasır Efendi, kış aylarında Demirci Köyü'nde, yaz aylarında ise talebeleriyle birlikte Norşin'e gelerek ilmi çalışmalarını geniş bir alanda sürdürmüştür. Nurşin'in manevî mimarlarından biri olan Şeyh Nasır Efendi 1968 yılında vefat etmiş ve medrese faaliyetlerini oğlu Şeyh Fadlullah devralmıştır. Bkz. (Ermis, 2019, s. 44)

2. Eğitim Hayatı ve Hocaları

Seyda Fadullah ve ailesi o dönemlerde yazın Muş'un Demirci Köyü'nde, kışın ise Nurşin'de ikamet etmiştir (Ermiş, 2019, s. 44). Bundan dolayı Seyda Fadlullah ilk eğitimine Demirci Köyü'nde başlamış ve henüz beş yaşındayken Kur'ân-ı Kerîm okumayı öğrenmiştir. On üç yaşına geldiğinde ise, Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in müderrislerinden olan Molla Arif'ten ders almaya başlamıştır. Burada yaklaşık yedi yıl boyunca *Emsile, Binâ, İzzî, Şerhu'l-Muğnî, Süyûtî, Molla Câmi* gibi pek çok sarf ve nahiv ilimlerine dair eserler okumuştur. Ayrıca usûl-i fıkıh, usûl-i hadîs, tefsir, siyer gibi birçok ilim alanından da bolca istifade etmiş ve henüz yirmili yaşlarının başında olmasına rağmen islâmî ilimlerde belli bir yetkinlik elde etmiştir (Nurşin.com, 2010b).

1970 yılında Molla Arif'in yanından ayrılan Seyda Fadlullah, Demirci'den sonra yine Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Kuşdiyan Köyü'nde Molla Sıddık Kuşdiyan'ın yanında eğitimine devam etmiştir. 1973 yılına kadar burada kalmış ve daha sonra bölgenin en büyük âlimlerinden olan Molla Muhyiddîn Hâvelî'nin (ö. 1987) ders halkasına katılmak için Siirt'in Baykan İlçesi'nin yolunu tutmuştur. Baykan'da yaklaşık altı yıl eğitim gören Seyda Fadlullah, 1979 yılında Molla Muhyiddîn'den ilmî icazetini almıştır. Bununla beraber Batman Kozluk'ta ikamet eden Molla Sabri'nin yanında da birkaç hafta teberrüken ders okumuştur. Molla Muhyiddîn'den ilmî icazetini aldıktan sonra Nurşin'e dönen Seyda Fadlullah, kalabalık bir törenle hizmet hayatına başlamıştır (Komisyon, 2012b, ss. 6-7).

3. Tasavvufa İntisabı

Seyda Fadlullah, ömrünün büyük bir bölümünü tasavvufun önemli merkezlerinden biri olan Nurşin'de geçirmiştir. Bu nedenle tasavvufla tanışması da hayatının ilk yıllarına dayanmaktadır. İlk olarak babası Şeyh Nasır'a olan derin hayranlığıyla başlayan bu manevi yolculuk, nihayetinde Molla Muhyiddîn'in irşad dairesinde son bulmuştur.

Seyda Fadlullah çocukluğundan beri babası Şeyh Nasır'a derin bir muhabbet ve saygı beslemiştir. Henüz 15-16 yaşlarında medresede eğitimine zorlu koşullar altında devam ederken, babasının teveccüh³ yapacağı haberini almış ve birkaç arkadaşıyla birlikte babasının yanına gitmeye karar vermiştir (Nurşin.com, 2010b).

Şeyh Nasır, teveccüh esnasında Seyda Fadlullah'ın önüne geldiğinde onda farklı manevî haller gözlemlemiş ve duygusal etkiyle ağlamaya başlamıştır. Etrafindakiler Seyda Fadlullah'ı dışarı çıkarmak isteseler de Şeyh Nasır buna müsaade etmemiştir. Bu teveccühte Seyda Fadlullah da bazı manevî hallere bürünerek, babasındaki çeşitli ilahi yansımaları görmüş ve muhabbeti daha da artmıştır. Seyda Fadlullah, babasına duyduğu derin sevgiyle ilmi bırakıp yanında tasavvufi

³ Teveccüh, tasavvufta mürşidin müridine kalben yönelerek manevî destek ve feyz aktardığı bir uygulamadır. Bireysel olabildiği gibi toplu da yapılabilir. Bu uygulama müridlerin manevî seyri için oldukça etkili bir uygulamadır. Detaylı bilgi için bkz. (Çakır, 2007, ss. 262-264)

eğitime başlamak istediğini dile getirmiştir. Şeyh Nasır ise bu isteği sert bir şikelide reddetmiştir. Şeyh Nasır'ın bu sert tavrı, Seyda Fadlullah'ın babasına karşı duyduğu tasavvufi sevgiyi yitirmesine ve medreseye dönerek ilimle meşgul olmasına neden olmuştur (Komisyon, 2012b, s. 9).

Seyda Fadlullah medrese icazeti aldıktan sonra Nurşin'de ders vermeye ve talebe yetiştirmeye başlamıştır. Ancak, amelsiz ilmin insana hiçbir fayda sağlamayacağını düşünen Seyda Fadlullah, manevî yönünü de geliştirmek için bir mürşid arayışına çıkmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak dönemin ve Nurşin'in en meşhur şeyhlerinden biri olan dayısı Şeyh Muhammed Maşuk'un⁴ (ö. 1975) yanına gitmiş ve tasavvufi terbiyesine girmek istediğini belirtmiştir. Şeyh Maşuk, Seyda Fadlullah'ın niyetini büyük bir memnuniyetle karşılamış, ancak onu şu sözleriyle kibarca reddetmiştir: "İnsanın kendi ailesinin sütü kendisine yetmezse, başka yere evlatlık verilir. Benim çocuklarım çok, sen de onlardan birisin, edebi gözetemezsin." (Nurşin.net, 2010b) Şeyh Maşuk bu sözleriyle, insanın kendi yakınlarına duyduğu merhametin, eğitimde bazı eksikliklere yol açabileceğini ve bu nedenle bazı noksanlıkların olabileceğini ifade etmiştir. Bu anlamlı cevap, Seyda Fadlullah'ın manevî yolculuğunda bir dönüm noktası olmuş ve onu başka bir mürşidin huzuruna yönlendirmiştir.

Seyda Fadlullah, Şeyh Maşuk'un yanından ayrıldıktan sonra, daha önce ders aldığı hocalarından biri olan Şeyh Muhammed Arapkendî'nin (ö. 1987) yanına gitmeye karar vermiştir. Niyeti, Şeyh Muhammed'in yanında hem seyr u sülûkunü yapmak hem de bu mübarek zatın çocuğu olmadığı için dünyevî işlerinde yardımcı olmaktır. Seyda Fadlullah bu niyetle Şeyh Muhammed'in yanında birkaç gün kalmış ve geliş amacını ona açıklamıştır. Şeyh Muhammed ise bu duruma "istihare yapalım" şeklinde cevap vermiştir. Şeyh Muhammed yaptığı istihareden sonra nasibinin burada değil Baykan'da olduğunu söylemiş ve Seyda Fadlullah'ı, Molla Muhyiddîn'in yanına göndermiştir (Komisyon, 2012b, s. 8).

Seyda Fadlullah, Baykan'a gitmeden birkaç gün önce bir rüya görmüş. Rüyasında, daha yeni yapılmış, halıları serilmiş, çinileri döşenmiş ve kubbesi tamamlanmış büyük bir camii görmüştür. Caminin elektrik tesisatının da tam olduğunu fakat sadece prizlerin bağlanmamış olduğunu fark etmiştir. Gördüğü bu garip rüyadan uyanan Seyda Fadlullah, Baykan'a doğru yola koyulmuştur. Baykan'a Molla Muhyiddîn'in medresesine ulaşmış, elini öpmüş ve sohbet etmeye başlamıştır. Bir süre sonra yalnız kaldıklarında Seyda Fadlullah, hocasına geliş amacını açıklamış.

⁴ Şeyh Maşuk 1906 yılında Nurşin'de doğmuştur. Kendisi Nurşin Dergâhının kurucusu Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî'nin torunlarından. İlim tahsilinin büyük bir kısmını Seyda Molla Bâkî'nin yanında görmüştür. Tasavvufi eğitime ilk olarak Nurşin Medresesinin büyük müderrisi "Mela-i Mâzın" olarak bilinen Şeyh Muhammed Emin'in (ö. 1936) yanında başlamıştır. Şeyhinin 1933 yılında vefat etmesinin ardından manevî eğitimine Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in Suriye'deki halifesi Şeyh Ahmed el-Haznevî'de devam etmiştir. Şeyh Ahmed'in önderliğinde altı yıl seyr u sülûk gören Şeyh Maşuk, tasavvufi icazetini aldıktan sonra Nurşin'de eğitim ve irşad faaliyetlerine önderlik etmiştir. O, birçok talebe ve on altı halife yetiştirmiştir. Seyda Fadlullah'ın şeyhi olan Molla Muhyiddîn Hâvelî, Siirt Tillo'nun meşhur müderrislerinden olan Molla Burhaneddin Efendi gibi isimler halifelerinden bazılarıdır. Hayatını ilme ve irşada adanmış Şeyh Maşuk 28 Aralık 1975'te Hac vazifesini ifa üzere Mekke'ye giderken vefat etmiştir. Cenazesi, daha önceden ettiği vasiyet üzerine Cennetü'l-Muallâ'da, Hz Hatice validemizin ayakucuna defnedilmiştir. Bkz. (Çağlayan, 1996, s. 227; Korkusuz, 2010, s. 351)

Buna karşın Molla Muhyiddîn ise şu cevabı vermiştir: “Siz Hazret Muhammed Diyâuddîn’in torunusunuz. Ruhsal olarak Arş-ı Âlâ’ya yükselme kabiliyetine sahipsiniz, nefis terbiyesi açısından hiçbir eksikliğiniz yok. Siz, yeni yapılmış bir camii gibisiniz. Tek eksikliğiniz, bir usta tarafından elektrik bağlantınızın yapılmasıdır.” (Nurşin.com, 2010b). Seyda Fadlullah bu cevapla birlikte hem rüyasının anlamını öğrenme hem de Molla Muhyiddîn’in irşad halkasına kabul edilme müjdesine nail olmuştur. O andan itibaren seyr u sülûk yolculuğu başlamış ve müşşidinin rehberliğinde ruhsal dünyası şekillenmeye başlamıştır.

Seyda Fadlullah, Molla Muhyiddîn’in yanında seyr u sülûk yolculuğuna devam ederken, aynı zamanda hocasına yardımcı olmak amacıyla talebelere ders vermiştir. Bazı günler ise zikirlerini doğayla iç içe, ormanlık alanlarda icra etmiş ve böylece ruhsal derinliğini pekiştirme imkânı bulmuştur. Molla Muhyiddîn, talebesindeki gözlemlediği manevî dönüşümü dikkatlice takip etmiş ve onun daha hızlı ilerlemesi için eğitim sürecini kademeli olarak yoğunlaştırmıştır. Bu dönemde Seyda Fadlullah’ın günlük doksan bin lafza-i celâl zikri çektiği günler olmuştur. Molla Muhyiddîn’in hanımı bu durum karşısında zaman zaman kaygılanmış ve “sen bu çocuğu öldüreceksin. Bu kadar yüklenme, yazıktır” sözleriyle endişesini dile getirmiştir (Komisyon, 2012b, s. 8). Ancak Seyda Fadlullah, müşşidinin hiçbir emrine itiraz etmemiş, herkese teslimiyetiyle örnek olmuş ve tasavvufî eğitiminde hızlıca yol almıştır.

4. Müşşidi

Seyda Fadlullah eğitim aldığı yıllarda birçok âlimden istifade etmiştir. Fakat bunlar arasında Molla Muhyiddîn’in özel bir yeri vardır. Zira Molla Muhyiddîn, Seyda Fadlullah’ın hem zahirî hem de bâtinî eğitimini üstlenmiş ve onu özel bir şekilde yetiştirmiştir. Bu bölümde Molla Muhyiddîn’in hayatı hakkında genel bir bilgi verilecek ve Seyda Fadlullah’la olan ilişkisi incelenecektir.

Molla Muhyiddîn, 1909 yılında (Evrensel, 2014, s. 5) Siirt Baykan’a bağlı Bilvanis (Ormanpınar) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası yörede ilmiyle tanınmış olan Molla Ali’dir. Molla Muhyiddîn, ilk eğitimine 7 yaşında başlamış ve 17 yaşında ilmini tamamlayarak talebe yetiştirmeye başlamıştır (Bayar, 2012, s. 228). 20 yaşına geldiğinde hocasının kızı ile evlenmiş ve bu evlilikten 6 erkek 5 de kız olmak üzere toplamda 11 çocuğu dünyaya gelmiştir (Kartal, 2016, s. 6). Molla Muhyiddîn, ilmî icazetini aldıktan sonra Siirt ve Batman’ın çeşitli köylerinde müderrislik, imamlık ve vaizlik yapmıştır. Yaklaşık 35 yıl Baykan’ın Havel Köyü’nde görev yapmış ve bundan dolayı Hâvelî nispetiyle tanınmıştır (Bayar, 2012, s. 228).

Molla Muhyiddîn, yirmili yaşların başında, Şeyh Maşuk ve Şeyh Abdulhakim el-Hüseynî gibi ilim adamlarıyla beraber tasavvufî eğitim almak üzere Suriye’ye gitmiş ve burada dönemin önemli mutasavvıflarından Şeyh Ahmed el-Haznevî’nin rehberliğinde seyr u sülûk eğitimine

başlamıştır. Şeyh Ahmed'in vefatından sonra manevî eğitimine Nurşin'de Şeyh Maşuk'un yanında devam etmiş ve 1958 yılında irşad izni alarak halife olmuştur (Bayar, 2012, s. 232).

Molla Muhyiddîn 60 yıla yakın müderrislik hayatında Seyda Fadlullah'la beraber İslâm âlemine hizmet etmiş yüzlerce talebe yetiştirmiştir.(Güneş, 2007, ss. 538-539) Seyda Molla Hasip Seven (ö. 1994), Eski Diyanet İşleri Başkanlarından Mehmet Nuri Yılmaz (ö. 2003), Molla Sadreddin Yüksel (ö. 2004), Molla Abdullah Arı (Dibo) (ö. 2008), Şeyh Muhammed Raşid Erol (ö. 1993), Şeyh Bedreddin Mutlu (ö. 1992), Molla Muhammed Dalar, Prof. Dr. Abdalbaki Güneş gibi isimler bunlardan bazılarıdır (Bayar, 2012, ss. 239-240; Güneş, 2007, s. 547).

Molla Muhyiddîn'in irşad dairesinde eğitimini tamamlayıp tasavvufî icazetini alan altı halifesi vardır. Bunlar; Şeyh Fadlullah Nurşînî, Şeyh Bedreddin Nurşînî, Molla Hasip Seven, Molla Abdullah Dibo, Molla Havi Akkuş (ö. 2015), Molla Muhammed Arıncı'dır (Evrensel, 2014, ss. 153-154).

Kendisinden sonra İslâm'a hizmet edecek yüzlerce talebe ve 6 tane halife bırakan Molla Muhyeddîn, 1987 yılında vefat etmiş ve cenazesi en son ikamet ettiği Baykan'ın Bayika (Yeşilçevre) Köyü'ne defnedilmiştir (Güneş, 2007, s. 539).

Molla Muhyiddîn kendi döneminde nadir bulunan şahsiyetlerden biriydi. Seyda Fadlullah, hocasının ilmî derinliğinden zaman zaman bahsetmiş ve onun ilim seviyesinin ancak seçkin âlimler tarafından tam anlamıyla idrak edilebileceğini ifade etmiştir. Bu nedenle, Molla Muhyiddîn'in gerçek değerinin o dönemde yeterince anlaşılamadığını vurgulamıştır. Seyda Fadlullah'ın aktardığına göre, Üstad Said Nursî (ö. 1960) talebelerini ilmî meselelerin çözümü için Molla Muhyiddîn'e yönlendirmiştir. Rivayete göre, Üstad'ın son hastalığında talebeleri ona, "Efendim sizden sonra ilim yönünden bir ihtiyacımız olduğunda meseleleri kime soralım?" diye sormuşlar. Bunun üzerine Üstad, "Garzan bölgesinde Molla Muhyiddîn isminde bir âlim var, ona müracaat edin." şeklinde cevap vermiştir (Nurşin.net, 2010b). Seyda Fadlullah bu örnekle hocasının ilmî derinliğini ve engin birikimini vurgulamıştır.

Molla Muhyiddîn, talebelerini büyük bir sevgi ve şefkatle yetiştirirdi (Bayar, 2012, s. 229). Bu talebelerin arasında Seyda Fadlullah'ın özel bir yeri vardı. Zira o, Hazret Muhammed Diyâuddîn'in torunu ve Seyda ailesinin bir ferdiydi. Bu nedenle, Molla Muhyiddîn, Seyda Fadlullah'a karşı derin bir saygı besler, bunu gizliden gizliye, ince bir nezaketle gösterirdi. Nitekim Molla Muhyiddîn, Seyda Fadlullah'ın gençlik yıllarında talebe olarak yanına geldiğinde, yatağını kendi evinden özel olarak getirtirmiş, yataklar toplanırken en üste koydurtmuş ve onun yatağının üzerine herhangi bir eşyanın konulmamasını talebelerine tembihlemiştir. Bu hassasiyetini, ilerleyen yıllarda Seyda ailesine duyduğu derin saygının bir yansıması olarak ifade etmiştir (Nurşin.com, 2010b). Yine öğrencilik yıllarında, talebeler Seyda Fadlullah'ı bir gün kenara çekip

“Sen, bizim hocamızı rahatsız ediyorsun. Sen, içeri girip çıktığında hocamız her seferinde ayağa kalkıyor!” demişler. Bunun üzerine Seyda Fadlullah, salona girip çıkarken hocasının her seferinde bir bahaneyle ayağa kalktığını fark etmiş, bu durum karşısında çok etkilenmiş ve bundan sonra giriş çıkışlarda daha dikkatli davranmaya özen göstermiştir (Komisyon, 2012b, s. 12).

Seyda Fadlullah, Molla Muhyiddîn’in yanında talebelik yıllarında altı yıl kalmış, tasavvufi eğitim sürecinde ise üç yıl boyunca Nurşin ile Havil arasında gidip gelmiştir. Bu süre zarfında hocasıyla birçok önemli tecrübe yaşamış, sadece ilmî anlamda değil, aynı zamanda ahlaki yönden de büyük dersler almıştır. Hocasından hem ilmî hem de tasavvufi icazetini alma bahtiyarlığına erişmiştir (Komisyon, 2012b, s. 16).

Seyda Fadlullah, Molla Muhyiddîn’in yanında üç yıl boyunca seyr u sülûk eğitimi almış ve bu manevi yolculuğu başarıyla tamamlamıştır. Öğrencisindeki bu olgunlaşmayı gören Molla Muhyiddîn bir gün onu yanına çağırarak artık ayrılık vaktinin geldiğini belirtmiştir. Bu durum karşısında birden ağlamaya başlayan Seyda Fadlullah hocasının gölgesinden ayrılmak istemediği ifade etmiştir. Bunun üzerine Molla Muhyiddîn “Siz seyyidsiniz. Buraya geldiğinizde zaten hazırđınız. Sizin durumunuz Hz. Süleyman’ın durumuna benzer. Hz. Davud imtihan için Hz. Süleyman’ı ve kardeşlerini yanına çağırır ve babası onlara sorular sorar. Hz. Süleyman hem gülümser hem de cevap verir. Sonradan aslında bu soruların cevabını bilmediği, fakat bir karıncanın kulağına gelip cevapları fısıldadığını anlatır. İşte sizler de onlar gibisiniz. Sadece sizin kulağınıza bazı şeyleri fısıldamamız gerekiyordu, bizler onu yerine getirdik.” (Nurşin.net, 2010b) diyerek öğrencisinin üzüntüsüne teselli olmaya çalışmıştır. Bundan sonra Seyda Fadlullah için artık yeni bir dönem başlamış ve irşad faaliyetlerine yönelmiştir. Seyda Fadlullah’ın, Mevlânâ Halid-i Bağdâdî’ye kadar uzanan tarikat silsilesi şu şekildedir:

- Mevlânâ Hâlid-i el-Bağdâdî (ö. 1827)
- Seyyid Abdullah Şemđînî (ö. 1819-20)
- Seyyid Tâhâ-yı Hekkârî (ö. 1853)
- Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (ö. 1870)
- Şeyh Abdurrahmân-ı Tâğî (ö. 1886)
- Şeyh Fethullah Verkânîsî (ö. 1899)
- Şeyh Muhammed Diyâuddin (ö. 1924) (Taşyürek, 1998, s. 10)
- Şeyh Ahmed el-Haznevî (ö. 1950)
- Şeyh Muhammed Maşuk Nurşînî (ö. 1975)
- Molla Muhyiddîn Hâvelî (ö. 1987) (Nurşin.com, 2010c).

5. İlmî Kişiliği

Seyda Fadlullah icazetini aldıktan sonra Nurşin'e dönmüş ve icazet merasimi hazırlıkları başlamıştır. Van, Bitlis, Muş Diyarbakır, Erzurum, Batman, Siirt, Bingöl gibi birçok ilden âlimlerin katılımıyla büyük bir tören düzenlenmiştir. Doğu'nun en meşhur âlimlerinin huzurunda, Molla Muhyiddîn elinden icazetini alan Seyda Fadlullah, ilmî faaliyetlere babası Şeyh Nasır'ın Divân'ında ders vererek başlamıştır (Komisyon, 2012b, ss. 18-19).

Oğlu Osman Kocaman'ın aktardığına göre Seyda Fadlullah ilme ve talebelere derin bir sevgi ve bağlılıkla yaklaşırdı. Bu özelliği hayatının her alanında ve her ortamda açıkça hissedilirdi. Medrese talebelerine, kendi evlatlarına göstermediği kadar ilgi ve şefkat gösterirdi. Disiplinli ve kararlı bir yapısı olmasına rağmen, aynı zamanda yumuşak ve anlayışlıydı. Çocuklarını, farklı âlimlerden de istifade etmesi için uzak beldelere gönderir, orada kalmalarını sağlamak adına baba şefkatini pek göstermezdi. Zira onların eğitimini ve manevî olgunlaşmalarını ön planda tutardı. Sefere çıktığında ya da hastane odalarında dahi, mutlaka kitaplarını yanında bulundurur ve her fırsatta okumaya devam ederdi. Arapça, tefsir, hadis, siyer gibi ilimlerde derin bir bilgiye sahip olmasına rağmen, özellikle fıkıh ilminde bölgenin en saygın âlimlerinden biri olarak kabul edilirdi. "ilim kendisiyle başka bir maşuku beraberinde istemeyen bir güzeldir." ve "İlimsiz talebesiz hizmet olmaz. Âlimsiz ümmet olmaz." gibi sözleri, ilme ve talebeye olan düşkünlüğünü ve bu değerleri ne denli içselleştirdiğini göstermekteydi. Talebeleriyle kurduğu güçlü bağın yanı sıra, manevî eğitim almak için yanına gelen müridleriyle de büyük bir özenle ilgilenir, ruhsal dünyalarına rehberlik ederdi (O. Kocaman, kişisel görüşme, 1 Kasım 2024).

Seyda Fadlullah'ın ders halkası gün geçtikçe genişlemiş ve kendisinden ders almak isteyen öğrencilerin sayısı giderek artmıştır. Bu yoğun talep karşısında, ders verdiği tek katlı Dîvân öğrenci sayısına hizmet vermede yetersiz kalmıştır. Bunun üzerine, büyük bir medrese inşa etme kararını almıştı. Yeni medresenin herkesin katkısıyla yapılmasını isteyen Seyda Fadlullah, durumu çok iyi olan müridlerinin "İzin verin medreseyi tamamen biz yapalım ve size teslim edelim." gibi tekliflerini nazikçe reddetti. Bunun yerine, her bir müridin ufak da olsa katkı sağlayarak bu hayra ortak olmalarını tavsiye etti. Böylece yaklaşık 100 kişilik kapasiteyle inşa edilen bu medrese, sadece fiziksel bir yapı değil, aynı zamanda herkesin gönüllü katkılarıyla manevi bir değere dönüşmüş oldu. Ayrıca Seyda Fadlullah, Erzurum'dan Seyda Molla Sıddık Çokreşî'yi medreseye müderris olarak davet etti. Bu sayede medrese ilmî açıdan da güçlü bir konuma gelerek, bölgenin en saygın eğitim merkezlerinden biri haline geldi (Nurşin.net, 2010a).

Seyda Fadlullah ömrünün son yirmi yılını kalp rahatsızlığıyla mücadele ederek geçirdi. Bu süre zarfında hastaneye gidip düzenli kontroller yaptırmak zorunda kalıyordu. Ancak hastaneye gittiği günlerde bile dersini aksatmaz, sabah erkenden saatlerde dersini verip ardından tedaviye giderdi. Çok hastalandığı ve evden medreseye gelemeyi zamanlarda, talebelerini evine çağırarak yatağında ders vermeyi sürdürürdü. Bu tutumu, onun ilme ve talebeye olan düşkünlüğünün bir

göstergesiydi. Seyda Fadlullah'ın eğitim rahlesinden yüzlerce talebe yetişti. Şeyh Gıyaseddin Nurşînî, Molla Muhammed Dalar, Şeyh Alâmuddin Nurşînî, Şeyh Abdülkerim (ö. 2020), Molla Necibullah Nurşînî, Molla Osman Nurşînî gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Seyda Fadlullah'ın vefatından sonra medresedeki eğitim faaliyetleri Seyda Molla Sıddık'ın riyasetinde kesintisiz bir şekilde devam etmiş ve ilmî mirası yaşatılmaya devam edilmiştir (Komisyon, 2012b, ss. 43-46; Nurşin.net, 2010a).

6. Tasavvufi Faaliyetleri

Seyda Fadlullah, Molla Muhyiddîn'in yanından ayrıldıktan sonra Nurşin'e gelmiş ve büyük bir icazet töreniyle hizmet hayatına başlamıştır. Bu tören, onun manevi yolculuğunda önemli bir dönüm noktası olmuş ve artık insanları doğru yola yönlendirme sorumluluğunu omuzlamıştır. İlk olarak çevre köylere giderek irşad ve ıslah faaliyetlerine başlayan Seyda Fadlullah, zaman zaman Nurşin'deki Dîvân'ında da sohbetler yaparak onları manevi anlamda aydınlatmıştır. O, müridlerine sadece sohbet etmekle kalmamış, aynı zamanda nebevî ahlakıyla rehberlik etmiştir (O. Kocaman, kişisel görüşme, 1 Kasım 2024).

Seyda Fadlullah maddi imkânsızlıklardan ve sağlık sorunları nedeniyle irşad faaliyetlerini yalnızca Nurşin ve çevresinde sürdürmekteydi. Onun Batıya yönelmesi gördüğü bir rüya üzerine gerçekleşmiştir. Bir gece rüyasında iki yol ayrımında olduğunu görür. Rüyasında, abisi Şeyh Lütfi ona gelir ve Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte Hz. Ebubekir'in (r.a.) kendisini çağırdığını söyler. Bunun üzerine etrafına bakan Seyda Fadlullah, yüksek bir tepede onları görür ve hemen yanlarına gider. Hz. Peygamber, Seyda Fadlullah'a nerede olduğunu sorar ve ardından "Sen, Batı illerine gideceksin ve orada irşad edeceksin." diyerek yeni görevini kendisine bildirir. Bu sözler karşısında Seyda Fadlullah, "Ya Rasulullah, ben çok hasta ve fakirim. O bölgelere gitmeye gücüm de, param da yok" diyerek mazeretine dile getirir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir'e dönerek, parası yokmuş şeklinde bir işaret yapar. Hz. Ebubekir ise, "Sen git, bu yolda ayakkabılarının boya ücretini bile biz karşılarız." diyerek içini ferahlatır ve endişe etmemesini söyler. Bu rüya, Seyda Fadlullah için manevi bir işaret olur ve onun Batıya doğru yönelmesinin önünü açar (Nurşin.net, 2010b).

Seyda Fadlullah gördüğü rüyanın ardından Batı illerine yönelmiştir. Bu dönemde, sağlık sorunları nedeniyle zaman zaman Ankara'ya seyahatler yapmış ve her gittiğinde çeşitli meclislerde İslam'ın ve tasavvufun inceliklerini ve bu yolun güzelliklerini anlatmıştır. Molla Muhyiddîn'in vefatından sonra, başta Ankara ve İstanbul olmak üzere birçok ilden hocasının müridleri ona intisap etmiştir. Bu sohbetler, özellikle yeni müridlerin tertip ettiği meclislerde olmuştur. Ancak Seyda Fadlullah'ın sohbetlerinin ötesinde, en büyük tesiri, yaşantısıyla ve örnek ahlakıyla İslam'ı ve tasavvufu yüzlerce insana tanıtarak, onları bu yola sevk etmesidir. O, sadece

sözleriyle değil, davranışları ve duruşuyla da insanları etkilemiştir (N. Biçer, kişisel görüşme, 1 Ekim 2024).

Seyda Fadlullah ilim ve irşad faaliyetleri yürüttüğü yıllarda zamanının büyük bir kısmını Nurşin’de geçirmiştir. Bununla birlikte senede birkaç defa irşad faaliyetleri çerçevesinde yurdun çeşitli illerine seferler düzenlemiş, burada bir süre kalarak insanların manevî eğitimi ve sıkıntılarıyla meşgul olmuştur. Etrafındaki herkesle bir baba şefkatiyle ilgilenmiş, “Ben bir mürid topluluğu yetiştirmiyorum. Herkesle tek tek ilgilenip bir muallim topluluğu yetiştiriyorum” diyerek bu bakış açısını hayatına yansıtmıştır (Nurşin.net, 2010b).

Zamanla, tasavvufî faaliyetlerini daha geniş bir alana taşımayı arzulayan Seyda Fadlullah, Nurşin Çözüm ve Araştırma Vakfı’nı kurarak, bu gayesini kurumsallaştırmıştır. İlk olarak İstanbul’da merkezi açılan vakıf, daha sonra Ankara’ya taşınmış ve yurdun pek çok farklı bölgesinde şubeler açarak insanlara hem maddi hem de manevî anlamda hizmet sunmuştur. Vakfın faaliyetleri yalnızca bireysel rehberlikten ibaret kalmamış, Nurşin Esintileri İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi’nin çıkarılmasıyla insanların çeşitli alanlarda bilinçlenmesi için büyük bir çaba göstermiştir. Seyda Fadlullah vefatına kadar bu vakfın başkanlığını yapmış ve bu kurum aracılığıyla tasavvufî öğretisini yaymaya devam etmiştir. Vefatından sonra ise, onun manevî mirası yaşamaya devam etmiş ve vakfın faaliyetleri çok daha geniş bir alanda sürdürülmüştür (N. Biçer, kişisel görüşme, 1 Ekim 2024).

7. Halifeleri

Seyda Fadlullah’ın irşad rahlesinde yetiştirip tasavvufî icazet verdiği 3 halifesi vardır. Bu halifeler, Şeyh Ömer Ekti (ö. 2020), Molla Muhammed Dalar ve Şeyh Alâmuddin Nurşînî’dir. Makalenin bu bölümünde zikredilen kişiler hakkında genel bir bilgi verilecektir.

7.1. Seyda Molla Ömer Müsenna Ekti

1940 yılında Diyarbakır’ın Hazro ilçesine bağlı Çökeksu Köyü’nde dünyaya gelen Molla Ömer, eğitim hayatına 7 yaşında köylerinde bulunan medresede babası Seyda Molla Ömer’in yanında başlamıştır. Babasıyla birlikte abisi Molla Mustafa’dan da ders almış ve yaklaşık 17 yıl boyunca Arapça, tefsir, hadis, siyer, mantık vb. ilimlerde derinleşmiştir. 1964 yılında ilmî icazetini alarak müderrislik faaliyetlerine başlamıştır (S. M. Ekti, kişisel görüşme, 15 Kasım 2024).

Medrese yıllarında tasavvufî eğitime de yönelen Molla Ömer, ilk olarak Şeyh Maşuk’un dergâhında tasavvufî terbiyeye başlamış ve 1977 yılında şeyhinin vefatından sonra, onun oğlu Şeyh Bedreddin’e intisap etmiştir. Şeyh Bedreddin’in riyasetinde eğitimine devam eden Molla Ömer, 1992 yılında Şeyh Bedreddin’in vefatı ile birlikte Seyda Fadlullah’a intisap etmiş ve yaklaşık 13 yılda seyr u sülûk sürecini tamamlamıştır. 2005 yılında tasavvufî icazetini alan Molla Ömer,

ömrünün geri kalan kısmını Hazro ve çevresinde irşad faaliyetleriyle meşgul olarak geçirmiştir (S. M. Ekti, kişisel görüşme, 15 Kasım 2024).

Molla Ömer, hayatının son dönemine kadar medresesinde ilmî ve tasavvufî faaliyetlerine devam etmiştir. Oğlu Molla Sait'e hilafet izni vererek, kendisinden sonra ilmî mirasına onun sahip çıkmasını istemiştir. Zahirî ve batınî ilimleri derinlemesine öğrenmiş ve bu ilimleri kişiliğinde cem etmiş Molla Ömer, 20 Ağustos 2020'de Hazro'da vefat etmiştir (S. M. Ekti, kişisel görüşme, 15 Kasım 2024).

7.2. Molla Muhammed Dalar

Molla Muhammed, 1964 yılında Muş'ta, aslen Bingöllü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası, Şeyh Alâeddîn el-Haznevî'nin halifelerinden Seyda Molla Abdullah Dalar el-Bingölî'dir (ö. 2002).⁵ Molla Muhammed, ilk eğitimine babasının yanında başlamış, daha sonra Molla Muhyiddîn Hâvelî'nin ders halkasına katılmış, ilmî icazetini ondan almış ve aynı zamanda hocasının kızıyla evlenerek damadı olmuştur. Arapça başta olmak üzere, tefsir, hadis, fıkıh vb. birçok ilimde uzmanlaşan Molla Muhammed, aynı zamanda Seyda Fadlullah, Seyda Molla Abdullah Dibo, Molla Abdullah Kotalî gibi âlimlerde de istifade etmiştir. Medrese icazetini aldıktan sonra babasının medresesinde müderrislik yapmaya başlamış, babasının 2002 yılındaki vefatının ardından baş müderrislik görevini üstlenmiştir. Bugün, Gaziantep, Hatay ve Kırıkhan'da 3 medresede eğitim ve irşad faaliyetlerine devam etmektedir (M. Dalar, kişisel görüşme, 10 Mayıs 2024).

Nakşebendî tarikatının Hâlidî koluna mensup olan Molla Muhammed, tasavvufî eğitime ilk olarak Molla Muhyiddîn'in yanında başlamış, hocasının vefatından sonra Seyda Fadlullah'ın riyasetinde eğitime devam etmiş ve ondan halifelik almıştır (M. Dalar, kişisel görüşme, 10 Mayıs 2024).

7.3. Şeyh Alâmuddin el-Nurşînî

Şeyh Alâmuddin, 1979 yılında Nurşin'de dünyaya gelmiştir. Babası, Seyda Fadlullah Nurşînî, annesi Batman Cezni'li Şeyh Sıraceddin'in kızı Rubaşa Hanım'dır. İlim yolculuğuna 6 yaşında babasının yanında başlamış, ardından babasının teşvikiyle Gaziantep'e giderek Molla Muhammed Dalar'ın ders halkasına katılmış ve ilmî icazetini ondan almıştır. Eğitim hayatının büyük bir kısmını burada geçiren Şeyh Alâmuddin, daha sonra ilmî birikimini arttırmak için Siirt Tillo Mücahidiyye Medresesi'ne gitmiş, mantık ve usul gibi ilimlerde kendini geliştirmiştir. Tillo'da birkaç yıl müderrislik yaptıktan sonra, Nurşin'e dönerek babasının medresesinde müderrislik görevini üstlenmiş ve talebe yetiştirmeye başlamıştır. İleri düzeyde Arapça ve Farsça bilen Şeyh

⁵ Hayatı için Bkz. (Bedava, 2017)

Alâmuddin, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, tasavvuf ve mantık gibi ilimlerde de yetkinlik kazanmıştır (O. Kocaman, kişisel görüşme, 1 Kasım 2024).

Tasavvufî eğitimine babasının yanında başlayan Şeyh Alâmuddin, sery u sülûkünü onun rehberliğinde tamamlayarak manevî icazetini almıştır. Seyda Fadlullah'ın 2009 yılındaki vefatının ardından gerek ilmî gerek se tasavvufî hizmetlerini üstelenmiştir. Bugün, yurt içinde ve yurt dışında Nurşin vakfı bünyesinde ilmî ve tasavvufî faaliyetlerine devam etmektedir (O. Kocaman, kişisel görüşme, 1 Kasım 2024).

8. Bölge Üzerindeki Etkisi

Seyda Fadlullah özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde cehaletin, geleneklerin, töre cinayetlerinin ve kan davalarının yaygın olduğu zamanlarda, İslami kanaat önderlerinin en önde gelen isimlerinden biri olmuş ve halkın güvenini kazanmıştır. Yöre halkı içinden çıkamadıkları meselelerde Seyda Fadlullah'a müracaat etmiş, onu hakem tayin etmiş, bilgi ve rehberliğinde çözüm aramışlardır. O, Allah'ın kendisine bahşettiği üstün ikna kabiliyetiyle insanları etkilemiş, halkın ıslahı ve huzura kavuşması için elinden geleni yapmıştır (Nurşin.com, 2010a).

Seyda Fadlullah'ın vefatından bir yıl önce, Nurşin'e bağlı Orma Köyü'nde çıkan bir kavga, üç kişinin hayatını kaybetmesine yol açmıştı. Bu olay çok kısa bir sürede kan davasına dönüşmüş ve çözülmesi için pek çok kişi arabuluculuk yapmış, fakat hiçbir sonuç alınamamıştı. Seyda Fadlullah birkaç molla ile beraber, ciddi sağlık sorunları olduğu halde önce İzmir'e ardından da Manisa'ya gitmiş, iki tarafla da görüşmüş ve uzun uğraşlar sonucu aileleri barıştırmıştır. Daha sonra bu barışı büyük bir törenle taçlandırmış, çevre illerden önemli ilim ve devlet adamlarını Nurşin'e davet etmiş ve yaklaşık beş yüz kişilik bir yemek tertip etmiştir. Yapılan organizasyonun bütün masraflarını kendi üzerine alan Seyda Fadlullah, bu davranışıyla halkın birliği ve barışına verdiği önemi ortaya koymuş, bölge ve insanlar üzerindeki derin etkisini gözler önüne sermiştir (Nurşin.com, 2010a).

9. Tasavvufî Şahsiyeti

Seyda Fadlullah, tasavvufu hayatına derinlemesine işlemiş ve onun her yönünü yaşantısına yansıtmıştır. Tasavvufî meşrebini muhabbet, ihlas ve teslimiyet üzerine inşa etmiş ve bu değerler onun hayatını şekillendiren ana unsurlar olmuştur. Tasavvufî şahsiyeti, temelde Allah'a muhabbet ve sünnete bağlılıktan beslenmiş ve sünnete olan bağlılığını hayatının en büyük bahtıyarlığı olarak kabul etmiştir. Hayatını şekillendiren bu derin tasavvufî anlayış ve değerler, onun günlük yaşantısına da yansımış, çevresindekilere sadece sözleriyle değil aynı zamanda örnek hayatıyla da rehberlik etmiştir (A. Bozlak, kişisel görüşme, 19 Kasım 2024).

Seyda Fadlullah, misafirperverliği İslam'ın en yüce hizmetlerinden biri olarak kabul etmiş ve bu anlayışla özellikle 1980'lerdeki zorlu terör döneminde batı illerinden Nurşin'e gelen insanlara büyük bir takdir ve sevgiyle yaklaşmıştır. Varlıklı olmamasına rağmen, evine gelen misafirlere en iyi şekilde hizmet etmeyi bir görev olarak kabul etmiş ve zaman zaman evlatlarına misafirlerden artan yemekleri yedirerek onların bereketinden istifade etmelerini öğütlemiştir. Bu davranışlarıyla misafire verdiği değeri ve cömert kişiliğini en güzel şekilde yansıtmıştır (Komisyon, 2012b, ss. 74-77).

Seyda Fadlullah edep ve tevazu konusunda da her zaman örnek bir şahsiyet olmuştur. Çevresindeki insanlara edep ve tevazuyu sadece sözleriyle değil aynı zamanda yaşantısıyla da öğretmiştir. Özellikle kutsal topraklarda, Peygamber Efendimize olan saygısından dolayı yalın ayak dolaşmış, "Peygamber Efendimizin bastığı yerlere ayakkabıyla basmaya hayâ ediyorum." diyerek ince bir tevazu sergilemiştir. Bu ve buna benzer birçok davranışıyla çevresindeki insanlara edep ve tevazu noktasında canlı bir örnek olmuştur.(Komisyon, 2012b, ss. 49-52)

Seyda Fadlullah, Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlı kalmış, sünnetleri yerine getirmede hiç taviz vermemiştir. Kutsal topraklarda bulunduğu anda, sünnetleri yerine getirmek için her zaman yanında fıkıh kitabı bulundurmuş ve müridlerine de sünnete uymanın ne kadar önemli olduğunu sıkça hatırlatmış, sünnete bağlılığını ve Hz. Peygamber'e olan sevgisini her fırsatta dile getirmiştir.(Komisyon, 2019, s. 5)

Seyda Fadlullah'ın insanlara olan sevgisi, sadece müridleriyle sınırlı kalmamış, tüm insanlara karşı duyduğu şefkatle pekişmiştir. Müridlerine, "Siz benim ruhum, ben de sizin bedeniniz gibiyim" diyerek onlara büyük bir muhabbetle yaklaşmış, her zaman bir baba gibi davranmıştır (A. Bozlak, kişisel görüşme, 19 Kasım 2024). İnsanlara olan bu derin sevgisi, vefatından kısa bir süre önce hastanede bile devam etmiştir. Doktorlar onu insanlardan uzak tutmaya çalışmak istese de Seyda Fadlullah, "Bu insanlar yaralıdır, bana ihtiyaçları vardır." diyerek hizmet etmeyi son anına kadar sürdürmüştür. Onun hayatı, sevgi, cömertlik, tevazu ve sünnete bağlılık gibi ahlaki değerlerle şekillenmiş ve bu değerlerle çevresindeki insanlara da rehberlik etmiştir (Komisyon, 2012b, s. 26; N. Biçer, kişisel görüşme, 1 Ekim 2024).

10. Vefatı

Seyda Fadlullah, muhabbet konusunda Hz. Üveys el-Karanî'ye (ö. 37/657) olan hayranlığını zaman zaman ifade etmiştir. Ona olan bu sevgisi nedeniyle Baykan'da bulunan türbesini sık sık ziyaret etmiş ve maneviyatından istifade etmek istemiştir. Bir sohbetinde, "Ben Veysel Karanî Hazretlerini ziyarete gittiğimde, Allah-u Teâlâ'dan O'nun makamında olmayı diledim. Allah-u Teâlâ da bu duamı kabul etti. Veysel Karanî Hazretleri, üveysilik makamına uzun yıllar hastalık çekerek ulaşmıştır. Allah'a hamd ve senalar olsun ki biz de hastalıkla imtihan

oluyoruz.” diyerek, yaklaşık 20 yıl süren ağır hastalıklarının kaynağını ve manevi yönünü işaret etmiş ve bundan hiçbir zamana şikâyetçi olmadığını dile getirmiştir. Bununla beraber, “Kalp hastalığı efendi bir hastalıktır.” sözüyle, hastalığına karşı bakış açısını ifade etmiştir (Komisyon, 2012b, ss. 87-89).

Seyda Fadlullah, son ameliyatı için Ankara’ya gitmeden önce birçok ili ziyaret etmiş ve müridleriyle görüşüp helalleşmişti. Zaten bu yolculuğa çıkmadan önce daha Nurşin’deyken vefatına dair bazı işaretler vermiştir. Yeğeni Şeyh Ziya (ö. 2021), “Ben Seyda Fadlullah’a, Ankara’ya yanında refakatçi olarak gitmek istediğimi söyledim ve ısrar ettim. Fakat Seyda, sen bu sefer gelme, Nurşin’de kal. Buraya dönüşümde çok misafir gelecek, sen misafirlerin hazırlıklarla ilgilen dedi. Cidden Seyda Ankara’da vefat etti ve binlerce misafir taziye için buraya geldi.” sözleriyle, bu işaretlerden birini açıklamıştır (Z. Kocaman, kişisel görüşme, 10 Temmuz, 2019).

Seyda Fadlullah, hastanedeki son zamanlarında sıkça “Eğer bu dünyada hizmetim kalmadıysa, burada da kalmama gerek yoktur.” diyordu. Vefatından birkaç gün önce gördüğü bir rüyanın tesiriyle oldukça rahatladı. Rüyasında, büyük dedesi Muhammed Diyâuddin ve dedesi Molla Fethullah (ö. 1924) ile birlikte Şeyh Abdulkâdir Geylânî’yi (ö. 561/1166) ziyaret ettiğini ve burada kendisine çeşitli hediyeler verildiğini görmüştü. Bu rüyadan birkaç gün sonra son ameliyatına giren Seyda Fadlullah, 29 Nisan 2009 tarihinde vefat etti. Cenazesi, kara yoluyla Ankara’dan, Nurşin’e getirilmiş ve burada bulunan aile mezarlığına defnedilmiştir (Komisyon, 2012b, ss. 87-89).

Sonuç

Doğu Anadolu’nun Hâlidî merkezlerinden biri olan Nurşin’de dünyaya gelen Seyda Fadlullah, yaklaşık 20 sene süren medrese tahsilinin ardından Molla Muhyiddîn Hâvelî’den ilmi ve tasavvufî icazetini almıştır. Müderrislik hayatına, ilk olarak babasının Nurşin’deki Dîvân’ında başlamış ve sonraki yıllarda kurduğu medrese ile hizmet alanını genişletmiştir. Başlangıçta Bitlis ve çevresinde başlayan irşad faaliyetleri, gördüğü bir rüya üzerine batı illerine yönelmesiyle daha geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Seyda Fadlullah, Ankara, İstanbul, Adana, Mersin, Sivas, Kayseri, Siirt, Diyarbakır gibi pek çok ilde dergâhların kurulmasına öncülük etmiş ve insanları tasavvufî birikimiyle irşad etmiştir. Bununla birlikte toplumsal huzuru sağlamak için halk arasındaki anlaşmazlıkları ve kan davalarını çözerek sosyal hayatta derin bir etki bırakmıştır.

Bu çalışmayla, Seyda Fadlullah’ın tasavvuf kültüründeki yeri ve önemi derinlemesine incelenmiş ve onun yetiştirdiği halife ve müridleriyle, açılmasına öncülük ettiği dergâhlar aracılığıyla bu kültürün daha geniş kitlelere yayılmasına katkı sağladığı ortaya konulmuştur. Kurucusu olduğu Nurşin Çözüm ve Araştırma Vakfı ve yayımlanmasına öncülük ettiği *Nurşin Esintileri İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*’yle sosyal ve kültürel alandaki faaliyetleri de kapsamlı bir şekilde ele alınmış ve yaptığı çeşitli hizmetler ortaya konulmuştur. Ayrıca kurduğu medrese,

yetiştirdiği talebe ve verdiği icazetler ile Doğu Anadolu ilim geleneğine olan katkısı tespit edilmiştir. Bunla birlikte insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözme ve kan davalarını giderme konusundaki çabaları, sosyal hayatın huzur ve düzenine yaptığı katkılar gözler önüne serilmiştir. Bu yönüyle sadece manevi bir lider değil, aynı zamanda toplumsal barışı ve dayanışmayı teşvik eden bir kanaat önderi olduğu belirlenmiştir.

Seyda Fadlullah, hayatını her anlamda sünnet üzere yaşamaya gayret göstermiş ve müridlerini de bu doğrultuda eğitmiştir. Onun sünnete bağlılık anlayışı, sadece bireysel bir tutum değil, aynı zamanda toplumsal ve manevi bir sorumluluk olarak şekillenmiştir. Bu makaleyle, Seyda Fadlullah'ın Hz. Peygamber'e duyduğu derin bağlılığı ve Hâlidî tasavvuf geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalarak, sünni bir tasavvuf çizgisi benimsediği tespit edilmiştir. Ayrıca tasavvufu sadece bir öğreti olarak değil, hayatın her alanına yansıyan bir yaşam biçimi olarak benimsediği ve müridlerini de bu anlayışla yetiştirdiği belirlenmiştir.

Kaynakça

- Badıllı, A. (2013). Bediuzzaman Said Nursi'ye Göre Medreselerin Modernleşmesi. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*.
- Bayar, M. (2012). Molla Muhyiddîn-i Hâvelî Ve İlmi Kişiliği. *Uluslararası Veysel Karenî Ve Mânevî Kültür Mîrâsımız Sempozyumu*, 227-243.
- Baz, İ. (2014). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve şeyh Abdurrahman-ı Tâğî. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 34, 75-110.
- Bedava, A. (2017). Bir Hâlidî Müderris: Molla Abdullah El-Bingölî (Dalar) ve İlmi Faaliyetleri. *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi (Ulusal Sempozyum)*, 519-526.
- Çağlayan, M. (1996). *şark Uleması*. Çağlayan Yayınları.
- Çakır, M. S. (2017). *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı*, Nizamiye Akademi Yayınları.
- Çakır, M. S. (2017). şeyh Abdurrahman-ı Tâğî ve Norşin Tekkesi'nden Yayılan Kollar. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 26-53.
- Erdil, M. (2022). *Türk Sosyolojisi ve Tasavvuf*. Eksen Yayınları.
- Erkaya, M. E. (2024). *Hadis Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. İlâhiyât Yayınları.
- Erkaya, M. E. (2021). *Tasavvuf ve Hayat*. Fecr Yayınları.
- Ermiş, M. (2019). *Hâlidî Medrese Geleneği Ve Norşin Medresesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı.

- Evrensel, M. M. (2014). *El-Mektûbât*. Mektebetu Seyda.
- Güneş, A. (2007). Molla Muhyedin-i Haveli. *İbrahim Hakkı ve Siirt Ulemâsı Sempozyumu*, 537-557.
- Kartal, N. (2016). *Molla Muhyiddîn el-Hâvelî ve Fıkıhçılığı* [Yüksek Lisans Tezi]. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim dalı.
- Komisyon. (2012b, Nisan). Seyda Fadlullah Özel Sayı. *Nurşin Esintileri İlim ve Edebiyat Dergisi*, 11, 1-104.
- Komisyon. (2019, Mayıs). Ahireti Kazanmaya Bakın. *Nurşin Esintileri İlim ve Edebiyat Dergisi*, 38, 1-64.
- Korkusuz, M. Ş. (2010). *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*. Kilim Matbaacılık.
- Küçükkaya, M. A. (2021). Şeyh Muhammed Ziyâeddîn Nurşînî'nin Tasavvufî Görüşleri. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 12(2), 453-479.
- Nursi, S. (1995). *Mesnevi-i Nuriye*. Envar Neşriyat.
- Nurşin.com. (2010a). *Bölgedeki İnsanlar Üzerindeki Etkisi*. Erişim: 12.11.2024, <https://nurşin.com/seйда-fadlullah-hz/seйда-fadlullah-hazretleri-ve-guneydogu-anadolu-bolgesindeki-insanlar-uzerindeki-etkisi>.
- Nurşin.com. (2010b). *Seyda Fadlullah (k.s.) Hayatı*. Erişim: 05.11.2024, <https://nurşin.com/seйда-fadlullah-hz/seyh-fadlullah-kocaman-hayati>.
- Nurşin.com. (2010c). *Silsile-i Saadat*. Erişim: 09.11.2024, <https://nurşin.com/nursin-kutuphanesi/silsile-i-saadat>.
- Nurşin.net. (2010a). *Medrese*. Erişim: 12.11.2024, <https://nursin.net/2016/05/08/medrese-seydanink-s-nazli-gelini/>.
- Nurşin.net. (2010b). *Seyda Şeyh Fadlullah Hayatı*. Erişim: 05.11.2024, <https://nursin.net/seйда-seyh-fadlullahk-s/hayati/>.
- Taşıyürek, M. (1998). *Hatme-i Hâcegan Sultanları Silsile-i Menzil*, Alioğlu Yayınları.
- Ürek, İ. (2020). *Günümüz Bitlis Medreselerinde Mantık Eğitimi (Norşin Medreseleri Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Mantık Bilim Dalı.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 9

Haziran / June 2025

Saniye Ertürk
Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Doktora Öğrencisi
ertrksny@gmail.com

Türkiye’de Televanjelizm: Dini Televizyon
Kanalları

Televangelism In Turkey: Religious
Television Channels



ORCID: 0000-0003-3425-3375

Atıf/Citation: Ertürk, S. (2025). Türkiye’de Televanjelizm: Dini Televizyon Kanalları. *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (9), 152-169.

Yükleme Tarihi / Received Date: 26.04.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date: 11.06.2025

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2025

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 152-169



DOI: 10.69515/dinveinsan.1684590

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Türkiye’de Televanjelizm: Dini Televizyon Kanalları

Televangelism in Turkey: Religious Television Channels

Özet

Din olgusu tarihsel olarak incelendiğinde, toplumların kurucu unsurları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda din, diğer toplumsal kurumları etkileme gücüne de sahiptir. Günümüzde de dinin bu işlevi güncelliğini korumaktadır. Medyatikleşme hem kitle iletişim araçlarının hem de toplumsal kurumların etkilendiği bir kavramdır. Böylece medya ve din kurumları arasındaki ilişki de önemli ve araştırılmaya değer bir niteliğe sahiptir. Bu noktada televanjelizm, dinin medyatikleşmesi tartışmalarında din adamlarının medyadaki görünüşleri ve medya kullanma pratiklerini açıklayan bir kavram olarak akademik literatürde yerini almıştır.

Televanjelizm veya Televizyon Evanjelizmi, Hristiyanlık başta olmak üzere dini mesajların radyo, televizyon ve diğer medya platformları aracılığıyla anlatılmasıdır. Bu terim genellikle Evanjelik Hristiyanlar tarafından yürütülen ve televizyon aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmayı hedefleyen dini yayıncılık faaliyetlerini tanımlamak için kullanılır. Türkiye’de "televanjelizm" kavramı Batı’daki gibi yerleşik ve yaygın bir olgu olmasa da, dini içerikli televizyon ve radyo yayınları bulunmaktadır. Farklı dini gruplar ve dini kişiler medya aracılığıyla dini mesajlarını ve görüşlerini çeşitli kitlelere ulaştırmaktadırlar. Ancak bu yayınların kapsamı, amacı ve etki alanı Batı’daki televanjelizm örneklerinden farklılıklar göstermektedir. Bu çalışmada, Van Dijk yöntemi ile inceleme yapılmıştır. Bu yöntem, nitel analiz kapsamında söylem çözümlemesine imkan sağlamaktadır. Araştırma kapsamında belirlenen yalnızca dini yayın gerçekleştiren televizyon kanallarının bir yıllık izlenimi ve analizi gerçekleştirilmiştir. Sonuç olarak, değer algısı çerçevesinde sınıflandırmaya dair bir yaklaşım ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, Din, Televizyon, Toplum, Geleneksellik, Modernizm, Değer.

Abstract

When the phenomenon of religion is examined historically, it is understood that it is among the founding elements of societies. In this context, religion also has the power to influence other social institutions. Today, this function of religion maintains its current status. Mediatization is a concept that affects both mass media and social institutions. Thus, the relationship between media and religious institutions is also important and worth researching. At this point, televangelism has taken its place in academic literature as a concept that explains the appearance of clergy in the media and their media use practices in the discussions on the mediatization of religion.

Televangelism or Television Evangelism is the expression of religious messages, especially Christianity, through radio, television and other media platforms. This term is generally used to describe religious broadcasting activities carried out by Evangelical Christians and aimed at reaching large audiences through television. Although the concept of "televangelism" is not an established and widespread phenomenon in Turkey as in the West, there are television and radio broadcasts with religious content. Different religious groups and religious individuals convey their religious messages and views to various audiences through the media. However, the scope, purpose and impact of these broadcasts differ from the examples of televangelism in the West. In this study, the Van Dijk method was used to analyze the study. This method allows for discourse analysis within the scope of qualitative analysis. A one-year monitoring and

analysis of television channels that broadcast only religious content was carried out within the scope of the research. As a result, an approach to classification within the framework of value perception was presented.

Keywords: Sociology of religion, Religion, Television, Society, Tradition, Modernism, Value.

Giriş

Din olgusu tarihsel olarak incelendiğinde, toplumların temelinde yer alan unsurlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda din, diğer toplumsal kurumları etkileme ve o toplumsal unsurlardan etkilenme gücüne de sahiptir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinin bu işlevi geçerliliğini korumaktadır. Medyatikleşme hem kitle iletişim araçlarının hem de toplumsal kurumların etkilendiği bir kavramdır. Böylece medya ve din kurumları arasındaki ilişki de önemli ve araştırılmaya değer bir niteliğe sahiptir.

Televanjelizm veya Televizyon Evanjelizmi, Hristiyanlık başta olmak üzere dini mesajların radyo, televizyon ve diğer medya platformları aracılığıyla anlatılmasıdır. Bu terim genellikle Evanjelik Hristiyanlar tarafından yürütülen ve televizyon aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmayı hedefleyen dini yayıncılık faaliyetlerini tanımlamak için kullanılır. (Bruce, 2019)

Televanjelizmin temel özellikleri birkaç açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak medya yani radyo, televizyon, internet ve sosyal medya gibi çeşitli kitle iletişim araçları içinde sıkça kullanılır. Medya kullanımında dini içerikler genel olarak vaazlar, dini müzikler, tanıklıklar, dua ritüeli ve dini metin öğretilerini içerir. Bu içerikler ile amaç geniş kitlelere ulaşmaktır. Başka bir ifade ile coğrafi sınırları aşarak mümkün olduğunca çok sayıda muhataba dini mesajı ulaştırmaktır. Televanjelistler, genellikle takipçilerden mali destek talep ederler. Bağış adı altında alınan bu yardımlar, yayınların sürdürülmesi ve çeşitli dini faaliyetlerin finanse edilmesi için kullanılır. Televanjelizmin amaçları ise, inananları teşvik etmek, yeni takipçiler kazanmak, dini ve ahlaki değerleri yaymak ve nadir de olsa siyasi ya da sosyal konular hakkında fikir bildirmek yer alabilir. (Çamdereli, 2014) Televanjelizmin kökleri, radyonun yaygınlaşmaya başladığı 20. yüzyılın başlarına kadar uzanır. İlk dini radyo programları, Evanjelik vaizler tarafından büyük ilgi görmüş ve bu sayede geniş kitlelere ulaşılmıştır. Televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte 1950'lerden itibaren televanjelizm daha da önem kazanmıştır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde birçok tanınmış televanjelist ortaya çıkmış ve geniş izleyici kitlelerine ulaşmıştır. (Çamdereli, 2014)

Türkiye'de "televanjelizm" kavramı Batı'daki gibi yerleşik ve yaygın bir olgu olmasa da, dini içerikli televizyon ve radyo yayınları bulunmaktadır. Farklı dini gruplar ve dini kişiler medya aracılığıyla dini mesajlarını ve görüşlerini çeşitli kitlelere ulaştırmaktadırlar. Ancak bu yayınların kapsamı, amacı ve etki alanı Batı'daki televanjelizm örneklerinden farklılıklar gösterebilir. Türkiye'deki dini medya yayınları daha çok "dini yayıncılık" veya "elektronik vaizlik" gibi

kavramlarla ifade edilmektedir. Sonuç olarak, televanjelizm, dini mesajların modern medya araçları vasıtasıyla yaygınlaştırılması pratiğidir ve özellikle Hristiyanlık geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. (Haberli, 2023)

1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Bu araştırmanın problemi, sadece dini yayın yapan televizyon kanallarında ortaya çıkan din sunumlarının içeriğini sınıflandırmak ve analiz etmektir. Bu kapsamda incelemesi yapılan dini sunum şekillerinin niteliği, çalışmanın temel unsuru olarak belirlenmiştir. Diğer yandan, sadece dini kaygılar ile yapıldığı iddia edilen yayınların sunum yöntemi çalışılmıştır. Bu sunumlar çerçevesinde tespit edilen kavramların açıklanması ve yorumlanması çalışmanın bir başka problemini ifade etmektedir. Dini bilginin hangi kaynaklar üzerinden, nasıl sunulduğunu incelemek bu çalışmanın kapsamı içinde yer almaktadır. Aynı zamanda “din”, “dindarlık” ve “dini sunumu” kavramlarının ekranda nasıl işlendiğini incelemektir. Din ve toplum olgusu arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılması çalışmaları yürüten din sosyolojisi disiplini kullanarak, dini kişi ya da grupların, televizyon kanallarında, din anlatım yöntemini, kurum, kuruluş ya da kişilerin sergilediği dini fenomenleri araştırıp niteliğini ortaya çıkarmaktır.

Dini televizyon yayınlarında; incelenen unsurlar, inanç sistemi, inancın pratiği ve sembol kullanımı olarak ifade edilir. Bu bağlamda, dini/din yayınların konu, içerik format (biçim), dil ve üslup, mekân, yaklaşım tarzlarıyla öne çıkan anlatımları incelemiştir. Nitekim izleyicinin her an kolaylıkla ulaşabildiği yayınların kullandığı üslup ve semboller vasıtasıyla çalışmalar yapılmış ve çalışma içinde sunulmuştur. Bu araştırma kapsamında Türkiye merkezli yayın yapan dini televizyon kanallarında anlatılan din ve dini içerikler temel çıkış noktası olarak kabul edilmiştir. Bu kapsamda toplanan veriler analiz edilerek sınıflandırma yapılmıştır.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Bu araştırmanın amacı, tamamen dini yayın yapan televizyon kanallarında konu, simge, sembol ve dini kişi olgularını din sosyolojisi açısından incelemektir. Bununla beraber, araştırma kapsamında seçilen televizyon kanal ve programlarda dini/din yayınlarını toplumsal dini tezahürlerini sosyolojik yöntemlerle ortaya koymaktır. Araştırmamızda teorik ve tarihsel çerçeveden, konu kapsamında tespit edilerek incelenen televizyon programlarındaki dini bulgulardan hareketle ortaya çıkarılan analizlerden oluşturulmuştur.

3. Çalışmanın Kapsamı ve Sınırları

Araştırma, belirlenen evren ve bu evreni temsil ettiği düşünülen örneklem ile sınırlandırılmıştır. Evren kavramı ile anlatılmak istenen, araştırma içinde belirlenen, on tane

sadece dini yayın yapan, televizyon kanallarının bir yıllık analizini oluşturan kapsamdır. Analiz, Haziran 2019- Aralık 2020 arası yayınlar dikkate alınarak yapılmıştır. Bu televizyon kanalları; Araştırma bağlamında izlenim için seçilen televizyon kanalları şunlardır:

1. Diyanet TV, Diyanet İşleri Başkanlığı
2. Semerkant TV, Semerkant Yayın Grubu
3. Dost TV, Yaşar ERDOĞAN
4. Lalegül TV, Birinci Radyo Televizyon A.Ş
5. FM TV, Masum BAYRAKTAR
6. Hilal TV, Akabe Vakfı
7. Rehber TV, İ. Halil FURKAN
8. MPL TV, İskender EVRENESÖĞLU
9. Gonca TV, Tuncer ÇİFTÇİ
10. Sat7Türk TV Tepe Medya

“Araştırma, seçilmiş televizyon kanalı ve izlenim için belirlenmiş programlardaki konu olarak tercih edilen din, dindarlık, din sunumu ve dini birey olgularının incelenmesi, hangi dinlerin nasıl çerçevelenip anlatıldığı, yayınların kapsam alanı, yayınlanan programların konuları ve sunum şekilleri son olarak ise bir televizyon kanalında program yapan kişilerin söylem analizleri ile sınırlıdır.” (Ertürk, 2021)

4. Araştırmanın Metodolojisi

Çalışmada belirlenen verilerin nitel analiz tekniği yoluyla doküman incelemesi yapılmıştır. Dokümandan kasıt seçilen ve kapsam bölümünde aktarılan dini yayın yapan televizyon kanallarıdır. Bu bağlamda araştırma, verileri nitel veri sınıflandırması ve analizi şeklinde sürdürülmüştür. Nitel veri metinsel yapılardan elde edilen verileri anlatmak için kullanılmaktadır. Birincil veri kaynakları bu çalışmanın başlangıcını oluşturur çünkü daha önce bu kapsamda yapılan bir inceleme literatürde yer almamaktadır.

Çalışmada nitel içerik analizi oluşturmaktadır. Nicel araştırma tasarımıyla farklı olarak nitel araştırma yaklaşımları, araştırılan nesnelerin anlam dünyalarını anlayıcı/yorumlayıcı bir bakış açısıyla çözümlemeyi amaçlamaktadır. (Taş,2014) Diğer yönden nitel araştırmanın edindiği amaçlardan biri, bulguların yorumlanmış halinin ortaya konmasıdır.

Bu çalışmada veri toplama tekniği nitel bulguların üç farklı şekilde irdelenmesi ile ortaya çıkarılmıştır:

1. Doğrudan gözlem,
2. Yazılı dokümanlar.
3. Ayrıntılı İrdeleme (Patton,2018)

“Nitel verilerin içeriği büyük oranda araştırmacının metodolojik becerisine, duyarlılığına ve verilerin anlamlandırılmasına (yorumlanmasına) dayanır. Sistematiik ve özenli bir gözlem sadece izlemek anlamına gelmez. Gözlemi detaylı bir şekilde gerçekleştirmek, yalnızca sembolleri görmek anlamına da gelmez. İçerik analizi sadece ekranda görüneni anlatmanın ötesinde sembollerin de yardımı ile yorumlayabilmektir.” (Yenen, 2015) Özel olarak da Van Dijk yöntemine yer verilmiştir. Van Dijk, metinlerin yapısal analizinde çözümlemenin farklı boyut ve seviyeleri arasında bir farklılık meydana gelmesi için “yatay” ve “dikey” olmak üzere iki temel düzey belirlemiştir. Metinlerin yüzeysel yapıları sözdizimi, üslup, kelime seçimi, ses yapıları ve grafiksel sunumlarını içermektedir. Bu yüzeysel yapı veya şekiller söylem teorisi tarafından çözümlenen metin, paragraf, cümle, kelime işlevleri veya anlam ve referansların altında yatan açıklamalar olarak tanımlanmaktadır. (Kaplan, 1991) Bu sayede yapı, anlam ve esas alınan kişi görüşleri kavramların içerisinde değerlendirilir. Fakat çalışmamız açısından bakıldığında bu çözümlemelerin canlı söylem üzerinden değerlendirildiği de dikkate alınmalıdır. Başka bir ifade ile metin çözümlemesi direk yazılı bir belge üzerinden değil program sunucusunun sözleri üzerinden analiz edilip yorumlanmıştır.

5. Verilerin Sınıflandırılması ve Analizi

Televizyonu tanımlama adına pek çok yorum yapılmıştır. Genellikle iletişim ile ilgili alanlarda çalışanlar tarafından yapılan bu tanımlamalar, “büyülü kutu” (Cereci, 1992), “öldüren eğlence” (Postmann, 1994), “dünyaya açılan pencere” (Kaplan, 1991), “beyin yıkama aracı”(Semih, 1975), “aptal kutusu” (Özkök, 1992), “çağdaş karabasan” (Avcı, 1999), “ağrı kesici”(Mutlu, 1999) olarak sıralanabilir. İslami televizyon kanalları Diyanet TV hariç kişi, kurum ve kuruluşlar tarafından yönetildiği için belirli bir ideoloji çerçevesinde yayınlar yapmaktadır. Bu bağlamda, yayın hayatına devam eden İslami televizyon kanalları “modern hayatı” ya da “geleneksel yaşamı” yansıtmaktadır. Bu kanalları genel olarak modern, geleneksel ve hem modern hem geleneksel öğeleri bir arada bulunduran kanallar yani kültürel düalist kanallar olarak üçe ayırmak mümkündür.

Yukarıda yer alan televizyon kanallarını çalışmamız çerçevesinde altı başlık halinde sunabiliriz. SAT7 Türk TV ekalliyet dini kapsamında yayın yapan televizyon kanalı, MPL yeni dini hareketler kapsamında televizyon kanalı, Hilal TV eleştiri kültürünü sürdüren dini televizyon kanalı, Gonca TV kült özelliği gösteren dini televizyon kanalı, Diyanet TV kamusal alanda dini sunum yapan televizyon kanalı, FM TV, Lalegül TV geleneksel dini cemaat oluşumunu yansıtan televizyon kanalları, Semerkand TV tarikat yönelimli dini televizyon kanalı, Rehber ve Kudüs TV ise, siyasi söylem ile sunum yapan dini televizyon kanalları olarak sınıflandırılmıştır.

5. 1. Ekalliyet Dini Kapsamında Yayın Yapan Televizyon Kanalları

Bugün Hristiyan nüfusun varlığı Türkiye’de ibadethanedeki faaliyetlere katılım ile bilinmektedir. Türkiye’de ibadet edilebilen yaklaşık 236 kilise hizmet vermektedir. Bu kiliseler akaliyet statüsünde oldukları tüm bölgelerde ekümenik faaliyetlerde bulunmaktadır. (Eroğlu, 2001) Adı geçen faaliyetlerin televizyon yayını aracılığı ile sunumunu, SAT7 Türk isimli televizyon kanalı gerçekleştirmektedir.

SAT7 Türk yayına 1 Ocak 2015 tarihinde başlamıştır. Aynı zamanda internet sitesi üzerinden paylaşımlar yapan televizyon kanalının hedefini; Hristiyan dininin inançları hakkında bilgi vermek, ortak dil ve anlayışla dini değerleri anlatma olarak belirlemiştir. Resmi olarak kurulan internet sitesinde yer verilen bu ifadelerden, Hristiyan dinini anlatan bir televizyon yayını yapılacağı anlaşılmaktadır. Fakat misyonerlik kapsamında sohbet programlarında tüm insanlığa dine davet bağlamında seslenildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda siyasi söylemlere de yer vermediği gözlemlenmektedir.

5.2. Yeni Dini Hareketler Kapsamında Dini Televizyon Kanalı

Yeni dini hareketler kavramı 1950’lerden sonra ortaya çıkan, 1970’ler itibari ile ilginin yoğunlaştığı ve coşkulu söylemleri ile yeni bir dini felsefi ve ruhi hayat öneren farklı oluşumları ifade etmek için kullanılan bir terim olarak tanınlanabilir. (Kirman,1999) Özellikle ikinci dünya savaşı sonrası ortaya çıkan ve yerleşik dini gelenekler ile farklılaşan, genellikle yeni öğretiler ve topluluk yapıları sunan dini spiritüel ya da etik topluluklar yeni dini hareketleri oluşturmaktadır. Bir yönü ile mevcut dinlerin karşılayamayacağı kültürel, sosyal ve spiritüel ihtiyaçlara yanıt olarak yaygınlaşmaktadır. Bu bağlamda yeni dini hareketler, modern dünyanın şartlarına yenilikçi dini yanıtlar sunar ve genellikle ana akım dinlere alternatif olarak algılanır. Başka bir ifade ile sosyal değişimin ihtiyaçlarına cevap verir nitelikte düşünce ve uygulamalar ortaya çıkarır.

İnsanları etkisi altına alan yeni dini hareketler, çoğu zaman genç ve acı çeken bireylere hitap eder. Yaşadığı hayattan mutluluk duymaya bireyler yeni bir hayat tarzı, “mutluluk”, “huzur” ve yalnızlıktan kurtulabilmek için “aidiyet” isteklerine yanıt bulabileceklerini düşünerek katılım sağladıklarını ifade ederler. Bu talepler bireyin maddi durumuna ve statüsüne göre değişiklik gösterir. Pek çok açıdan üstün olan üyelerden inanç çatısı altında fedakârlıklar beklenir. Bu özellikleri taşımayan olan bireylerden ise, mistik tecrübeyi edinebilecekleri dersleri alması ve uygulaması beklenir ki bu sayede gruba bağlılıkları artabilsin. “Bu bağlamda yeni dini hareketler içinde yer alan bireylerin olaylara akli tahliller yerine sezgisel bilinç ile yaklaşılması sonucunda üyenin mutluluğa ulaşacağı iddia edilir.” (Uluç, 2013)

“Türkiye’de de insanlar inanç ve aidiyet alanına dâhil olan hareketlere katılım sağlarlar. Bu yapılar yeni hareket olarak ortaya çıkarken özgün olmaktan çoğu zaman uzaktır. Daha çok içine

doğduğu kültür ve dinden etkilenirken diğer kültürlerin ya da dinlerin özelliklerinden de haberdar olup benzeri eylemleri sergilemektedirler. Bireyler de artık yaşam için yalnızca tek bir dinle ya da tek bir siyasi partiyle özdeşleşmedikleri için bir “topla ve karıştır” (pick and mix) kültürüne sempati duymaya başlarlar.” (Bird, 2015)

Günümüzde bu alana dâhil edilebilecek televizyon kanalı ise MPL TV’dir. Bu oluşuma televizyon kanalı, yeni dini hareket isimlendirilmesi ile sunulmasındaki neden, İslam dini çatısı altında bulunan ancak İslam dini ile bağdaşmayan yorumların ve söylemlerin yer almasıdır. Bu duruma verilebilecek örnek ise “imam” olarak adlandırılan ve Mihr Vakfı kurucusu olarak da bilinen İskender Evrenesoğlu’dur. O, İslam dininin kutsal kitabına yeni ve farklı yorumlar getirdiğini iddia ederek bu metinler üzerinden MPL TV’de yayınlar gerçekleştirmektedir. Bunun yanında, bir oluşumun yeni dini hareket haline gelebilmesi için belirli bir hitap kitlesine ihtiyaç duyar, aksi halde sayıca az ve farklı dini sunum yapan hareketler “kült” olarak adlandırılmaktadır.

Evrenesoğlu 2 Ocak 2015 yılında MPL TV ile dini kimliğini kamuoyu ile paylaşmıştır. Yine Evrenesoğlu kendini “Resul” olarak tanımlayıp MPL TV’nin bir dini tasavvuf kanalı olduğunu iddia etse bile Kur’an’ı Kerim’i ve kaynak kabul edilen hadisleri değiştirerek yorumlaması, bireysel olarak kendine bir misyon yüklemesi, dini kurtuluş için tek makamın kendine itaat etmek olduğunu iddia etmesi yeni bir dini hareket olma nedenlerini ortaya koymaktadır. (Ertürk, 2021)

Evrenesoğlu, “var olan yazılı metni değiştirerek yorumlamasına” örnek olarak “Mutluluk Sohbetleri” isimli program değerlendirilebilir. Başka bir ifade ile Evrenesoğlu, birçok programda Kur’an’ı Kerim’den bazı bölümlere farklı yorumlar yapmaktadır. Bu programlarda Fatıha Suresi’nin “tefsirinin” yer aldığı bölümde beşinci ayeti, “(Allah) yalnız sana kul oluruz ve yalnız senden “istiane” (mürşidin kim olduğunu öğrenmek adına özel bir yardım) isteriz” şeklinde aktarımlar yer alır. Evrenesoğlu, “mürşid” kelimesindeki özneyi “kendi” için kullanmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeler ile kendisine kutsal bir rol yüklediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Evrenesoğlu kendini “İslam âlemine gönderilmiş yenileyici, arındırıcı ve düzeltici bir gözcü” olarak tanımlamaktadır. Amacının ise, “Allah’ın murat ettiği tek din olan Hanıflık (İslam)’ı anlatarak tüm insanları mutluluğa ulaştırma” olarak aktarmaktadır.

5.3. Siyasi Söylem ile Dini Sunum Yapan Televizyon Kanalları

Türkiye’de dini ve siyasi görüşleri bir arada sunan dini televizyon kanalları bulunmaktadır. Siyasi söylem ile yayın yapan bu televizyon kanalları; Rehber TV, Kudüs TV ve ON4 TV’dir. Bu kanallardan, Rehber TV’nin yayın akışında siyasi içerikli yorum ile haber programlarının yer alması, bu programlarda yer alan konukların siyaset içerikli açıklamalar yapması bu kategoride yer almasının sebepleri arasındadır. Dini-siyasi içerikli programlar, “Pi Analiz”, “Paylaş-ı Yorum” ve “Seçim 2018” olarak Rehber TV’de yayınlanmaktadır.

Rehber TV’de gerçekleştirilen yorum programlarına katılan konuklar ise DoğruHaber medya kanalının yazarlarından oluşmaktadır. DoğruHaber gazete ve yayınlarına bakıldığında “Hizbullah” isimli “cemaati” ile ilgili tanıtıcı ve “cemaate” övgü içeren yazılara ve röportajlara yer verildiği anlaşılmaktadır. Ek olarak Rehber TV ve Doğru Haber’in yayınlarına göz atıldığında paralel ilerlediği anlaşılmıştır.

“Hizbullah, Cemaata Ulamaye İslami (İslam Alimleri Cemaati) adını benimseyerek 1979 yılında Batman’da faaliyet alanını oluşturmıştır. Hareketin kurucusu, 1952 yılı Batman’da doğan Mülkiyeli Hüseyin Velioğlu’dur.” (Yıldırım, 2019) Mezkur oluşum, adını daha sonra “Hizbullah” olarak değiştirerek eylemlerini sürdürmeye devam etmektedir. “İlk faaliyet alanını Güneydoğu Anadolu Bölgesi olarak belirlemiş ve 1990’lara dek ‘medrese alimleri’, Seydalar, şeyh hocalar ve alanına dair eğitim aldığı iddia eden bireyler ile irtibat kurarak faaliyet alanlarına yenilerini eklemek istemiştir.” “Hareket, genel merkezi Diyarbakır başta olmak üzere Konya ve İstanbul’da da 17 Ocak 2000 tarihinde gerçekleşen Beykoz Operasyonuna kadar Velioğlu kontrolünde faaliyetlerini yürütmüştür.” (Yıldırım, 2019) Şehit Rehber’in öldürülmesi sonucunda, Mustazaflar Derneği’nin kapatılmasından hemen sonra hem kapatılmasının zor olması hem de propaganda imkânının derneğe göre daha iyi olması sebebi ile bu hareket, partileşme kararı alması sonucunda ve 2013 yılında Hür Dava Partisi (Huda Par) adıyla partiye dönüştürülmüştür. Mustazaflar Hareketi, dernekleşmenin ardından partileştikten sonra Hizbullah’ın devamı olma problemi ile karşı karşıya kaldığı iddia edilmiştir.

“İslam Dünyasının Gündemi” sloganı ile yayın hayatına başlayan Kudüs TV’de ise yine dini söylem temelli siyasi tavır ön plana çıkmaktadır. Bu duruma verilebilecek örnek ise, yapılan bütün programlarda dini literatüre, “Allah’ın yardımı ve Müslümanların azim ve kararlılığı Müslümanları bu durumdan kurtaracaktır.” gibi söylemlere atıf yapılmasıdır. Bu televizyon kanalında yer alan, “Farklı Açı”, “Mercek”, “Günün Yorumu”, “Gündem Özel” ve “Perspektif” gibi programlar İslam dünyasında yaşanan gelişmeleri yorumlayarak ele almaktadır. Bu gelişmelere karşı “Siyonist rejimlerin” ve batı toplumunun tavrı tartışılmıştır. Programlarda “Doğu Türkistan” ve “Kudüs’ün Önemi” konulu bölümler de aynı kapsamda ele alınmaktadır. Yine aynı programlarda dış siyaset söylemlerinin yer aldığı gözlemlenmiştir. Dış siyasetten kasıt ise, dünyanın farklı bölgelerinde yaşan ve “zulüm” gördüğü iddia edilen Müslümanların durumunu aktarım, suçladığı devletleri ya da “güçleri” “Siyonizm” çerçevesinde eleştirilmektedir.

Kudüs TV siyaset ile ilgili gerçekleştirdiği programlar, özellikle genel seçimlerin yaklaştığı zamanlarda, gazeteci ve parti üyelerin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Bu programlara Saadet Parti ve Hudapar yöneticileri çağırılmakta ve siyasi gündem tartışılmaktadır. Dolayısıyla Kudüs

TV salt dini programların yanında iç ve dış siyaset ile ilgili konularda programlar gerçekleştirdiği için bu grupta yer değerlendirilebilir.

Dini sunum yapan televizyon kanalları arasında siyasi söylem ile ön plana çıkan ve bu başlık altında yer alan son televizyon kanalı ise On4 TV'dir. Bu televizyon kanalının haftalık yayınlanan "Gündem Özel", "ON4 Ajans", "Hayata Dair Her Şey", "Medya Yorumu", "İşin Özü" isimli programlarda dini-siyasi söylemler ağırlıklı olarak yer almaktadır. Bu noktada iç ve dış siyaset hakkında somut örnek vermek gerekirse "Gündem Özel" programında Kasım Süleymani ve El-Mühendisi hakkında "şehit" sıfatı kullanılmakta ve bu isimlerin siyasi söylemleri dile getirilmektedir. Aynı zamanda İran siyaseti ve bu konudaki diğer ülkelerin yorumları değerlendirilmektedir. Yine aynı programda "Karabağ Sorunu" konulu yayınlar gerçekleştirilmiştir. Bir başka örnek ise, Hamas Sözcüsü Sami Zuhri'nin katılımı ile "Siyonist İsrail İşgali" konusunun yine aynı programda ele alınmasıdır.

5.4. Eleştiri Kültürünü Sürdüren Dini Televizyon Kanalı

Eleştirel teori, olgusal gerçekliğin temel dayanaklarının kritize edilmesi olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda felsefi ve toplumsal bir düşünce ekolü olarak değerlendirilmelidir. Amacı ise, toplumdaki sistemik güç ilişkilerini sorgulamak ve analiz etmektir. Max Horkheimer ile "gerçek kimliğini kazanmış ve bu kimlik Marksist 'sosyal-tarihsel teori' olarak adlandırılmıştır." Eleştirel teori ile ilişkili olan eleştirel söylem, dilin toplumsal güç ilişkilerini nasıl inşa ettiğini, devam ettirdiğini dahası değişime uğrattığını inceleyen bir yaklaşımdır. Eleştirel zemini epistemolojik alanda konu, aracı-kaynak, amaç ve söylem çerçevesinde değerlendiren söylem çeşididir. Bu durumun felsefi alt yapısı da unutulmamalıdır. (Balkız, 2004)

Eleştirel teori, dilin tarafsız olmadığını, daima belirli güç yapıları ile ilişkili olduğunu ifade eden bir teoridir. Bu noktada söylemler belirli bir kesimin çıkarları doğrultusunda yönlendirilebilir, eşitsizlikler meşru hale getirilebilir ve baskıcı ideolojiler söz konusu olabilir. Horkheimer'e göre eleştirel teori kullanarak araştırma gerçekleştiren bir birey, incelediği konudan bağımsız olarak değil, aksine araştırmanın bir parçası olarak çalışmalarına devam eder. Bir başka ifade ile eleştirel teori, disiplinler arasındaki bağların kuvvetlenmesini değil zayıflamasını sağlamaktadır. Söylemlerin, belirlenen ideolojileri ve dünya görüşlerini nasıl temsil ettiği incelenirken bir ideoloji öne çıkarılır. Bu söylemde kullanılan kelimeler, anlatı yapıları ve metaforlar, belirli bir noktayı nasıl ortaya çıkardığını ve diğer seçenekleri nasıl dışladığını göstermektedir. Seçimlerin önem kazandığı bu aşamada, eleştirel teori ile özgürlük alanını genişletmek ister. (Balkız, 2004)

Eleştirel söylem genellikle, eleştirel söylem analizi (ESA) olarak bilinen bir metodoloji aracılığı ile incelenir. Eleştirel söylem analizi, metinlerin (görsel, sözlü ve yazılı) derinlemesine incelenerek, ideoloji, güç ve toplumsal eşitsizliklerin nasıl meydana okunduğunu ve yeniden üretildiğini ortaya koyar. Bu bağlamda eleştirel söylem, eleştirel teorisinin iletişim ve dil boyutundaki uzantısı olarak düşünülebilir. Eleştirel teori, toplumdaki güç yapılarını ve eşitsizlikleri genel çerçevede incelerken, eleştirel söylem bu yapıların dil aracılığıyla nasıl ortaya çıktığına odaklanır. Her ikisi de toplumsal olarak özgürleşmeyi ve dönüşümü hedefler, özellikle eleştirel söylem iletişimin ve dilin analizi üzerinden ilerlemeyi tercih eder.

Eleştirel teorisyenlere göre, araçsal akıl ve pozitivizm, modern toplumdaki pek çok sorunun temelinde yer alır. Bu iki kavram, aydınlanmanın başlangıç noktası kabul edilen, özgürleştirici düşüncesinden uzaklaşmasına ve yeni baskı şekillerinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Eleştirel teorisyenlere göre, pozitivizm ve araçsal akıl, aydınlanmanın başlangıçtaki rasyonel vaadini bir yanılgıya dönüştürmüştür. Akıl ve bilimin insan özgürlüğüne aracılık etmesi gerekirken, modern toplumda yeni oluşum şekillerinin ve yabancılaşmanın temelini oluşturduğu iddiaları bulunmaktadır. Bu iddia sadece felsefi bir tartışma olmanın ötesinde insanın özgürlüğünü ve toplumsal değişimi hedefleyen derin bir teorik çerçeve ortaya koymaktadır. Bu noktada eleştirel teorisyenler, akıl ve mantığın toplumsal tecrübeler aracılığı ile ortaya çıktığını söyleyen Emile Durkheim'ı onaylamak anlamına geldiği düşünülebilir. Kategorilerin anlamlarının toplumsal yapı ile değiştiğini iddia eden Max Horkheimer'a için, tarihin hiçbir noktasında tekâmülünü tamamlamış bir akıldan söz etmek pek mümkün değildir. Bu sebeple diyalektik kavramını metinlerinde kullanmayı tercih eder. Bu durum akli çıkarımların ve yorumların ifadelerin direkt kabul edilmesi yerine yorumlanmasının yolunu açabilmektedir.

Sadece İslam dini temelli sunum yapan televizyon kanalları, İslam dünyası için daha ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan rivayet/dirayet konularını İslami bilimlerin gelişimi sürecinde değerlendirerek sunmaktadır. Bu konuya yorum getiren dini kişiler, İslami ilimler çerçevesinde yöntem konularının niteliğini din/vahiy/nakil/akıl ekseninde değerlendirmektedir. Bu durumda, konuların epistemolojik zeminde incelenip temellendirilmesi ve açıklanması gereken bir “mutlak hakikat” sorunu haline geldiği gözlemlenmektedir. (Ertürk, 2021)

Akılcı dini söylem, dini öğreti ve inançları mantık, bilimsel veri ve akılla uyumlu bir biçimde yorumlamaya çalışan yaklaşımdır. Bu yaklaşımın özellikleri, tutarlı ve mantıklı olması, kanıta dayalı bir yaklaşıma dayanması, eleştirel düşünceden yardım alması, evrensel değerlere uyumluluk, aydınlanmacı ve ilerlemeci bir bakış açısı kazandırması, yoruma açık olması ve farklı inanç sistemleri ile diyalog kurmaya açık bir etkileşime sahip olması olarak sıralanabilir. (Watt, 1981) Bu özellikler göz önünde bulundurularak Hilal TV 'nin kaynak ve söylem incelemesi yapıldığında eleştirel (hadari/akli) bir dil kullandığı ifade edilebilir. kaynak olarak günümüz

şartlarına uygun olarak yeniden yorumlanan ve modern söylemler ile özdeşleştirilebilen Kur'an'ı Kerim ön plana çıkmaktadır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, "Kur'an'ın yine Kur'an ile tevili" ön plandadır.

Bu bağlamda, eleştirel dili kullanan Mehmet Okuyan Hilal TV'de gerçekleştirdiği "Envaru'l Kur'an" isimli programda, "Kur'an'ın arı, duru yüzünü anlatan tek televizyon kanalı Hilal TV'ye çok şey borçluyum." Cümlesi ile dinin kutsal metnini doğru açıklayan tek televizyon olma iddiasında bulunmuş, diğer dini aktarımların ya da yorumların doğru olmadığına işaret etmiştir.

Eleştirel tavrını birçok konuda açıkça ortaya koyan İslamoğlu, Hazreti Muhammed'in Kur'an'ı Kerim dışında mucizesinin bulunmadığını iddia etmektedir. "Kur'an bize yeter" söylemini de sürekli vurgulayan İslamoğlu, aksi söylemleri kabul etmediğini belirtmiştir. İslamoğlu'nun bir başka iddiasına göre; "Kur'an'ı Kerim de yazım yanlışsı vardır. Bu yazım yanlışsı Muhammed Suresi 31. ayette geçen 'na'leme' kelimesinin doğru şeklinin 'na'lime'dir". Konuya "İslami Meseleler" adlı programın 1 Şubat 2016 tarihli yayınında bu konuya açıklık getirmektedir. Dolayısıyla İslamoğlu, Kuran'ı Kerim'in günümüze kadar bozulmadan geldiği iddialarına da bu program vasıtasıyla cevap vermiştir. "Vahyin Penceresinden" adlı programda bu konuda da detaylı açıklama yapmıştır.

5.5. Geleneksel Dini Cemaat Oluşumunu Yansıtan Televizyon Kanalları

"Ortak değerlerin ve inançların çok kuvvetli bir şekilde paylaşıldığı, toplumsal bağın güçlü olduğu, ancak küçük ölçekli ve yerel özelliğe sahip bir toplumu, ideal tipi ya da modeli" (Akyüz, 2007) cemaat kavramı tanımlamaktadır. Bu dini gruplaşmalar insanlık tarihinin ilk bilinçli gruplanmaları olarak kabul edilebilir. (Kirman, 2016) Bu cemaatlerin diğer cemaatlerden ayrılmasını sağlayan ve üyelerini bir arada tutan bazı kabul ve uygulamaları bulunmaktadır. Geleneksel cemaatlerde bulunan, zikir, rabıta, murakabe, hatm-i haccan, sohbet, nafile namaz, haremlık-selamlık gibi temel meseleler bu uygulama ve kabulleri ifade eden genel terimler arasında yer almaktadır. Bu öğeler, kısmen ekrana yansıtılsa da modernizmin ve medyanın etkisi ile değişiklik gösterdiği söylenebilir. Bu kavramlardan zikir, hatm-i haccan, sohbet, nafile namaz ve haremlık selamlık gibi kavramların ekrana tavsiyeler boyutunda yansıtıldığı söylenebilir. Bu başlık altında değerlendirilen ve dini cemaat özelliği gösteren Lalegül TV, FM TV, Allah'ı zikretmenin öneminden, Allah'ın kelimini okumanın gerekliliğinden (yine bu kelam doğrultusunda yazılan ve her cemaatin farklı tavsiyelerde bulunduğu ek dini kaynaklar da dahil), yayınlanan sohbetleri takip etmenin gerekliliğinden ve erkek kadın ilişkilerindeki hassasiyetten bahsettiği gözlemlenmiştir.

Türkiye'de Ehl-i Sünnet çizgisinde yer aldığını iddia eden ve bir topluluk oluşturup dini sunumlarını gerçekleştiren "hocalar", televizyon kanalı aracılığı ile programlar yayınlamaktadır. Bu

programlardaki dini sunumlar sohbet programları üzerine yoğunlaşmaktadır. Fakat soru-cevap, dini özel gece ve gün etkinlikleri, güncel konuların dini alanda değerlendirilmesi gibi alanlarda da programlar yer almaktadır. Bu bağlamda programların içerikleri incelendiğinde Kur'an'ı Kerim ve Sünnet (hadis) çerçevesinde yapıldığı ve içeriklerinin de temel dini kaynakların yorumlanması ile genişletildiği anlaşılmaktadır.

İlk olarak, Lalegül TV isimli dini televizyon kanalına bakıldığında, Ahmed Mahmud Ünlü tarafından “Hasais Dersleri” adlı sohbet programı sunulduğu gözlemlenmektedir. Bu program “Hasâisü’n-Nebî” adlı eserler açıklanıp yorumlanarak devam etmektedir. Hasâis kelimesi, “bir şeye veya bir kimseye sadece onda bulunan bir özellikle üstünlük nispet etmek” anlamındaki hass (husûs) masdarından isim olan hâssıyyetin çoğulu olup “meziyetler ve üstün özellikler” anlamına gelir. Bu tür kitaplar ise, “Allah’ın sadece Hz. Muhammed’e lütfettiği özellikleri ifade eden tabir ve bunları ele alan eserlerin ortak adı” olarak tanımlanmaktadır. Yine Ünlü tarafından “Kavâidül Akâid İtikâd Dersleri” isimli bir program daha bu televizyon kanalında yayınlanmaktadır. “Akâid” “dügümlemek” mânasındaki akd kökünden türemiş bulunan akîde kelimesinin çoğuludur. Aynı kökten türetilen ve “iman” ile eş anlamlı olarak kullanılan i’tikad ise “dügüm atmışçasına bağlanmak, bir şeye gönülden inanmak, gönülden benimsemek” demektir. Bu durumda akîde “gönülden bağlanan şey” anlamına gelir; bir terim olarak da “inanılması zaruri olan ilke” diye tarif edilebilir. Buna göre akaid, “İslâm dininin temel kaideleri, inanılması zaruri hükümleri” manasına gelir. Bu temel kaidelerden bahseden ilme ise, akaid ilmi denildiği bilinmektedir. (Kılavuz, 1989)

Bu program ve içeriklerine bakıldığında Lalegül TV’nin iddia ettiği gibi ehli sünnet çizgisinde yayınlar yaptığı anlaşılmaktadır. Lalegül internet sitesinin hakkımızda bölümünde, “milletimizin milli ve manevi hissiyatına tercüman olma ideali ile, bin yılı aşkın süredir ecdadımızın takip ettiği ehli sünnet çizgisinde yayın hayatını sürdüren Lalegül Medya ailesi’nin yegâne amacı; dinleyicilerine ve izleyicilerine ve takipçilerine dünya ve ahiret saadeti için fayda sağlayacak yayınlar yapmaktır”¹ ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerden ehli sünnet çizgisinde var olma iddiası ve devam edegelen dini kültürün varlığı anlaşılabılır. Aynı zamanda Ünlü, dini dersleri ve sohbetleri esnasında sık sık “cemaat” kelimesini kullanarak bu alana dahil olduğunu ifade etmektedir. Yine dergi ve internet sitesi gibi farklı medya araçları aracılığıyla da bu oluşumun cemaat özelliği gösterdiği anlaşılmaktadır.

FM TV kendini “Tebliğ Cemaati” olarak adlandırmaktadır. Masum Bayraktar “Hoca Efendi” “önderliğinde” yayınlarını sürdüren FM TV, programların tamamında yer alan “hocaların” Fatih Medreseleri’nde erken yaştan itibaren eğitim alarak görevlerine başladıkları ifade edilmektedir. Dolayısıyla FM TV’nin bir grup “yetiştirilmiş” cemaat “hocaları” ile televizyon kanalının izleyicilerine hitap ettiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda sohbet ve mukabele programları da haftalık olarak ekrana yansıtılmaktadır. Bu sohbetlerin içeriğinde Allah ve zikir kavramı en sık kullanılan kavramlar arasında

yer almaktadır. Ancak intisap, kavramı ekran karşısında kullanılmamaktadır. Bunun dışında Lalegül TV haremlık-selamlık konusunda, kadınların ekran karşısında yer almaması gerektiğini savunmakta ve bu bağlamda kadınların programlar içinde yer almasına karşı çıkmaktadır.

FM TV’de Ehl-i Sünnet çizgisinde yapıldığı ifade edilen sohbet programlarında kullanılan kaynaklar, Ömer Nasuhi Bilmen- Kur’an’ı Anlamak, Ali Es- Sabuni- Saffetü’t Tefasir gibi kaynaklar kullanılmaktadır. Aynı zamanda İsmailağa Cemaati’nin lideri olan Ustaosmanoğlu’nun bu televizyon kanalında sohbetlerine ve eserlerine sıkça atıf yapılmaktadır.

5.6. Tarikat Yönelimli Dini Televizyon Yayınları

“Tarikat yapılanmaları dünden bugüne toplum ve özellikle birey açısından önemli işlevlere sahip birimlerden biri olarak kabul görmektedir. Bu alanın ortaya çıkış süreci de belirli aşamalardan geçmiş ve yapılanma bir sisteme dönüşmüştür. Bu dönüşüm bu grupların bir sosyal yapı haline gelmesini sağlamıştır. Tarikatlar dönemi, tasavvufun kurumlaştığı bireyden ziyade toplumun ve yapıların ön plana çıktığı zamanları işaret etmektedir. Bu bağlamda, inancın ibadet şekilleri de farklılaşmış kimi zaman daha spesifik bir hale dönüştürülmüştür. Örneğin bu uygulamalardan olan tövbe ve zikir gruplara özgü bir tarz ile şekillendirilmiştir. Tövbe ve zikir gibi ferdi ibadetlerin toplu bir şekilde uygun ayin ve toplantılar yapılma halini almıştır.” (Yılmaz, 2000)

Menzil Dergâhı’nın kurucusu Abdulhâkim Hüseyini, 1902 yılında, Bitlis’e bağlı Baykan ilçesinin Kermete köyünde dünyaya gelmiş ve dedeleri Bilvanis’li olduğu için Gavs-ı Bilvanisi olarak anılmaya başlanmıştır. (Yılmaz, 2000) Daha sonra çeşitli köylerde ikamet edip eğitim görmeye devam etmiştir. Araştırma kapsamında incelenen Semerkand TV’de Menzil Nakşiliği ile ilgili yayınlar yapmaktadır. Bu konuda sunumu devam ettirilen program, “Menzil’de Bir Sultan” isimlendirmesi ile yayınlanmaktadır.

Tarikat eğitimi, tasavvuf yolunda kişinin manevi gelişimini sağlamak amacıyla sistemli terbiye ve öğretim işidir. Bu eğitimin temel unsurları, mürşid-mürid ilişkisi, zikir, riyazat ve mücahede, halvet ve uzlet, sohbet, rabıta ve hizmet olarak sıralanabilir. Tarikat eğitimi, sadece yalın bir bilgi aktarımı değil, daha çok manevi durum ve ahlak değişimine odaklanmaktadır. Nakşibendilikte diğer tasavvuf yolu eğitimlerinden farklı olarak, şeriata yani İslam hukukuna bağlılık ve eksiksiz amel etmek temel prensip olarak kabul edilir. Bu durum, tasavvuf şariatın hizmetindedir anlayışı ile özetlenebilmektedir. Semerkan TV ‘de yer alan programların da bu görüş çerçevesinde ortaya konulduğu iddia edilmektedir. Bu programlar: “Akaid Dersleri”, “İlim Dersleri: Tefsir”, “İlim Dersleri: Şafii İlmihali”, “İlim Dersleri: Hanefi İlmihali”, “İlmihal Öğreniyorum”, “Dersimiz Kur’an’ı Kerim”, “Güzel Dinimi Öğreniyorum” olarak sıralanabilir. Bu

durum Naksibendi Tarikatı'nın diğer tarikatlardan farklı olarak tekke ve medrese eğitimini birleştirme çabasını yansıtmaktadır.

Bu kapsamda yayın yapan Semerkant TV, Semerkand TV, "insanın yaratılış amacını bir an olsun aklından çıkarmadan, genel geçer televizyon dilinin esiri olmak yerine kendi has anlayışını toplumsallaştırmaya çalışan bir yayıncılığın peşindedir." Kendi has anlayışından kasıt, görüntü ve söylem ile yansıtılan tarikat algısı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, El- Minhacü's-Seni, El- Yakutu'n-Nefis, Riyazu's-Salihin, Safvetü't-Tefasir, Muhtasarü'l- Kuduri, Ed-Dürrü'l-Mensur eserlerinden yapılan dersler yayınlanmaktadır.

5.7. Kamusal Alanda Dini Sunum Yapan Televizyon Kanalı

"Kamu hizmeti, dönemin hükûmeti ve kamu kurumunun aracılık ettiği yetki alanlarında yaşamını sürdüren vatandaşlara doğrudan sağlanabilen veya hizmet sunumunun finansmanları aracılığı ile sağlanan bir alanı kapsar. Bu bağlamda, halkın doğrudan ilgisine ve motivasyonuna odaklandığında kamu hizmeti sağlayabilir." (Derbil, 2021)

Diyanet'in anayasal zeminde geçerlilik kazanması 1961 yılında gerçekleşmiştir. 1961 Anayasası'nın 154. Maddesinde Diyanet'in özel kanunda belirtilen görevleri yerine getirileceği hükme bağlanmıştır. 22.06.1965 yılında çıkarılan 633 sayılı özel kanunla Diyanet'in görev, sorumluluk ve yetkileri ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir. Aynı zamanda bu düzenlemede Diyanet'in bütün grup ve düşüncelerden uzak laik bir kurum olduğuna dair açıklama da yer almaktadır. (Çapcıoğlu, 2011)

5.8. Kült Özelliği Gösteren Dini Televizyon Kanalı

John Bird, dini kültürleri, yerleşik dini geleneklerden belirgin bir şekilde farklılaşan, genellikle karizmatik bir lider etrafında toplanan ve üyeleri üzerinde yoğun bir bağlılık ve kontrol uygulayan yeni dini hareketler olarak tanımlamaktadır. Kültler, küçük topluluklar halinde bireyci ve bireysel merkezli, mistik boyutu ön planda olan, faydacı informal topluluklar olarak değerlendirilebilir. (Bird, 2015) Bu bağlamda Gonca TV, izleyici kültür kapsamında değerlendirilebilir çünkü daha çok bireyci ve organize olmamış bir görüntü sunmaktadır.

Gonca TV bu başlık altında dini yayın yapan televizyon kanalları arasında seçilerek değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, programlar içinde doğa ve hayvan figürleri yer almaktadır. Bu figürler hakkında, sembolik olarak kullanılan öğeler yorumu yapılabilir. Hayvan ve doğa figürlerinin dini alanda sembolik anlam taşıması ise paganizm inancından etkilenme durumunu çağrıştırmaktadır.

“Paganizm ise, kökenleri dünyanın kadim doğa inançlarına kadar uzanan spritüel bir yaşam tarzı olarak aktarılmaktadır. Bu noktada bir ibadet şekline benzer olarak doğanın kutsallığını hatırlatır ve her şeyde var olan ilahiliğe anımsamayı öngörürler. Her erkek ve kadın bir pagan için güzel ve eşsiz bir varlık olarak kabul edilir. Çocuklara da sevgi ve saygı duyulur. Tabiatın ormanlarına içten bir sevgi ve saygı beslenir. Paganizm, kişisel iç yani ruhani deneyimin önemini sıklıkla vurgular ve paganlar genellikle bu deneyimi sevdikleri doğal dünya ile kurdukları ilişki aracılığıyla değerlendirmeyi tercih eder. İlahi olanla bir aracının yardımı ile dolaylı olarak değil de kendi deneyimleri içinde yüz yüze karşılaşmak gerektiğini düşünürler. Ritüelleri doğal döngüler ile uyum içinde mevsimlerin dönüm zamanlarında, Ay ve Güneş’in aşamalarında gerçekleştirirler. Bu bağlamda, doğayı ve doğada yaşamı sevmek ve bir parçası haline gelmek, bu yaşam kaynağına ve onun ölüm-yaşam evrelerinin durmaksızın tekrar eden döngülerine saygı duymak ve hürmet etmek esastır. Paganlar; varlıklara yani insan, hayvan veya bitki yaşayan her şeyin varlığına saygı duyarak yaşamayı tercih ederler. Bu saygı ve sevgileri varlıklarla sıkça vakit geçirmelerine neden olur.” (Yüksel,2019)

Gonca TV’de özellikle Tuncer Çiftçi ‘nin gerçekleştirdiği canlı yayınlarda doğa ve hayvanlar figürlerinin varlığı dikkat çekmektedir. Bu konuda özel olarak yapılan programlar paganizm ile İslam inancının bir arada sunumunu olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, İslam inancında geniş yer kaplayan dua ritüeline yer verilmektedir. Çiftçi’nin dua ibadetine karşı tutumuna bakıldığında, programa katılan kadınların daha çok ihtiyaçlarının giderilmesi ile maddi ve manevi hastalıklardan arınma talebi ön plana çıkmaktadır. Çiftçi ‘ye takipçileri tarafından şifacı misyonu yüklendiği söylenebilir. Bu anlamlandırma Çiftçi ve takipçilerinin “dua ile şifa bulma” iddiaları sonucu ortaya çıktığı anlaşılr. (Yerinde,2010)

Halk inancında yer alan su ile şifa bulma uygulamaları (Arık, 2019) Çiftçi tarafında da kullanılmıştır ve takipçilerinin su ile arındırıldığı, maddi ya da manevi hastalıklara şifa dağıttığı iddia edilmektedir. Ayrıca bu uygulama Gonca TV’de yayınlanmıştır. Yayınlanan bu videonun izlenimi sonucunda Çiftçi’nin bu kültürü benimseyip kullanmakta ayrıca bu alanda kendinin “hidayete eren ve insanların kurtuluşu için canı ve malı ile hizmet eden etkin kişi olduğunu” iddia etmektedir. Bu bağlamda Çiftçi’nin halk inanışlarında yer alan şifa kültürünü farklı yorumlayıp aktardığı söylenebilir.

Kaynakça

Albayrak, K. (2005). *Dini Araştırmalar*. İsam Yayınları.

Akyüz, N. -Çapcıoğlu İ. (2007). *Ana Hatlarıyla Din Sosyolojisi*. Gündüz Eğitim ve Yayıncılık

Arık, S. (2019). *Hurafe ve Batıl İnançlar Üzerine Bazı Düşünceler*. Div Yayınevi.

- Arkonaç, S. A. (2014). *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, Ayrıntı Yayınları.
- Arslantürk, Z. (1999). *Araştırma Metod ve Teknikleri*. Marmara Üniversitesi
- Atabek, Ü. (2007). *Medya Metinlerini Çözümlemek*, Siyasal Kitapevi.
- Bardakçı, M. (2005). *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*. Rağbet Yayınları.
- Barnard, M. (2002). *Sanat Tasarımı ve Görsel Kültür*. Ütopya Yayınevi.
- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel Serüven*. Yapıkredi Yayınları.
- Barthes, R. (2010). *Çağdaş Söyleyenler*. Metis Yayınları.
- Bruce, S. (2019). *Pray Tv: Televanjelizm İn Amerika*. Routledge Francis Grup.
- Bird, J. (2015). *Din Sosyolojisi Nedir?*. Lotus Yayınları.
- Cereci, S. (2016). *Televizyon Sosyolojisi*. Phoenix Yayınları.
- Cereci, S. (1992). *Büyülü Kutu Büyülenmiş Toplum*. Şule Yayınları,
- Ceylan, İ. (2010). *Amblem ve Logo Tasarımında Renklerin Dili*. Gsf Yayınları.
- Çamdereli, M. (2014). *Medya ve Din*. Köprü Kitapevi.
- Çapcıoğlu, İ. (2011). *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*. Otto Yayınları.
- David, H. (2006). *Kahraman Bozkurt İçinde Frankfurt Okulu*. Doğu Batı Yayınları.
- Debord, G. (2012). *Gösteri Toplumu*. Metis Yayınları.
- Derbil, S. (2020). *Kamu Hizmeti Nedir?*. Aü Yayınları.
- Dijk, V. (1991). *Racism And The Press*, Routledge. İletişim Yayınları.
- Ebu Zeyd, N. (2001). *İlahi Hitabın Tabiatı*. Otto Yayınları.
- Eroğlu, A. (2001). *Ekümenizm ve Fener Patrikhanesi*. Aziz Andaç Yayınları.
- Göle, N. (1991). *Modern Mahrem*. Metis Yayınları.
- Güler, Ü. (2004). *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi*. Kiv Yayınları.
- Kaplan, Y (Der.). (1991). *Enformasyon Devrimi Efsanesi*. Rey Yayıncılık.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Karahan Kitapevi.
- Koç, R.(Ed) (2020). *Dijital Aktivizm*. Eğitim Yayınevi.
- Köse, H. (2010). *Medya ve Tüketim Sosyolojisi*. Ayraç Kitapevi,
- Küçük, H. (2015). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. Ensar Neşriyat.
- Mutlu, E. (1991). *Televizyonu Anlamak*. Ayraç Yayınları.

- Mutlu, E. (1999). *Televizyon ve Toplum*. Trt Kurumu Yayınları.
- Nabi, A. (1999). *Enformik Cehalet*. Rehber Yayınları.
- Neuman, W. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1*. Yayın Odası.
- Okumuş, E. (2013). *Din ve Siyaset*. Palet Yayınları.
- Özel, S. (2015). *Yeni Medya Çağında Televizyon*. Derin Yayınları.
- Patton, M. (2018). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Pegem Akademi.
- Postman, N. (1994). *Televizyon: Öldüren Eğlence*. Ayrıntı Yayınları.
- Semih, Tuğrul (1975). *Türkiye’de Tv ve Radyo Yayınları*. Koza Yayınları.
- Serim, Ö. (2007). *Türk Televizyon Tarihi*. Epsilon Yayıncılık.
- Serim, Ö. (2007). *Türk Televizyon Tarihi 1952-2006*. Epsilon Yayıncılık.
- Slater, P. (1998). *Frankfurt Okulu*. Kabalcı Yayınları.
- Sönmez, K. (2008). *Mezhepler Tarihine Giriş*. Dem Kitapevi.
- Şimşek, İ. (2020). *Popstar Vaizler*. Motto Yayınları.
- Taş, K. (2011). *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji*.
- Turan, A. (1998). *Said-İ Nursi ve Nurculuk*. Omü İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Türkiye Diyanet Vakfı. (2005). *Tdv İslam Ansiklopedisi*. Tdv Yayınları.
- Uluç, Özlem (2013). *Yeni Dini Hareketler*. Yarın Yayınları.
- Watt, M. (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yaylagül, L. (2013). *Kitle İletişim Kuramları*. Dipnot Yayınları.
- Yenen, İ. (2015). *Gazete Haberlerine Din*. Otorite Yayınları.
- Yenen, İ. (2005). *Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzler Kitlenin Dini Tutum Ve Davranışları Üzerine Etkileri*. [Yüksek Lisans Tezi Erciyes Üniversitesi]. Yök Ulusal Tez Merkezi.
- Yıldırım, E. (2019). *Hadisler ve Zihindeki Sorular*. Ensar Neşriyat.
- Yıldırım, E. (2020). *Kur’an Bize Yeter Söylemi*. Dib Yayınları.
- Yıldırım, O. (2019). *Diyanetin Gizli Tarikatlar Raporu*. Kaynak Yayınları.
- Yılmaz, K. (2000). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikat*. Ensar Neşriyat.