



ACADEMIC
PLATFORM

e-ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform Journal of Islamic Research

Volume: 10

Issue : 2

Year : 2026

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2893

Cilt / Volume: 10

Sayı / Issue: 2

Ağustos / August 2026

Kuruluş Tarihi / Founded in: 2017

Sahibi/Owner

Akademik Perspektif Derneği

Baş Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER/hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

University of Health Sciences Hamidiye Faculty of Health

Sciences-İstanbul/Türkiye

Sayı Editörü/Issue Editor

Dr. Oğuz BOZOĞLU/oguzbozoglul@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-

Karabük/Türkiye

Editörler/Co-Editors

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes

SAMANCIOĞLU/s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-Karabük/Türkiye

Dr. Oğuz BOZOĞLU/oguzbozoglul@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-

Karabük/Türkiye

Alan Editörleri/Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf

AKBAK/muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic

Sciences-Tokat/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Emrullah BOLAT/emobey_3@hotmail.com

Ağrı İbrahim Çeçen University Faculty of Faculty of

Islamic Sciences-Ağrı/Türkiye

Dr. Ayşe. Betül ALGÜL/aysebetulalgul@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-

Karabük/Türkiye

Dr. Hilal KÖŞKER GÜVEN/hilalkosker@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-

Karabük/Türkiye

Arş. Gör. Yusuf DEVECİ/yusufdeveci@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-

Karabük/Türkiye

Dil Editörü/Language Editor

Arş. Gör. Hatice Tül Kübra

EROL/hkubrasumbul@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-

Karabük/Türkiye

Mizanpaj Editörü/Layout Editor

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ/aliriza.farimaz@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology-

Bolu/Türkiye

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK/muratsimsek@marmara.edu.tr

Marmara University Institute of Islamic Economics and

Finance-İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR/ngokkir@istanbul.edu.tr

İstanbul University Faculty of Theology-

İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Bilal DELİSER/bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr

Apjir

10/2, 2026

II

Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology-
Sivas/Türkiye

Prof. Dr. Nodirkhon

KHASANOV/nadirhanhasan@gmail.com

National University of Uzbekistan/Uzbekistan

Prof. Dr. Ali ÖZTÜRK/imajoloji@gmail.com

Alanya Alaaddin Keykubat University Faculty of
Education-Antalya/Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Bahri

GÜNDOĞDU/yusufbahri@hotmail.com

Ondokuz Mayıs University Faculty of Education-
Samsun/Türkiye

Prof. Dr. Zulkarnain A.

Hatta/zulkarnain@lincoln.edu.my

Lincoln University College/Malaysia

Prof. Dr. Marwan M. Obeidat/obeidat@hu.edu.jo

Hashemite University Faculty of Arts/Jordan

Doç. Dr. Tuğba AYDENİZ/tubayaln@gmail.com

Karabük University Faculty of Theology-
Karabük/Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Canan KARAKAŞ/ackarakas@yahoo.com

Kocaeli University Faculty of Theology-Kocaeli/Türkiye

Doç. Dr. Sherzodhon

MAHMUDOV/mahmudovsh@gmail.com

The Institute of History of the Academy of Sciences of
Republic of Uzbekistan/Uzbekistan

Doç. Dr. Kemal Ramazan

HAYKIRAN/krhaykiran@gmail.com

Faculty of Humanities and Social Sciences-
Aydın/Türkiye

Doç. Dr. Huzeyfe ÇEKER/hceker@gmail.com

Presidency of Religious Affairs - Consulate General in
Chicago/USA

Doç. Dr. Bagdagul MUSSA/b.musa@ju.edu.jo

Jordan University School of Foreign Languages/Jordan

Doç. Dr. Alper AY/alper.ay40@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology-
Tokat/Türkiye

Doç. Dr. Müzekkir

KIZILKAYA/mkizilkaya1402@hotmail.com

Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology-
Tokat/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Yakup

KOÇYİĞİT/yakupkocyigit@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-
Karabük/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan

YILDIRIM/yakupkocyigit@karabuk.edu.tr

Karabük University Faculty of Theology-
Karabük/Türkiye

*Editörler ekibinin tamamı yayın kurulunun doğal
üyesidir.

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Saim

KAYADİBİ/saim.kayadibi@marmara.edu.tr

Marmara University Institute of Islamic Economics and
Finance-İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Celal TÜRER/cturer@ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Divinity-Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE/ahmetogke@akdeniz.edu.tr

Akdeniz University Faculty of Theology-Antalya/Türkiye

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE/kadirozko60@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology-
Sivas/Türkiye

Prof. Dr. Adi Fahrudin/adi.fahrudin@esaunggul.ac.id

Universitas Esa Unggul-Jakarta/Indonesia

Prof. Dr. Nevzat

SAĞLAM/nevzat.saglam@medeniyet.edu.tr

Istanbul Medeniyet University Faculty of Theology-
İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Muammer

BAYRAKTUTAR/muammerbayraktutar@hotmail.com

Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology-
Tokat/Türkiye

Prof. Dr. Yusuf ŞEN/ysen@bayburt.edu.tr

Bayburt University Faculty of Theology-Bayburt/Türkiye

Dizgi ve Tasarım/Typesetting and Design

Dr. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Kurumsal İletişim/Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 338-354 Mesut KEMENT
Abdullah İbn Mes'ûd'un Kurban İbadetine İlişkin Görüşlerinin Hanefî Fıkı ve Çağdaş Fetvalara Yansıması
The Reflections of Abdullah Ibn Mas'ud's Views on The Ritual of Sacrifice Upon Hanafî Fiqh and Contemporary Fatwas
- 355-375 Halil BİLİK
Harran Arap Halk Lehçesinde Lügaz (Bilmece) Kullanımı: Sözlü Kültür Bağlamında Mülakat ve İnceleme
The Use of Lughaz (Riddles) in The Harran Arabic Vernacular: Interviews and Analysis in the Context of Oral Culture
- 376-413 Mehmet Nezir CEYLAN
Endülüslü Fâkih Ebû'l-Velîd El-Bâcî'nin Çocuklarına Yönelik Kaleme Aldığı El-Vaşiyye Li-Veledeyh Adlı Eserinin Bireysel Erdem ve Toplumsal Sorumluluk Bağlamında Tahlili
An Analysis of Abû al-Walîd al-Bâjî's al-Waşiyyah li-Waladayh in the Context of Individual Virtue and Social Responsibility
- 414-445 Osman ALDEMİR
Kur'an Kıssalarında Bibliyoterapinin Çok Katmanlı Yapısı: Yusuf Suresi Örneğinde Psikolojik Bir Analiz
The Multilayered Structure of Bibliotherapy in Qur'anic Narratives: A Psychological Analysis of Surah Yusuf
- 446-463 Yakup CİVELEK – Durmuş BAYSAL
Zilletten İzzete: Müslüman Birey ve Toplamların Manevî Yeniden İnşasında Yapay Zekâ Destekli Fetva Sistemlerinin İmkânı ve Sınırları
From Humiliation to Honor: The Potential and Limits of ai-Supported Fatwâ Systems in the Spiritual Reconstruction of Muslim Individuals and Communities
- 464-486 Muhammed Salih ÇELİK
Nübüvvet Sürecinde Meydan Okuma Evresi ve Bunun Davet Metodolojisindeki Yeri
The Concept of Tehaddî in The Prophetic Mission and Its Role in Dawah Methodology
- 487-497 Serkan GÖKTAŞ
Câhiliye Şairlerinden Nemir B. Tevleb'in Şiirlerinde Cömertlik ve Fedakârlık
Generosity and Self-Sacrifice in the Poems of Nemir b. Tevleb, A Poet of the Jahiliyyah

- 498-522 Muhammed Naim MİROĞLU – Ömer Faruk HABERGETİREN
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sigaraya Karşı Tutumları ve Başlama Motivasyonlarında Aile Faktörü
Smoking Attitudes and Initiation Motivations Among Theology Faculty Students: The Impact of Family Factors
- 523-541 Yakup TARHAN
Yâsîn Sûresinde Teşbih ve Mecazın Beyânî Anlam İnşasındaki Kurucu İşlevi
The Constitutive Function of Simile and Metaphor in the Construction of Bayânî Meaning in Sûrat Yâ-Sîn
- 542-565 Zaidan ARIF
الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة
Customary and Misyar Marriage: A Comparative Study of Rulings and Effects
Örfî ve Misyar Evliliği: Hükümler ve Sonuçlar Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma
- 566-579 Ömer ŞİMŞEK – Abdulsamet CERAN
Balkanlar'da Cami Merkezli Dinî Kültürün Tarihsel Oluşumu ve Din Görevlisi Yetiştirme Geleneği
The Historical Formation of Mosque-Centered Religious Culture in the Balkans and the Tradition of Training Religious Officials

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ABDULLAH İBN MES'ÜD'UN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFÎ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

Mesut KEMENT

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fak., Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Ph.D. Student, Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Çorum/Türkiye

220481003@ogrenci.hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9736-1520

ror.org/01x8m3269

Öz

Kurban ibadeti, insanlık tarihi boyunca süregelen evrensel bir olgudur. Kur'an'da bu kavram bazı peygamberlerin hayatı anlatılırken (Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kâbil ve Hz. İbrâhîm ile Hz. İsmâil kıssaları) zikredilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kurban ibadetine önem verilmiş ve her yıl düzenli olarak kurban kesilmiştir. Sahâbe dönemi uygulamalarının tespiti, fikhî hükümlerin dayanaklarını ve İslâm'ın konuya yaklaşımını doğru kavramak açısından büyük önem taşımaktadır. İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) fikhî görüşlerinin Hanefî doktrini şekillendiren kurucu unsurlar arasında yer aldığı tezi tarihsel süreçte sıkça vurgulansa da literatürde kurban ibadeti bağlamında onun fikirlerini müstakil biçimde inceleyen bir araştırma tespit edilememektedir. Söz konusu literatür boşluğundan hareketle kurgulanan bu çalışmanın amacı, İbn Mes'ûd'un kurban ibadetine dair fikhî kanaatlerini tespit ederek Hanefî mezhebine ve Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK) fetvalarına yansımalarını karşılaştırmalı olarak analiz edilmesidir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden tümevarım ve içerik analizi kullanılmış; hadis ve Hanefî kaynaklarındaki ilgili veriler sistematik olarak incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre; İbn Mes'ûd'un kurban ibadetine dair tespit edilen görüşlerinin yaklaşık beşte birinin Hanefî fikhına etki etmediği; ancak geriye kalan meselelerde mezhep üzerinde doğrudan bir etki bıraktığı görülmüştür. Bu veri, onun mezhebin kurucu unsurlarından sayıldığı tezini istatistiksel açıdan büyük oranda doğrulamaktadır. DİYK fetvaları incelendiğinde ise İbn Mes'ûd'un görüşleriyle büyük ölçüde paralellik bulunmakla beraber kısmî yorum farklılıklarının olduğu saptanmıştır. Sonuç olarak, İbn Mes'ûd'un görüşlerinin Hanefî mezhebine etkisinin oldukça güçlü olduğu, ancak DİYK fetvalarına yansımalarının nispeten daha sınırlı kaldığı tespit edilmiştir. Bu durum İbn Mes'ûd'un görüşlerinin klasik fıkıhtan günümüze uzanan süreçte, dönemsel fikhî dinamikler çerçevesinde yeniden yorumlandığı şeklinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, İbn Mes'ûd, Kurban, Din İşleri Yüksek Kurulu.

THE REFLECTIONS OF ABDULLAH IBN MAS'UD'S VIEWS ON THE RITUAL OF SACRIFICE UPON HANAFI FIQH AND CONTEMPORARY FATWAS

Abstract

The ritual of sacrifice is a universal phenomenon that has continued throughout human history. In the Qur'an, this concept is mentioned while narrating the lives of some prophets (the stories of Prophet Adam's sons Habil and Qabil, and Prophet Abraham and Prophet Ishmael). Great importance was given to the ritual of sacrifice by

ABDULLAH İBN MES'ÜD'UN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

the Prophet (PBUH), and sacrifices were performed regularly every year. Determining the practices of the Companion (Sahabah) period is of great importance in terms of correctly understanding the foundations of jurisprudential rulings and Islam's approach to the issue. Although the thesis that the jurisprudential views of İbn Mas'ud (d. 32/652-53) are among the founding elements shaping the Hanafi doctrine is frequently emphasized in the historical process, an independent research examining his ideas specifically in the context of the ritual of sacrifice cannot be identified in the literature. Built upon this literature gap, the aim of this study is to determine the jurisprudential convictions of İbn Mas'ud regarding the ritual of sacrifice and to comparatively analyze their reflections on the Hanafi school and the fatwas of the High Board of Religious Affairs (DİYK). Qualitative research methods, namely induction and content analysis, were used in the study; relevant data in hadith and Hanafi sources were systematically examined. According to the obtained findings; it was observed that approximately one-fifth of İbn Mas'ud's identified views on the ritual of sacrifice did not affect Hanafi jurisprudence; however, they left a direct impact on the school regarding the remaining issues. This data largely confirms the thesis that he is considered one of the founding elements of the school from a statistical perspective. When DİYK fatwas are examined, it has been determined that there is a broad parallelism with İbn Mas'ud's views, although there are partial interpretation differences. In conclusion, it has been determined that the impact of İbn Mas'ud's views on the Hanafi school is quite strong, whereas their reflections on DİYK fatwas remain relatively limited. This situation is evaluated as İbn Mas'ud's views being reinterpreted within the framework of periodic jurisprudential dynamics in the process extending from classical fîqh to the present day.

Keywords: Islamic Law, Hanafi School, İbn Mas'ud, Sacrifice, High Board of Religious Affairs.

Atıf / Cite as: Kement, Mesut, “Abdullah İbn Mes'ûd'un Kurban İbadetine İlişkin Görüşlerinin Hanefî Fıkhi ve Çağdaş Fetvalara Yansıması”, *Apjir*, 10/2, 2026, 338-354.

Giriş

Kurban, insanlık tarihi boyunca tüm peygamberler döneminde uygulanan evrensel bir ibadettir ve bu ritüele dünyanın birçok yerinde rastlanmaktadır. Kur'an'da, bazı peygamberlerin hayatlarında zikredilen bu ibadet, İslâm'ın gelişiyle tevhid esasına uygun hale getirilerek devam ettirilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), “*imkânı olduğu hâlde kurban kesmeyen bizim mescidimize yaklaşmasın*”¹ buyurarak doğrudan kurbanın önemine vurgu yapmış ve kendisi de hayatı boyunca bu ibadeti ifa etmiştir.

Hicretin ikinci yılında meşru kılınarak İslâm'ın şiarlarından biri hâline gelen kurban ibadetinin sahâbe hayatına yansımalarının tespiti, fikhî metodolojisinin inşası ve İslâm'ın konuya yaklaşımının doğru anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından karşılaşılan fikhî meselelerin çözümünde sahâbenin içtihatları, sonraki nesiller için temel bir referans kaynağı oluşturmıştır.

Kûfe merkezli Hanefî mezhebinin teşekkül sürecinde Hz. Ali (ö. 40/661) ve İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) belirleyici bir role sahip olduğu İslâm hukuku tarihi araştırmalarında genel bir kabul görmektedir. Temel kaynaklarda, Hanefî müktesebatının en önemli siması olarak İbn Mes'ûd gösterilmekte ve onun fikhî görüşlerinin, mezhebin kurucu unsurları arasında yer aldığı sıklıkla dile getirilmektedir. Bu iddianın tam olarak doğrulanması, mezhebin bütün külliyatının incelenmesini gerektirdiğinden, çalışmanın sınırlarını

¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce (Arnavut)*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Edâhî”, 2.

aşmaktadır. Ancak kurban ibadeti üzerinden yapılacak tematik bir incelemeyle bu iddianın doğruluğu kısmen saptanabilmektedir.

Literatürde İbn Mes'ûd üzerine yapılan akademik araştırmaların ağırlıklı olarak hadis, tefsir ve kıraat sahalarında yoğunlaştığı, fıkıh alanındaki çalışmaların ise nispeten sınırlı kaldığı görülmektedir. Onun, Hanefî mezhebine etkisi konusunda literatürde Mehmet Öztürk ve Ahmet Yaman'ın makaleleri öne çıkmaktadır.² Lisansüstü düzeyde ise Ali Haydar Bölükbaş ve Hacı Mustafa Torun'un tez çalışmaları bulunmaktadır.³ Bununla birlikte, mevcut literatür İbn Mes'ûd'un fikhî mirasını genel hatlarıyla incelese de doğrudan kurban ibadeti bağlamında müstakil ve detaylı bir analizin tespit edilmektedir.

Bu çalışmanın amacı, İbn Mes'ûd'un kurban ibadeti ve buna bağlı fikhî konularda (hayvanda ortaklık, kusurlar, kesim ehliyeti, etin taksimi vb.) kanaatlerini tespit ederek bu görüşlerin Hanefî fikhına ve Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarına yansımalarını analiz etmektir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden tümevarım ile içerik analizi kullanılmış; hadis eserleri ve Hanefî fikhî kaynaklarındaki veriler sistematik biçimde değerlendirilmiştir. Çalışma bu metodolojik yaklaşımla söz konusu Sahâbînin görüşlerinin sonraki dönem fıkıh birikimine ve güncel fetvalara olan etkisini İbn Mes'ûd özelinde somutlaştırarak literatüre katkı sunmaktadır.

1. Kurban İbadetinin Fikhî Temelleri ve Abdullah İbn Mes'ûd'un Yaklaşımı

Kurban, tarih boyunca birçok toplumun hayatında yer almış⁴ ve Kur'an'da çeşitli peygamberlerin kıssaları bağlamında zikredilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu ibadeti bizzat ifa etmiş ve konunun pratik fikhî çerçevesini sünnetiyle tesis etmiştir. İslâm hukuku metodolojisinde fikhî hükümlerin tespitinde temel referans Kur'an ve sünnet olarak kabul edilmektedir.⁵ Sünnet, İslâm hukukunun aslî delilleri arasında yer aldığından kurban ibadetinin ayrıntılarının belirlenmesinde de temel referans noktası olmuştur. Bu itibarla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kurbanla ilgili uygulamaları, fikhî metodoloji açısından büyük önem arz etmektedir. Bu ibadetin sahâbe dönemindeki tatbikatını ve fikhî yansımalarını saptamak amacıyla, bu bölümde İbn Mes'ûd'un kurban ibadetinin

² Mehmet Öztürk, "Abdullah İbni Mesud'un İslam Hukuku ve Hanefi Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi", *Turkish Studies - Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 11/5 (2016), 447-460; Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 4/2 (2004), 7-26.

³ Ali Haydar Bölükbaş, *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014); Hacı Mustafa Torun, *Serahsi'nin Mabsût'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Rivayetlerinin Hanefî Mezhebine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2024).

⁴ Canan Kuş Büyüktaş, "Babürlüler Döneminde Kurban Bayramı Kutlamaları (1526-1707)", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (21 Ağustos 2020), 147; Bayram Çınar, "İdeolojik Teoloji Açısından Kurbanın Sembolik Değeri", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/1 (24 Nisan 2024), 82-87; Recep Özdirek, *Kurban İbadeti Temel Bilgiler Güncel Sorular* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2007), 5.

⁵ Yusuf Balta, "Zekât Ahkâmının Teşekkülünde Hadis'in Etkisi: Hayvanların Zekâtı Örneği", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/1 (08 Nisan 2022), 62.

ABDULLAH İBN MES'ÜD'ÜN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

detaylarına dair benimsediği fikhî yaklaşımlar, alt başlıklar halinde tasnif edilerek incelenmiştir.

1.1. Kurban İbadetinin Hükmü

Kurban ibadetinin fikhî hükmü bağlamında, hadis ve Hanefî kaynaklarında İbn Mes'ûd'a ait doğrudan bir görüşe rastlanmamaktadır. Buna karşılık bazı çağdaş çalışmalarda kurbanın sünnet olduğunu savunanlar arasında İbn Mes'ûd'un ismi de zikredilmektedir. İlgili çalışmalarda bazı Sahâbîlerin, insanların kurban ibadetinin vacip olduğunu düşüncelerinin önüne geçmek amacıyla kurban kesmedikleri⁶ ve İbn Mes'ûd'un da benzer bir tutum sergilediği iddia edilmektedir.⁷ Ancak bu çalışmaların referanslarına bakıldığında ilgili görüşün İbn Mes'ûd'a değil Ebû Mes'ûd el-Ensârî'ye (ö. 40/660) ait olduğu tespit edilmektedir. İncelenen diğer referanslarda ise İbn Mes'ûd'un ismi yer almamaktadır.⁸

Bilindiği üzere, Kurban ibadetinin hükmü hususunda İslâm fıkında iki temel görüş ortaya çıkmıştır.⁹ Birinci görüş Hanefîler'e ait olup kurbanın vacip olduğu yönündedir.¹⁰ İkinci görüş ise Ebû Yûsuf (ö. 182/798)¹¹ başta olmak üzere cumhura ait olup bunun sünnet olduğu şeklindedir.¹² Zeylaî (ö. 743/1343)'ye göre nisap miktarı mala sahip olmayan kimseler için kurban kesmek sünnet kabul edilmiştir.¹³ Bu çerçevede her ne

⁶ Örneğin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bu şekilde davranmıştır. Bkz. Ebû Bekr Ahmed İbn el-Hüseyin İbn Alî İbn Mûsâ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ (İlmiyye)*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9/443-444.

⁷ Halit Çalış, "Kurbanın Dinî Hükmü ve Fert ya da Aile Adına Kesilmesi Tartışmaları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan] (2004), 214-216, 224; İsmail Narin, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2009), XV, 378 y./187.

⁸ Ebû Muhammed Alî İbn Ahmed İbn Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bindârî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/3-10; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 2/350; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ (İlmiyye)*, 9/444; Ebû İbrâhîm İsmâîl İbn Yahyâ İbn İsmâîl el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî (Dâğıstânî)* (Riyad: Dâru Medâric li'n-Neşr, 2019), 2/555; Ebû Bekr Ahmed İbn Alî er-Râzî Cessâs, *Muhtasarü'l-İhtilâfî-Ulema*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1995), 3/221.

⁹ Ali Bardakoğlu, "Kurban (İslâm'da Kurban)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/437; Özdirek, *Kurban İbadeti*, 28.

¹⁰ Ebû'l-Hüseyin Ahmed İbn Muhammed İbn Ahmed Ca'fer el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî* (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 208; Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Lübnan: Dârü'l-Ma'rîfe, ts.), 12/8; Komisyon, *el-Fetâvâ el-Âlemgîriyye el-Ma'rûfe bi'l-Fetâvâ el-Hindîyye*, ed. Nizâmüddîn el-Bernehâbûrî el-Belhî (Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 5/291.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8.

¹² Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Ahmed İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî el-Hafîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 2/191; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh İbn Ahmed İbn Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî (et-Türki)*, thk. Abdullah İbn Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh Muhammed Hulv (Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 13/365; Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzebe li's-Şîrâzî* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1954), 8/382.

¹³ Osman İbn Ali İbn Mihcan el-Bârî Fahrüddîn ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzü'd-Dekâik ve Hâşiyetü eş-Şelebî*, thk. Ahmed eş-Şelebî (Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314), 6/5; Hüseyin Okur, "Kurban

kadar çağdaş çalışmalardaki atıf hatalı olsa da, şayet İbn Mes'ûd'un kurbanı terk etme ihtimali teorik olarak doğru kabul edilecek olursa, İbn Mes'ûd'un kurbanın hükmü konusunda Ebû Yûsuf hariç Hanefî mezhebinin etkilemediği değerlendirilmektedir. Zira Hanefî mezhebinin ana omurgası (zâhirü'r-rivâye) kurbanı vacip görürken, İbn Mes'ûd'a atfedilen (fakat aidiyeti şüpheli olan) bu tutum ancak Ebû Yûsuf'un sünnet yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Güncel fetvalar bağlamında DİYK, kurban ibadetinin mahiyeti ve hükmüyle ilgili bir fetvasında mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra “Kurban, -fikhî hükmü ne olursa olsun- Müslüman toplumların belirli simgesi ve şiarı sayılan ibadetlerden biri olarak asırlardan beri özellikle milletimizin dinî hayatında önemli bir yer tutmaktadır.” ifadesiyle bu ibadetinin terk edilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bir sonraki fetvasında ise kurbanın dinî dayanağını anlatırken “Ayrıca hicretin ikinci yılından günümüze kadarki süreçte Müslümanların kurban kesmeleri, bu konuda görüş birliği olduğunu da göstermektedir.” ifadesini kullanmaktadır. Kurulun fetvalarında doğrudan 'vacip' veya 'sünnet' şeklinde kategorik bir fikhî hüküm telaffuz edilmemekle beraber, kurbanın terk edilmemesi gereken önemli bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kurulun, fetvalarında Hanefî mezhebinin ağırlığı düşünüldüğünde ve ilgili ifadeler dikkate alındığında, DİYK'in kurban ibadetini terk edilmeyecek kuvvetli bir sünnet veya toplumsal bir şiar olarak telakki ettiği değerlendirilmektedir.¹⁴ Bu konuda İbn Mes'ûd'a ait açık ve sahih bir kanaatin tespit edilememesi, Din İşleri Yüksek Kuruluna olan etkisinin ölçülmesini zorlaştırmaktadır. Tespit edilen veriler neticesinde İbn Mes'ûd'un Hanefî mezhebinin ana görüşüne (vücûbiyet) ve dolaylı olarak DİYK'e olan etkisinin oldukça sınırlı ve kısmî çerçevede kaldığı saptanmaktadır.

1.2. Kurbanlık Hayvanda Ortaklık

İbn Mes'ûd, büyükbaş hayvanlarda (inek ve deve) ortaklık sayısını yedi kişiyle sınırlandırdığı görülmektedir.¹⁵ Her ne kadar deveye on kişiye kadar ortaklık kurulabileceğine dair kendisine atfedilen farklı bir rivayet bulunsa da Heysemî (ö. 807/1405), senedinde yer alan Sâîb isimli ravi sebebiyle, bu rivayeti zayıf kabul

Mükellefiyetinde Zenginlik-Fakirlik Kriteri Bağlamında Fakirin Kestiği Kurbanın Adak Olacağı Görüşünün Değerlendirilmesi”, *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, (2022), 329.

¹⁴ *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar (Gözden Geçirilmiş İlave Baskı)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 405-406; DİYK, *Kurban: Sıkça Sorulanlar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 17-19, 31; Bilal Esen, “Diyk Karar ve Fetvalarında Kurban/Türkiye’de Kurbanla İlgili Güncel Meseleler”, *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, (2022), 271.

¹⁵ Ya'kûb İbn İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr li Ebî Yûsuf*, thk. el-Efgânî Ebü'l-Vefâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 62; Ebû Ca'fer Ahmed İbn Muhammed İbn Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr (Behrâici)*, thk. Lâtîfu'r-Rahmân Behrâici (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2021), 8/265; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî İbn Ebî Bekr İbn Süleymân el-Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddin Kuddusî (Kâhira: Mektbetü'l-Kuddusî, 1994), 4/20; Abdurrahman İbn Ebî Bekr Celaledin es-Suyûtî, *es-Sirâcü'l-Münîr fî Tertîbi Ehâdis Sahîhi'l-Câmi's-Sağîr (Elbânî)* (Dârü's-Sadîk, 2009), 2/279.

ABDULLAH İBN MES'ÜD'UN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

etmektedir.¹⁶ Bu hadis tenkidi ve sahâbe dönemindeki tarihî uygulama dikkate alındığında, İbn Mes'ûd'un benimsediği sahih görüşün yedi kişilik ortaklık sınırı olduğu tespit edilmektedir.

Literatürdeki bazı güncel çalışmalarda, İbn Mes'ûd'un görüşü aktarılırken, sadece develerde on kişinin ortak olabileceği yönündeki zayıf rivayetin esas alındığı;¹⁷ yedi kişilik ortaklık rivayeti ve Heysemî'nin eleştirisi dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu metodolojik yaklaşım, İbn Mes'ûd'un devede on kişi ortak olabileceği düşüncesini benimsediği şeklinde hatalı bir fikhî algı oluşturmaktadır. Oysa hadis eserlerindeki tenkitler, Hanefî kaynaklarındaki yedi kişi olacağı yönündeki rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde İbn Mes'ûd'a atfedilecek sahih görüşün yedi kişilik ortaklık olduğunu destekler mahiyettedir.

Hanefîler, (mezhepte tercih edilen görüşe göre) İbn Mes'ûd'un sahih görüşünü delil olarak deve ve sığırdan yedi kişinin ortaklık kurabileceği kanaatine varmışlardır. İbn Mes'ûd'un tatbikatından hareketle, Ortakların birbirine yabancı kimselerden olması kurbanı engel teşkil etmemektedir; nitekim İbn Mes'ûd'un uygulaması da bu yöndedir. Ayrıca mezhep içi fûrû meselelerinde, satın alınan kurbanlık hayvana (kurban sahibinin zengin olması halinde) sonradan başkasının ortak edilmesi caiz olmakla beraber mekruh kabul edilmiştir. Kişinin fakir olması durumunda ise sonradan ortaklık kurulması caiz görülmemiştir.¹⁸

Güncel fetvalar bağlamında, Din İşleri Yüksek Kurulu da büyükbaş hayvanlarda yedi kişiye kadar ortak olunabileceğini karara bağlamaktadır.¹⁹ Bu fetva ve tarihî veriler analitik bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde, tarih boyunca büyükbaş hayvanlarda yedi kişinin ortak olabileceği anlayışının ümmet arasında genel kabul gördüğü ve güncel geçerliliğini koruduğu değerlendirilmektedir.

1.3. Kurbanlık Hayvanın Yavrusu

Kurbanlık hayvanın gebeliği ve kesim esnasında anne karnından çıkan ceninin (yavrunun) fikhî statüsü, İslâm hukukunda tezkiyenin (şer'î kesimin) sınırlarını belirleyen önemli fûrû meselelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'a göre, kurban edilen anne hayvanın karnındaki yavru, tüylenmiş ve şekillenmiş ise

¹⁶ Ebü'l-Hasen Alî İbn Ömer İbn Ahmed Mehdî İbn Mes'ûd İbn Nu'mân İbn Dînâr ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/268; Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid*, 4/20.

¹⁷ Muharrem Önder, "Kurbanlık Hayvanın Özellikleri", *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, (2022), 128.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed İbn el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl (Boynukalın)*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 5/406; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/12-15; Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 207; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî İbn Ebî Bekr İbn Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübeddî* (Beyrut: Dâru İhyâu Turâsü'l-Arabî, ts.), 4/356; Abdullâh İbn Mahmûd İbn Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr* (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 5/17; İbn Âbidîn Muhammed Emîn İbn Ömer İbn Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr ale'l-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1966), 6/317.

¹⁹ *Fetvalar*, 2024, 421.

annenin tezkiyesi (kesimi) yavrunun da tezkiyesi sayılmaktadır.²⁰ Bu içtihat, yavrunun annenin bir cüzü (parçası) olarak değerlendirildiği fikhî yaklaşımına dayanmaktadır.

Hanefî mezhebinde kurban kesimi esnasında anne karnından ölü çıkan ceninin hükmü tartışmalıdır. Genel olarak anne karnından çıkan cenin/yavru ölü ise kural olarak yenilmez. İmâmeyn, ceninin yaratılışı tamamlanmış ise yenilebileceğini belirtirken; Ebû Hanîfe, cenini anneden bağımsız müstakil bir varlık olarak değerlendirdiği için anne karnında ölmüş olan yavrunun tezkiye edilmemiş sayılacağını ve yenilemeyeceğini savunur. Şayet cenin canlı olarak çıkarsa, diğer hayvanların tâbi olduğu genel kesim hükümlerine tâbi olur. Bu durumda canlı çıkan cenin/yavru şayet kesilmeyip sağ bırakılırsa değerinin tasadduk edilmesi gerekir.²¹ İbn Mes'ûd'un "tüylenmiş ve şekillenmiş" olma kriteri ile İmâmeyn'in, "yaratılışın tamamlanmış olması" şartının büyük ölçüde örtüşmesi, bu meselede İbn Mes'ûd'un İmâmeyn'i belirgin bir tesiri olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Güncel fetvalar bağlamında Din İşleri Yüksek Kurulu, gebe hayvanın kurban edilmesini uygun görmemekle birlikte, kesilmesi durumunda kurban ibadetinin geçerli olacağını ifade etmektedir. Kurul kararında, kesim esnasında anne karnından canlı yavru çıkması durumunda söz konusu yavrunun kesilmesi veya değerinin tasadduk edilmesi gerektiği belirtilmektedir.²² Sonuç itibarıyla, İbn Mes'ûd ve İmâmeyn'in tezkiye eksenli içtihatlarının, günümüzde DİYK tarafından hayvan refahı ve tasadduk eksenine kaydırılarak yeniden yorumlandığı değerlendirilmektedir.

1.4. Kaçan Kurbanlık Hayvanların Tezkiyesi

İslâm hukukunda kurbanlık hayvanların şer'î kesimi (tezkiye), kural olarak hayvanın kontrol altına alınarak boynundan kesilmesi (ihtiyârî tezkiye) usulüyle gerçekleştirilir. Ancak hayvanın kaçması ve kontrol altına alınamaması gibi zaruret hâllerinde İbn Mes'ûd'a göre, yakalanması mümkün olmayan ve kaçan hayvanlar yaban hayvanı hükmünde değerlendirilir, dolayısıyla bu tür hayvanların av hayvanlarında olduğu gibi yakalanamadıkları durumda herhangi bir yerinden yaralanmak suretiyle imkân dahilinde kesilmeleri kural olarak caiz görülmüştür.²³

Hanefî mezhebinde de benzer şekilde, kaçan hayvanın yaralanması veya bir yerinden kan akıtılması suretiyle tezkiye edilmesi caiz kabul edilmiştir. Ancak İmam Muhammed, şehir

²⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ (İlmiyye)*, 9/562.

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/13; Alâuddîn Ebû Bekr İbn Mes'ûd İbn Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î' fî Tertibi's-Şerâi'* (Dârü'l-Kütübül-İlmiyye, 1328), 5/42; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/322.

²² *Fetvalar*, 2024, 431.

²³ Ebû Bekr Ahmed İbn Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd., ed. Said Bektaş (Dârü'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 2010), 7/270; Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail el-Buhârî Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Buga)*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Zebaih ve Sayd", 23; İbn Ahmed İbn Ebî Sufra Esîd İbn Abdillâh el-Mühelleb, *el-Muhtasarü'n-Nasîh fî Tehzîbi'l-Kitâbi'l-Câmi's-sahîh*, thk. Ahmed İbn Fâris es-Selûm (Riyad: Dârü't-Tevhîd, 2009), 3/237.

ABDULLAH İBN MES'ÜD'UN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

merkezinde kaçan hayvanın yakalanma imkânının bulunabileceği gerekçesiyle normal usule uygun olarak kesilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁴

Güncel meseleler bağlamında Din İşleri Yüksek Kurulu kaçan kurbanlıklarla ilgili fikhî sınırları belirlerken, klasik doktrindeki mekânsal ayrımı modern şartlarla yeniden yorumlamaktadır. Kurul, e-posta yoluyla ilgisine verdiği cevapta; küçükbaş hayvanların yerleşim yeri dışında, büyükbaşların ise yerleşim yeri fark etmeksizin zaruret nedeniyle yaralanarak boğazlanabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu zaruret halinin süreklilik arz etmesi durumunda Kurul tarafından şu görüş bildirilmiştir: “Ancak bu durum çokça başa gelen bir hal almışsa bu durumda öldürücü bir silahla ateş etmek alışkanlık haline getirilmemeli, uyuşturucu silah vb. hayvanı bayıltarak, yakalanmasını sağlayacak ve kesimini kolaylaştıracak yöntemler tercih edilmelidir.”²⁵

1.5. Kurbanlık Hayvanlar

Kurban edilecek hayvanlarla ilgili incelenen hadis eserlerinde ve Hanefî fıkıh kaynaklarında İbn Mes'ûd'a ait doğrudan bir içtihada veya sarih bir beyana rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, kurbanlık hayvandaki ortaklık sayısını ele alan rivayetler, deve ve sığırın kurban edilebileceğini zımnen ve açıkça göstermektedir.²⁶ Fıkıh usulü bağlamında bu durum, İbn Mes'ûd'un kurban edilecek hayvanların cinsi konusunda Kur'an ve Sünnet'te çerçevesi çizilen genel İslâmî kabullere tâbi olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.

Hanefî mezhebine göre kural olarak kurbanlık hayvanlar koyun, sığır ve devedir. Keçi ve manda, sırasıyla koyun ve sığırın bir alt türü kabul edilerek kurban edilirken; melez hayvanların kurban edilip edilmeyeceğine ise annelerinin cinsine bakılarak karar verilmektedir.²⁷

Güncel fetvalar bağlamında Din İşleri Yüksek Kurulunun, kurbanlık hayvanlarla ilgili doğrudan bir fetvası bulunmamakla birlikte; adaklık hayvanda bulunması gereken şartları açıklarken deve, sığır, manda, koyun ve keçinin yaşlarına değinmesi, bu hayvanların kurban edilebileceğini zımnen göstermektedir. Kurul'dan e-posta vasıtasıyla alınan cevap da bu bilgiyi doğrulamaktadır. Ayrıca Kurul, kümes ve av hayvanların kurban edilemeyeceği de vurgulanmaktadır.²⁸ Bu güncel yaklaşım, İbn Mes'ûd'un zımnî görüşü ve Hanefî doktriniyle büyük ölçüde paralellik arz ettiği tespit edilmektedir.

²⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î*, 2/196; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/350; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/12; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/303.

²⁵ Yazar, *Kurban* (Mektup 10 Temmuz 2025, Alıcı Din İşleri Yüksek Kurulu DİYK).

²⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 62; Tahâvî, *Meânî'l-Âsâr*, 8/265; Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid*, 4/20; Suyûtî, *Sirâcü'l-Münîr*, 2/279; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/12; Şeybânî, *el-Asl*, 5/406.

²⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î*, 5/69; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/359; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/19.

²⁸ Yazar, *Kurban*.

1.6. Kurban Olmaya Engel Kusurlar

İslâm fıkhdında kurban ibadetinin ehemmiyeti ve Allah'a yakınlaşma kastı taşıması sebebiyle, kurban edilecek hayvanın fiziki açıdan kusursuz olması genel bir kural olarak benimsenmiştir. Bu kural çerçevesinde, İbn Mes'ûd'a atfedilen ancak senesinde metruk bir ravi bulunması sebebiyle hadis tekniği açısından tenkit edilen bir rivayete göre, kulağı önden, arkadan veya boydan yarılmış ya da kulağı ve gözü delinmiş hayvanların kurban edilemeyeceği nakledilmiştir.²⁹

Hanefî mezhebindeki genel kaideye göre kusurun azı kurbana engel teşkil etmezken, kusurun çoğu engel kabul edilmektedir. Bu bağlamda, örneğin bir gözü kör olan hayvanın kurban edilemeyeceği hususunda ittifak vardır. Kulak kesiği hususunda Ebû Hanîfe'ye göre kulağın üçte birinden, Ebû Yûsuf'a göre ise kulağın yarıdan fazlası kesik olan hayvan kurban edilemez. Mezhepte müftâbih (fetvaya esas olan) görüş de tek gözü kör veya kulağının çoğu kesilmiş hayvanın kurban edilemeyeceği yönündedir.³⁰ Serahsî, İbn Mes'ûd'un görüşünü zikretmekle birlikte ilgili rivayeti, kusurun/kaybın üçte birden fazla olması hâlinde kurbanın geçerli olmayacağı şeklinde yorumlamıştır.³¹ Bu durum, Hanefî fukahasının sahâbe kavlini mutlak olarak reddetmek yerine, mezhebin "azlık-çokluk" (killet-kesret) kriterine göre tevil ederek fikhî bir zemine oturttuğunu göstermektedir.

Güncel meseleler bağlamında Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarında, kurbana engel kusurlar sadedinde "bir veya iki gözü kör" ile "kuyruğu, kulakları ve memelerinin yarısı kesik" ifadeleri kullanılmıştır. Kurul, "bir kulağı delik veya yırtılmış" olmanın kurbana engel olmadığını belirtmektedir.³² Bu bağlamda DİYK, göz kusuru konusunda İbn Mes'ûd ile bir benzer görüşü paylaştığı görülmektedir. Ancak kulak kusuru konusunda, DİYK, yarıdan fazlasını kusur kabul ederken, İbn Mes'ûd kulaktaki basit yarılma veya delinme gibi küçük kusurları dahi kurbana engel saydığı tespit edilmektedir. Sonuç itibarıyla, İbn Mes'ûd'un kusur konusundaki tavizsiz yaklaşımının, gerek Hanefî doktrininde (üçte bir/yarı ölçüsüyle) gerekse DİYK fetvalarında esnetildiği; güncel fikhî normların salt lafzî eksikliklerden ziyade, "hayvanın değerini ve etini noksanlaştıran asli kusurlar" ekseninde şekillendiği değerlendirilmektedir.

1.7. Kadın, Çocuk ve Ehl-i Kitap'ın Kestiği Kurban

İslâm fıkhdında kurban ibadetinin rükünlerinden biri olan tezkiye (şer'î kesim) işleminin geçerliliği, kesimi gerçekleştiren şahsın "kesim ehliyetine" (temyiz kudretine sahip olmasına) bağlanmıştır. Bu genel fikhî kural çerçevesinde, İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir

²⁹ Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid*, 4/19.

³⁰ Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 208; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/358; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah İbn Ahmed İbn Mahmûd Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, thk. Sa'îd en-Bektaş (Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2011), 603; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/323.

³¹ Rivayet şu şekilde geçmektedir: *النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يضحى بالشرقاء والخرفاء والمقابلة والمدارية* Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 12/16.

³² *Fetvalar*, 2024, 426, 427.

ABDULLAH İBN MES'ÜD'UN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

rivayette Resûlullah'ın, kadınların kestiği hayvandan yediği belirtilmektedir.³³ Bu uygulama, İbn Mes'ûd'un da kadınların kesim ehliyetine sahip olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir. Diğer bir rivayette, henüz namaz kılmamış esir bir kölenin (çocuğun) kestiği hayvanın yenilmesine izin verdiği aktarılmaktadır. Bu durum, çocuğun kestiği hayvanın/kurbanın da geçerli olacağını ve yenilebileceğine güçlü bir şekilde işaret etmektedir. Ayrıca İbn Mes'ûd, Müslümanların bulunmadığı bölgelerde Ehl-i kitap'ın kestiğinin yenilebileceği görüşündedir.³⁴ Bu yaklaşımın, Müslümanların bulunduğu yerlerde Ehl-i kitap'ın kesim yapmasının mekruh olacağı şeklinde kıyasa dayalı fikhî bir sınır çizdiği değerlendirilmektedir.

Hanefî mezhebine göre kurban kesim ehliyeti bağlamında, Ehl-i kitap'tan bir kimsenin kurban kesmesi caiz olmakla birlikte mekruh kabul edilmiştir. Bununla beraber en faziletli olan, kurban sahibinin, kurbanını bizzat kesmesidir.³⁵ Kadınların kurban kesmesine dair doğrudan bir bilgi olmasa da kurban sahibinin kesmesi ilkesi, zımnen kadının da kendi kurbanını kesebileceğini (kesim ehliyetine sahip olduğunu) göstermektedir. Hanefî kaynaklarında, Müslüman bir kimsenin yanı sıra Ehl-i kitap'tan olanların, kadınların ve tesmiyeyi anlayabilecek bir çocuğun (mümeyyiz) da kesebileceği ve bunda herhangi bir mekruhlüğün olmayacağı belirtilmektedir.³⁶

İbn Mes'ûd'un, kadının ve Ehl-i kitap'ın kestiği kurban konusundaki görüşlerinin Hanefî mezhebini etkilediği gözlemlenmektedir. Çocuğun kestiği kurbanı gelince; Hanefî kaynaklar çocuğun hayvan kesimini caiz görürken, kurban kesiminin hükmünden açıkça bahsetmemektedir. Ancak çocuğun kesim ehli³⁷ sayılması hasebiyle kestiği kurbanın da geçerli kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un kadın ve çocuk konusundaki yaklaşımının Hanefî mezhebini etkilediği ifade edilebilir.

Güncel fetvalar bağlamında Din İşleri Yüksek Kurulu, Ehl-i kitap bir kimsenin kurban kesmesinin caiz olduğunu belirtmekte; ayrıca kesim ehliyetine sahip olmak şartıyla kadınların ve mümeyyiz çocukların kestiği hayvanın etinin yenilebileceğini ifade etmektedir.³⁸ Ancak Kurulun referans aldığı kaynaklardan birinde Ehl-i kitap'ın kestiği kurbanın mekruh olduğu geçmekte, diğerlerinde ise kurban ibadetine değil doğrudan hayvan kesimine odaklanmaktadır.³⁹ DİYK, bu kaynaklarda geçen mekruh oluşturma fetvasında vurgu yapmamaktadır.

³³ Nu'man İbn Sâbit İbn Zûtâ İbn Mâh Ebû Hanîfe, *Müsnedü Ebî Hanîfe Rivâyete'l-Haskefi*, thk. Hasan Mahmûd Abdurrahman (Mısır: el-Âdâb, ts.), "Et'ime ve Eşribe", 14.

³⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk İbn Hemmâm İbn Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef (Dârü't-Te'sil)* (Dârü't-Te'sil, 2013), 5/189-191, 6/204.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/18; Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 208; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î*, 5/79; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/361.

³⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâ'ik*, 5/287.

³⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/297, 328.

³⁸ *Fetvalar*, 2024, 417, 587.

³⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/328; Komisyon, *Fetâvâ'l-Hindiyye*, 5/285; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/9.

Klasik Hanefî kaynaklarında, sıradan bir hayvan için Ehl-i kitap'ın hayvan kesimi mekruh kabul edilmezken, kurban kesiminin mekruh sayıldığı dikkate alındığında, Kurul'un bu duruma vurgu yapmaması dikkat çekicidir. Bu tespitten hareketle DİYK fetvası için iki öneri sunulabilir. Birincisi kurbanın geçerli olmasıyla birlikte mekruh olduğunun eklenmesidir. İkinci olarak, İbn Âbidîn'in referans aldığı Zeylaî'nin "*Kurban sahibinin izniyle kesilirse mekruh olmaz.*" görüşü esas alınarak mekruhluk hükmünün tamamen terk edilmiş olmasıdır.⁴⁰ Nitekim, Hanefî kaynaklarında Ehl-i kitap'ın kurban ve hayvan kesmesinin farklı hükümlere tabî olduğu görülmektedir. Nitekim, DİYK'in önceki eserlerinde Ehl-i kitap bir kimsenin kurban kesmesi mekruh görülmüşken son tarihli eserinde mekruh kaydının bulunmaması dikkat çekicidir. Aynı durum 2021 baskısına sahip eserde de mevcuttur.⁴¹ Bu durum, Kurul'un konuya dair daha esnek bir ictihadı benimsediğini göstermektedir.

1.8. Kurban Etinin Taksimi ve Tasarrufu

İslâm fıkhrında kurban ibadetinin temel gayesi Allah'a yakınlaşma olmakla birlikte, kesilen hayvanın etinin tasadduk edilmesi veya aile fertlerine ayrılması, ibadetin sosyal boyutunu ve tasarruf hakkını oluşturmaktadır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd, Harem bölgesine gönderdiği hedy kurbanının etinin üçe taksim edilmesini; bir payının yenilmesini, bir payının sadaka olarak dağıtılmasını ve kalan payın da kendi ailesine bırakılmasını istediği nakledilmektedir. Bununla birlikte o, dileyen kimsenin kurban etinin tamamını kendi tüketimi için alıkoyabileceğini de belirtmiştir.⁴²

Hanefî mezhebinde kurban etinin üçte birinin sadaka olarak verilmesi müstehaptır; ancak mezhepte etin tamamının evde bırakılarak saklanabileceğine dair rivayetler de bulunmaktadır.⁴³ Nitekim Cessâs (ö. 370/981), kurban etinin dağıtımının müstehap olduğunu ayet ve hadislerle dayanarak belirtir. Etin zengin-fakir ayrımı yapılmadan paylaşılabilirliğini ve üçte birlik taksimin vacip değil, müstehap olduğunu İbn Mes'ûd'un rivayetiyle temellendirir.⁴⁴ Fakihlerin bu yaklaşımı, kurban etinin taksiminin vacip olmadığını ve paylaşım konusunda esnek bir çerçevede bulunduğunu göstermektedir.⁴⁵ Bu durum, İbn Mes'ûd'un ilgili tatbikatının Hanefî mezhebinin esneklik içtihadına kaynaklık ettiğini göstermektedir.

⁴⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâ'ik*, 6/9.

⁴¹ *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 349; DİYK, *Kurban: Sıkça Sorulanlar*, 33; *Fetvalar*, 2024, 417; Esen, "Dişk Karar ve Fetvalarında Kurban/Türkiye'de Kurbanla İlgili Güncel Meseleler", 283.

⁴² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 126; Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ İbn Sevre İbn Mûsâ İbn Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî (er-Risâle)*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 3/334; Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, 8/293; Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid*, 4/27.

⁴³ Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 208; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'î*, 5/81; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/360; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/317.

⁴⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/339-341.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/76; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'î*, 5/81; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/360; Bardakoğlu, "Kurban", 26/439.

ABDULLAH İBN MES'ÜD'ÜN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

Bu bilgiler ışığında İbn Mes'ûd, kurbanın üçe taksim edilmesini müstehap görmekte birlikte dileyenin kurban etinin tamamını kendisi için saklamasında da dinen bir vebal olmadığını düşünmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu, kurban etinin değerlendirilmesi konusunda, üçe taksim edilmesinin veya tamamını kişinin kendisine ayırmasının caiz olduğunu ifade etmekle birlikte kendi tercihini (tavsiyesini) şöyle açıklamıştır: “Ancak durumu iyi olan Müslümanların, toplumda muhtaçların arttığı bir dönemde kurban etlerinin çoğunu hatta tamamını dağıtmaları daha uygun olur.”⁴⁶ Bu fetva, fikhî metodoloji olarak İbn Mes'ûd ve Hanefî mezhebinin esneklik içtihadına dayanmakla birlikte, günümüz sosyo-ekonomik şartları gereği infakı önceleyen bir maslahat prensibi çerçevesinde şekillenmiştir.

Kurban ibadetinin Hanefî fıkhdaki temel gayesi, yalnızca bir malın elden çıkarılması (temlik) değil, kan akıtma (itlaf) yoluyla yerine getirilen taabbüdî bir eylem olmasıdır. Nitekim güncel çalışmalarda, ibadetin bu özgün fikhî yapısını tahlil ederken etin taksimindeki esnekliğin önemine dikkat çekmektedir. İbn Mes'ûd'un, etin üçe bölünmesini müstehap kabul edip tamamının evde saklanmasına da cevaz veren içtihadı, söz konusu taabbüdî boyutun toplumsal faydayla nasıl dengelendiğinin açık bir delilidir. Dolayısıyla klasik fıkhıdaki bu dinamik yaklaşım, günümüz sosyoekonomik koşullarında bireysel bir ritüel olmaktan ziyade, DiYK fetvalarında da karşılığını bulan ve infakı önceleyen güçlü bir maslahat ilkesine dönüşmektedir.⁴⁷

1.9. Kurban Kesiminde Besmelenin Lafzı ve Kapsamı

İslâm fıkhdında tezkiyenin (şer'î kesimin) asli rükünlerinden biri olan tesmiyenin (besmelenin) lafzı ve kapsamı, klasik doktrinde hassasiyetle üzerinde durulan meselelerden biridir. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un, kurban kesimi esnasında “Besmeleyi halis kılın.” sözünden hareketle, besmeleden başka bir şey söylenmemesi gerektiği yönünde bir kanaate sahip olduğu değerlendirilmektedir. Hanefî kaynakları bu görüşü temel alarak müşriklerin Allah'ın adıyla birlikte başka isimler anması uygulamasına muhalefet etmenin vacip olduğunu ve bu sebeple tesmiyenin tek başına söylenmesi gerektiğini belirtmektedirler.⁴⁸

Söz konusu yaklaşım üzerinden mezhep içi içtihatlar incelendiğinde; Serahsî, bu görüşe dayanarak besmelenin yanında başka şeyler söylenmesinin mekruh olacağını, dua edilecekse bunun kesimden önce veya sonra yapılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁹ Bazı Hanefî kaynaklarda besmeleyle beraber bir söz veya duanın ilave edilmesi halinde

⁴⁶ Fetvalar, 2024, 410.

⁴⁷ Abdurrahman Bulut, “Kurban Çeşitleri”, II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban, (2022), 143.

⁴⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Muhammed İbn Cafer el-Bağdâdî el-Kudûrî, Şerhu Muhtasar el-Kerhî, thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Dâru Esfâr, 2022), 6/293; Mergînânî, el-Hidâye, 4/348; Kâsânî, Bedâ'î'u's-Sanâ'î, 5/48.

⁴⁹ Serahsî, el-Mebsût, 12/5; Benzer yorum Bkz Mergînânî, el-Hidâye, 4/348; Mevsilî, el-İhtiyâr, 5/10.

kurbanın helal olmayacağı zikredilmektedir.⁵⁰ Kâsânî ise bu konuda analitik bir ayrım yaparak, besmelenin yanında söylenen söz şirk barındırmıyorsa durumun mekruh, şirk unsuru taşıyorsa kesilen hayvanın helal olmayacağını savunmaktadır.⁵¹

Ne var ki, Hanefî mezhebinin tesmiyenin yalınlığı hususunda temele aldığı ve İbn Mes'ûd'a atfettiği bu sözün, temel hadis kitaplarında bulunmadığı tespit edilmektedir. Nitekim İbn Ebû'l-Îz (ö. 792/1390), İbn et-Türkmanî'nin (ö. 750/1349) değerlendirmesine atıfla söz konusu rivayetin hadis literatüründe yer almadığını belirtirken, Aynî (ö. 855/1451) de bu lafzın sadece Hanefî fıkıh metinlerinde yer aldığını vurgulamaktadır.⁵² Nitekim yapılan literatür incelemelerinde de bu lafza diğer mezheplerin temel eserlerinde rastlanmamış; buna karşın bazı çağdaş çalışmalarda İbn Mes'ûd'a nispet edilerek aktarıldığı görülmüştür.⁵³ Bu durum, fıkıh usulünde mezhep kurucu metinlerinin zaman zaman rivayet literatüründen bağımsız, kendi iç tutarlılığıyla şekillendiğine işaret etmektedir.

Güncel fetvalar bağlamında Din İşleri Yüksek Kurulu, kurban veya etlik hayvan kesiminde besmele çekilmesini şart koşmakta ve besmelenin kasten terk edilmesi halinde etin yenilemeyeceğini hükme bağlamaktadır. Kurul, aynı fetvasında “*Bismillâhi Allah-ü Ekber*” kelimesinin üç defa söyleneceğini de belirtmektedir. E-posta kanalıyla verilen cevapta ise besmelenin akabinde “*Rabbim falancadan kabul eyle*” şeklinde dua edilmesinde dinî açıdan bir sakınca görülmemiştir.⁵⁴ Bu fetva ve yaklaşımlar, Hanefî mezhebinin İbn Mes'ûd'a dayandığı “besmelenin yalınlığı” hassasiyetinin Kurul fetvalarında daha esnek bir yaklaşıma dönüştüğünü göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, kurban ibadeti özelinde Abdullah İbn Mes'ûd'un fikhî görüşleri tespit edilmiş; bu görüşlerin Hanefî fıkının teşekkülüne etkileri ile Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarına yansımaları sistematik biçimde analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, İbn

⁵⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/348; Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâ'ik*, 5/289; Ekmelüddîn Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-Bâbertî, *el-Înâye Şerhü'l-Hidâye* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 9/492; Şemsüddin Ahmed İbn Kavudûr Kâdîzâde Efendi, *Tekmilatü Fethü'l-Kadîr Netâicü'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 9/492; Ebû Bekir İbn Ali İbn Muhammed el-Haddâdî el-Abbâdî ez-Zebîdî el-Yemenî el-Hanefî Ebû Bekr el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire ala Muhtasari'l-Kudûrî* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/181.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î*, 5/60.

⁵² Sadrüddîn Ali İbn Ali el-Hanefî İbn Ebû'l-Îz, *et-Tenbîh ala Müşkilâtü'l-Hidâye*, thk. Abdülhakîm İbn Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebû Zeyd (Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 5/723; Mahmûd İbn Ahmed İbn Mûsâ İbn Ahmed İbnü'l-Hüseyn el-Aynî Bedrüddîn Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'ban (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 11/548.

⁵³ Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Vezâretü'l-Evkâf ve Şu'ûnî'l-İslâmiyye, ts.), 22/211; Komisyon, *Mevsû'atü'l-Fikhi'l-İslâmî* (Mısır: Mısır Vakıflar Bakanlığı İslâmî İşler Yüksek Meclisi, 1966), 10/284, 470; Dr. İbnü'n-Neccâr ed-Dimyâtî - Ebu Ammar Yasir bin Ahmed bin Bedr en-Neccar ed-Dimyâtî, *Mevsû'atü'l-Fikhi ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, thk. Komisyon (Mısır: Darü't-Takva, 2023), 19/698.

⁵⁴ *Fetvalar*, 2024, 409; Yazar, *Kurban*.

ABDULLAH İBN MES'ÜD'ÜN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

Mes'ûd'un Haneî fikhının inşasında temel bir yapı taşı olduğu tezini kurban ibadeti bağlamında büyük oranda desteklediğini ortaya koymaktadır.

Araştırma neticesinde ulaşılan bulgular; büyükbaş hayvanlarda yedi kişilik ortaklık kurulması, kurban etinin üçe taksim edilmesi, kesim esnasında tesmiyenin yalın bırakılarak yalnızca besmele çekilmesi ile kadınların, çocukların ve Ehl-i kitabın kestiği kurbanın geçerliliği gibi temel meselelerde İbn Mes'ûd'un Haneî doktrinini doğrudan etkilediği saptanmıştır. Ayrıca kurban edilen hayvanın karnındaki yavrunun hükmü konusunda bu etkinin İmâmeyn üzerinden dolayı olarak yansıdığı görülmektedir.

Bununla birlikte, kurbanın fikhî hükmü ve kurbana engel kusurlar bağlamında İbn Mes'ûd ile Haneî mezhebi arasında metodolojik bir ayrışma göze çarpmaktadır. İbn Mes'ûd, kulaktaki basit bir yarılma veya delinme gibi kusurları dahi kurbana engel sayarken; Haneî mezhebi, kusurun azını değil çoğunu temel alan daha esnek bir kural geliştirmiştir. İstatistiksel verilere göre incelenen meselelerin yaklaşık beşte birinde görülen bu farklılaşma; Haneî mezhebinin, kurucu unsurlarından olan İbn Mes'ûd'un görüşlerini salt taklit etmek yerine, bu verileri işleyerek dinamik ve özgün bir metodoloji ürettiğini kanıtlar niteliktedir.

Günümüz fikhî yaklaşımını temsil eden Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK) fetvaları değerlendirildiğinde ise, İbn Mes'ûd'un klasik fıkha olan belirgin etkisinin nispeten daha sınırlı kaldığı tespit edilmiştir. Kurul; ortaklık sayısı ve etin taksimi gibi hususlarda aynı çizgiyi sürdürse de kurbana engel kusurlar veya kesim esnasında ilave dua edilmesi gibi konularda maslahat prensibini gözeterek farklı ichtihad ve yorumları benimsemiştir.

Netice itibarıyla İbn Mes'ûd'un ichtihadları, Haneî fikhının inşasında temel bir yapı taşı olma hüviyetini tarihsel süreçte güçlü bir şekilde korumuştur. Modern dönem fetva mercileri ise bu fikhî mirası temel almakla birlikte çağın gereksinimleri ve ümmetin maslahatı çerçevesinde yeniden değerlendirerek İslâm fikhının dinamizmini ortaya koyduğu değerlendirilmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Mesut KEMENT

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk İbn Hemmâm İbn Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef (Dârü't-Te'sîl)*. 10 Cilt. Dârü't-Te'sîl, 2. Baskı., 2013.
- Bâbertî, Ekmeliüddîn Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-. *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye*. 10 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı., 1970.
- Balta, Yusuf. "Zekât Ahkâmının Teşekkülünde Hadis'in Etkisi: Hayvanların Zekâtı Örneği". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/1 (08 Nisan 2022), 61-81. <https://doi.org/10.52115/apjir.1052320>
- Bardakoğlu, Ali. "Kurban (İslâm'da Kurban)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bedrüddîn Aynî, Mahmûd İbn Ahmed İbn Mûsâ İbn Ahmed İbnü'l-Hüseyn el-Aynî. *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'ban. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed İbn el-Hüseyn İbn Alî İbn Mûsâ el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ (İlmiyye)*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı., 2003.
- Bölükbaş, Ali Haydar. *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Buğa)*. thk. Mustafa Dib el-Buğa. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Baskı., 1993.
- Bulut, Abdurrahman. "Kurban Çeşitleri". *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, 142-155.
- Büyüктаş, Canan Kuş. "Babürlüler Döneminde Kurban Bayramı Kutlamaları (1526-1707)". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (21 Ağustos 2020), 145-157.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed İbn Alî er-Râzî. *Muhtasarü İhtilâfî'l-Ulema*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1995.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed İbn Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. Said Bektaş. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı., 2010.
- Çalış, Halit. "Kurbanın Dinî Hükmü ve Fert ya da Aile Adına Kesilmesi Tartışmaları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan] (2004), 211-230.
- Çınar, Bayram. "İdeolojik Teoloji Açısından Kurbanın Sembolik Değeri". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/1 (24 Nisan 2024), 70-104. <https://doi.org/10.52115/apjir.1425113>
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî İbn Ömer İbn Ahmed Mehdi İbn Mes'ûd İbn Nu'mân İbn Dînâr ed-. *Sünenü Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 2004.
- Dimyâtî, Dr. İbnü'n-Neccâr ed- - Dimyâtî, Ebu Ammar Yasir bin Ahmed bin Bedr en-Neccar ed-. *Mevsûatü'l-Fikhi ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa*. thk. Komisyon. 25 Cilt. Mısır: Darü't-Takva, 1. Baskı., 2023.
- DİYK. *Kurban: Sıkça Sorulanlar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Ebû Bekr el-Haddâd, Ebû Bekir İbn Ali İbn Muhammed el-Haddâd el-Abbâdî ez-Zebîdî el-Yemenî el-Haneî. *el-Cevheretü'n-Neyyire ala Muhtasari'l-Kudûrî*. 2 Cilt. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1. Baskı., 1322.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân İbn Sâbit İbn Zûtâ İbn Mâh. *Müsnedü Ebî Hanîfe Rivâyete'l-Haskefi*. thk. Hasan Mahmûd Abdurrahman. Mısır: el-Âdâb, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb İbn İbrâhîm. *Kitâbü'l-Âsâr li Ebî Yûsuf*. thk. el-Efgânî Ebü'l-Vefâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Esen, Bilal. "Diyk Karar ve Fetvalarında Kurban/Türkiye'de Kurbanla İlgili Güncel Meseleler". *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, 269-291.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûriddîn Alî İbn Ebî Bekr İbn Süleymân el-. *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid*. thk. Hüsameddin Kuddusî. 10 Cilt. Kâhira: Mektebetü'l-Kuddusî, 1994.
- İbn Âbidîn, İbn Âbidîn Muhammed Emîn İbn Ömer İbn Abdülazîz. *Reddü'l-Muhtâr ale'l-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1966.
- İbn Ebü'l-Îz, Sadrüddîn Ali İbn Ali el-Haneî. *et-Tenbîh ala Müşkilâtü'l-Hidâye*. thk. Abdülhakîm İbn Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebû Zeyd. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı., 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî İbn Ahmed İbn Saîd. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bindârî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

ABDULLAH İBN MES'ÜD'ÜN KURBAN İBADETİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ FIKHI VE ÇAĞDAŞ FETVALARA YANSIMASI

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh İbn Ahmed İbn Muhammed. *el-Muğnî (et-Türkî)*. thk. Abdullah İbn Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed Hulv. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Baskı., 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce (Arnavut)*. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı., 2009.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Ahmed İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî el-Hafîd. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Kâdîzâde Efendi, Şemsüddin Ahmed İbn Kavudûr. *Tekmiletü Fethü'l-Kadîr Netâici'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr*. 3 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. baskı., 1970.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr İbn Mes'ûd İbn Ahmed el-. *Bedâ'î'u's-Sanâ'î' fî Tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Dârü'l-Kütübül-İlmiyye, 1. Baskı., 1328.
- Komisyon. *el-Fetâvâ el-Âlemgîriyye el-Ma'rûfe bi'l-Fetâvâ el-Hindîyye*. ed. Nizâmüddîn el-Bernehâbü'rî el-Belhî. 6 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Baskı., 1310.
- Komisyon. *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Komisyon. *Mevsû'atü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 49 Cilt. Mısır: Mısır Vakıflar Bakanlığı İslâmî İşler Yüksek Meclisi, 1966.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Muhammed İbn Ahmed Ca'fer el-. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. Lübnan: Dârü'l-Kütübül-İlmiyye, 1997.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Muhammed İbn Cafer el-Bağdâdî el-. *Şerhu Muhtasar el-Kerhî*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed Abdurrahman. 9 Cilt. Kuveyt: Dâru Esfâr, 1. Baskı., 2022.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî İbn Ebî Bekr İbn Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu Turâsü'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullâh İbn Mahmûd İbn Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mühelleb, İbn Ahmed İbn Ebî Süfrah Esîd İbn Abdillâh el-. *el-Muhtasarü'n-Nasîh fî Tehzîbi'l-Kitâbi'l-Câmi's-sahîh*. thk. Ahmed İbn Fâris es-Selûm. 4 Cilt. Riyad: Dârü't-Tevhîd, 1. Baskı., 2009.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl İbn Yahyâ İbn İsmâîl el-. *Muhtasarü'l-Müzenî (Dâğüstânî)*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Medâric li'n-Neşr, 1. Baskı., 2019.
- Narin, İsmail. *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2009.
- Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh İbn Ahmed İbn Mahmûd. *Kenzü'd-Dekâik*. thk. Sa'îd en-Bektaş. Darü'l-Beşâirü'l-İslamiyye, 1. Baskı., 2011.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-. *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhi'l-Muhezzeb li's-Şîrâzî*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1954.
- Okur, Hüseyin. "Kurban Mükellefiyetinde Zenginlik-Fakirlik Kriteri Bağlamında Fakirin Kestiği Kurbanın Adak Olacağı Görüşünün Değerlendirilmesi". *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, 328-342.
- Önder, Muharrem. "Kurbanlık Hayvanın Özellikleri". *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, 123-141.
- Özdirek, Recep. *Kurban İbadeti Temel Bilgiler Güncel Sorular*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2007.
- Öztürk, Mehmet. "Abdullah İbni Mesud'un İslam Hukuku ve Hanefi Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 11/5 (2016), 447-460.
- Serahsî, Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-. *el-Mevsû'at*. 31 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman İbn Ebî Bekr Celaleddin es-. *es-Sirâcü'l-Münîr fî Tertîbi Ehâdis Sahîhi'l-Câmi's-Sağîr (Elbânî)*. 2 Cilt. Dârü's-Sadîk, 3. Baskı., 2009.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1983.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn el-Hasen eş-. *el-Asl (Boynukalın)*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı., 2012.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed İbn Muhammed İbn Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-. *Şerhu Meânî'l-Âsâr (Behrâicî)*. thk. Lâtîfu'r-Rahmân Behrâicî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı., 2021.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ İbn Sevre İbn Mûsâ İbn Dahhâk et-. *Sünenü't-Tirmizî (er-Risâle)*. thk. Şuayb Arnavut vd. 6 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı., 2009.

- Torun, Hacı Mustafa. *Serahsî'nin Mebsût'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Rivayetlerinin Haneî Mezhebine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2024.
- Yaman, Ahmet. "Abdullah b. Mes'ûd'un Haneî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 4/2 (2004), 7-26.
- Yazar. *Kurban* (Mektup 10 Temmuz 2025, Alıcı Din İşleri Yüksek Kurulu DİYK).
- Zeylaî, Osman İbn Ali İbn Mihcan el-Bârî Fehrüddîn ez-. *Tebyînü'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzü'd-Dekâik ve Hâşiyetü eş-Şelebî*. thk. Ahmed eş-Şelebî. 6 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1. Baskı., 1314.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı., 2021.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar (Gözden Geçirilmiş İlave Baskı)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Baskı., 2024.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 355-375/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 355-375

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

HARRAN ARAP HALK LEHÇESİNDE LÜGAZ (BİLMECE) KULLANIMI: SÖZLÜ KÜLTÜR BAĞLAMINDA MÜLAKAT VE İNCELEME

Halil BİLİK

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa
Dr., Presidency of Religious Affairs, Şanlıurfa/ Türkiye

tevhid_-63@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9598-2224

ror.org/007x4cq57

Öz:¹

Bu çalışma, Harran Arap diyalektinde varlığını sürdüren lügaz (bilmece) geleneğini tematik, yapısal ve işlevsel boyutlarıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel amacı; yazılı dili aşan bu şifahi mirasın dilsel zenginliğini tespit etmek, lügazların toplumsal işlevlerini ortaya koymak ve klasik Arap belâgat geleneği ile yerel diyalekt arasındaki tarihsel ve anlamsal bağı çözümlemektir. Çalışmanın veri seti, nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde iki aşamalı bir metodolojiyle oluşturulmuştur: İlk olarak alana ilişkin mevcut literatür taranmış; ardından Şanlıurfa genelinde Harran Arap diyalektinin konuşulduğu Harran, Akçakale, Eyyübiye, Haliliye ve Ceylanpınar ilçeleri ile bunlara bağlı köylerde kapsamlı bir saha araştırması gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme ve derinlemesine mülakat teknikleri kullanılarak bölgenin sözlü hafızasını taşıyan yaşlı kuşak kaynak kişilerden birincil veriler derlenmiştir. Elde edilen lügaz örnekleri, içerik analizi ve doküman incelemesi yöntemleriyle çözümlenerek; günlük yaşam unsurları, dinî konular, cevabı içinde gizli yapılar, hikâye tarzı anlatılar ve muhatabı şaşırtmaya dönük kurgular şeklinde sınıflandırılmıştır. İnceleme sonucunda, Harran lügazlerinin yalnızca birer eğlence vasıtası olmadığı; dilsel yaratıcılığı ve hazırcıyapılığını sınavan, toplumsal ahlâk ve değerleri aktaran çok katmanlı bir iletişim aracı olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak Harran bilmececi, klasik Arap lügaz tekniklerini yerel söylemle harmanlayarak özgün bir sözlü icra formuna dönüştürmüş ve bölgenin kültürel hafızasını günümüze taşıyan nitelikli bir miras alanı oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Harran Arapçası, Lehçe, Lügaz, Bilmece, Sözlü kültür.

THE USE OF LUGHAZ (RIDDLES) IN THE HARRAN ARABIC VERNACULAR: INTERVIEWS AND ANALYSIS IN THE CONTEXT OF ORAL CULTURE

Abstract

This study aims to examine the lughaz (riddle) tradition surviving in the Harran Arabic dialect through its thematic, structural, and functional dimensions. The primary objective of the research is to identify the linguistic richness of this oral heritage that transcends the written language, to reveal the social functions of these riddles, and to analyze the historical and semantic connection between the Classical Arabic rhetorical

¹ Bu makale Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda tamamlanan ve "Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinde Sözlü Kültür Öğeleri" adlı Doktora tezinden üretilmiştir.

tradition and the local dialect. The dataset of the study was constructed using a two-stage methodology within the framework of qualitative research methods: First, the existing literature in the field was comprehensively reviewed; subsequently, extensive fieldwork was conducted across Şanlıurfa, covering the districts of Harran, Akçakale, Eyyübiye, Haliliye, and Ceylanpınar, as well as their surrounding villages where the Harran Arabic dialect is spoken. Primary data were collected from key informants representing the older generation—who hold the oral memory of the region—through semi-structured and in-depth interview techniques. The gathered riddle examples were analyzed using content analysis and document analysis methods and were categorized as everyday life elements, religious themes, structures with embedded answers, narrative-style riddles, and trick riddles designed to confound the listener. The findings reveal that Harran lughaz serve not merely as a means of entertainment, but as a multilayered communication tool that tests linguistic creativity and quick-wittedness while transmitting social moral values. Consequently, Harran riddles blend Classical Arabic lughaz techniques with local discourse, transforming them into an authentic form of oral performance and constituting a significant cultural heritage that carries the region's memory into the present day.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Harran Arabic, Dialect, Lughaz

Atf / Cite as: Bilik, Halil. "Harran Arap Halk Lehçesinde Lügaz (Bilmece) Kullanımı: Sözlü Kültür Bağlamında Mülakat ve İnceleme", *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 355-375.

Giriş

Sözlü kültür öğeleri, bir toplumun tarihsel hafızasını, dünya görüşünü ve dilsel birikimini yansıtan temel unsurlar arasında yer almaktadır. Yazılı kültürün yaygınlaşmasından önce olduğu gibi, günümüzde de sözlü kültür unsurları özellikle geleneksel yaşam biçimini sürdüren topluluklarda canlılığını korumaktadır. Bu bağlamda bilmeceler hem eğlendirici hem de öğretici yönleriyle sözlü kültürün önemli yansımalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arap dili ve edebiyatında lügaz, muammâ² vb. terimlerle karşılanan bilmeceler³; zekâ, dil hâkimiyeti ve kültürel bilgi gerektiren yapılarıyla dikkat çekmektedir. Lügaz, yalnızca bir eğlence unsuru değil, aynı zamanda toplumsal iletişimi güçlendiren, dilsel yaratıcılığı teşvik eden ve kültürel değerleri kuşaktan kuşağa aktaran sözlü anlatım biçimidir.⁴

Türkiye'nin güneydoğusunda yer alan ve tarihsel süreçte birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Harran bölgesinde konuşulan Arap diyalekti, zengin bir sözlü kültür mirasına sahiptir. Bu miras içerisinde önemli bir yer tutan lügaz geleneği, bugüne kadar sınırlı ölçüde araştırmaya konu edilmiştir. Nitekim Abdülhakim Önel, "*Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil, Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri*" adlı doktora çalışmasında lügazlara yalnızca kısıtlı bir çerçevede değinmiş; Halil Bilik ise "*Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinde Sözlü Kültür Öğeleri*" başlıklı eserinde Harran lehçesiyle aktarılan lügaz örneklerini genel hatlarıyla ele almıştır. Ancak mevcut literatür incelendiğinde, bu konunun henüz müstakil, derinlikli ve sistematik bir incelemeye tabi tutulmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, Harran Arap diyalektinde kullanılan

² M. A. Yekta Saraç, "Muammâ ve Divan Edebiyatındaki Seyri", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 27/0 (2012), 297.

³ Zıyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve ş-şâ'ir* (Kahire: Dâru nehdati Mısır, ts.), 3/84.

⁴ Halil Bilik, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinde Sözlü Kültür Öğeleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2026), 130.

lügaz örneklerini tespit etmeyi, söz konusu örnekleri dilsel ve kültürel açılardan incelemeyi ve bunların sözlü kültür içindeki işlevlerini ortaya koyarak alan yazındaki bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

1. Klasik Arap Lügaz Geleneğinde Lügazler ve Genel Özellikleri

Arapça'da lügaz kelimesi hem telaffuz hem de anlam bakımından çok katmanlı bir yapıya sahiptir.⁵ Kelime, noktalı ğayn (غ) harfiyle kullanıldığında, bir şeyi kendi aslî yönünden saptırmak, anlamı dolaylı ve kapalı hâle getirmek veya maksadından çevirmek anlamlarını taşımaktadır.⁶ Bu temel anlam, bilmecenin örtük ve sezgiye dayalı yapısıyla doğrudan ilişkilidir.⁷

Klasik Arap belâgat ve edebiyat geleneğinde, lügaz kavramını karşılamak veya ona yakın anlamları ifade etmek üzere çeşitli terimlere başvurulmuştur. Bu bağlamda muhâcât, uhciyye/uhciyye, ehâcî, huçeyyâ, ta'miye ve muammâ gibi kavramların yanı sıra mugâlata/uğlûta, lahn/melâhin ve muâyât gibi ifadeler de kullanılmıştır.⁸

Lugavî kaynaklarda lügaz kelimesinin telaffuz açısından birden fazla zabtı bulunduğu görülmektedir.⁹ Bu bağlamda kelime, tek çamme ile “اللُّغَزُ” (luğz), iki çamme ile “اللُّغَزُ” (luğuz) ve fetha ile “اللُّغَزُ” (leğaz) şeklinde okunabilmektedir.¹⁰ Bu üç kullanım, fonetik farklılıklara dayanan lugavî varyantlar olup anlam bakımından aynı kavram alanı içerisinde değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra kelimenin رُطَب/ruṭab vezninde kullanılan اللُّغَزُ (luğaz) şeklinde dördüncü bir kullanımı da bulunmaktadır. Bu kullanım, vezin ve morfolojik yapı bakımından diğerlerinden ayrılmakla birlikte, çoğul yapısı açısından onlarla ortaklık göstermektedir.¹¹

Klasik sözlüklerin ortak ifadelerine göre, lügaz kelimesinin ilk dört lugavî kullanımının çoğulu “الْغَزَا” (el-ğâz) şeklindedir. Bu durum, söz konusu kullanımlar arasında çoğul sistemi bakımından bir ayrım bulunmadığını, farkın daha çok telaffuz ve yapısal

⁵ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 3/2530; Bilik, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinde Sözlü Kültür Öğeleri*, 127.

⁶ Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvînî er-Râzî İbn Fâris Ebû'l-Hüseyn, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, ed. Abusselam Muhammed Harun (Daru'l-fikr, 1989), 5/257; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1978), 3/894; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemü'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Mu'âsıra* (Âlemu'l-Kutub, 2008), 3/2018.

⁷ Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Daru 'İhyai'l-turas'l-Arabi, 1965), 15/316-317.

⁸ İsmail Durmuş, “Lugaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/221.

⁹ Durmuş, “Lugaz”, 27/221.

¹⁰ Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 5/406.

¹¹ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 15/316-317.

özelliklerde ortaya çıktığını göstermektedir.¹² Buna karşılık لُغَايَظَا/luğayzâ gibi bazı türev formlar, bu gruptan dışında tutulmakta ve “الْغَاظ” şeklinde çoğul yapılmamaktadır.¹³

Lügaz kelimesiyle ilişkili olarak kullanılan “el-ulğûza” (الْأُلْغُوزَة) terimi ise, damme ile okunduğunda, sözde anlamı gizleme ve kapalı anlatım yoluyla kurulan ifade biçimini karşılamakta olup mecazî bir kullanımı temsil etmektedir. İbnü'l-A'râbî'nin de belirttiği üzere, kelimenin etimolojik kökeni, dolambaçlı ve kıvrımlı kazı anlamına dayanmaktadır. Bu kökensel anlam, bilmecenin doğası gereği doğrudan ifade yerine dolaylı anlatımı tercih eden yapısını açıklar niteliktedir.¹⁴

Lügaz, sözlükte kökeni itibarıyla yer altında çok kollu ve dolambaçlı yuvalar açan yerbû' (çöl faresi) adlı hayvanın¹⁵ kazdığı oyuk¹⁶ ve geçitleri ifade eder.¹⁷ Bu anlamıyla kelime, doğrusal olmayan, iz sürmeyi zorlaştıran ve karmaşık bir yapı arz eden mekânı karşılar.¹⁸

Terim olarak ise lügaz, edebî ve dilsel bağlamda bir nesnenin, kavramın veya düşüncenin doğrudan adlandırılmadan; ima, kinaye ve dolaylı anlatım yollarıyla gizlenerek sunulmasını ifade eder.¹⁹ Bu kullanımda anlam, açık biçimde ortaya konulmaz; aksine sözün içinde örtülü hâlde bırakılır ve muhatabın zihinsel çözüm süreciyle açığa çıkar. Böylece lügaz, özellikle klasik edebiyatta ve sözlü kültür ürünlerinde, anlamın bilinçli olarak kapatıldığı ve çözümün belirli bir dikkat ve bilgi birikimi gerektirdiği bir anlatım türü olarak tanımlanır.²⁰

Lügaz için Türkçede bilmece ve bilmece şiiri kavramı kullanılmaktadır.²¹ Türk Dil Kurumu sözlüklerinde bilmece, bir nesne ya da kavramın adını doğrudan anmadan, onun ayırt edici niteliklerinin örtük biçimde dile getirildiği ve çözümün muhatabın zihinsel faaliyetine bırakıldığı bir söz oyunu olarak tanımlanmaktadır.²² Terim düzeyinde ise bilmece, anlamın açık bir ifadeyle sunulmasından özellikle kaçınılarak, ima ve dolaylı anlatım yoluyla gizlenmesi esasına dayanan bir anlatım biçimini ifade eder. Bu yönüyle bilmece, yalnızca dilsel bir kurgu değil; merak, sezgi ve çözüm arayışını merkeze alan bir düşünme pratiği olarak da değerlendirilebilir.²³ Sözlü anlatı geleneğinde bilmeceli

¹² Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-E'sîr Ebü'l-Feth, Ziyâüddîn, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 2/211.

¹³ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 15/316-317.

¹⁴ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 15/316-317.

¹⁵ Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, 3/2531.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 5/406.

¹⁷ Ebu Ali İsmail Bin El-Kâsım el-Kâlî, *el-Meksûr ve'l-Memûd* (Kahire, 1999), 400.

¹⁸ Ebu Mensûr el-Cevherî, *es-Sihah Fi'l-Luğâ ve'l-ulûm* (Beyrut, 1974), 4697.

¹⁹ Ahmed b. Muhammed Mekki el-Hamevî Ebû'l-Abbâs, Şihâbüddîn el-Hüseynî el-Hanef, *Gamzu 'Uyûni'l-Besâir fî Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 4/162.

²⁰ M. Faruk Toprak, “Klasik Arap Şiirinde Luğaz” 1/3 (2001), 97.

²¹ Murat Tala, “Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fârîz'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış” 22/2 (2018), 944.

²² İsmail Parlatır vd, *TDK Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), 1/298.

²³ İbrahim Usta, “Arap Literatüründe Luğaz Kültürü” 10 (2012), 160.

anlatımlar, çoğu zaman soruya dayalı bir yapı içinde gelişir ve anlatının ilerleyişi, sorulan sorunun cevabına ulaşma süreci etrafında şekillenir. Böylece bilmece hem dilsel kapalılığı hem de anlatısal dinamizmi bünyesinde barındıran özgün bir ifade alanı ortaya koyar.²⁴

Lügaz geleneğinin kökenleri klasik Arap ilim ve edebiyat çevrelerine kadar uzanmaktadır. İlk dönemlerden itibaren dil, edebiyat, fıkıh ve nahiv gibi farklı alanlarda kullanılan lügaz, zamanla müstakil bir edebî ve ilmî tür niteliği kazanmıştır. Halîl b. Ahmed ve İbn Düreyd gibi dil âlimlerinin çalışmalarında görülen örnekler, lügazın erken dönemlerdeki kullanımını göstermektedir. Daha sonraki süreçte nahiv, kıraat, hesap ve fıkıh gibi çeşitli ilim dallarına ait özel lügazlar kaleme alınmış; böylece tür, yalnızca eğlence ve bilmece işlevinin ötesine geçerek dil bilgisini, muhakemeyi ve zihinsel beceriyi sınavan bir anlatım biçimi hâline gelmiştir. Harîrî, Zemahşerî ve Süyûtî gibi önemli isimlerin eserlerinde de farklı biçimleriyle yer alan lügaz, klasik Arap edebiyatında uzun süre varlığını sürdürmüştür.²⁵

Lügaz, beyân ilmiyle ilişkili bir edebî anlatım türü olarak değerlendirilmekte ve özellikle klasik edebiyatlarda çoğunlukla manzum örneklerle karşımıza çıkmaktadır. Arap edebiyatında ortaya çıkan bu tür, zaman içerisinde Fars edebiyatında farklı biçim ve içerik özellikleri kazanarak gelişmiş, daha sonra Türk edebiyatına aktarılmış ve burada da kendine özgü nitelikleriyle varlığını sürdürmüştür.²⁶

Harran bölgesinde lügaz karşılığında, lehçeye özgü حِدَاوَة (hıddâva) terimi kullanılmaktadır.²⁷ Bu kelimenin kökeni, klasik Arapçada “meydan okumak, karşısındakini mücadeleyle davet etmek” anlamlarını taşıyan تَحْدَى fiiliyle ilişkilendirilmektedir. Nitekim klasik sözlüklerde yer alan حُدِّيَا formu; bir kimseyle tartışmaya girişmek, onu alt etmeye çalışmak ve sözlü bir meydan okumada bulunmak gibi anlam alanlarına sahiptir.²⁸

Harran lehçesinde حِلَاوَة / أَحَدِيكَ حِدَاوَة تَأْكُلُ دُبْسَ آلٍ حَلَاوَة / Eheddik hıddêve tekul dıbis elli helêve “Sana bir bilmece sorayım pekmez mi yoksa helva mı yersin” حَادِيَّتْكَ مَا لَطِيَّتْكَ حَادِيَّتْكَ / heddêtek mê heddêtek bzub eççeheş leţţêtek “Bilmece sordum, sormadım, eşeğin şeyiyle seni vurdum” cümleleri, Harran lehçesinde bilmeceye başlamadan önce söylenen deyimleşmiş tekerlemelerdir.

²⁴ Meryem Barbaş, *el-Hikâyetu's-Şa'biyyeti fî Mantikati'l-Müseyle* (Cami'atu'l-Müseyle Külliyyetu'l-Edab ve'l-'ulumu'l-İctima'iyyeti, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 27.

²⁵ Durmuş, “Lugaz”, 27/222.

²⁶ Çetin Betül Elmacı, “Bir Muammâ Ve Lugaz Çözümleme Denemesi: Nezim Beratî'nin Türkçe Divanı'ndaki Muammalar Ve Lugazlar Özelinde” 23/2 (2023), 835.

²⁷ Abdülhakim Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinin Dil bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri* (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 366; Bilik, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinde Sözlü Kültür Öğeleri*, 128.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 2/808.

Klasik lügaz geleneğinde lügazların kuruluş ve çözümünde kullanılan taḥsîl, tekmi̇l, teshîl ve tezyîl yöntemlerinin²⁹ Harran halk lehçesindeki lügazlarda aynı teknik ve sistematik biçimde bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bu dört yöntemin ifade ettiği temel işlevlerin bazı Harran lügazlarında farklı biçimlerde karşılık bulduğu söylenebilir. Taḥsîl kapsamında değerlendirilen gizli unsura işaret etme, cevabı oluşturan unsurları belirleme ve çeşitli ipuçları verme, Harran lügazlarında belirgin biçimde görülmektedir. Tekmi̇l kapsamında değerlendirilen parçaları bir araya getirme, eksiltme veya birden fazla unsur arasında ilişki kurarak cevaba ulaşma da bazı örneklerde karşımıza çıkmaktadır. Teshîl açısından ise cevabı kolaylaştıran açıklamalar, yönlendirmeler ve anlam ilişkileri Harran lügazlarının önemli çözüm unsurları arasında yer almaktadır.³⁰

Buna karşılık tezyîl yöntemi, klasik lügaz geleneğinde olduğu gibi hareke, sükûn, şedde, med ve kasr gibi yazılı dil merkezli teknik işlemler³¹ şeklinde Harran lügazlarında belirgin bir karşılığa sahip değildir. Bunun temel nedeni, Harran lügazlarının yazılı bir metin geleneğinden ziyade sözlü aktarım içerisinde varlığını sürdürmesidir. Dolayısıyla Harran lügazlarında taḥsîl, tekmi̇l ve teshîlin işlevsel karşılıkları çeşitli biçimlerde görülürken tezyîlin klasik anlamdaki teknik uygulamaları belirgin değildir. Bu durum, Harran lügazlarının klasik lügaz geleneğinden tamamen bağımsız olduğunu göstermediği gibi, klasik kuralların birebir korunduğu anlamına da gelmemektedir. Aksine klasik lügaz yöntemlerinin temel mantığının, Harran halk lehçesinin sözlü yapısı, günlük hayat tecrübesi ve yerel kültürel birikimi doğrultusunda dönüşerek varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

2. Harran Halk Lehçesindeki Lügazların Yapısal ve Kurgusal Özellikleri

Harran lehçesine ana dil düzeyinde hâkim olmamız ve bölgede yürüttüğümüz saha çalışmaları neticesinde elde edilen veriler, Harran Arapları arasında bilmece geleneğinin belirgin tematik eğilimler taşıdığını ortaya koymaktadır. Derlenen örnekler incelendiğinde, bilmecelerin önemli bir kısmının müstehcenlik teması etrafında şekillendiği tespit edilmiştir. Bu tür bilmecelerde cinsellik, beden ve mahremiyetle ilişkili unsurlar çoğunlukla mecazî ve çift anlamlı ifadeler aracılığıyla kurgulanmakta; dinleyicinin ilk anda farklı bir anlam çağrışımıyla yönlendirilmesi sağlanmaktadır. Söz konusu yapı hem şaşırtıcı hem de güldürü unsuru barındırdığı için, bu bilmecelerin toplumsal hafızada daha kalıcı olduğu ve kuşaktan kuşağa aktarımının kolaylaştığı düşünülmektedir.

Bununla birlikte, tematik çeşitlilik yalnızca müstehcen içerikle sınırlı değildir. Harran bölgesinde dinî içerikli bilmecelerin de varlığı tespit edilmiştir. Bu tür bilmecelerde peygamber kıssalarına, ibadetlere veya dinî kavramlara gönderme yapılmakta;

²⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *at-Tirâz fi'l-Lügaz* (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 16-17; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf .Cemâleddîn İbn Hişâm İbn Hişâm, *el-ğâz'u-İbn Hişâm fi'n-Nahiv* (Dimaşk: Daru'l-İsâm, 1981).

³⁰ İbn Hişâm, *el-ğâz'u-İbn Hişâm fi'n-Nahiv*, 42.

³¹ Suyûtî, *at-Tirâz fi'l-Lügaz*, 17.

dinleyicinin hem dinî bilgisini hem de yorumlama yeteneğini sınanan bir yapı kurulmaktadır. Ayrıca, doğrudan zekâ ve muhakeme gücünü ölçmeye yönelik, daha soyut ve analitik düşünmeyi gerektiren bilmeceler de sözlü kültür içerisinde yer almaktadır. Bu durum, Harran'daki bilmece geleneğinin yalnızca mizahî bir eğlence aracı olmadığını; aynı zamanda zihinsel çevikliği teşvik eden ve kültürel bilgi birikimini aktaran çok boyutlu bir sözlü anlatı formu olduğunu göstermektedir.

Harran lehçesinde bilmece geleneği, yalnızca soru-cevap temelli bir zihinsel oyun olmanın ötesinde, dinleyiciyi anlatıya hazırlayan belirli söylem kalıplarıyla dikkat çeker. Bu kalıplar, bilmecenin daha ilk anda sıradan bir ifade olmadığını hissettirerek muhatabı düşünmeye sevk eder. Söz konusu yapıların işlevi hem anlatıya merak unsuru katmak hem de dinleyicinin zihinsel dikkatini yoğunlaştırmaktır.³²

Bu bağlamda Harran ağzında bilmecelerin çoğu, “شَيْءٌ إِنْ مُو شَيْءٍ” (*şiy in mû şiy* – bir şey, ama aslında bir şey olmayan), “شَيْءٌ شَكْلٌ” (*şiy şekl* – bir şey var ki...) ve “شَيْءٌ إِنْ” (*şiy in* – ...şeklinde bir şey) gibi kalıplaşmış ifadelerle başlar. Bu başlangıçlar, bilinmeyi çağrıştıran belirsiz bir çerçeve çizerek cevabın hemen verilmesini engeller ve anlatının gerilimini artırır. Bu tür kalıplarla başlayan bilmecelere şu örnekler verilebilir:³³

³⁴ شَيْءٌ إِنْ مُو شَيْءٍ وَأَنْجِي الشَّيْءَ تُتْرَكُ كُلُّ شَيْءٍ

Şiy in mû şiy vinci eşşiy tutruk kul şiy

Bir şey olmayan şey, geldiğinde her şeyi de bırakmak zorunda kalırsın

Harran Arap diyalektinde görülen bilmecelerin önemli bir kısmı, dinleyiciyi doğrudan muhatap alan ve soru sorma eylemini açıkça dile getiren kalıplaşmış giriş ifadeleriyle başlar. Bu bağlamda أَشْعَلُكَ عَنْ /*es'alek 'an* yapısı, “sana ... hakkında soruyorum” anlamıyla bilmecenin söylemsel çerçevesini belirleyen işlevsel bir başlangıç formülü olarak öne çıkar. Söz konusu kalıp, bilmeceyi yalnızca bir soru olarak değil, aynı zamanda karşılıklı etkileşime dayalı bir sözlü oyun olarak sunar. Dinleyici, bu ifade aracılığıyla çözüm sürecine davet edilmekte ve anlatının merkezine yerleştirilmektedir.

Bu tür başlangıçlar, bilmece metninin yapısını açık bir soru formuna dönüştürürken, devamında gelecek mecazlı anlatım için de zihinsel bir hazırlık işlevi görür. Nitekim “yürüyen”, “yayılp genişleyen” ya da “tedavisi gökyüzünde olan” gibi ifadeler, nesnenin doğrudan adlandırılmasından kaçınılarak betimleyici ve çağrışıma dayalı bir söylem

³² Bilik, Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinde Sözlü Kültür Öğeleri, 129.

³³ Bilik, Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinde Sözlü Kültür Öğeleri, 130.

³⁴ Bu bilmecenin cevabı uykudur. Uyku, maddi bir varlık olarak algılanamayan; dokunulamayan ve gözle doğrudan seçilemeyen bir hâl olmasına rağmen, ortaya çıktığında insanın tüm fiziksel ve zihinsel faaliyetlerini askıya alan bir süreçtir. Birey, uykunun gelişile birlikte gündelik uğraşlarını, bilinçli düşünme etkinliğini ve iradî tasarruflarını geçici olarak terk eder. Bu yönüyle bilmece metninde yer alan “her şeyi bıraktıran” nitelemesi, uykunun insan üzerindeki kapsayıcı ve kaçınılmaz etkisini çarpıcı biçimde ifade etmektedir.

kurulmasına imkân tanır. Böylece bilmece, kısa ve yoğun bir yapı içerisinde hem anlatıcı hem de dinleyici arasında dilsel bir etkileşim alanı oluşturur. Bu yapı, Harran bilmecelerinde sorunun biçimsel kalıplarının, anlam üretiminde en az içerik kadar belirleyici olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

³⁵ أَسْأَلُكَ عَنْ شَيْءٍ مَاشِي بِالْأَرْضِ مَاشِي بِالسَّيْمَةِ أَذْوَ شَيْءٍ

Eselek 'ın şey mêşiy bel-eriz mêşiy bes-sımı idvê şey³⁶

Sana yürüten (yayılan) bir şey hakkında soruyorum; yeryüzünde yürür (yayılır) tedavisi ise gökyüzündedir.³⁷

³⁸ أَسْأَلُكَ عَنْ شَيْءٍ طَوِيلٍ أَفْلَسَ إِخْشَ إِشْرَكٍ مَا بَيْنَ الشَّرْكِ شَعْرٌ وَائْتَقِيُونَ بِي الْيَسَا

Eselek 'ın şey tıvıl emles iyhuş ibşerig mê ben eş-şerig şa'ar v-ıytıkevın bî en-nisê

(Sana uzun ve saydam olan bir şeyi soruyorum; bir yarığa giriyor yarığın etrafında kıl var; kadınlar onunla süslenirler)³⁹

Harran ovasında bilmecelerin bazıları kafiye ve vezinli olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum bilmecelerin ezberini ve akılda kalmasını sağlamaktadır. Harran lehçesinde kullanılan bilmecelerin bazıları şunlardır.

أَسْوَدُ إِسْنِيدٍ - Esved isevîd - Siyah siyahlık

إِزْرِفَعُ الْأَمْرِ يُودُ - ıb-rıf' el-ımrêvîd - Sürmedan kadar

إِسْمُو عَبْدِ اللَّهِ - ısmıv 'abdalla - Adı Abdullah

رَزَقُوا عَلَى اللَّهِ - rızkıv 'ele Alla - Rızkı Allah'a aittir

³⁵ Selahattin Çenşi, "Kişisel Görüşme". 14 Eylül 2025.

³⁶ Bu bilmecenin cevabı: Cüzzam hastalığıdır.

³⁷ Bu bilmecede Harran Arap sözlü kültüründe yaygın olarak bilinen cüzzam hastalığı, dolaylı ve mecazî bir anlatımla konu edinilmektedir. Bilmecede hastalığın "yeryüzünde yürütmesi" ifadesiyle bulaşıcı ve yayılmacı niteliğine işaret edilirken, "tedavisinin gökyüzünde olması" söylemi, hastalığın çözümünün insanî imkânların ötesinde, ilahî bir kudrete bağlandığını göstermektedir. Bu bağlamda gökyüzü kavramı, fiziksel bir mekân değil, kutsallık ve ilahî müdahale alanını temsil eden sembolik bir anlatım unsuru olarak kullanılmaktadır. Söz konusu anlatım, Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'ya atfedilen mucizevi şifa yetkisiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim Âl-i İmrân süresinde Hz. İsa'nın, وَأَنْزِلُ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِأَذْنِ اللَّهِ "Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim." ifadesiyle, Allah'ın izniyle körleri ve cüzzamlıları iyileştirdiğini bildirmesi, halk inancında cüzzam hastalığının tedavisinin Hz. İsa'ya atfedilmesinin dinî temellerini ortaya koymaktadır. Bu ayet, bilmecede yer alan "tedavinin gökte olduğu" söyleminin teolojik arka planını açıklayıcı niteliktedir.

³⁸ Çenşi, "Kişisel Görüşme".

³⁹ Bu bilmecenin cevabı: Sürmedan çubuğu.

تَغْدُ عَلَى الْمَنْفُوحِ إِلِ إِطِيرُ افْرُوحُ *tıg'ud 'el-menfûh elli itteyyır ifrûh* (Şişkin olanın üzerine mi oturursun, yoksa kuş mu uçurursun?) Örneğinde görüldüğü üzere, Harran lehçesinde bilmecelerin bir kısmı muhatabı bilinçli olarak ikilem içinde bırakacak biçimde kurgulanmaktadır. Bu tür sorular, çoğu zaman imkânsız ya da müstehcen çağrışımlara açık iki seçenek sunarak karşı tarafı zor durumda bırakmayı amaçlar. Böylece bilmece, yalnızca zihinsel bir çözümleme değil; aynı zamanda hazırcevaplık ve dil hâkimiyetini ölçen sözlü bir sınama işlevi görür. Bu tür ikilemden kurtulmanın yolu ise kalıplaşmış bir karşılık vermekten geçer:

أَفِيلُ فَتْلِتِنِ وَأَطْلُعُ مِنَ الشَّيْنِ *eftil fetliten, veṭlu' min ešnen* Bu ifade, “İki yana da dolanır, her iki ihtimalden de sıyrılırım.”⁴⁰ Anlamına gelmekte olup, konuşanın yöneltilen seçenekleri reddettiğini ve sözü ustaca bertaraf ettiğini göstermektedir. Böylece muhatap hem müstehcen çağrışımı kabul etmemekte hem de sözlü üstünlüğünü korumaktadır.

3. Harran Lehçesinde Lügaz (Bilmece) Çeşitleri

Harran lehçesinde yaşatılan bilmece geleneği, bölgenin sözlü kültür mirasının önemli ve dinamik unsurlarından birini teşkil etmektedir. Kuşaktan kuşağa şifahî olarak aktarılan bu anlatım biçimi, yalnızca eğlenceye dayalı bir söz oyunu değil; aynı zamanda dilsel yaratıcılığı, zihinsel çevikliği ve toplumsal iletişimi güçlendiren bir kültürel pratiktir.

Yapılan saha araştırmaları sonucunda Harran lehçesinde tespit edilen bilmecelerin, içerikleri, kuruluş biçimleri, kullanılan anlatım teknikleri ve sözlü kültür içerisindeki işlevleri dikkate alınarak farklı gruplar altında değerlendirilebileceği görülmüştür. Bu doğrultuda bilmeceler, konu ve içerik, biçimsel yapı, kullanılan söz sanatları ve işlevleri esas alınarak sınıflandırılmıştır.

3.1. Hikâye Tarzında Olan Bilmeceler

Harran Ovası sözlü kültüründe bazı bilmeceler, kısa ve tek cümlelik soru kalıplarından farklı olarak, uzun bir anlatı kurgusu içerisinde sunulmaktadır. Bu tür bilmecelerde soru, doğrudan değil; olay örgüsü, karakterler ve diyaloglar aracılığıyla dolaylı biçimde ortaya konur. Anlatının sonunda düğüm noktasını teşkil eden soru hem zihinsel çözümleme hem de ahlâkî ve toplumsal değerlendirme gerektirir. Böylece bilmece, yalnızca bir zekâ oyunu değil; aynı zamanda değer aktarımı sağlayan didaktik bir hikâye formuna dönüşür.

بَالِدْنِي الْحَفِيفُ وَالْتَجِيلُ⁴¹

هُوَ شَيْخٌ عَرَبٌ مَخْذُلُو حُزْمَةٍ مِنْ مَكَانٍ دِيمَاكَ أَهْلُهُ شَوِي قَشَمٌ يَلْحَكُهُمْ قَشَامٌ⁴² هُوَ يَتَهَمُهُمْ بِالْقَشَامِ
الْحُزْمَةِ كَايِلَ أَنِّي أَدَسَيْزَ عَلَى أَهْلِي كَايِلَ تَمَامِ سَيَّرِي رُوحِي بَسْ إِسْعَلِي أَهْلِي بِجِ بَالِدْنِي الْحَفِيفُ شُهُوُ
الْتَجِيلِ شُهُوُ؟ كَايِلَ أَسْعَلِ الْحُزْمَةَ رَائِحَةَ ظَالٍ حَفْتَةِ عَشْرَتِيَامْ يَوْمَ مَسْبَاذَهَا كَاظِي رَادَّةَ عَلَى بَيْتِ إِغْيَالِهِ

⁴⁰ Mustafa Sumu, “Kişisel Görüşme”. 20 Kasım 2025.

⁴¹ Mayuf Bilik, “Kişisel Görüşme”. 13 Kasım 2025.

⁴² يَلْحَكُهُمْ قَشَامٌ/Yılheghum keşem: “Akılları kıt” anlamında bir deyimdir.

يَبْتَ إِزْلَمْتُهُ هَا التُّوبَ عَدَهُمْ اُولَيْدُ اَزْلَمَ هَاذَ عِنْدُو اُولَيْدُ اِيَصِيرُ اُمُو يَوْمِنُو سَاعِلُ الْاُولَيْدُ حَاظِرُ الْفُونِي هَاذِي. الْاُولَيْدُ اِيَكُوْلُ الْحَزْ خَوَالِي يَنْطُونُ جَوَابَ چَاتْ پَاتْ وَايْظَلْ اَبُوِي اِيَزْرَلْنِي خَوَالِي اِمَهْلَةَ. هَا التُّوبَ الْاُولَيْدُ يَسْرَحْ جِدَامُ اُمُو الْاِيَامُ ذَنِيچ مُو تِي تَجِي يَا يَسْرَحْ جِدَامُ اُمُو بَسْكَتِ الرِّعَاوِينِ حَدَ التُّوبَاتِ وَاِنْ اُمُو جَايَةً وَكَتْ اِنْ شَافَهُ الْاُولَيْدُ مِثْصَافُحِينِ مِثْخَاطْنِينِ اِشْحَالَكْ يُولَيْدِي, يَا يَمَّا شُونُ خَوَالِي فَلَانُ. گَايِلُ يَمَّا اَبُوِي مُو سَعْلِيچ خَوَالِي شَنْطُو اَمِنْ الْجَوَابْ؟ گَايِلُ يُولَيْدِي اَبُوْكُ ثَارِيُو مَا اِيَعْرِفْ. گَالُو الْتَجِيلُ بِالْذَنِيَةِ الرِّضَاصُ وَالْخَفِيفُ الْكُطُنُ هَاذِي زَا مَا تَعْرِفْ؟ اَبُوْكُ سَعْلَنُ السَّعَالُ هَذَا گَالُ يَمَّا لِي رِخْتِي يَمَّ اَبِي لَا تَكُوْلِينِ خَوَالِي هِيچ گَالُو. گَايِلُ اَلْ شَكُوْلُ؟ گُولِي بِالْذَنِيَةِ التَّجِيلُ ذِيْنَتْ الشَّيْنِينِ وَالْخَفِيفُ دَمُ الرِّزِينِ, دَمُ صَارَ بِيْنَاتِكُمْ دَحِمَتْ عَجِيْهُمُ دَحِمْتُهُمْ خِيُو نَاسُ اِنْرِيْنِينِ كَبُو عَنَّا لَا تَعْرِفْنِ وَلَا اِنْعَزَفَكْ شَكْدُ خَفِيفُ طَلْعُوْكُ مِّنَ الْكَبْرِ⁴³ وَاِذَا وَحَدَ اِنْشِينِ لُو عَلِيْكُ دِيْنِ اَنْكَلُ مِنْهُ مَاْمِشْ. بَسْ يَمَّا لَا تَعْلَمِينِ عَلَيَّ هَا وَلَا شِفْتِيْنِي وَلَا شِفْتِچ گَايِلُ تَمَامْ.

جَايِيْ عَالِيْتِ اِمْسَلَمَ عَلَيَّ هُوَ زَا مَاخَذَ سَلَامَهُ وَسَاعِلُ عَنْ اَهْلِهِ بَاتَالِي گَايِلُ اَنِي مُو اِنْطِيْتِچ اَمَانِ؟⁴⁴ تَنْطِيْنُهُ لَهْلِچ گَايِلُ يَوْلُ يَزْلَمُ اَهْلُ گَالُو بِالْذَنِيَةِ التَّجِيلُ دِيْنَتْ الشَّيْنِينِ وَالْخَفِيفُ دَمُ الرِّزِينِ. عَجَايِبْ⁴⁵ مِفْتَكِرُ الْجَوَابِ هَذَا مُو اِمَهْلَهُ!⁴⁶ يَاْنِي الْحَزْ الشَّجَرَةُ مِيُوْتُهُ بَالِي. گَايِلُ مَحَدُ لَاكَاجْ عَالِدَرَبْ مَحَدُ اِهْنِي؟ گَايِلُ وَالله مَحَدُ لَاكَانِي مَا شِفْتِ كُلَّ حَدِ طَالِغْ لَاچُولُ عِنْدُو زَلْمُ گَايِلُ رُوخُو بِالچُولُ اُظْرَبُو نُوْرُ اُوْتَعَالُو گُولُو فَلَانُ اِذْبَحُو اُولَيْدُو اَوْ خَدُو اِقْنِمُو زَادُ رَايْجِينِ اِزْلَمْتِيْنِ ثَلَاثُ رَاچِيْنِ الْفَرَسُ هَاهُو هَاهُو⁴⁷ فَلَانُ شِيخُ اِذْبَحُو اُولَيْدُو اَوْ خَدُو اِقْنِمُو اِفْرَعُو! اِيَكُوْلُ الْخُزْمَةُ تَوْنِي شَفْنُو وَكَالِي هِيچ وَصِي اَبُوِي هِيچ فَلَانُ. گَايِلُ اَلْ اِذْبَحُو الْعَجِي هَذَا, الْاُولَيْدُ مِفْتَكِرُ گَايِلُ اَبُوِي الْحَزْ اِنْسَاوِي اِنْفَلَاقْ عَلَيَّ اُمِّي وَاِيَحْلِيْهِ اِنْعَلَمَ عَلَيَّ اَلْ يَذْبَحْنِي. اِيَكُوْلُ الْاُولَيْدُ بَهْدَايْ بَهْدَايْ رَاگِي عَلَيَّ رَاسُ اِجْبِلُ اِيَكُوْلُ اَوْ رَاچِي عَلَيَّ اِجْبِلُ حَدَ التُّوبَتِ وَاِنْ اَبُو جَعَّ يَجِي اِيَكُوْلُ رَاگِي عَلَيَّ رَاسُ اِجْبِلَةَ وَالْفَرَسُ مَا تَلْحَكُو جَايِيْ اَبُو اِيَعْنَدُو يَوَالُ گَايِلُ مَكْصُوفُ الْعُمُرُ⁴⁸ اَدَشَعْلَكْ ثَلْثُ سَعَالَاتِ اِذَا اَعْرِفْتِهْنِ اَحْوَلُ مَعَاكُ وَالله اِنْ مَا اَعْرِفْتِهْنِ اَلْ اِذْبَحَكْ اَظْلُ هِيْنِ لُمِنْ مَذْبَحَكْ. گُولُ يَاْبَا گَايِلُو لِيْجُوْكُ اِمَهْبُولُ اَوْ عَاچِلُ اِيْتِحَاكُمُونُ تَنْطِيْمَنْ الْحَكْ؟ گَايِلُ اَخُذْ اَمِنْ الْعَاچِلُ وَاَنْطِي لَلْاِمَهْبُولُ, گَايِلُ لِيْجُوْكُ ثِنِيْنِ اِمَهْلُ لَمِنْ تَنْطِي الْحَكْ؟

⁴³ اِطْلَعُوْكُ مِّنَ الْكَبْرِ /İtl'ôk min el-gabır. "Seni mezardan çıkarır" Türkçedeki "adamı ipten almak" deyiimiyle aynı anlama gelen bir deyimdir.

⁴⁴ اِنِي مُو اِنْطِيْتِچ اَمَانِ /Eniy mu inîtiç emêni: "Ben sana emanet vermiştim?" Hikâyede emanetten "adamın ailesinden cevaplarını getirmesi için kadına sorduğu iki soru" kastedilmektedir.

⁴⁵ عَجَايِبْ /'ecâyib: "Acayip" anlamına gelen bu kelime cümle burada taaccüp ve hayret etmek anlamındadır. Bu kelimenin taaccüp ve hayret etme anlamının anlaşılması cümle içerisinde siyak sibak, uzatma ve jest ve mimiklerin yardımıyla anlaşılmaktadır.

⁴⁶ مُو اِمَهْلَهُ /Mu imnehelhi: "İşin ehli değil" anlamında bir deyimdir.

⁴⁷ هَاهُو /Haho: Harran lehçesinde istigase ve yardım talep etmek için kullanılan bir kelimedir. Daha çok kadınların sıkıntı, bela ve afet zamanlarında yardım çağırarak için başvurdukları bir kelimedir.

⁴⁸ مَكْصُوفُ الْعُمُرُ /Makşûf el-'umur: Ömrü kırılısaca (kısas olsun) anlamında deyimleşmiş bir beddua çeşididir

گَائِلْ مِنْ چِيسِي أَنْطِي. گَائِلْ لِيَجُوكْ ثَنِينِ عَاجِلِينِ؟ گَائِلْ يَابَا هَذُولِ مَايَجُونُ هَذُولِ عَاجِلِينِ عَقَلِي مَا يَجُونُ گَائِلْ حَوْلْ.

Dünyada en hafif ve en ağır olan şey

Anlatıya göre bir aşiret reisi, başka bir yerden bir kadınla evlenir. Ancak çevresi, kadının ailesini saf ve basiretsiz olmakla itham etmektedir. Aradan yıllar geçtikten sonra kadın ailesini ziyaret etmek ister. Reis buna izin verir; fakat dönüşte ailesine “Dünyada en ağır ve en hafif şey nedir?” sorusunu yöneltmesini ister.

Kadın ailesinin yanına gider. Dönüş yolunda oğlu annesini karşılar. Çocuk, dayılarının bu soruya yüzeysel cevaplar vereceğini ve babasının da bu durumu kendisine karşı kullanacağını düşünerek annesinden cevabı öğrenmek ister. Kadın, ailesinin “Dünyanın en ağır şeyi kurşun, en hafif şeyi pamuktur.” dediğini aktarır. Bunun üzerine çocuk, bu cevabın yetersiz olduğunu belirtir ve annesine babasına şu karşılığı iletmesini tembih eder: “Dünyada en ağır şey kötü bir insana borçlu olmaktır; en hafif şey ise iyi insanlarla kan bağı kurmaktır.” Zira iyi kimseler, kan davası bulunsa dahi affedici olabilirken; kötü birine borçlu olmak insana ağır bir yük getirir. Çocuk ayrıca bu sözlerin kendisine ait olduğunu babasına söylememesini ister.

Kadın eve döndüğünde kocasına bu cevabı iletir. Reis, bu sözlerin kadının ailesine ait olamayacağını anlar ve karısının yolda biriyle karşılaşmış olduğunu sorar. Kadın inkâr edince, reis bir hileye başvurur; adamlarına oğlunun öldürüldüğü yönünde bağırımlarını emreder. Kadın bu haberi duyunca telaşlanır ve oğluyla yolda görüştüğünü itiraf eder. Böylece reis, cevabın oğluna ait olduğunu anlar.

Durumu fark eden çocuk dağa kaçır. Reis atıyla peşinden gider ve oğluna üç soru soracağını, doğru cevap verirse bağışlayacağını söyler. İlk soruda, biri akıllı biri deli iki kişi hüküm için gelse hakkı kime vereceğini sorar. Çocuk, dengeyi sağlamak için deliden yana karar vereceğini söyler. İkinci soruda iki deli gelirse ne yapacağını sorar; çocuk zararı kendisinin üstleneceğini ifade eder. Üçüncü soruda ise iki akıllı kişinin gelmesi durumunu sorar. Çocuk, gerçekten akıllı kimselerin gereksiz ihtilaflara düşmeyeceğini, bu nedenle böyle bir durumun ortaya çıkmayacağını belirtir. Bu cevaplar karşısında reis, oğlunun zekâsını kabul eder ve onu bağışlar.

Hikâye, lügaz aracılığıyla ahlâkî değerleri ve toplumsal ilişkileri sorgulamaktadır. “En ağır ve en hafif şey” sorusu, fiziksel nesnelerden insan ilişkilerine taşınarak kötü kimseye borçlu olmanın ağır, iyi insanlarla kurulan akrabalık bağının ise hafif ve değerli olduğu düşüncesini ortaya koyar. Son bölümdeki üç soru ise çocuğun yalnızca bilgi sahibi değil, güçlü bir muhakeme yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Böylece lügaz, akıl, adalet, akrabalık ve toplumsal uzlaşma gibi değerleri bir arada işleyen bir hikmet anlatısı niteliği kazanır.

3.2. Kısa Bilmeceler

Harran Arap diyalektinde kısa bilmeceler, ezberlenmesi kolay, akılda kalıcı ve çoğu zaman kafiyeli söyleyişlere sahip olmalarıyla öne çıkan sözlü anlatı ürünleridir. Bu bilmeceler, sınırlı sözcük sayısına rağmen yoğun bir anlam yükü taşır ve dinleyiciyi hızlı fakat dikkatli bir düşünme sürecine yönlendirir. Söyleyişin kısalığı, bilmeceyi yüzeysel kılmaktan ziyade, anlamın dar bir ifade alanı içinde yoğunlaşmasını sağlar.

Bu tür bilmecelerde ses tekrarları, iç kafiye ve ritmik yapı önemli bir işlev üstlenir. Kafiyeli ve ölçülü söyleyiş, bilmecenin hem kolay hatırlanmasını hem de sözlü ortamda hızlıca aktarılmasını mümkün kılar. Aynı zamanda bu ses düzeni, dinleyicinin dikkatini metnin belirli noktalarına çekerek çözüm sürecini yönlendiren ipuçları sunar. Çoğu zaman nesnelerin hareket, işlev veya görünüş özellikleri kısa betimlemelerle ifade edilir; doğrudan adlandırmadan kaçınılarak dolaylı anlatım tercih edilir.

⁴⁹ فِكْرُ فُوكٍ فِكْرُ الْإِنْبِيَّ حَبْلَةُ وَالْأُمُّ بِحْرٌ

*Fıkır fôg fıkır el-ibneyyi hıble ve'l-um bıcır*⁵⁰

Düşüncenin üstünde bir düşünce; kız hamiledir, annesi ise bakiredir.⁵¹

⁵² إِنْتَابُوتُ أَرْبَعِينَ مَيِّتٌ

*İb-têbut erba'in meyyit*⁵³

Bir tabutta kırk ölü

⁵⁴ طَاسٌ إِنْكَلَبَ طَاسٌ بِالْبَحْرِ قَطَاسَةً

*Ṭêsi ib-galib ṭêsi be'l-baḥar kaṭṭâsi*⁵⁵

Tasın içinde bir tas, denize dalıyor

⁵⁶ طَبْشِي إِنْكَلَبَ طَبْشِي بِالْبَحْرِ يَمْشِي

*Ṭebşiy ib-galib ṭabşiy be'l-baḥar yımşiy*⁵⁷

Tabak içinde tabak denizde yürüyor

⁴⁹ Mustafa Boyacı, “Kişisel Görüşme”. 12 Aralık 2025.

⁵⁰ Bu bilmecenin cevabı: Dünyadır.

⁵¹ Dünya, üzerinde sayısız insanı ve canlıyı barındırması bakımından “doğurgan” ve üretken bir varlık olarak tasavvur edilirken; kendisinin herhangi bir şeye ait olmaması, işlenmemiş ve dokunulmamış bir bütünlük arz etmesi yönüyle “bakire” metaforuyla ifade edilir.

⁵² İsa Akdemir, “Kişisel Görüşme”. 13 Eylül 2025.

⁵³ Bu bilmecenin cevabı: Kibrit kutusudur.

⁵⁴ Hasan Birihan, “Kişisel Görüşme”. 21 Eylül 2025.

⁵⁵ Bu bilmecenin cevabı: Güneştir. Yapılan bazı görüşmelerde bu bilmecenin cevabının ay olduğu ileri sürülmektedir.

⁵⁶ Fatma Bilik, “Kişisel Görüşme”. 17 Aralık 2025.

⁵⁷ Bu bilmecenin cevabı: Aydır.

⁵⁸ أَرْبَعَةٌ جَفَّةٌ رَقَّةٌ وَاثْنَيْنِ شَانِي مَانِي وَوَاحِدٌ كَشَّاشٌ الذَّبَّانِي

*Erba'a çaḳḳa rakḳ v-išnên šêniy mênîy v-vêhed geşşêş ezzênîy*⁵⁹

Dört tane tıkrdayan şey, iki tane sallanan şey ve bir tane de sinekleri uzaklaştıran şey⁶⁰

⁶¹ الْيَضْنَعُوْ اِيْبَعُوْ وَالْيَشْتَرِي مَا يَزْكَبُوْ وَالْيَزْكَبُوْ مَا اِيْشْفُوْ

*El-yışna'uv iy-b'uv ve'l-yışteri mê yırkabuv ve'l-yırkabuv mê iyşûfuv*⁶²

Onu yapan satar, onu satın alan ona binmez; ona binen de onu görmez.

⁶³ أَرْبَعٌ يَبْجُونُ وَعَشْرَةٌ يَدْبِجُونَ وَالْعَبْدُ مَعْبُونٌ

*Erba'a yıbçûn v-'aşra yıdıbçûn ve'l-'ebid meğbûn*⁶⁴

Dört kişi ağlar, on kişi de oynar, kul ise kandırılmış.⁶⁵

⁶⁶ بَيْنَ الْجَبَلِ وَالْجَبَلِ يُنْقَطُ نَقِيطُ الْإِخْجَلِ

Ben ec-bılı ve'c-bılı yunkuḳ nıḳîṭ elıḳcılı

İki dağın arasında keklik gibi ötüyor

⁶⁷ أَسْعَلَكُ عَنْ شَيْ مَاشِي بِالْأَرْطُ مَاشِي بِالسِّمَةِ اذْوَ شَيْ

*Es'elek 'en şiy mêşiy bel-eriz mêşiy bes-sımı idvê şiy*⁶⁸

Sana yürüyen (yayılan) bir şey hakkında soruyorum; yeryüzünde yürür (yayılır) tedavisi ise gökyüzündedir.⁶⁹

⁵⁸ Recep Uluğ, "Kişisel Görüşme". 10 Aralık 2025.

⁵⁹ Bu bilmececiğin cevabı: İnektir.

⁶⁰ Bu bilmece, hayvanın fiziksel özelliklerini doğrudan adlandırmak yerine, işlev ve hareket üzerinden dolaylı bir betimleme yoluyla tanımlar. "Dört tıkrdayan şey" ifadesiyle hayvanın ayaklarına, "iki sallanan şey" ile kulaklarına, "sinekleri uzaklaştıran şey" ile ise kuyruğuna gönderme yapılmaktadır.

⁶¹ Salih Bilik, "Kişisel Görüşme". 14 Kasım 2025.

⁶² Bu bilmececiğin cevabı: Tabuttur.

⁶³ Uluğ, "Kişisel Görüşme". 10 Aralık 2025.

⁶⁴ Bu Bilmececiğin cevabı: Sağılan inektir.

⁶⁵ Bu bilmece, gündelik bir tarımsal pratiği mecazlı ve insan merkezli bir anlatımla kurgulamaktadır. "Ağlayan dört kişi" ifadesi ineğin memelerine, "oynayan on kişi" ise sağım sırasında kullanılan on parmağa gönderme yapmaktadır. "Kandırılmış kul" olarak nitelendirilen inek, insanileştirilerek edilgen ve mağdur bir konuma yerleştirilir.

⁶⁶ Ali Suntay, "Kişisel Görüşme". 03 Aralık 2025

⁶⁷ Çenşi, "Kişisel Görüşme". 14 Eylül 2025

⁶⁸ Bu bilmececiğin cevabı: Cüzam hastalığıdır.

⁶⁹ Bu lügazde, Harran Arap sözlü kültüründe yaygın olarak bilinen cüzam hastalığı, dolaylı ve mecazî bir anlatımla konu edinilmektedir. Bilmececiğin hastalığın "yeryüzünde yürümesi" ifadesiyle bulaşıcı ve yayılmacı niteliğine işaret edilirken, "tedavisinin gökyüzünde olması" söylemi, hastalığın çözümünün insanî imkânların ötesinde, ilahî bir kudrete bağlandığını göstermektedir. Bu bağlamda gökyüzü kavramı,

أَشَوْدُ إِسْبُوْدُ إِبْرِفَعُ الْإِمْرِيُوْدُ إِشْمُوْ عَبْدِ اللَّهِ رَزْقُوْ عَلَى اللَّهِ⁷⁰

Esved isëvid ib-rıf el-imrëvid ismiv ‘abdalla rızkıv ‘ele Alla

Siyah siyahcık, sürme kadar ince, ismi Abdullah rızkı Allah’a aittir.⁷¹

3.3. Cevabı Sorunun İçinde Olan Bilmeceler

Harran Arap diyalektinde görülen bilmeceler arasında dikkat çekici bir grup, cevabın bilmece metninin bizzat içinde yer aldığı örneklerden oluşmaktadır. Bu tür bilmecelerde temel yanıltma, cevabın gizlenmesi ya da dolaylı biçimde ima edilmesiyle değil; aksine, açıkça söylenmesine rağmen dinleyicinin fark edemeyeceği bir söylem düzeni içinde sunulmasıyla sağlanır. Muhatap, bilmeceyi çözerken alışılmış olarak metnin dışında bir karşılık aramaya yönlendirildiğinden, sorunun kendi içindeki çözüm unsurunu gözden kaçırmaktadır.

Bu bilmecelerin yapısal özelliği, çoğu zaman tanımlayıcı ifadelerle hitap unsurlarının iç içe geçirilmesine dayanır. Tanımlanan nesne veya kavram, bilmece metninde doğrudan adlandırılmakta; ancak bu adlandırma, söyleyişe eklenen alaycı hitaplar, ünlemler ya da vurgu kaymalarıyla arka plana itilerek işlevsiz hâle getirilmektedir. Böylece dinleyicinin dikkati, cevabı barındıran kelimeden uzaklaştırılarak zihinsel bir arayış süreci tetiklenir.

Söz konusu bilmecelerde fonetik hız, lehçeye özgü vurgu ve duraklama biçimleri de belirleyici bir rol oynar. Bilmece hızlı okunduğunda ya da dinleyici söyleyişin bütününe odaklanmadığında, cevap çoğu zaman fark edilmeden geçilir. Bu durum, bilmeceyi çözen ile çözemeyen arasındaki farkı zekâdan ziyade dikkat ve dilsel farkındalık düzeyine indirger.

Anlamsal açıdan değerlendirildiğinde bu tür bilmeceler, göndermeli bir söylem yapısı sergiler. Bilmece içinde tanımlanan unsur, yalnızca anlatının konusu olmakla kalmaz; aynı zamanda çözümün kendisini de oluşturur. Bu nedenle cevap, metnin dışında aranması gereken bağımsız bir unsur değil, bilmece söyleminin ayrılmaz ve kurucu bir parçası olarak işlev görür. Harran sözlü kültürü bağlamında bu tür bilmeceler, dinleyicinin aceleciliğini, yerleşik çözüm alışkanlıklarını ve yüzeysel dinleme eğilimini mizah yoluyla görünür kılmayı amaçlayan dilsel oyunlar olarak değerlendirilebilir. Bu gruba dâhil olan bilmecelerin bazı örnekleri aşağıda yer almaktadır:

fiziksel bir mekânı değil, kutsallık ve ilahî müdahale alanını temsil eden sembolik bir anlatım unsuru olarak kullanılmaktadır.

Söz konusu anlatım, Kur’an-ı Kerim’de Hz. İsa’ya atfedilen mucizevi şifa yetkisiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim Âl-i İmrân sûresinde Hz. İsa’nın, وَأَبْرَأَ الْأَعْمَى وَالْأَبْرَصَ وَأَخْبَى الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ, “Allah’ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim.” ifadesiyle, Allah’ın izniyle körleri ve cüzzamlıları iyileştirdiğini bildirmesi, halk inancında cüzzam hastalığının tedavisinin Hz. İsa’ya atfedilmesinin dinî temellerini ortaya koymaktadır. Bu ayet, bilmecede yer alan “tedavinin gökte olduğu” söyleminin teolojik arka planını açıklayıcı niteliktedir

⁷⁰ Çenşi, “Kişisel Görüşme”. 14 Eylül 2025.

⁷¹ Bu bilmecenin cevabı: Karıncadır.

إِظْهَرُ أَشْوَدَ وَكُلْبُ أَشْوَدَ الْجِدْرِ يَا ثَوْرٌ⁷²

*Izheruv esved galbuv ebyez eccıdır yê şôr*⁷³

Dış siyah, iç beyaz, kazan, ey öküz!⁷⁴

رَجُلٌ تَوَطَّ وَحَبٌّ ابْنَيْتُ وَرَاحَنَّاكَهَا وَطَوُّوْا انْكِسَرُ اَلْ لَا⁷⁵

*Recil tivazza v-heb ibneytiv vara ıhnêghe vazvıv inkısar elli le*⁷⁶

Bir adam abdest aldı ve kızını boynunun arkasından öptü, abdesti bozulur mu bozulmaz mı?⁷⁷

عَرَبٌ ابْنَادِي هُمَّةٌ خَلَجَتْ اَللهُ وَمَاهُمْ خَلَجَتْ اَللهُ

‘Arab ıb-vâdiy humma hılcıt Allah v-mêhum hılcı’t-Allah

Vadide yaşayan Arap topluluğu, Allah’ın yarattığı bir topluluk değildir.⁷⁸

3.4. Muhatabı Yanıltmaya Yönelik (Tongaya Düşürücü) Bilmeceler

Bu gruptaki bilmeceler, muhatabı bilinçli olarak yanlış bir cevaba yönlendirmeyi amaçlayan dilsel ve söylemsel oyunlar üzerine kuruludur. Sorunun yapısı, çoğu zaman muhatabı müstehcen çağrışımlara, yanlış telaffuza ya da hatalı okuma biçimlerine sevk edecek şekilde kurgulanır. Bu yanıltma, kelimelerin ses benzerliğinden, vurgu

⁷² Çenşi, “Kişisel Görüşme”. 14 Eylül 2025

⁷³ Bu bilmecenin cevabı: Kazandır.

⁷⁴ Bu bilmece, cevabın sorunun bizzat içinde gizlendiği lügaz türüne örnek teşkil etmektedir. Yanıltıcı unsur, *إِظْهَرُ أَشْوَدَ وَكُلْبُ أَشْوَدَ الْجِدْرِ يَا ثَوْرٌ* ifadesinin söylem içindeki işlevinden kaynaklanır. Dinleyici, hitap ifadesi olan “ey öküz” sözünü küçümseyici veya dikkat dağıtıcı bir unsur olarak algıladığında, bilmeceyi çözmek için sorunun dışında bir cevap arama eğilimine girer. Oysa *الْجِدْرِ* kelimesi doğrudan cevabı vermekte; bilmece, muhatabın dikkatini dağıtarak onu açıkça sunulan çözümü fark edemez hâle getirmektedir.

⁷⁵ Yasin Aslan, “Kişisel Görüşme”. 07 Ekim 205.

⁷⁶ Bu bilmecenin cevabı: Soruda gizlidir. Zira kişi öptüğü kişi kızı olduğu için abdesti bozulmamaktadır.

⁷⁷ Bu bilmece, dinî bilgi ile dilsel yanıltmayı bilinçli biçimde bir araya getiren tipik bir yanıltıcı lügaz örneğidir. Sorunun çözümü, Şafii fıkhında kadınla temasın abdesti bozduğu genel hükmünü hatırlatmakla birlikte, temas edilen kişinin mahrem oluşu ve eylemin niteliği dikkate alındığında farklı bir sonuca ulaşmayı gerektirir. Bilmeceyi yanıltıcı kılan temel unsur, *وَرَاحَنَّاكَهَا* (boğazının arkasına) ifadesidir. Bu ifade lehçeye özgü hızlı telaffuzda, morfolojik olarak yanlış bir çağrışım doğurarak dinleyiciyi cinsel içerikli bir anlam zannına sürükleyebilmektedir. Oysa söz konusu ifade “boynun arkasından öpmek” anlamına gelmekte ve fiil, dinî açıdan abdesti bozucu bir temas kapsamına girmemektedir.

⁷⁸ Bu bilmece, Harran Arap diyalektinde sıkça rastlanan fonetik ve morfolojik yanıltmaya dayalı lügaz türünün tipik bir örneğidir. Yanıltıcı unsur, *وماهم* ifadesinin hızlı ve dikkatsiz bir biçimde okunmasıyla ortaya çıkar. Söz konusu ifade, ilk bakışta *u* olumsuzluk edatı ve *ماهم* zamiri şeklinde algılanarak cümleye “Allah yaratmamıştır” anlamı yüklenmesine yol açmaktadır. Bu durumda ifade, kendi içinde çelişkili ve anlamsal kopukluk barındıran bir yapıya dönüşür. Oysa bağlam ve lehçeye özgü söyleyiş dikkate alındığında, *وماهم* terkihi aslında *وماهم* (onların suyu) biçiminde anlaşılmalıdır. Böylece bilmece hem vadide yaşayan topluluğun hem de onların hayat kaynağı olan suyun ilahî yaratımın bir parçası olduğunu vurgulayan tutarlı bir anlama kavuşur.

kaymalarından veya lehçeye özgü fonetik özelliklerin bilinçli olarak istismar edilmesinden kaynaklanır.

Söz konusu bilmecelerde amaç, doğru cevabı gizlemekten ziyade, dinleyicinin dikkatsizliğini veya aceleciliğini açığa çıkarmaktır. Bu yönüyle tongaya düşürücü bilmeceler, yalnızca zekâyâ değil, aynı zamanda dilsel farkındalığa ve söyleyiş hassasiyetine de hitap eder. Harran sözlü kültürü içerisinde bu tür bilmeceler, topluluk içi mizahın ve sosyal etkileşimin canlı tutulmasında önemli bir işleve sahiptir.

هَذْلَةٌ وَعَذْلَةٌ وَسُوبِيٌّ هَذْلَةٌ شَالَتْ طَمَّهَا وَعَذْلَةٌ شَالَتْ طَمَّهَا ظَلَّ طَمَّنْ⁷⁹

Hedli v'edli vsûbiyyi hedli şêlet şamha v'edli şêlet şamha zal şamman

Hedle, Adile ve Subiyye; Hedle kırbasını kaldırdı, Adile kırbasını kaldırdı, kimin kırbası kaldı?⁸⁰

3.5. Dini İçerikli Bilmeceler

Harran lehçesinde tespit edilen bilmeceler arasında dinî içerikli örnekler, tematik açıdan ayrı bir kategori teşkil etmektedir. Bu bilmeceler, İslâmî bilgi birikimini, ibadet pratiklerini ve inanç esaslarını dolaylı ve mecazî bir anlatım çerçevesinde sunarak dinleyicinin hem dinî kültürünü hem de yorumlama becerisini sınamaktadır. Çoğunlukla Kur'an kıssalarına, ibadet vakitlerine, farzlara, ahlâkî kavramlara veya metafizik unsurlara gönderme yapan bu bilmeceler, eğlence ile öğreticiliği bir arada barındıran bir sözlü aktarım aracıdır. Bu yönüyle dinî bilmeceler, yalnızca zihinsel bir oyun niteliği taşımamakta; aynı zamanda toplumsal hafızada dinî bilgilerin pekiştirilmesini sağlayan pedagojik bir işlev de üstlenmektedir. Harran'daki sözlü kültür ortamında bu tür bilmeceler, özellikle dinî duyarlılığın güçlü olduğu sosyal bağlamlarda hem bilgi ölçme hem de kültürel değerleri hatırlatma aracı olarak varlığını sürdürmektedir.

شَمْسٌ مَا اِتَّقَيْتُ وَرَاسٌ مَا اِثْيَيْتُ وَجَرْحٌ مَا اِطْيَيْتُ⁸¹

Şemsin mē itqîb v-râsın mē ıyşîb v-cerhın mē ıyîb⁸²

Batmayan bir güneş, ağarmayan bir saç iyileşmeyen bir yara.⁸³

⁷⁹ Çenşi, "Kişisel Görüşme". 14 Eylül 2025.

⁸⁰ Bilmecenin doğru cevabı bilen kişiler tarafından "ظَلَّ سُوبِيٍّ وَطَمَّهَا" (Subiyye ve kırbası kaldı) şeklinde verilir. Ancak bilmeceye aşına olmayan muhatap, fonetik benzerlikten kaynaklanan bir yanılgıyla "ظَلَّ طَمَّنْ بِي" biçiminde cevap vermeye yönlendirilir. İlk kullanımda şam kelimesi "kırbâ", Subiyye ise özel isim anlamındadır. Buna karşılık ikinci kullanımda şamsu fiili emir kipinde "batır" anlamına gelirken, biyye kelimesi "bana" anlamını taşımaktadır. Bu durum, masum bir sorunun müstehcen çağrışımına bir ifadeye dönüşmesine yol açmaktadır.

⁸¹ İbrahim Çalpan, "Kişisel Görüşme". 06 Eylül 2025.

⁸² Bilmecenin cevabı: Batmayan güneş: Kur'ân-ı Kerîm; Ağarmayan saç: Hz. İsa; İyileşmeyen yara: Yaşlılık

⁸³ "Batmayan güneş" ifadesi, Kur'ân-ı Kerîm'in sürekli aydınlatıcı ve yol gösterici niteliğini simgelemekte; ilahî kelâmın zamanla sönmeyen, kalıcı bir nur olarak algılandığını göstermektedir. "Ağarmayan saç"

لَا يَسْمَعُ وَلَا يُشْفَى وَيُنْطَى الْحَكِّ سَوَةٌ⁸⁴

*Lê yesme' v-lê ıyşûf v-yıntıy el-heg sıve*⁸⁵

Ne işitir ne görür fakat hakkı eksiksiz ve eşit veriri.⁸⁶

أُولُو جَذَبٍ إِي تَالِيُو صَحِيحٍ إِي تَالِيُو إِيصِيرُ فَرَطُ⁸⁷

*Evvaluv cızıb ıv tēliyyuv cızıb ıv-be't-tēliy iyşır feriz*⁸⁸

Başı yalandır, sonu gerçektir; neticesinde ise farz olur.⁸⁹

تَدْرِي إِي مَا تَدْرِي⁹⁰

*Tıdriy ıv mē tıdriy*⁹¹

Bilirsin ama bilmezsın⁹²

إِثْنَيْنِ بِالظَّلْمَةِ وَثَلَاثَةٍ بِالظُّرُ⁹³

*İşnêni be'z-çalma v-şelî be'z-zav*⁹⁴

İkisi karanlıkta üçü aydınlıkta.⁹⁵

imgesi ise, Hz. İsa'nın genç yaşta Allah katına yükseltilmesi inancına dayalı olarak, onun zamana ve yaşlanmaya tâbi olmayan bir varlık olarak tasavvur edilmesine işaret eder. Bu bağlamda saçın ağarmaması, biyolojik değil, metafizik bir sürekliliğin sembolü hâline gelir. "İyileşmeyen yara" benzetmesiyle ifade edilen yaşlılık ise, insan hayatının kaçınılmaz ve geri döndürülemez bir evresi olarak sunulmaktadır. Tedavisi olmayan bir yara metaforu, yaşlılığın hem bedensel hem de varoluşsal yönüne dikkat çeker. Bu üçlü yapı, bilmeceyi yalnızca zihinsel bir oyun olmaktan çıkararak, dinî inançlar ve insan hayatına dair temel kabuller üzerine kurulu derin anlam katmanları barındıran bir sözlü anlatı hâline getirmektedir.

⁸⁴ Çalpan, "Kişisel Görüşme". 06 Eylül 2025.

⁸⁵ Bilmecenin cevabı: Kıyamet gününde kurulacak olan mizan (tartı)dır.

⁸⁶ "Duyumak" ve "görmemek" ifadeleri, insanî zaafılardan ve duygusal etkilerden münezzeh oluşu vurgularken; "hakkı eşit vermesi" ilahî adaletin mutlaklığını öne çıkarır.

⁸⁷ Boyacı, "Kişisel Görüşme". 12 Aralık 2025

⁸⁸ Bu bilmecenin cevabı: Rüya da ihtilam olmaktır.

⁸⁹ Metinde yer alan üç aşamalı yapı "başlangıç", "son" ve "sonuç" nedensellik ilişkisi kuran kısa ama yoğun bir anlatı örgüsü oluşturur. "Başı yalan" ifadesi, İslami düşüncede rüyanın veya yanılsamanın şeytanî telkinle ilişkilendirilebilmesine gönderme yaparken; "sonu doğru" bölümü, ihtilamın fiziksel ve fiilî bir gerçeklik olarak ortaya çıkışını imler. Sonunda farz olur" ifadesi ise anlatının doruk noktasını teşkil eder ve guslün farziyetine dolaylı biçimde işaret eder.

⁹⁰ Boyacı, "Kişisel Görüşme". 12 Aralık 2025

⁹¹ Bu bilmecenin cevabı: Ölümdür.

⁹² Bilmecenin cevabı olan *ölüm*, insanın varoluşsal bilgisini temsil eder: İnsan, ölümün kaçınılmazlığını bilir; ancak onun zamanı, yeri ve biçimi konusunda bilgisizdir. Bu yönüyle bilmece hem insan bilgisinin sınırlarını hem de kader anlayışını vurgular.

⁹³ Boyacı, "Kişisel Görüşme". 12 Aralık 2025

⁹⁴ Bu bilmecenin cevabı: Beş vakit namazdır.

⁹⁵ Bu bilmece, Harran sözlü kültüründe dinî bilgiye dayalı, kısa ve yoğun anlatımlı bilmecelerin tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Cevabı olan *beş vakit namaz*, doğrudan adlandırılmaksızın zaman kavramı üzerinden dolaylı biçimde tanımlanmıştır. Bilmecede geçen "karanlık" ve "aydınlık" karşıtlığı hem gündelik

Sonuç

Harran Arap diyalektindeki lügaz (ḥiddâva) geleneğini tematik, yapısal ve işlevsel boyutlarıyla ele alan bu çalışma; şifahî kültürün canlılığını, toplumsal hafızayı ve dilsel esnekliği ne derece koruduğunu somut verilerle ortaya koymuştur. Sahadan derlenen verilerin analizi, lügazlerin yüzeysel bir eğlence veya boş vakit değerlendirme aracının ötesinde, toplumsal ve dilsel açılardan çok katmanlı yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Klasik Arap edebiyatında ve sözlük geleneğinde örtük, kapalı ve dolaylı anlatımı ifade eden lügaz kavramı; Harran sahasında yazılı dilin hareke, şedde ve yazım inceliklerine dayalı teknik uygulamalarından (tezyîl vb.) arınarak tamamen konuşma dilinin olanaklarına uyarlanmıştır. Bununla birlikte klasik gelenekteki taḥsîl, tekmi'l ve teshîl yöntemlerinin temel mantığının, lehçenin imkânları ve halk zekâsı doğrultusunda dönüşerek varlığını sürdürdüğü tespit edilmiştir. Bu durum, Harran bilmece geleneğinin Klasik Arap belâgat mirası ile doğrudan anlamsal bağlar kurduğunu, ancak şifahî icra ortamında tamamen yerel ve özgün bir karakter kazandığını doğrulamaktadır.

Bilmecelerin kurgusal yapısında öne çıkan “şiy in mû şiy” veya “es'elek 'an...” gibi kalıplaşmış giriş formelleri ile başlangıç tekerlemeleri, anlatısal gerilimi yükselten ve muhatabı doğrudan zihinsel mücadeleye davet eden söylemsel araçlar olarak işlev görmektedir. Tematik açıdan bakıldığında ise çift anlamlı ve imalı kurgular üzerinden şekillenen müstehcen örneklerin, toplumsal mahremiyet sınırlarını ihlal etmeden mizah ve şaşırtma unsuru oluşturduğu görülmüştür. Muhatabın bu tür imalı ikilemler karşısında kullandığı kalıplaşmış yanıtlama biçimleri (*eftil fetliten...*), dilin toplumsal ilişkilerde nasıl bir savunma ve hazırcı cevaplık mekanizmasına dönüştüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

Hikâye tarzında kurgulanan uzun lügazler, bilmecenin klasik sınırlarını aşarak aşiret yapısı, adalet, akrabalık bağları ve borçluluk bilinci gibi temel toplumsal değerlerin aktarıldığı birer hikmet anlatısı niteliği kazanmaktadır. Buna karşılık, cevabı metnin içinde saklı olan veya muhatabı yanıltmaya yönelik kısa örnekler ise analitik zekâdan ziyade dinleyicinin anlık dikkatini, dilsel farkındalığını ve lehçenin ritmik yapısına olan hâkimiyetini sınamaktadır.

Netice itibarıyla, Harran Arap diyalektinde yaşayan lügaz geleneği; Klasik Arapça ile yerel halk lehçesi arasındaki geçişkenliği gösteren, dilsel yaratıcılığı ve toplumsal değer aktarımını besleyen özgün bir sözlü icra formudur. Bu geleneğin derlenerek kayıt altına alınması, yazılı gramer yapısı henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiş olan Harran Arapçasının diyalektolojik ve folklorik zenginliğinin belgelenmesi açısından kritik bir önem taşımaktadır.

zaman algısına hem de ibadet vakitlerinin doğal döngüyle ilişkisine işaret eder. Sabah ve yatsı namazlarının karanlık vakitlerde, öğle, ikindi ve akşam namazlarının ise aydınlık zaman dilimlerinde eda edilmesi, dinleyicinin zihninde kolaylıkla çağrışım oluşturur.

**HARRAN ARAP HALK LEHÇESİNDE LÜGAZ (BİLMECE) KULLANIMI: SÖZLÜ KÜLTÜR
BAĞLAMINDA MÜLAKAT VE İNCELEME**

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Halil BİLİK

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyanûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2013.
- Barbaş, Meryem. *el-Hikâyetu's-Şa'biyyeti fî Mantikati'l-Müseyle*. Cami'atu'l-Müseyle Külliyyetu'l-Edab ve'l-'ulumi'l-İctima'iyyeti, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Betül Elmacı, Çetin. "Bir Muamma ve Lugaz Çözümleme Denemesi: Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'ndaki Muammâlar ve Lugazlar Özelinde" 23/2 (2023).
- Bilik, Halil. *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinde Sözlü Kültür Öğeleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2026.
- Cevherî, Ebu Mensûr el-. *es-Sihah Fi'l-Luğa ve'l-'ulûm*. Beyrut, 1974.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî el-. *es-Sihâh: Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1978.
- Durmuş, İsmail. "Lugaz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed Mekki el-, Ebû'l-Abbâs, Şihâbüddîn el-Hüseynî el-Hanef. *Gamzu 'Uyûni'l-Besâir fî Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. 4 Cilt. Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvînî er-Râzî, Ebû'l-Hüseyn. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*. ed. Abusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Daru'l-fikr, 1989.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf .Cemâleddîn İbn Hişâm. *el-ğâz'u-İbn Hişâm fî'n-Nahiv*. Dimaşk: Daru'l-İsâm, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyyî. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbnu'l-E'sîr, Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî, Ebû'l-Feth, Ziyâüddîn. *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. 4 Cilt. Kahire: Dâru nehđati Mısır, ts.
- Kâlî, Ebu Ali İsmail Bin El-Kâsım el-. *el-Meksûr ve'l-Memdûd*. Kahire, 1. Basım, 1999.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mu'cemü'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. 4 Cilt. Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 2008.
- Önel, Abdülhakim. *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinin Dil bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Parlatır İsmail vd. . *TDK Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 8. Basım, 1998.
- Saraç, M. A. Yekta. "Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 27/0 (2012).
- Suyûtî, Celâleddîn es-. *at-Tirâz fî'l-Lügaz*. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Tala, Murat. "Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fâriz'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış" 22/2 (2018), 29.
- Toprak, M. Faruk. "Klâsik Arap Şiirinde Luğaz" 1/3 (2001).
- Usta, İbrahim. "Arap Literatüründe Luğaz Kültürü" 10 (2012), 159-170.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Daru 'İhyai'l-turas'l-'Arabi, 1965.

Mülakat Yapılan Kaynak Kişiler:

Kaynak kişi	Cinsiyeti	Yaşı	İkamet yeri	Mülakat tarihi
Ali Suntay	Erkek	45	Şanlıurfa/Akçakale	03 Aralık 2025
Fatma Bilik	Kadın	62	Şanlıurfa/Harran	17 Aralık 2025
Hasan Birihan	Erkek	72	Şanlıurfa/Harran	21 Eylül 2025
İsa Akdemir	Erkek	61	Şanlıurfa/Akçakale	13 Eylül 2025

**HARRAN ARAP HALK LEHÇESİNDE LÜGAZ (BİLMECE) KULLANIMI: SÖZLÜ KÜLTÜR
BAĞLAMINDA MÜLAKAT VE İNCELEME**

Mayuf Bilik	Erkek	71	Şanlıurfa/Harran	13 Kasım 2025
Mustafa Boyacı	Erkek	65	Şanlıurfa/Harran	12 Aralık 2025
Mustafa Sumu	Erkek	67	Şanlıurfa/Harran	20 Kasım 2025
İbrahim Çalpan	Erkek	64	Şanlıurfa/Harran	06 Eylül 2025
Recep Uluğ	Erkek	69	Şanlıurfa/Harran	10 Aralık 2025
Salih Bilik	Erkek	63	Şanlıurfa/Harran	09 Kasım 2025
Selahattin Çenşi	Erkek	55	Şanlıurfa/Harran	14 Eylül 2025
Yasin Aslan	Erkek	40	Şanlıurfa/Haliliye	07 Ekim 2025



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 376-413/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 376-413

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ

Mehmet Nezir CEYLAN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Batman

PhD., Ministry of National Education, Batman/Türkiye

ceylannezir@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0314-3309

ror.org/00jga9g46

Öz

Bu çalışma, Endülüslü Mâlikî fakih Ebû'l-Velîd Süleymân el-Bâcî (ö. 474/1081)'nin iki oğluna hitaben kaleme aldığı *el-Vaşıyye li-Veledeyh* adlı eserini, bireysel erdem ve toplumsal sorumluluk bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Bâcî, fıkıh, hadis ve kelâm sahalarındaki ilmî birikiminin yanı sıra ahlâk ve eğitim alanına dair görüşleriyle de dikkat çeken bir âlimdir. Söz konusu eser, ilk bakışta şahsî bir nasihat metni görünümünde olmakla birlikte, bireysel takvâ ile toplumsal sorumluluğu birlikte ele alan bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Araştırmada, vasiyet metninde yer alan öğütlerin bireyin ahlâkî inşasına ve toplum içindeki sorumluluklarına nasıl yön verdiği sorusu merkeze alınmıştır. Bu amaçla nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, incelemede metin çözümlemesinden yararlanılmıştır. Bu çerçevede metin, doğrudan müellifin ifadeleri temel alınarak bireysel erdeme yönelik ilkeler ile toplumsal ilişkilere dair sorumluluklar şeklinde tasnif edilmiştir. Analiz sürecinde metin ile yorum ayrımı gözetilmiş ve değerlendirmeler metne dayandırılmıştır. Elde edilen bulgular, Bâcî'nin vasiyetinde bireysel erdemlerin iman, ibadet ve ahlâk ekseninde kurgulandığını; bu unsurların şer'î mükellefiyet çerçevesinde temellendirildiğini göstermektedir. Doğruluk, sabır, adalet, tevazu ve ilim yolunda sebat gibi erdemler bireysel kemalin unsurları olarak sunulurken; kardeşlik, yardımlaşma, akrabalık bağlarının gözetilmesi ve sosyal ilişkilerde ölçülülük gibi ilkeler toplumsal sorumluluğun bir parçası olarak ele alınmaktadır. Ayrıca faiz, zina ve içki gibi yasaklar, yalnızca hukuki hükümler olarak değil, bireysel ve toplumsal bütünlüğü koruyan ahlâkî ilkeler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Sonuç olarak *el-Vaşıyye li-Veledeyh*, bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasında denge kurmayı hedefleyen bir ahlâk anlayışı ortaya koymakta; bu yönüyle klasik nasihat literatürü içerisinde bütüncül yapıyla dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Endülüslü, Bâcî, Şer'î ilimler, Adalet, Sabır, Tevekkül.

ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ

AN ANALYSIS OF ABÛ AL-WALÎD AL-BÂJÎ'S AL-VAŞİYYAH Lİ-WALADAYH IN THE CONTEXT
OF INDIVIDUAL VIRTUE AND SOCIAL RESPONSIBILITY

Abstract

This study aims to examine *al-Vaşıyya li-Waladayn*—a testament written by the Andalusian Mâlikî jurist Abû al-Walîd al-Bâjî (d. 474/1081) to his two sons—within the framework of individual virtue and social responsibility. In addition to his scholarly contributions to jurisprudence, ḥadîth, and kalâm, al-Bâjî is also notable for his views on ethics and education. Although the work initially appears to be a personal advisory text, it presents a holistic approach that integrates individual piety with social responsibility. The study is based on a qualitative methodology, employing text-centered analysis. The central research question concerns how the counsel contained in the testament shapes the moral formation of the individual and guides their responsibilities within society. Accordingly, the text is classified—based directly on the author's expressions—into principles related to individual virtue and responsibilities concerning social relations. Throughout the analysis, a clear distinction is maintained between the author's statements and interpretive commentary, and all evaluations are grounded in the text itself. The findings indicate that al-Bâjî constructs individual virtue within a framework of faith, worship, and morality, grounding these elements in the context of legal responsibility (taklîf). Virtues such as truthfulness, patience, justice, humility, and perseverance in the pursuit of knowledge are presented as essential components of individual moral perfection. At the same time, concepts such as solidarity, mutual assistance, maintaining kinship ties, and moderation in social relations are treated as integral aspects of social responsibility. Furthermore, prohibitions such as usury, adultery, and intoxicants are interpreted not merely as legal rulings but as moral safeguards aimed at preserving both individual integrity and social cohesion. In conclusion, *al-Vaşıyya li-Waladayn* articulates an ethical framework that seeks to balance individual virtue with social responsibility, thereby representing a coherent and integrated example within the classical tradition of advisory literature.

Keywords: *Fîqh, al-Andalus, al-Bâjî, Islamic Sciences (Shar'î Sciences), Justice, Patience, Reliance on God (Tawakkul).*

Atıf / Cite as: Ceylan, Mehmet Nezir, “Endülüslü Fâkih Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin Çocuklarına Yönelik Kaleme Aldığı el-Vaşıyye li-Veledeyh Adlı Eserinin Bireysel Erdem ve Toplumsal Sorumluluk Bağlamında Tahlili”, *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 376-413.

Giriş

Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî (ö. 474/1081), Endülüs İslâm düşüncesinde Mâlikî fıkıh geleneğinin önde gelen alimlerinden biri olarak, fıkıh, hadis ve kelâm sahaslarındaki derin ilmî birikimiyle temayüz etmiştir. Bununla birlikte onun ilmî mirası, yalnızca bu ilimlerle sınırlı kalmayıp, ahlâk ve eğitim alanına dair ortaya koyduğu düşünceleriyle de dikkat çekmektedir. Nitekim müellifin iki oğluna hitaben kaleme aldığı *el-Vaşıyye li-Veledeyh*¹, Kur'ânî nasihat geleneğiyle irtibatlı bir şekilde², bireyin iç dünyasını inşa eden erdemler ile toplum içerisindeki sorumluluklarını dengeli bir biçimde ele alan özgün bir metin hüviyetindedir. Metinde iman, ibadet ve ahlâk ekseninde şekillenen ahlakî yetkinlik, yalnızca ferdî bir olgunlaşma süreci olarak değil; aynı zamanda aileden başlayarak toplumsal düzenin tesisine uzanan bir sorumluluk bilinciyle birlikte

¹ Ebû'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *el-Vaşıyye li-veledeyh*, thk. İbrahim Bâcî Abdülmecîd (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2000).

² Mesela nasihatlerini Kur'ân'da zikredilen (Lokman, 31/13-19) Hz. Lokman'ın çocuğuna nasihatleriyle özdeşleştirilmesiyle ilgili bk. Bâcî, *el-Vaşıyye*, 63.

değerlendirilmiştir.³ Bu yönüyle söz konusu vasiyet, bireysel erdem ile toplumsal sorumluluğun birbirini tamamlayan iki temel unsur olduğunu ortaya koyan, eğitsel ve şer'î ilkeler çerçevesinde şekillenen yönleri iç içe geçmiş bir rehber niteliği arz etmektedir.

İslâm ilim geleneğinde vasiyet, yalnızca ölüm sonrası tasarrufları düzenleyen hukuki bir işlem olarak değil, aynı zamanda dinî ve ahlâkî değerlerin sonraki kuşaklara aktarılmasını amaçlayan bir irşad vasıtası olarak kabul edilmektedir. Kur'ân'da vasiyete dair hükümlerin yanı sıra ahlâkî sorumlulukları hatırlatan ayetlerin bulunması⁴ ve Hz. Peygamber'in vasiyet etmeyi teşvik eden uygulamaları⁵, bu geleneğin erken dönemden itibaren varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi⁶, içerdiği temel ilkeler itibarıyla bir tür vasiyet metni olarak değerlendirilebilir. İslâm tarihinde ise Hz. Ebû Bekir'in vefatı öncesinde Hz. Ömer'i halife olarak tayin ederken kaleme aldığı vasiyet ile Hz. Ömer'in kendisinden sonraki yönetimin belirlenmesine dair ortaya koyduğu düzenlemeler, vasiyetin idarî ve siyasi boyut kazandığını gösteren somut örnekler arasında yer almaktadır. Bu örnekler, vasiyetin yalnızca bireysel bir tasarruf değil, aynı zamanda toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamaya yönelik bir araç olarak da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.⁷

Müslüman alimlerin kaleme aldığı vasiyet metinlerine rastlamak mümkündür. Bu bağlamda İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)⁸, İbn Sînâ (ö. 428/1037)⁹, Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111)¹⁰, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)¹¹ ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)¹² gibi önemli şahsiyetlere nispet edilen vasiyetler, İslâm ilim geleneğinde müstakil bir türün varlığına işaret etmektedir. Söz konusu metinler, klasik fikhî anlamda mal varlığının taksimine (tereke) yönelik hukuki düzenlemelerden ziyade, daha çok manevî

³ İbrahim Bâcis Abdülmecîd, "Mukaddime", mlf. Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *el-Vaşiyye li-veledeyh* (Beyrût: Dâr İbn Hazm, 2000), 9-10.

⁴ Örneğin bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 07 Mart 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>), el-Bakara, 2/180, Lokman, 31/13-19.

⁵ Örneğin İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Vasiyet edeceği bir malı bulunan Müslüman bir kimsenin, vasiyeti yanında yazılı olmaksızın iki gece geçirmesi uygun değildir." Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Dimaşk: Dar İbn Kesîr, 2002), "Vaşâyâ", 55/1, (No: 2738).

⁶ Geniş bir şekilde bk. Bünyamin Erul, "Vedâ Hutbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 591-593.

⁷ Ömer Bozkurt, "İslâm Felsefesinde Vasiyet Kültürü: İslâm Filozoflarının Vasiyetleri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 63-64.

⁸ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, thk. Abdurrahman Bedevî (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1377), 293-326.

⁹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2005).

¹⁰ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Kitâbü'l-ımlâ' fî işkâlâtî'l-İhyâ*, thk. Abdülmevlâ Hâcîl (Fransa, 2025), 147-151; amlf., *Eyyühe'l-Veled* (Beyrût: Dârü'l-Minhâc, 2014).

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Fahrettin Râzî'nin Vasiyeti*, çev. M. Cüneyt Kaya (Bilim ve Sanat Vakfı Bülten, 2005), 16/56, ss. 65-66.

¹² Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2012), 18.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

mirası temsil eden nasihat, tavsiye ve ahlâkî yönlendirmeleri içermektedir. Bu yönüyle vasiyet metinleri, yalnızca bireysel bir nasihat biçimi değil, aynı zamanda değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan bir eğitim aracı olarak değerlendirilebilir.¹³

Bu tür metinler, müelliflerinin hayat tecrübelerinin, ilmî birikimlerinin ve ahlâkî anlayışlarının yoğunlaştırılmış bir özeti mahiyetindedir. Özellikle ömrün son dönemlerinde kaleme alınmaları, bu metinleri müelliflerin nihai kanaatlerini yansıtan metinler hâline getirmekte¹⁴; böylece onları diğer telif türlerinden ayıran özgün bir konuma yerleştirmektedir. Üslup bakımından veciz ve yoğun bir anlatıma sahip olan bu metinler, çoğu zaman kısa fakat derin anlam katmanları barındıran ifadelerle örülmüş olup klasik nasihatnâme geleneğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede vasiyet metinleri, bireyin iç dünyasını şekillendiren ahlâkî ilkeler ile toplumsal düzeni tesis eden şer'î/normatif ilkeleri birlikte ihtiva eden metinler olarak yorumlanabilir.¹⁵

İslâm ilim geleneğinde vasiyet literatürünün oluşmuş olması, vasiyet yazımının âlimler arasında yerleşik bir gelenek hâline geldiğini göstermektedir. Bu durum, bir “vasiyet kültürü”nün teşekkül ettiğine işaret etmekte ve bu kültürün sistematik biçimde incelenmesini gerekli kılmaktadır. Özellikle günümüzde bireysel erdemlerin zayıflaması ve toplumsal çözülmenin hız kazanması, klasik ahlâk metinlerinin yeniden ele alınmasını ve bu metinlerin eğitimsel potansiyelinin ortaya konulmasını daha da önemli hâle getirmiştir. Bu bağlamda vasiyet metinleri, yalnızca tarihsel belgeler olarak değil, aynı zamanda bireysel karakter inşası ile toplumsal sorumluluk bilincini birlikte besleyen dinamik kaynaklar olarak değerlendirilebilir.

Bu genel çerçeve içerisinde, Endülüs'ün önde gelen fakihlerinden Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin çocuklarına hitaben kaleme aldığı *el-Vaşıyyeli Veledeyh* adlı risale, dikkatli bir şekilde incelemeyi hak etmektedir. Zira bu eser, klasik vasiyet literatüründe yer alan ahlâkî öğütleri yalnızca birer prensip olarak sunmak yerine; bireyin iç dünyasını inşa eden erdemler ile toplumsal hayatı düzenleyen sorumluluklar arasında kurduğu denge üzerinden bir bütünlük içinde ele almaktadır. Bu yönüyle Bâcî'nin vasiyeti, bireysel erdem ile toplumsal sorumluluğun birbirini tamamlayan iki temel unsur olduğunu ortaya koyan bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir. Bu doğrultuda çalışmada, söz konusu metin bireysel erdem ve toplumsal sorumluluk ekseninde çerçevesinde sistematik bir biçimde analiz edilmektedir.

Bâcî'nin risalesi, yalnızca içerdiği nasihatler bakımından değil, bu nasihatlerin sunuluş biçimi açısından da dikkat çekicidir. Müellif, eğitim sürecini gelişigüzel bir zamana yaymak yerine, çocuklarının bilişsel ve ruhsal olgunluk düzeyini esas alan bilinçli bir zamanlama anlayışı benimsemektedir. Özellikle çocuklarının öğüdü kavrayabilecek ve

¹³ Ömer Bozkurt, “İbn Seb'in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshabihi”, *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 188.

¹⁴ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 13.

¹⁵ İskender Pala, “Nasihatnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/409.

hayatlarına tatbik edebilecek bir seviyeye ulaşmalarını eğitimin başlangıcı için ön şart olarak görmesi¹⁶ hem modern eğitim bilimlerindeki "hazırbulunuşluk"¹⁷ ilkesinin bir yansıması hem de bireysel erdemlin bilinçli bir şekilde inşa edilmesi gerektiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Buna göre Bâcî'nin düşüncesinin, ahlâkî eğitimin yalnızca bilgi aktarımıyla sınırlı bir süreç olarak görülemeyeceğini; aksine bireyin idrak düzeyi ve içselleştirme kapasitesiyle doğrudan irtibatlı bir inşa süreci olarak ortaya koyduğu söylenebilir.

Bâcî'nin bu eğitsel yaklaşımının arka planında, bireysel erdem ile toplumsal sorumluluğu birbirinden ayrılmaz iki unsur olarak görmesi yatmaktadır. Müellif, bireyin iç dünyasında doğruluk, sabır, iffet ve takvâ gibi erdemlerin yerleşmesini amaçlarken; aynı zamanda bu erdemlerin toplumsal hayata yansımaları sağlayacak adalet, emanete riayet, yardımlaşma ve hakkaniyet gibi sorumlulukları da vurgulamaktadır. Bu yönüyle vasiyetin, yalnızca bireyin ahlâkî gelişimini değil, aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasını hedefleyen hukukî bir çerçeve sunduğu ileri sürülebilir.

Literatürde Bâcî'nin söz konusu eseri çoğunlukla nasihatnâme türü içerisinde değerlendirilmiş; metnin bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasındaki ilişkiyi kuran yapısı müstakil bir incelemeye konu edilmemiştir.¹⁸ Bu durum, eserin içerdiği ahlâk anlayışının tam anlamıyla ortaya konulamadığını göstermektedir.

Bu çalışmanın temel problemi burada ortaya çıkmaktadır. Bâcî'nin *el-Vaşiyyeli-Velediyye* adlı eseri, nasihatnâme geleneği ve günümüz çocuk eğitimi bağlamında ele alınmakta; ancak bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasındaki ilişkiyi ortaya koyan yönü yeterince analiz edilmemiş görünmektedir. Bu çalışma, metni yalnızca bir nasihat metni olarak değil, bireysel karakter inşası ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi açıklayan bir düşünce çerçevesi olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu amaç doğrultusunda çalışmada metin analizi ve kavramsal çözümleme yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Metin, kendi bağlamı içerisinde ele alınmış ve içerdiği ilkeler bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Böylece metnin hem bireysel hem de toplumsal boyutu sistematik bir bütünlük içerisinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Nihayetinde bu çalışma hem vasiyet literatürüne katkı sunmayı hem de Bâcî'nin ahlâk, eğitim ve fıkıh alanlarını bir araya getiren yaklaşımını bireysel erdem ve toplumsal sorumluluk ekseninde ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu yönüyle söz konusu eser,

¹⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 13.

¹⁷ Gonca Harman, Dilek Çelikler, "Eğitimde Hazır Bulunuşluğun Önemi Üzerine Bir Derleme Çalışması", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 147.

¹⁸ Literatür taraması neticesinde, Türkiye'de bu konuda yapılmış en güncel çalışmanın Ahmet Gemi'nin 2023 tarihli makalesi olduğu tespit edilmiştir. Bk. Ahmet Gemi, "Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin en-Nasihatü'l-Velediyye Adlı Eseri ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Artuklu Akademi* 10/1 (2023), 45-57. Söz konusu çalışma, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'yi daha ziyade 'edip' kimliğiyle tanıtmakta ve *en-Nasihatü'l-Velediyye* adlı eserini Arap edebiyatı çerçevesinde, genel bir pedagojik perspektifle ele almaktadır.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

yalnızca tarihsel bir metin olarak değil, aynı zamanda günümüz değerler eğitimi tartışmaları açısından da değerlendirilebilir.

1. Ebû'l Velîd el-Bâcî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Ahlâk Anlayışına Etkisi

Bâcî, Endülüs ilmî geleneği içerisinde özellikle Mâlikî fıkıh geleneğinin önde gelen fakihlerinden biri olarak temayüz etmiştir. Fıkıh, hadis ve kelâm başta olmak üzere farklı ilim sahalarında eserler kaleme almıştır. Onun ilmî birikimi, yalnızca belirli bir disiplinle sınırlı kalmayıp, şer'î ilimler ile aklî muhakemeyi bir arada ele alan bütüncül bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu durum, Bâcî'nin ilmî şahsiyetinin, ele aldığı meseleleri farklı boyutlarıyla değerlendirmeye imkân veren çok yönlü bir karakter arz ettiğini göstermektedir.¹⁹

Kaynaklarda Bâcî'nin aile hayatına ilişkin sınırlı da olsa bazı bilgilere yer verilmektedir. Bu çerçevede onun iki oğlunun bulunduğu aktarılmaktadır. Bu oğullardan birinin, Bâcî'nin vefatını müteakip ilim meclisini devralan Ebû'l-Kâsım olduğu ifade edilmektedir. Diğer oğlu Ebû'l-Hasen Muhammed'in ise babası hayattayken Sarakusta'da vefat ettiği nakledilmektedir. Ebû'l-Hasen'in faziletli, zeki ve gelecek vaat eden bir şahsiyet olarak tanıtıldığı görülmektedir. Nitekim Bâcî'nin de onun vefatı üzerine hüznü mersiyeler kaleme aldığı belirtilmektedir. Müellifin seçkin ve itibarlı kardeşlere sahip olduğu da ifade edilmektedir. Ailesinin ise ilim, fazilet ve toplumsal itibarla temayüz eden bir aile yapısına sahip olduğu rivayet edilmektedir.²⁰

Doğum ve vefatına ilişkin olarak Ebû Ali el-Ceyyânî'nin verdiği bilgilere göre Bâcî, hicrî 403 yılı Zilkade ayında doğmuş ve hicrî 474 yılı Receb ayının on yedinci gününde bu günkü İspanya'nın Almeria şehrinde vefat etmiştir. Onun, Endülüs'teki yöneticiler arasında elçilik görevlerinde bulunduğu, İslâm toplumunun birliğini sağlamak amacıyla farklı siyasi otoriteler arasında uzlaştırmacı bir rol üstlenmeye çalıştığı nakledilmektedir. Bu çerçevede Mağrib'deki Murâbitlar ile Endülüs'teki yöneticiler arasında bir birlik tesis etme gayreti içinde olduğu, ancak bu hedefini tamamlayamadan vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler, Bâcî'nin ilmî kimliğinin yanı sıra siyasi ve toplumsal süreçlerle de doğrudan temas hâlinde olduğuna işaret etmektedir.²¹

Özellikle Mâlikî mezhebinin fıkıh usûlüne katkılarıyla öne çıkan Bâcî'nin, şer'î ilimler, ilmî cedel ve ahlâkî alanlara ilişkin değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. Bu değerlendirmeler, onun meseleleri farklı yönleriyle inceleyen çok boyutlu bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.²² *İhkâmu'l-Fușûl* ve *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc* gibi

¹⁹ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-ţîb min guşni'l-Endelûsi'r-raţîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Darü's-Sâdır, 1968), 2/67.

²⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (Ribât-Fas: el-Matba'tü'l-Mülkiyye, 1983), 8/126.

²¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/127.

²² Hüseyin Güleş, *Ebu'l-Velid el-Bâcî ve el-Müntekâ'sındaki Şerh Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 34; "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414.

eserlerinde istidlâl, cedel ve aklî muhakemenin kullanımıyla ilgili ortaya koyduğu yaklaşım, şer'î hükümlerin temellendirilmesinde sistematik bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Bunun yanında *el-Muntaḳā* ile *et-Ta'dîl ve't-Tecrîḥ* gibi hadis ve ricâl alanındaki çalışmaları, onun rivayet geleneğine hâkimiyetini ve isnad tenkidi konusundaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Bu çok yönlü ilmî birikim, Bâcî'nin yalnızca sınırlı bir çerçevede meseleleri ele alan bir fakih olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda onun ilmî disiplinler arasında ilişki kurabilen bir düşünce dünyasına sahip olduğu anlaşılmaktadır.²³

Hacim itibariyle küçük bir risale görünümünde olan *el-Vaşiyyeli-Veledeyh* ise, müellifin bu zengin ilmî mirasının daha yoğun ve özlü bir şekilde yansıtıldığı bir metin niteliği taşımaktadır.²⁴ Bâcî, söz konusu eserinde yalnızca bilgileri aktarmakla yetinmemiş, bu bilgileri bireysel ahlâk ve toplumsal sorumluluk çerçevesinde yeniden anlamlandırarak çocuklarına yönelttiği öğütler hâline getirmiştir.²⁵ Bu yönüyle vasiyet, müellifin ilmî birikiminin pratik hayata aktarılmış bir özeti olarak değerlendirilebilir.

Nitekim Bâcî'nin vasiyetine ailesinin tarihi bilgileriyle başlaması, onun ahlâk anlayışında nesiller arası sürekliliğe verdiği önemi göstermektedir. Müellif, ailesinin dindarlık ve takvâ üzere yaşadığını vurgulayarak köklerini Benû Eyyûb b. Vâris'e dayandırmakta; özellikle dedesi Hâlef'in zühd hayatını ve diğer aile fertlerinin ibadet, hac ve cihad eksenli yaşamlarını örnek olarak sunmaktadır.²⁶

Bâcî'nin vasiyetinde aile büyüklerine ve onların yaşam biçimlerine yer vermesi, önceki nesillerin tecrübe ve değerlerinin sonraki nesiller için bir referans olarak sunulduğunu düşündürmektedir. Bu durumun, bireysel erdemın somut örnekler üzerinden pekiştirilmesini hedeflediğine işaret olarak yorulabilir. Bu bağlamda söz konusu betimlemelerin, önceki nesillerin faziletlerini yeni nesiller için bir yönlendirme ve hatırlatma unsuru olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca aile büyüklerinden söz etme düşüncesinin, bireyin hem kişisel gelişimi hem de toplumsal aidiyetinin oluşumuna katkı sağladığı ileri sürülebilir.²⁷

Bu tarihsel ve tecrübî arka planın ardından Bâcî, oğullarına hitaben kaleme aldığı vasiyetinde onların artık üzerlerine farzların bağlayıcı hâle gelmeye yaklaştığını ifade etmektedir. Aynı şekilde dinî teklifin kendilerine taalluk ettiği ve temyiz ile bulûğ emarelerinin zâhir olduğu bir merhaleye ulaştıklarını belirtmektedir. Bu aşamada ise

²³ Kādî İyâz, *Tertibü'l-medârik* (Ribât-Fas: el-Matba'atü'l-Mülkiyye, 1983), 8/124; Abdülmecîd et-Türki, Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, "*Mukaddime*" *İhkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmî'l-uṣûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1989), 143; Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

²⁴ İbrahim Bâcîs Abdülmecîd, "*Mukaddime*", mlf. Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *el-Vaşiyye li-veledeyh* (Beyrut: Dar İbn Hazm, 2000), 64.

²⁵ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 15.

²⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 15.

²⁷ Ailenin bireysel kimlik üzerindeki şekillendirici etkisiyle ilgili geniş bir şekilde bk. Fatma Bayraktar Karahan, "Kimlik Oluşumunda Ailenin Rolü", *Kaide Dergisi* 1/1 (2023), 14-33.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

öğütleri anlayabilecek ve öğrenmeye elverişli bir seviyeye eriştiklerini vurgulamaktadır.²⁸ Bu bağlamda müellifin, nasihat ve yönlendirmeyi gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim “size vasiyetimi sunmam ve nasihatimi açıkça ifade etmem gerekli hâle gelmiştir; zira ömrün son bulması ihtimali sebebiyle doğrudan eğitim ve yönlendirme imkânını bulamamaktan endişe etmekteyim”²⁹ şeklindeki ifadeleri, eğitimin sürekliliğini temin etmeye yönelik yazılı bir rehber bırakma iradesi taşıdığı şeklinde yorumlanabilir. Bu durum, sözün geçiciliğine karşılık yazının kalıcılığına dayanan bir eğitim anlayışının benimsendiğini düşündürmektedir.³⁰

Bununla birlikte, “bu vasiyetimde çizdiğim esaslara uyduğunuz takdirde, salih selefin yolunda sebat eder, kazançlı bir sonuca ulaşıp dünya ve âhiret hayrını elde edersiniz”³¹ ifadesi, söz konusu nasihatlerin yalnızca bireysel bir yönlendirme olmanın ötesinde, dünya ve âhiret dengesini gözetten bir hayat tasavvuruna işaret ettiği şeklinde değerlendirilebilir. Bu çerçevede Bâcî'nin ilmî şahsiyeti ile ahlâk anlayışı arasında bir ilişki bulunduğu ileri sürülebilir.

Bu itibarla Bâcî'nin hayatı ve ilmî şahsiyetinin, onun *el-Vaşiyye li-Veledeyh* adlı eserinde ortaya koyduğu bireysel erdem ve toplumsal sorumluluk anlayışının arka planını anlamaya katkı sağladığı söylenebilir. Bu yönüyle müellifin ilmî birikimi ile ahlâkî yaklaşımı arasındaki ilişki, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak analizler için bir kavramsal çerçeve oluşturmaktadır.

2. Vasiyetin Usûlî Zemini ve Bireysel Erdem–Toplumsal Sorumluluk Çerçevesinde İçerik Tasnifi

Bâcî'nin vasiyeti, usûlî boyutları dikkate alındığında, bu tavsiyelerin müellif tarafından belirli bir sorumluluk alanı içinde ele alındığı anlaşılmaktadır. İslâm hukuk usûlünde şer'î hitap, Şâri'in mükelleflerin fiillerine yönelik yönelimini ifade etmektedir.³² Bâcî'nin vasiyetine başlarken çocuklarının “teklif çağına” yaklaştığını özellikle belirtmesi, söz konusu öğütlerin ahlâkî tercihler olmanın ötesinde, dinî hitapla ilişkili bir sorumluluk çerçevesinde değerlendirilebileceğini düşündürmektedir. Bu durum, bireyin sorumluluk üstlenebilmesi için belirli bir bilişsel olgunluğa (temyiz) ulaşmış olması gerektiğine işaret

²⁸ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 13.

²⁹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 14.

³⁰ Gülten Küçükbasmacı, “Bitise Kalir Söz”: Söz ve Yazı İlişkisi Açısından Kutadgu Bilig”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/33 (2021), 3.

³¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 14.

³² Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkah Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008), 226.

etmekte³³; ahlâk ile fikhî sorumluluk arasındaki ilişkiyi birlikte ele alan bir çerçeve sunmaktadır.

Müellif, vasiyetini belirli bir tasnif çerçevesinde iki ana bölüme ayırmaktadır. Birinci bölüm, iman esaslarını, farz olan ilimleri ve Kur'ân ile kurulacak ilişkinin (tilâvet, hıfz, tedebbür, ittibâ') esaslarını içermektedir. Müellif, metni doğru okumak (tilâvet), ezberlemek (hıfz), manası üzerinde düşünmek (tedebbür) ve hayatı bu doğrultuda düzenlemek (ittibâ') şeklinde dört aşamalı bir yapı içinde ele almaktadır.³⁴ İman esaslarını en başa yerleştirmesi, "sahih inanç üzerine bina edilen amel" ilkesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. İkinci bölüm ise aile içi ilişkiler ve toplumsal davranış normlarını içeren dünya hayatına tahsis edilmiştir. Vasiyet boyunca kullanılan emredici ve sakındırıcı dilin, fıkhîteki emir ve nehiy kalıplarıyla paralellik gösterdiği söylenebilir; bu durum, ahlâkın belirli bir yöntem ve disiplin içerisinde ele alındığına işaret etmektedir.³⁵

3. Mülûkü't-Tavâif Dönemi Siyasi Karışıklıkları ve Bâcî'nin Yaklaşımı

Toplumsal çözülme ve dönüşüm süreçlerinde yazılan nasihatnâmeler/vasiyetnâmelerde, özellikle bozulma emareleri gösteren alanlara yönelik uyarı ve çözüm önerilerinin öne çıktığı görülmektedir. Zira tarihî şartların ve düşünce biçimlerinin değişmesi, bu tür eserlerin içerik ve vurgularında da farklılaşmalara yol açmıştır. Bununla birlikte hak, adalet, doğruluk, cömertlik ve yardımlaşma gibi her dönemde geçerliliğini koruyan temel ahlâkî ilkeler, nasihatnâmelerin ortak paydasını oluşturmaktadır. Bu eserlerde ayrıca toplumların farklı dönemlerde benimsedikleri bireysel ve siyasal yaklaşımlar, yükseliş ve gerilemeye zemin hazırlayan düşünce biçimleri, dinî ve tasavvufî hayatın algılanışı, görgü kurallarındaki değişimler ve dinler ile kültürler arasındaki etkileşimler de yansıtılmaktadır. Aynı şekilde yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler ile toplumsal değer yargılarındaki dönüşüm, nasihatnâmeler aracılığıyla izlenebilen önemli unsurlar arasında yer almaktadır.³⁶

Bâcî'nin *el-Vaşiyyeli-Veledeyh* adlı risalesi de kaleme alındığı dönemin siyasi ve toplumsal şartlarıyla birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı hâle gelmektedir. Nitekim Endülüs Emevî Halifeliği'nin yıkılmasının ardından ortaya çıkan Mülûkü't-Tavâif dönemi (1031-1090), siyasi parçalanma, iç çekişmeler ve istikrarsızlıkla karakterize edilen bir süreçtir. Bu dönemde farklı beylikler arasındaki rekabetin artması, toplumsal düzeni doğrudan etkileyen bir yapı ortaya çıkarmıştır.³⁷ Bu bağlamda Bâcî'nin vasiyetinde yer alan istikrar,

³³ Abdulbasit Saltekin, "Çocuk Tesettüründe Şerî Ölçüler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2019), 79.

³⁴ Bâcî, *el-Vaşiyye* 18.

³⁵ Mesela bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 14-15, 20, 27, 40.

³⁶ İskender Pala, "Nasihatnâme", 32/409.

³⁷ Mehmet Şeker (ed.), *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 4/128; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-I* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 143.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE LÎ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

sabır ve yöneticilik adabına ilişkin vurguların söz konusu şartlarla ilişkili olduğu düşünülebilir.

Bu dönemde ilim erbabından bazı kimselerin yalnızca ilmî faaliyetlerle sınırlı kalmadığı, zaman zaman siyasi ve diplomatik süreçlerde de rol üstlendikleri bilinmektedir. Nitekim Bâcî'nin farklı saraylarda elçilik görevlerinde bulunmuş olması³⁸, onun bu süreçlere doğrudan temas ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda müellifin Dâniye (Denia) emiri Mücâhid el-Âmirî ve Sarakusta (Sarakossa) emiri el-Muktedir-Billâh İbn Hûd gibi hükümdarların nezdinde üstlendiği elçilik ve danışmanlık görevleri, onun toplumsal düzen ve siyasi istikrar konusundaki tecrübelerini yansıtmaktadır.³⁹ Bu tür tecrübelerin, müellifin vasiyetinde yer alan ahlâkî öğütlerin daha somut bir zeminde şekillenmesine katkı sağladığı ileri sürülebilir.

Bâcî'nin vasiyetinde yer alan “azil” ve “vilayet” vurgularının, dönemin değişken siyasi şartları içerisinde anlam kazandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müellifin siyasi makamları bir üstünlük aracı olarak değil, birey için bir imtihan vesilesi olarak değerlendirdiği ifade edilebilir. Bu çerçevede “görevin talep edilmemesi, tevdi edilmesi”⁴⁰ yönündeki düşüncesinin, bireyin ahlâkî istikametini korumaya yönelik bir anlayışı yansıttığı ileri sürülebilir.

4. Bâcî'nin Dinî ve Ahlâkî Nasihatlerinin Bireysel Erdem ve Toplumsal Sorumluluk Açısından Tahlili

Bâcî'nin *el-Vaşıyyeli-Veledeyh* adlı eserinde yer alan nasihatler/vasiyetler, yalnızca bireyin dinî sorumluluklarını düzenleyen hükümlerden ibaret olmayıp, aynı zamanda toplumsal düzenle doğrudan irtibatlı ahlâkî ve dinî ilkeleri de içermektedir. Bu yönüyle metin, dinin bireysel boyutu ile toplumsal hayata yansıyan yönlerini birlikte ele alan bütüncül bir yapı ortaya koymaktadır. Bu çerçevede söz konusu nasihatler, bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasında kurulan ilişkinin mahiyeti dikkate alınarak tahlil edilecektir.

4.1. Allah'a İman ve İslâm'ın Temel Rükünleri

Bâcî, vasiyetinde ilk olarak Allah'a imanı merkeze almakta ve bunu açık bir şekilde şu ifadelerle dile getirmektedir: “Vasiyetlerin ilki Allah'a imandır... Size ilk olarak tavsiye ettiğim husus, Hz. İbrâhim'in oğullarına ve Hz. Ya'kûb'un vasiyet ettiği şeydir: 'Ey oğullarım! Şüphesiz Allah sizin için bu dini seçmiştir; o hâlde ancak Müslümanlar olarak can verin.'”⁴¹ Müellif, bu vurguyu Hz. Lokman'ın oğluna yönelik öğütle destekleyerek,

³⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsan 'Abbâs (Beyrût: Dârü's-Sakafiyye, 1997), 2/94.

³⁹ İbn Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zahîre*, 2/95-96.

⁴⁰ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 22.

⁴¹ el-Bakara, 2/132.

“Yavrucuğum! Allah’a ortak koşma; şüphesiz şirk büyük bir zulümdür”⁴² ayetine atıfta bulunmakta ve tevhid inancını vasiyetinin temel ilkesi olarak sunmaktadır.⁴³

Bâcî, bu bağlamda, hiçbir dünyevî unsurun Allah’ın bir lütfu olarak nitelendirdiği bu dinden uzaklaştırmaması gerektiğini ifade etmekte ve söz konusu bağlılığın korunmasını özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca “Kim islâm’dan başka bir din ararsa, bu ondan asla kabul edilmeyecek...”⁴⁴ ayetini zikrederek, söz konusu bağlılığın vazgeçilmezliğine işaret etmektedir.⁴⁵

Müellif, iman esaslarını Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman etmek ve şer’î hükümleri tasdik etmek şeklinde sıralamakta; bu unsurlardan herhangi birinde eksiklik bulunması hâlinde amelin fayda vermeyeceğini belirtmektedir. Bununla birlikte Kur’ân’a bağlılık, onu ezberleme, tilavet etme, anlamları üzerinde düşünme ve hükümleriyle amel etme hususlarını da özellikle tavsiye etmektedir.⁴⁶

Bâcî, iman esaslarının ardından ibadetlere yer vermekte; bu çerçevede namazı dinin direği olarak nitelendirerek onun vakitlerine riayet edilmesini, huşû ile kılınmasını ve eksiksiz yerine getirilmesini öğütlemektedir. Zekâtın vaktinde verilmesi, malın en iyisinden çıkarılması ve hak sahiplerine ulaştırılması gerektiğini ifade etmekte; Ramazan orucunda dilin korunması ve salih amellerin artırılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Hac ibadetini ise gücü yetenler için yerine getirilmesi gereken bir farz olarak zikretmekte ve mebrûr haccın karşılığının cennet olduğuna dair rivayete yer vermektedir.⁴⁷

Bâcî’nin *el-Vaşiyye* adlı eserinde iman olgusuna yaptığı vurgular dikkate alındığında, onun imanı yalnızca inanç düzeyinde kalan bir kabul olarak değil, bireyin dinî ve ahlâkî yönelimleriyle ilişkili bir unsur olarak ele aldığı düşünülebilir. Nitekim müellif imanı, “Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman etmek ve O’nun hükümlerini tasdik etmek” şeklinde tanımlamakta; bu unsurlardan herhangi birinde eksiklik bulunması hâlinde amellerin fayda sağlamayacağını ifade etmektedir.⁴⁸ Bu ifadeler, Bâcî’nin iman ile amel arasında güçlü bir bağ kurduğunu göstermektedir. Müellifin, iman esaslarını bireyin davranışlarını yönlendiren ahlâkî ilkelerle birlikte ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanıdır.”⁴⁹ beyanı da iman ile ahlâk arasındaki bu irtibatı destekler mahiyettedir.

⁴² Lokman, 31/13.

⁴³ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 16.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/85.

⁴⁵ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 16.

⁴⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 18.

⁴⁷ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 20-21.

⁴⁸ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 18.

⁴⁹ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Anâvût (Dımaşk: Darü’r-Risâleti’l-İlmîyye, 2009), “Sünnet”, 35/16, (No: 2644).

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

Bâcî'nin ibadetlere yaptığı vurgu da bu çerçeveyi tamamlayıcı niteliktedir. Müellifin ibadetlerin düzenli ve bilinçli bir şekilde yerine getirilmesine işaret etmesi, bu yükümlülüklerin bireyin dinî ve ahlâkî sorumluluğunun somutlaştığı bir alan olarak ele alındığını düşündürmektedir. Kur'ân'da namazın bireyi kötülükten alıkoyduğuna dair ayet⁵⁰, ibadetlerin ahlâkî yönelimler üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Nitekim Bâcî'nin oruç bağlamında dilin korunması ve salih amele yönelme yönündeki vurguları ile hac ibadetine dair “makbuliyet” anlayışına işaret etmesi, ibadetlerin yalnızca yerine getirilmesiyle sınırlı kalmayıp bireyin ahlâkî olgunlaşmasına katkı sağlayan bir süreç olarak ele alındığını düşündürmektedir. Ayrıca zekât ve sadaka gibi ibadetlerin toplumsal dayanışmayı destekleyen yönleri dikkate alındığında, müellifin ibadet anlayışının bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasında kurulan ilişkiyi pekiştiren bir nitelik taşıdığı ifade edilebilir.⁵¹

Bu değerlendirmeler ışığında Bâcî'nin iman ve ibadet anlayışının, bireyin dinî kimliğini şekillendiren ve davranışlarına yön veren bütüncül bir yapı arz ettiği söylenebilir.⁵² Müellifin bu konudaki vasiyetlerinin, bireyin yalnızca kendi iç dünyasını düzenlemekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda toplumsal ilişkilerinde de sorumluluk bilinciyle hareket etmesine zemin hazırladığı ifade edilebilir. Bu yönüyle iman ve ibadet, Bâcî'nin düşüncesinde bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasında kurulan ilişkinin temel unsurları arasında değerlendirilebilir.

4. 2. Kur'ân ve Sünnet'e Bağlılık

Kur'ân ve sünnet, İslâm'ın doğru anlaşılması ve yaşanması için birbirinden ayrılmaz iki temel kaynaktır. Kur'ân ana kaynak konumunda iken, sünnet onun açıklayıcı ve uygulayıcı yönünü temsil etmektedir.⁵³ Nitekim birçok ibadetin uygulama biçimi Hz. Peygamber'in sünnetiyle belirginlik kazanmıştır.⁵⁴ Bu nedenle sünnete bağlılığın, yalnızca şekli bir taklitten ibaret olmayıp, dinî hayatın doğru anlaşılması ve uygulanması açısından önemli bir işlev gördüğü belirtilebilir.

Bâcî, *el-Vaşiyye* adlı eserinde çocuklarına hitaben, dinî hayatın temelini Kitap ve Sünnet'e bağlılık üzerine kurmaları gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den nakledilen “Size öyle bir şey bıraktım ki, ona sarıldığınız takdirde benden sonra asla sapmazsınız: Allah'ın Kitabı ve benim sünnetim”⁵⁵ hadisini zikrederek, doğru

⁵⁰ Ankebût, 29/45.

⁵¹ Geniş bir şekilde bk. Vehbi Ünal, “İslâm'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 355-370.

⁵² Celil Abuzar, “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011), 145; Ejder Okumuş, “İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, *Tevilat* 1/1 (2020), 66-67.

⁵³ Ahmet Batur, “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın el-'Udde fi Usûli'l-fıkıh Adlı Eseri Çerçevesinde Sünnet Anlayışı”, *İslâm İlimler Dergisi* 40 (2025), 325.

⁵⁴ H. Mehmet Soysaldı, “Kur'ân Sünnet İlişkisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 16.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1997), “Kader”, 46/3, No:1718, 688.

istikamet in bu iki kaynağa bağıllıkla korunabileceğine işaret etmektedir.⁵⁶ Müellif, Kur’ân ile ilişkinin yalnızca tilavetle sınırlı kalmaması gerektiğini vurgulamakta; “Allah’ın kitabına sımsıkı sarılmak, onu korumaya gayret etmek, sürekli okumak, ayetleri ve anlamları üzerinde düşünmek, emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak”⁵⁷ ifadeleriyle Kur’ân’ın hayatın merkezinde yer alması gerektiğini belirtmektedir.

Bununla birlikte Bâcî, Hz. Peygamber’e itaati ve ona duyulan sevgiyi dinî hayatın ayrılmaz bir unsuru olarak ele almaktadır. Bu bağlamda “Onun vasiyetine uyunuz, nasihatini kabul ediniz, kalplerinizde ona sevgi yerleştiriniz, getirdiklerine razı olunuz, sünnetine uyunuz, ona teslim olunuz ve hükmüne itaat ediniz”⁵⁸ ifadeleriyle Hz. Peygamber’e sevgi ve bağıllığın bireyin dinî istikametini korumasındaki önemine dikkat çekmektedir. Bâcî’nin vasiyetinde dile getirdiği bu düşünceler, Hz. Peygamber’e duyulan sevginin yalnızca duygusal bir bağıllıkla sınırlı kalmayıp, davranışlara yansıyan bir sorumluluk alanı olarak da değerlendirilebileceğini düşündürmektedir.

Ayrıca Bâcî, sahâbeye sevgi beslenmesini ve onlar hakkında hüsn-i zan sahibi olunmasını tavsiye etmekte; “Kalplerinizi sahâbenin sevgisiyle doldurunuz. Aralarında meydana gelen ihtilâflar hakkında güzel bir anlayış benimseyiniz” ifadeleriyle sahâbe sevgisinin korunması gerektiğini belirtmektedir. Bunun devamında “Daha sonra tâbiîni ve onların ardından gelen imâm ve âlimleri üstün tutunuz; onları örnek alınız, rehberliklerini benimseyiniz ve izlerini takip ediniz”⁵⁹ ifadeleriyle tâbiîn ve sonraki âlimlere saygı gösterilmesi ve ilmî mirasın korunması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁰

Bâcî’nin vasiyetinde yer alan bu nasihatlerin, dinî bilginin nesiller arası aktarımına yönelik bir hassasiyet taşıdığı anlaşılmaktadır. Müellifin bireysel erdemi Kitap ve Sünnet’e bağıllık üzerine temellendirdiği görülmektedir. Kur’ân’ı anlama ve uygulama vurgusu ile Hz. Peygamber’e, sahâbeye ve âlimlere yönelik saygının öne çıkarılması, bireyin dinî ve ahlâkî yönelimlerini şekillendiren bir zemin oluşturmaktadır. Bu durum, erdemin yalnızca içsel bir tutum değil, davranışlara yansıyan bir sorumluluk olarak ele alındığını göstermektedir. Ayrıca bu bağıllığın, ortak değerler etrafında şekillenen toplumsal düzenin sürekliliğine katkı sağladığı ifade edilebilir. Bu yönüyle Kitap ve Sünnet’e bağıllık, bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasındaki ilişkinin temel unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir.

4.3. Haramların Terkine Yönelik Uyarılar ve Ahlâkî Sorumluluk

Bâcî, haramların terkine ilişkin vasiyetinde çocuklarını özellikle büyük günahlardan sakındırmaktadır. Bu çerçevede içki, faiz ve yetim malı gibi hususlara dikkat çekmektedir. Müellif, içki hakkında “ondan sakınınız; zira o büyük günahların anasıdır ve kişiyi diğer

⁵⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 18.

⁵⁷ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 18.

⁵⁸ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 19.

⁵⁹ Bâcî’nin sahâbe sevgisiyle ilgili vasiyetleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 19-20.

⁶⁰ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 19.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

kötülüklerle sürükler”⁶¹ diyerek, onun akli gideren ve insanı başka günahlara sevk eden yönüne vurgu yapmaktadır. Bu uyarısını, Kur’ân’da yer alan “Şüphesiz şeytan, içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister”⁶² ayetiyle desteklemektedir. Ayrıca Kur’ân’da içkinin “şeytan işi bir pislik” olarak nitelendirilmesi ve ondan uzak durulmasının emredilmesi⁶³, bu yasağın yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal sonuçlar doğuran bir mahiyet taşıdığını göstermektedir.

Bâcî, bununla birlikte faizi de kesin biçimde yasaklanan fiiller arasında zikretmekte ve bu hususta Kur’ân’daki ağır uyarılara dikkat çekmektedir. “Eğer (faizi) bırakmazsanız, Allah ve Resûlü tarafından açılmış bir savaş ile karşı karşıya olduğunuzu bilin”⁶⁴ ayeti, faizin yalnızca bireysel bir hata olarak değil, toplumsal düzeni tehdit eden bir fiil olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.⁶⁵ Aynı şekilde müellif, “kimsenin malını haksız yere yemeyin; yetim malından ise şiddetle sakının”⁶⁶ ifadeleriyle yetim malının haksız yere alınmasını büyük bir zulüm olarak değerlendirmektedir. Bu düşüncesini “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarına ancak ateş doldurmuş olurlar”⁶⁷ ayetiyle ifade edilen ağır uyarıyla örtüşen bir çerçevede sunmaktadır.

Bâcî, bu yasakların ardından helâl kazancın önemine dikkat çekmekte ve çocuklarına helâl olanı aramalarını, haramdan ise sakınmalarını tavsiye etmektedir. Helâlin bulunamadığı durumlarda şüpheli olanlardan da kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁸ Vasiyetinde yer alan bu düşünce, Hz. Peygamber’in “Helâl bellidir, haram bellidir; ikisi arasında şüpheli şeyler vardır...”⁶⁹ hadisiyle birlikte düşünüldüğünde, bireyin dinî hassasiyetini korumaya yönelik ihtiyatlı bir tutuma işaret etmektedir.

Bâcî’nin haramlara dair uyarıları, bireysel erdemin bu fiillerden kaçınmayla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. İçki, faiz ve yetim malı gibi hususlara yapılan vurgu, bu fiillerin yalnızca bireysel ahlâkî değil, toplumsal ilişkileri de olumsuz etkilediğini göstermektedir. Bu nedenle söz konusu yasaklar, bireysel sorumluluğun yanı sıra toplumsal adalet ve güvenin korunmasıyla da ilişkilidir.⁷⁰

⁶¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 28.

⁶² el-Mâide, 5/91.

⁶³ el-Mâide, 5/90.

⁶⁴ el-Bakara, 2/279.

⁶⁵ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 29.

⁶⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 29.

⁶⁷ en-Nisâ, 4/10.

⁶⁸ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 30.

⁶⁹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, “İmân”, 2/39, (No. 52).

⁷⁰ Yüksel Çayıroğlu, “Helâl ve Haramlarla İlgili Kaide ve İlkeler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2018), 598-599.

5. Ahlâkî Erdemlere Yönelik Tavsiyeler

Bâcî'nin *el-Vaşiyye* adlı eserinde yer alan ahlâkî erdemlere dair vasiyetler, bireyin karakter gelişimi ile toplumsal hayatın dengeli işleyişi arasındaki irtibatı ortaya koyan bir çerçeve sunmaktadır. Müellifin doğruluk, adalet, sabır, tevekkül ve yardımlaşma gibi erdemlere yaptığı vurgu, bu değerlerin yalnızca ferdî olgunlaşmaya değil, aynı zamanda sosyal düzenin sağlıklı biçimde sürdürülmesine katkı sağlayan unsurlar olarak ele alındığını göstermektedir. Bu doğrultuda Bâcî'nin söz konusu erdemleri, bireyin iç dünyasını şekillendiren ilkeler olmanın yanı sıra, toplumsal sorumluluk bilincini besleyen yönleriyle değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde müellifin ahlâkî erdemlere dair vasiyetleri metne dayalı olarak ele alınacak; söz konusu erdemlerin bireysel gelişim ile toplumsal yükümlülükler arasındaki ilişki içindeki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

5.1. Emanet, Adalet ve Doğruluk Bağlamında Ahlâkî Sorumluluk

Bâcî, *el-Vaşiyye* adlı eserinde çocuklarına emanetin korunmasına özel bir önem atfetmekte ve bu konuda açık uyarılarda bulunmaktadır. Müellif, “emaneti yerine getiriniz ve sakın hıyanete yaklaşmayınız; size emanet edileni sahibine teslim ediniz, size ihanet edene siz ihanet etmeyiniz ve ahdinizi yerine getiriniz” ifadeleriyle, güvene dayalı ilişkilerin korunmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir.⁷¹ Bu vasiyet, Kur’ân’da yer alan “Şüphesiz verilen söz sorumluluk gerektirir”⁷² ayetiyle birlikte değerlendirildiğinde, emanet ve ahde vefanın yalnızca bireyi değil, toplumu da ilgilendiren bir sorumluluk olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Bâcî, vasiyetinde ölçü ve tartıda dürüst davranılmasını da ahlâkî sorumluluğun bir parçası olarak ele almaktadır. Çocuklarına, “ölçü ve tartıyı tam yapınız; zira eksiltmek malı değil, dini ve itibarı eksiltir”⁷³ şeklinde vasiyette bulunarak ekonomik ilişkilerde doğruluğun önemine işaret etmektedir. Bâcî'nin vasiyetinde yaptığı bu uyarı, Kur’ân’da ölçü ve tartıda hile yapanların kınanmasıyla⁷⁴ birlikte düşünüldüğünde, ticarete dürüstlüğün toplumsal güvenin temel unsurlarından biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Müellif, adalet ilkesine özel bir yer vermekte ve yönetim veya hüküm verme konumuna gelinmesi durumunda adaletin gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda Bâcî, çocuklarına yaptığı vasiyette “Allah bir kimseyi insanlar üzerine yönetici veya hüküm verici kılarsa, gücü yettiği ölçüde adaletle hareket etsin ve zulümden sakınsın”⁷⁵ uyarısıyla, adaletin ferdî bir erdem olmanın ötesinde, kamusal sorumluluğun temel meşruiyet zemini olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, “Kim Allah’ın indirdiğiyle

⁷¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 27.

⁷² el-İsrâ, 17/34.

⁷³ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 27.

⁷⁴ el-Mutaffifîn, 83/1-3.

⁷⁵ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 31.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE LÎ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

hükmetmezse işte onlar fâsıkların ta kendileridir”⁷⁶ ayeti, adaletin hukukî ve ahlâkî bir zorunluluk olarak ilâhî ölçülerle sabitlendiğini teyit eden bir dayanak niteliğindedir.

Bâcî, son olarak yalancı şahitlikten sakındırmakta ve bu davranışın bireyin dinî ve ahlâkî bütünlüğünü zedelediğine dikkat çekmektedir. “Yalancı şahitlikten sakınınız; zira bu, sahibinin itibarını sarsar, dinini bozar ve kötü bir şöhret bırakır”⁷⁷ şeklinde vasiyetinde geçen ifadeler, söz konusu fiilin hem bireysel hem de toplumsal sonuçlarını ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi Bâcî'nin emanet, doğruluk ve adalet gibi erdemleri bireysel ahlâkın temel unsurları olarak konumlandırmakla birlikte, bunları toplumsal düzenin korunmasıyla da ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Emanete riayet, ticari dürüstlük, adaletli yönetim ve doğru şahitlik gibi ilkelerin, bireyin ahlâkî bütünlüğünü korumanın yanı sıra toplumsal güven ve istikrarın sağlanmasına katkı sunmaktadır. Bu durum, ahlâkî değerlerin bireylerin söylem ve davranışları yoluyla toplumsal hayatta karşılık bulduğunu göstermektedir. Nitekim doğruluk erdeminin bireyler arasında güveni ve sadakati güçlendirdiği; bunun da toplumsal dayanışma ve ortak bilinç üzerinde etkili olabileceği ifade edilebilir.⁷⁸ Bu çerçevede söz konusu erdemlerin, Bâcî'nin vasiyetinde bireysel sorumluluk ile toplumsal düzen arasındaki ilişkinin somut görünüşleri arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.

5.2. Sabır, Tevekkül ve Dua Bağlamında Ahlâkî Dayanıklılık

Bâcî, *el-Vaşiyye* adlı eserinde sabrı, bireyin karşılaştığı zorluklar ve özellikle insanlar tarafından yöneltile eziyetler karşısında korunması gereken temel bir erdem olarak ele almaktadır. O, çocuklarına verdiği nasihatte, “hiç kimseye karşı düşmanlık beslemeyiniz; size yönelen talep ve eziyetlere karşılık vermemeye gayret ediniz ve gücünüz yettiği ölçüde sabırla karşılık veriniz”⁷⁹ ifadeleriyle, bireyin tepkisel davranmaktan kaçınmasını ve sabır ile hilmi esas almasını tavsiye etmektedir. Bu bağlamda Bâcî'nin “hiç kimse sabır ve yumuşak huyluluğa sarılmamıştır ki bunun sonucunda izzet ve yardım elde etmesin; kime zulmedilirse Allah ona mutlaka yardım eder. Ben de Allah'ın lütfuyla bunu birçok kez tecrübe ettim; sonuçtan memnun kaldım ve karşılık vermekten kaçınmış olmaktan dolayı sevinç duydum”⁸⁰ şeklindeki ifadeleri, sabrın yalnızca pasif bir tutum değil, sonuç doğuran bir erdem olarak ele alındığını göstermektedir. Nitekim müellifin bu tutumu kendi hayat tecrübesiyle ilişkilendirmesi, sabrın pratik hayatta karşılık bulan bir ilke olarak değerlendirildiğini düşündürmektedir.

⁷⁶ el-Mâide, 5/47.

⁷⁷ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 32.

⁷⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'ân'da “Sadakat”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 128.

⁷⁹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 41.

⁸⁰ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 41.

Bununla birlikte Bâcî, tevekküle de özel bir yer vermekte ve dünya hayatında karşılaşılan olayların geçiciliğine dikkat çekmektedir. “Günlerin getirdiği hadiseleri büyütmeyiniz; her şey geçicidir, büyük olan da sonunda küçülür ve yok olur” şeklindeki ifadeleri, bireyin karşılaştığı sıkıntılar karşısında ölçülü bir bakış geliştirmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bâcî’nin “ferahı bekleyiniz; zira ferahı beklemek bir ibadettir”⁸¹ vurgusu ile Allah’a yönelen umut ve güven duygusunu teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede tevekkül, yalnızca bir teslimiyet hali değil, bireyin içsel dengesini korumasına katkı sağlayan bir yönelim olarak değerlendirilebilir.⁸²

Ayrıca Bâcî, dua etmeyi, bireyin karşılaştığı zorluklar karşısında başvurması gereken temel bir imkân olarak sunmaktadır. “Sıkıntı ve zorluk anlarında dua ile Allah’a yöneliniz; zira dua batmayan bir gemi, yenilmeyen bir topluluk ve kaçmayan bir ordudur”⁸³ ifadeleri, duanın bireyin manevî dünyasındaki merkezi konumuna işaret etmektedir. Bâcî, dua neticesinde istenilen sonucun hemen gerçekleşmemesi durumunda dahi duadan vazgeçilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu tür gecikmelerin insanın geçmişteki hatalarıyla ilişkili olabileceğine dikkat çekerek, bireyi içsel bir muhasebeye davet etmektedir. Bu sebeple, sarsılmaz bir sabır ve samimiyetle duaya devam edilmesini tavsiye etmektedir.

Nitekim Bâcî,

وَيَاكُمَا أَنْ تَسْتَحِيلَا عَنْ هَذَا الْمَذْهَبِ، أَوْ تَعْتَقِدَا غَيْرَهُ، أَوْ تَتَعَلَّقَا بِسِوَاهُ، فَتَهْلِكَا
وَتَحْسُرَا الدِّينَ وَالْدُّنْيَا. وَرُبَّمَا دَعَوْتُمَا فِي شَيْءٍ، فَتَالَكُمَا مَعَ الدُّعَاءِ مَعْرَةً، أَوْ
وَصَلَتْ إِلَيْكُمَا مَضَرَّةٌ؛ فَأَزْدَادَا حِرْصًا عَلَى الدُّعَاءِ، وَرَغْبَةً فِي الْإِخْلَاصِ
وَالْتَضَرُّعِ وَالْبِكَاءِ. فَإِنَّ مَا نَالَكُمَا مِنَ الْمَضَرَّةِ فِيمَا سَلَفَ مِنْ ذُنُوبِكُمَا، وَمَا
اِكْتَسَبْتُمَاهُ مِنْ سَيِّئِ أَعْمَالِكُمَا. وَمَعَ ذَلِكَ، فَالَّذِي أَلْهَمَكُمَا الدُّعَاءَ وَوَفَّقَكُمَا لَهُ
لَا بُدَّ أَنْ يُحَسِّنَ الْعَاقِبَةَ لَكُمَا، وَقَدْ نَجَّيَكُمَا بِدُعَائِكُمَا مِنَ الْكَثِيرِ، وَصَرَفَ بِهِ
عَنْكُمَا مِنَ الْبَلَاءِ الْكَثِيرِ

“Sakin bu yoldan ayrılmayınız, onun dışında bir inanç benimsemeyiniz ve başka bir şeye bağlanmayınız; aksi takdirde helâk olur, dininizi ve dünyanızı kaybedersiniz. Bazen bir hususta dua ettiğiniz hâlde, duanızla birlikte bir kınamayla karşılaşabilir veya bir zarara uğrayabilirsiniz. Böyle bir durumda duaya daha fazla sarılınız; ihlâs, yalvarma ve gözyaşı dökme konusundaki gayretinizi artırınız. Zira size ulaşan zarar, geçmiş günahlarınız ve işlemiş

⁸¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 41.

⁸² Zahit Enes Çakar, *Gazâlî’de Kesb ve Tevekkül Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 105.

⁸³ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 41.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE LÎ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

olduğunuz kötü ameller sebebiyledir. Bununla birlikte size dua etmeyi ilham eden ve bu hususta sizi muvaffak kılan Allah, akıbetinizi mutlaka hayırlı kılacaktır. Nitekim dualarınız sayesinde sizi birçok sıkıntıdan kurtarmış ve büyük belaları sizden uzaklaştırmıştır.”⁸⁴

İfadeleriyle, duanın yalnızca sonuç elde etmeye yönelik bir eylem olarak değil, aynı zamanda bireyin içsel muhasebesini derinleştiren ve ahlâkî olgunlaşmasına katkı sağlayan bir süreç olarak ele alındığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede duayla ilgili vasiyetlerin, bireyin zorluklar karşısındaki tutumunu şekillendiren bir yön taşıdığı ifade edilebilir.⁸⁵

Bâcî'nin sabır, tevekkül ve dua gibi erdemleri bireyin iç dünyasını güçlendiren unsurlar olarak ele aldığı görülmektedir. Müellifin özellikle insanlarla ilişkilerde sabrı incelemesi, bireyin toplumsal çatışmalar karşısında dengeyi korumasına yönelik bir hassasiyeti yansıtmaktadır. Bununla birlikte tevekkül ve duanın bireyin karşılaştığı zorluklar karşısında psikolojik ve manevî bir direnç geliştirmesine katkı sağladığı anlaşılmaktadır.⁸⁶ Dolayısıyla bu erdemlerin, bireyin iç dünyasında ahlâkî dayanıklılığı artırdığı ve toplumsal ilişkilerde dengeyi korumaya katkı sağladığı söylenebilir.

5.3. Komşuluk Hukuku ve Toplumsal Sorumluluk

Bâcî, komşuluk ilişkilerine bir önem atfetmekte ve çocuklarına bu konuda dikkatli davranmalarını tavsiye etmektedir. *el-Vaşiyye'de* “komşuyu gözetiniz; ona zarar vermekten sakınınız, kusurlarını örtünüz, ona hediye veriniz ve kendisinden gelebilecek olumsuzluklara karşı sabır gösteriniz” ifadeleriyle Bâcî, komşuluk hukukunun temel unsurlarını ortaya koymaktadır.⁸⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber'den nakledilen “Komşusu kötülüğünden emin olmayan kimse (gerçek anlamda) iman etmiş değildir”⁸⁸ ve “Cebrâîl bana komşu hakkında o kadar çok tavsiyede bulundu ki, onu mirasçı kılacağını zannettim”⁸⁹ şeklinde rivayet edilen hadislerle komşuluk hakkının önemine dikkat çekilmektedir.

Bâcî, komşuluk ilişkisini açıklarken “komşuluk bir tür akrabalık ve bağdır” ifadesine yer vermekte; ardından “komşularınıza, akrabalarınıza gösterdiğiniz yakınlık gibi yakınlık gösteriniz; onların haklarını hem yanınızda hem de yokluklarında gözetiniz, fakirlerine

⁸⁴ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 41-42.

⁸⁵ Selma Baş, “Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017), 165.

⁸⁶ Geniş bir şekilde bk. Mükerrrem Saliha Kars, “Manevi Destekte Duanın Yeri ve Önemi”, *İlsam* 1/2 (2021), 153-175.

⁸⁷ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 39.

⁸⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Edeb”, 78/29, (No: 6016)

⁸⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Edeb”, 78/28, (No: 6014).

iyilik ediniz, kusurlarını gizleyiniz ve bilmeyenlerini öğretiniz”⁹⁰ şeklindeki tavsiyeleriyle bu ilişkinin kapsamını detaylandırmaktadır. Bu vasiyetler, komşuluğun yalnızca fiziksel bir yakınlık değil, aynı zamanda karşılıklı sorumluluk ve gözetim esasına dayanan bir ilişki biçimi olarak ele alındığını düşündürmektedir. Bu durum, bireysel tutumların toplumsal ilişkiler üzerindeki etkisine işaret etmekle beraber aynı zamanda komşuluk hukukunun toplumsal güven ve dayanışmanın sürdürülmesinde önemli bir işlev üstlenebileceğini düşündürmektedir.⁹¹

5.4. Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker Çerçevesinde Bireysel ve Toplumsal Sorumluluk

Bâcî, toplumsal huzur için bireyin pasif kalmayıp aktif bir sorumluluk üstlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda Bâcî, çocuklarına hitaben “iyiliği emrediniz ve bu konuda öncülerden olunuz; kötülükten sakındırınız ve ondan uzak durunuz”⁹² diyerek bireyin toplumsal hayatta aktif bir sorumluluk üstlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede iyiliğin yalnızca bireysel bir tercih olarak kalmaması, aksine toplumsal düzlemde yaygınlaştırılması gereken bir değer olarak ele alındığı ifade edilebilir. Bu nasihat aynı zamanda, bireyin dinî ve ahlâkî sorumluluğunun yalnızca kendi fiilleriyle sınırlı tutulmadığını, aynı zamanda çevresinde iyiliğin yerleşmesine katkı sağlama yönünde genişletildiğini düşündürmektedir.⁹³

Bununla birlikte Bâcî, otoriteye itaate dair sınırları da belirlemektedir. “Allah’ın sizi yönetmekle görevlendirdiği kimseye, günahı emretmediği sürece itaat ediniz; günah söz konusu olduğunda ise ondan uzak durunuz”⁹⁴ şeklindeki vasiyetiyle itaate mutlak bir anlam yüklenmediği görülmektedir. Bu durum, itaatin dinî ilkelere bağlı bir çerçevede ele alındığını göstermektedir.

Müellif, yöneticilere veya yetki sahibi kimselere yönelik eleştirinin de belirli bir usûl çerçevesinde yapılması gerektiğini vurgulamakta ve “eğer onun toplum içinde yaptığı bir işi uygun görmezseniz, bunu açıkça dile getirmeyiniz; bilakis uygun bir üslupla ve yalnızken kendisine bildiriniz”⁹⁵ şeklinde çocuklarına vasiyette bulunmaktadır. Ayrıca dinî bir mesele söz konusu olduğunda hakikatin esas alınması gerektiğini de belirtmektedir. Bâcî’nin vasiyetindeki bu ifadeler, eleştiri ve nasihatın toplumsal çatışma üretmeyecek bir yöntemle gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret etmekte; bireysel sorumluluğun icrasında üslubun belirleyici bir unsur olarak ele alındığını düşündürmektedir.

⁹⁰ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 40.

⁹¹ Mustafa Çağrı, “Yardımlaşma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁹² Bâcî, *el-Vaşiyye*, 26.

⁹³ Seyithan can, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü”, *Eskiye* 40 (2020), 203.

⁹⁴ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 27.

⁹⁵ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 27.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

Nihayetinde Bâcî'nin emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker ilkesini bireysel sorumluluğun toplumsal alandaki yansıması olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu sorumluluğun, otoriteye itaat ve nasihat üslubu gibi unsurlarla dengelenmesi, bireysel erdem ile toplumsal istikrar arasında kurulan ilişkinin dikkatli bir şekilde gözetildiğine yorulabilir.⁹⁶

5.5. Kardeşlik, Dayanışma ve Sosyal Ahlâk

Bâcî, kardeşler arasındaki ilişkilerin korunmasına özel bir önem atfetmekte ve ihtilâf durumunda izlenmesi gereken usûlü ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda “içinizden biri, diğerinin toplum içinde yaptığı bir işi uygun görmezse veya kastettiği şeyde bir hatasını fark ederse, itirazını toplum içinde dile getirmesin; bilakis bunu, baş başa kaldıklarında yumuşak bir üslupla kendisine açıklasın” ifadelerine yer vermektedir. Müellif, bununla da yetinmeyerek “eğer kardeşi hakka dönerse ne âlâ; aksi takdirde, mesele dinî bir konu değilse birliğin korunması adına onun görüşüne tabi olsun; zira ayrılıktan doğacak fesat, birlikte hareket ederken hatadan doğabilecek zarardan daha büyüktür” şeklindeki vurgusuyla birlik ve uyumun önemine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte “eğer mesele dinî bir husus ise, o takdirde hakka tabi olunmalıdır”⁹⁷ diyerek bu dengenin sınırını da belirlemektedir.

Bu ifadelerle, Bâcî'nin ihtilâf yönetiminde hem birlik ve bütünlüğü korumayı hem de hakikat ilkesini göz ardı etmemeyi birlikte değerlendirdiği söylenebilir. Bu durum, bireysel tutumların toplumsal uyum üzerindeki etkisine işaret etmekte; aynı zamanda ilişkilerin sürdürülmesinde üslubun belirleyici bir unsur olarak ele alındığını düşündürmektedir.

Bâcî, “hiçbiriniz dünya malı uğruna kardeşine karşı başka bir şeyi tercih etmesin; bu sebeple kardeşine karşı cimrilik etmesin, ondan yüz çevirmesin ve onunla rekabete girmesin” şeklinde tavsiyede bulunarak kardeşlik ilişkilerinde maddî unsurların belirleyici olmaması gerektiğini de özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca “sizden birine dünyalık imkânlar verilmişse, bunu kardeşiyle paylaşsın ve onu mahrum bırakmasın; kardeşinin malını çoğaltma hususunda kendi malını gözettiği gibi özen göstersiz”⁹⁸ ifadeleriyle paylaşım ve fedakârlık anlayışını güçlendirmeye dair tavsiyelerde bulunmaktadır. İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Bâcî, bireyler arası ilişkilerin menfaat temelli değil, karşılıklı sorumluluk ve fedakârlık esasına dayandırılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede söz konusu tavsiyelerin, toplumsal dayanışmanın güçlenmesine katkı sağlayabilecek bir yön taşıdığı ifade edilebilir.

Müellif, kardeşler arasındaki ilişkilerin sürekliliğini ifade etmek amacıyla “kardeşinize karşı gizlide ve açıkta samimiyeti, ikramı ve gözetmeyi kendinize görev edininiz” şeklinde

⁹⁶ Selim özarslan, “İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 84.

⁹⁷ Bu paragraftaki Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşıyye*, 36.

⁹⁸ Bu paragraftaki Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşıyye*, 36.

tavsiyede bulunmaktadır. Bunun yanında yaş ve kıdem farkına dayalı bir sosyal hiyerarşi ve karşılıklı vazife dengesi de öngörmektedir. Bu bağlamda “büyük olanınız kardeşine karşı şefkatli davranın, onun ihtiyaçlarını gözeterek destek olsun” ve “küçük olanınız ise büyüğüne saygı göstere, onun görüşüne başvursun ve ona tabi olsun”⁹⁹ ifadeleriyle ilişkilerin hiyerarşik bir denge içinde sürdürülmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bâcî, birlik ve dayanışmanın toplumsal sonuçlarına dikkat çekerek “geçmişte halleri zayıf ve itibarı düşük toplulukların, aralarındaki birlik ve yardımlaşma sayesinde durumlarını düzelttiklerini; buna karşılık başlangıçta güçlü ve itibarlı olan bazı toplulukların ise ihtilâf ve çekişme sebebiyle sahip oldukları konumları kaybettiklerini gördüm”¹⁰⁰ şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Müellifin bu gözlemi, birlik ve dayanışmanın toplumsal güç ve istikrar üzerindeki etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bâcî'nin kardeşlik hukukuyla ilgili çocuklarına yönelik yaptığı bu vasiyet, kardeşlik ilişkilerinin yalnızca eşitlik temelli bir yapı olarak değil, aynı zamanda karşılıklı sorumluluk ve saygı esasına dayanan çok boyutlu bir ilişki olarak ele alındığını göstermektedir. Bu çerçevede söz konusu ilkelerin, bireyler arası ilişkilerde düzen ve sürekliliğin sağlanmasına katkı sunduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte müellifin haset, alaka kesme ve karşılık verme eğilimlerine yönelik uyarıları ile yapılan iyiliklerin başa kakılmaması yönündeki tavsiyeleri birlikte ele alındığında, kardeşlik anlayışının birlik, fedakârlık, samimiyet ve özdenetim ilkeleri etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dile getirilen tavsiyelerin, bireysel tutumların toplumsal uyum ve dayanışma üzerindeki etkisini görünür kıldığı ifade edilebilir.¹⁰¹

5.6. Nimetlere Şükür ve Dengeli Yaşamı Teşvik Etmek

Bâcî, dünya nimetlerini nefsin bir arzusu değil, şükür ve cömertlik imtihanı olarak görerek bireyi bu imkânlar karşısında dengeli bir tutum geliştirmeye davet etmektedir. Bu nimetlere dair olarak “Rabbiniz size bir nimet lütfe ettiğinde, onu ikramla karşılayın, ona şükredin ve o nimet hususunda cömert olun” şeklinde şükür ve cömertliği birlikte zikretmektedir. Bu, Bâcî'nin şükür ile cömertliğin birbirini destekleyen erdemler olduğuna kanaat getirdiğine işaret etmektedir. Nitekim müellif, “o nimeti Allah'a itaatte bir yardımcı ve O'na ibadet etmede bir vesile kılın” diyerek nimetin amaç değil, kulluğa yönelten bir araç olarak değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte Bâcî'nin, “Rabbinizin nimetini hor görmekten şiddetle sakının; aksi takdirde o nimet sizi kınanmış bir hâlde terk eder”¹⁰² uyarısı, nimete karşı hürmetsizliğin kayba yol açabileceğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede zayıf bir rivayet olmakla birlikte Hz. Peygamber'den nakledilen “Allah'ın nimetlerine iyi komşuluk edin; zira bir nimet bir

⁹⁹ Bu paragraftaki Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 35.

¹⁰⁰ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 38.

¹⁰¹ Kardeşlik hukukuyla ilgili geniş bir şekilde bk. Ramazan Şahan, “İslâm'ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücutun Organları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/1 (2015), 123-140.

¹⁰² Zikredilen Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 42.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

topluluktan ayrıldığında nadiren geri döner”¹⁰³ hadisi de nimetin korunmasının süreklilik gerektirdiğini destekler niteliktedir. Ayrıca onun, “nimetin sizi azdırmasından, şükründen alıkoymasından ve hakkını unutturmasından sakının” ve “o nimeti kendi çabanızla kazandığınızı sanmayın; aksi hâlde o nimet bir cezaya dönüşür”¹⁰⁴ ifadeleri, nimetin birey üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olabileceğine ve ilâhî kaynağının göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu yönüyle nimetin, şükür, sorumluluk ve ahlâkî denge çerçevesinde ele alınması gereken bir imkân olduğu savunulabilir.

Bâcî, dünya malına ilişkin olarak ise “dünya malını ve onun geçici kalıntılarını biriktirme hırsından sakının; orta yolu tutun ve ihtiyacınız kadar olanla yetinin” diyerek iktisat ve kanaat ilkesine vurgu yapmaktadır. Nitekim “mal yığmak ve onda aşırıya kaçmak zihni meşgul eder; hasetçilerin dikkatini çeker, tamahkârların arzusunu artırır ve başkalarının öfkesine yol açar”¹⁰⁵ ifadeleri, malın bireysel ve toplumsal düzeyde çeşitli riskler barındırabileceğini göstermektedir. Bunun yanında “hükümdar onun malından pay almak için hata arar, fasık kimse ona zarar vermek için fırsat kollar; en yakın dostu bile onun adına endişe duyar, kardeşi ise bu sebeple ona buğz edebilir”¹⁰⁶ şeklindeki değerlendirmeleri, malın sosyal ilişkiler üzerindeki olumsuz etkilerine dair bir uyarı niteliğindedir. Müellifin “malını vermese kınanmaktan kurtulamaz, dağıtsa kimseyi razı edemez”¹⁰⁷ ifadesi ise, malın birey üzerinde sürekli bir toplumsal baskı unsuru hâline gelebileceğini ortaya koymaktadır.

Bâcî, malın kullanımına dair olarak “malın sadece az bir kısmını taşınmazlara yatırın; zira bunların meşakkati çoktur ve sahibini meşgul eder” diyerek ihtiyatlı bir ekonomik tutum önermekte; “düşman gelirse malı ile arasına engel girer, göç etmek zorunda kalırsa onu geride bırakır”¹⁰⁸ sözleriyle malın geçici niteliğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte onun “ihtiyaç sahibi olan, isteme hususunda iffetli davranın; zira kendisine takdir edilen şeyi kaçırmaz, takdir edilmeyene de ulaşamaz”¹⁰⁹ ifadesi, rızkın ilâhî takdirle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Lokmân sûresine yapılan atıfla “yapılan iş hardal tanesi kadar da olsa Allah onu ortaya çıkarır”¹¹⁰ hatırlatması, her şeyin ilâhî bilgi ve gözetim altında gerçekleştiğini pekiştirmektedir.

Bu çerçevede Bâcî'nin, nimet ve dünya malına ilişkin tavsiyeleriyle bireyin şükür, kanaat ve ölçülülük esaslı bir tutum geliştirmesi gerektiğine işaret ettiği; bu tutumun bireysel

¹⁰³ İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), “Eṭʿîme”, 29/52, (No: 3353).

¹⁰⁴ Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşıyye*, 42.

¹⁰⁵ Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşıyye*, 45.

¹⁰⁶ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 45.

¹⁰⁷ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 45.

¹⁰⁸ Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşıyye*, 46.

¹⁰⁹ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 46.

¹¹⁰ Lokman, 31/16.

dengeyi sağlamanın yanı sıra toplumsal ilişkilerde huzur, güven ve istikrarın korunmasına katkı sağladığı ifade edilebilir.

5.7. Kötü Söz ve Fiillerden Sakınma

Bâcî, bireysel ve toplumsal hayatı olumsuz etkileyen haram fiillere dikkat çekmekte ve bu davranışların çok yönlü zararlarını vurgulamaktadır. Bâcî, haksız yere kan dökülmesine ilişkin olarak “haksız yere bir damla kanın dökülmesine bir sözle dahi olsa yardım etmekten sakınınız” şeklinde uyarıda bulunarak bireyin yalnızca fiilleriyle değil, sözleriyle ve dolaylı katkılarıyla da sorumluluk taşıdığına işaret etmektedir.¹¹¹ Müellif, zinaya dair olarak “zinadan kaçınınız; zira o, dünyada bir utanç, âhirette ise bir azaptır”¹¹² ifadesine yer vererek bu fiilin hem dünyevî hem de uhrevî sonuçlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte “zulümden sakınınız; zira zulüm kıyamet günü karanlıklar olarak geri döner”¹¹³ şeklindeki uyarısıyla haksızlığın sonuçlarının bireysel sınırları aşan bir etki alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bâcî, kötü söz söylemeye dair uyarılarında ise “söz taşıyan kimse cennete giremez”¹¹⁴ rivayetine yer vererek koğuculuğun bireyler arası ilişkileri zedeleyen yönüne dikkat çekmektedir. Bu durum, Bâcî’nin bu konuda gösterdiği titizliğin dini bir temele dayandığını ortaya koymaktadır. “Gıybet iyilikleri yok eder ve kişiyi insanlar nezdinde değersiz kılar”¹¹⁵ ifadesiyle de gıybetin hem manevî hem de toplumsal sonuçlar doğurduğunu göstermektedir. Bu bağlamda “hasetten sakınınız; zira o, sahibini helak eden bir derttir”¹¹⁶ şeklindeki uyarısı, bireyin iç dünyasında ortaya çıkan olumsuz duyguların dışa yansıyan etkilerine işaret etmektedir.

Müellif, ahlâkî sorumluluğun kapsamını genişleterek “açık ve gizli bütün hayâsızlıklardan sakınınız”¹¹⁷ ifadesiyle davranışların yalnızca dış dünyaya yansıyan yönleriyle değil, gizli boyutlarıyla da değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Aynı doğrultuda “kibirli kişi Allah’ın gazabı içinde yaşar” ve “cimrilik ile ne dindarlık korunur ne de liderlik tamam olur”¹¹⁸ şeklindeki değerlendirmeleriyle bireyin içsel tutumlarının ve ekonomik davranışlarının da ahlâkî sorumluluk çerçevesinde ele alındığını düşündürmektedir.

Son olarak Bâcî, “insanların yanında yapılmasından kaçınılan bir işi, yalnızken de yapmayınız”¹¹⁹ diyerek bireyin gizli ve açık bütün hâllerinde tutarlılık göstermesi gerektiğini vurgulamaktadır.

¹¹¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 28.

¹¹² Bâcî, *el-Vaşiyye*, 28.

¹¹³ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 30.

¹¹⁴ Buhârî, *el-Câmi‘u‘ş-şâhîh*, “Edeb”, 78/50, (No: 6056).

¹¹⁵ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 31.

¹¹⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 30.

¹¹⁷ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 30.

¹¹⁸ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 31.

¹¹⁹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 31.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

Bâcî'nin kötü söz ve fiillerden sakınmaya yönelik uyarılarının yalnızca bireysel ahlâkı korumaya yönelik olmadığı, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir zeminde sürdürülmesine de katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Müellifin ifadelerinde yaptığı vurgulardan hareketle bireyin söz ve davranışlarının hem kendi iç dünyası hem de sosyal çevresi üzerinde belirleyici etkiler doğurabileceği düşünülebilir.¹²⁰ Bu çerçevede söz konusu yasakların, bireysel erdem ile toplumsal sorumluluk arasındaki ilişkinin sınırlarını belirleyen temel ilkeler arasında yer aldığı ifade edilebilir.

6. Eğitim ve İlim Öğrenmeye Dair Nasihatler

Bâcî'nin *el-Vaşiyye* adlı eserinde yer alan öğütlerin yalnızca dinî ve ahlâkî erdemlerle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda ilim öğrenmenin ve eğitimin önemine de yer verdiği görülmektedir. Müellifin yaklaşımında ilim, sadece dinî bir yükümlülük olarak değil, bireyin kendini geliştirmesi ve sorumluluklarını yerine getirebilmesi açısından önemli bir unsur olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede Bâcî'nin ilme verdiği değerin, bireyin düşünce dünyasını şekillendiren ve davranışlarını yönlendiren bir yön taşıdığı ifade edilebilir. Ayrıca ilmin, toplumsal ilişkilerde adaletin ve düzenin sağlanmasına katkı sunabilecek bir araç olarak değerlendirildiği de anlaşılmaktadır.¹²¹

Bu başlık altında, Bâcî'nin ilim anlayışına dair vasiyetleri, çocuklarına yönelik eğitim yaklaşımı ve şer'î ilimlerin bireysel ve toplumsal düzeydeki yansımaları metne dayalı olarak ele alınacaktır.

6.1. İlmin Fazileti ve Şer'î İlimler

Bâcî, ilmin önemine dikkat çekerek “üzerinize farz kılınan görevleri yerine getirmeniz ve sorumluluklarınızı eda etmeniz, ancak Allah'ın tevfiği ve ilim ile mümkündür; zira iyiliğe ve doğruluğa ancak ilimle ulaşılır” ifadelerine yer vermektedir. Bu tavsiye, ilmin yalnızca nazarî bir bilgi alanı olarak değil, bireyin dinî sorumluluklarını doğru bir şekilde yerine getirebilmesi için temel bir unsur olarak ele alındığını düşündürmektedir. Müellifin “ilim talibi için bir zenginlik, onu taşıyan için bir izzettir”¹²² şeklindeki değerlendirmesi ise, ilmin bireysel konum ve değer üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

Bâcî, ilmin önemine de dikkat çekmekte ve “ilim, insanı âhirete ulaştıran en büyük sebeplerden biridir; şüphelerden onunla korunulur ve ibadetler onunla sahih olur” ifadeleriyle bilginin dinî hayatın merkezindeki konumuna işaret etmektedir. Ayrıca “nice amel eden kimse vardır ki yaptığı amel onu Rabbinden uzaklaştırır; yakınlaşmak için

¹²⁰ Yunus Akkaya, “kötü Söz Söylemekten Kaçınalım”, *Kur'an'dan Öğütler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 113-114; Ercan Eser, “Kişi İyi ve Kötü Fiileri Kendisi İşler”, *Kur'an'dan Öğütler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 109-110.

¹²¹ Fahri Kayadibi, “İslâm Dini'nin Eğitim ve Öğretime Verdiği Önem”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2012), 39-43.

¹²² Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 22-23.

yaptığı şey onun hakkında bir günah olarak yazılır”¹²³ sözleriyle, bilginin rehberliğinden yoksun amelin istenilen sonucu doğurmayabileceğine dikkat çekmektedir. Nitekim müellifin Kur’ân’dan “hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu”¹²⁴ ve “kulları içinde Allah’tan en çok korkanlar âlimlerdir”¹²⁵ ayetlerine yaptığı atıf, ilmin dinî hayattaki merkezi konumunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi Bâcî’nin düşüncesinde ilim, bireysel dindarlığın sahih bir zeminde inşa edilmesi açısından belirleyici bir unsurdur. Bu çerçevede Bâcî’nin, ilmi yalnızca bireyin amelinı yönlendiren bir rehber değil, aynı zamanda dinî hayatın doğru anlaşılması ve uygulanması bakımından temel bir unsur olarak değerlendirdiği ifade edilebilir.

Müellif, ilimler arasında bir hiyerarşi kurarak “ilimlerin en faziletlisi şer’î ilimdir” ifadesine yer vererek bu ilmin elde edilme sürecini ise aşamalı bir şekilde açıklamaktadır. Bu çerçevede Kur’ân kıraatinin öğrenilmesi, hadislerin ezberlenmesi ve sahih olanın ayırt edilmesi, ardından usûl ilimlerinin tahsili ve fakihlerin görüşlerinin incelenmesi gerektiğini belirtmektedir.¹²⁶ Bu sıralama, ilim tahsilinin sistematik ve disiplinli bir süreç olarak ele alındığını göstermektedir.

Bâcî, dinde derinleşme ve fikhî yetkinlik kazanma anlamındaki tefakkuh meselesine de değinmektedir. Bu çerçevede, “Buna gücü yetmeyen kimse, Kur’ân’ı ve hadisi öğrendikten sonra İmam Mâlik’in mezhebi üzere fikhî meseleleri okusun.” şeklinde bir yönlendirmede bulunmaktadır. Bu tercihini, Mâlik’in hem hadis hem de re’y alanında öne çıkan bir imâm olmasıyla temellendirmektedir.¹²⁷ Bize göre bu düşünce, ilim tahsilinde usûlî bir disiplinin gerekliliğine ve ilmî gelişimin köklü bir gelenek içerisinde sürdürülmesinin önemine işaret etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu tercihin diğer mezhep ve yöntemleri bütünüyle dışlayan bir anlayış olarak yorumlanmaması gerektiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bâcî’nin ilmin önemiyle ilgili serdettiği vasiyetlerinden onun ilim anlayışının yalnızca bilgi edinmeye yönelik bir faaliyet olarak değil, bireyin dinî sorumluluklarını doğru bir şekilde yerine getirmesini sağlayan ve davranışlarını yönlendiren bir unsur olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Müellifin tavsiyelerinden hareketle ilmin, bireysel gelişimin yanı sıra toplumsal düzenin sağlanmasına katkı sunabilecek bir yön taşıdığı ifade edilebilir.¹²⁸

6.2. Eğitimde Ailenin Rolü

Bâcî, vasiyetine babalık şefkati ve samimiyetini merkeze alarak başlayarak çocuklarına şöyle hitap etmektedir: “biliniz ki size benden daha içten nasihat edecek kimse yoktur ve size karşı benden daha şefkatli bir başkası bulunamaz; yeryüzünde sizden başka,

¹²³ Bâcî’nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 22.

¹²⁴ ez-Zümer, 39/9.

¹²⁵ Fâtır, 35/28.

¹²⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 24.

¹²⁷ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 24.

¹²⁸ Murtaza Bedir, “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmalar Dergisi* 15 (2006), 5-31.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

kendimden daha üstün ve faziletli olmasından memnuniyet duyacağım kimse yoktur” şeklinde nasihatının samimiyet ve şefkat temeline dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Bunun devamında “size olan sevgimin gereği olarak sözümü dinlemeniz, öğütlerimden ibret almanız ve rehberliğimi anlamaya çalışmanız gerekir; zira ben sizi hiçbir zaman hayırlı bir işten menetmedim ve size kötü bir şeyi emretmedim”¹²⁹ sözleriyle, nasihatine uyulmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir. Yine benzer şekilde “size ne söylüyorsam sizin iyiliğiniz içindir” şeklindeki vurgusu, ebeveyn yönlendirmesinin nihai amacının evladın maslahatını gözetmek olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu ifadeler, Bâcî'nin nasihati salt bir bilgi aktarımı olarak değil, sevgi, sorumluluk ve tecrübe temelli bir rehberlik biçimi olarak ele aldığını düşündürmektedir. Bu çerçevede babanın konumu, yalnızca otoriteye dayalı bir yönlendirme değil, aynı zamanda çocuğun dünya ve ahiret saadetini gözetken bir irşad makamı olarak belirginleşmektedir. Bâcî'nin yaklaşımında ebeveyn rehberliğinin, bireyin değer dünyasının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığı; bu yönüyle söz konusu nasihatlerin, bireysel gelişim ile toplumsal süreklilik arasında kurulan ilişkinin önemli unsurlarından biri olarak değerlendirilebileceği ifade edilebilir.¹³⁰

6.3. Eğitimde Disiplin ve Metotlar

Bâcî, *el-Vaşıyye* adlı eserinde ilim tahsilini yalnızca bilgi edinme faaliyeti olarak değil, belirli bir düzen ve süreklilik gerektiren bir süreç olarak ele almaktadır. Bâcî, ilim tahsiline dair vasiyetinde çocuklarını ciddi bir gayrete teşvik ederek şu ifadeleri kullanmaktadır: “ilmi elde etmek için gayret gösteriniz; onu ezberlerken çekilen zahmeti hoş görünüz, onu öğrenmek için harcanan zamanı önemseyiniz, onu elde etmek uğrunda uzun yorgunluklara katlanınız; ilmi yazmaya ve rivayet etmeye devam ediniz, ardından onu anlamaya ve kavramaya yöneliniz.”¹³¹ Bu ifadeler, Bâcî'nin ilmi yalnızca bir bilgi birikimi olarak değil, sabır, süreklilik ve çaba gerektiren çok yönlü bir süreç olarak ele aldığını göstermektedir. Bu çerçevede Bâcî'nin ilim tahsilinin, bireyin zihinsel gelişiminin yanı sıra karakterini şekillendiren bir disiplin olarak değerlendirdiği, bireysel olgunlaşma ile ilmî sorumluluk bilinci arasında kurulan ilişkiye işaret ettiği ifade edilebilir.

Bâcî'nin ilim anlayışında dikkat çeken bir diğer husus, öğrenmenin aşamalı bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret eden ifadeleridir. Müellif, çocuklarına öncelikle Kur'ân ve sünnet ilimlerine yönelmelerini, ardından bu iki kaynağı doğru anlayabilmek için usûl bilgisini öğrenmelerini tavsiye etmektedir.¹³² Bu yönüyle ilim tahsilinin belirli bir sıra ve yöntem dâhilinde yürütülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca elde edilen

¹²⁹ Bâcî'nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşıyye*, 14-15.

¹³⁰ Geniş bir şekilde bk. Merve Akdeniz, “Ahlak Eğitiminde Ailenin Rolü”, *Balıkesir İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2023), 209-226.

¹³¹ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 23.

¹³² Bâcî, *el-Vaşıyye*, 24.

bilgilerin yazılması ve üzerinde düşünülmesi gerektiğine dair ifadeleri, öğrenilen bilginin sadece nakledilmesi değil, aynı zamanda anlaşılması ve içselleştirilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Bu çerçevede ilim yolunda gösterilen sabır, süreklilik ve dikkatli ilerleme, bireyin hem kişisel gelişimini destekleyen hem de toplumsal hayatta sorumluluk bilinciyle hareket etmesini mümkün kılan bir süreç olarak değerlendirilebilir.¹³³

6.4. İlim Ehlinin Konumu ve Akıl İlimlere Yaklaşımı

Bâcî, ilmin ve ilim ehlinin toplumsal hiyerarşideki imtiyazlı konumunu sarsılmaz bir hakikat olarak sunmaktadır. Bâcî, ilim ehlinin konumuna dikkat çekerek “âlimlerden daha yüce bir halde olan veya fakihlerden daha üstün bir makama sahip olan birini görüyor musunuz?” ifadelerini kullanmaktadır. Ayrıca “yöneten de yönetilen de onlara ihtiyaç duyar; sıradan insanlardan en seçkinlerine kadar herkes onlara uyar” sözleriyle ilim ehlinin toplumsal hayattaki belirleyici rolüne işaret etmektedir. Nitekim o, ilmin değerini açıklarken “ilim, sorumlulukların selametidir ve toplum nezdinde itibar kazandırır”¹³⁴ diyerek ilmi, hem dinî görevlerin doğru ifasına imkân veren hem de toplumsal saygınlık kazandıran temel bir unsur olarak değerlendirmektedir.

Ayrıca Bâcî, “ilim, sahibinin azledilemeyeceği bir yöneticilik ve ondan ayrılmayan bir ziynettir” ifadesiyle ilmin sürekliliğine dikkat çekmektedir. “Makam sahipleri görevlerinden ayrıldıklarında etkilerini kaybederken, ilim sahibinin itibarı bulunduğu her yerde onunla birlikte devam eder ve ölümünden sonra da varlığını sürdürür”¹³⁵ şeklindeki değerlendirmesiyle de ilmi, geçici dünyevî makamların aksine kalıcı bir değer olarak konumlandırmaktadır.

Öte yandan Bâcî, mantık ve felsefe metinlerine ilişkin olarak “mantık ve filozofların sözlerinden bir şey okumaktan sakınınız” şeklinde uyarıda bulunmaktadır.¹³⁶ Bu ifade, Bâcî’nin söz konusu alanların birey açısından bazı riskler taşıyabileceği yönünde temkinli bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Bununla birlikte müellifin, “bu kitapları, onların şüphelerini fark edebilecek ve zayıflıklarını anlayabilecek seviyeye ulaşmadan önce okumanızdan sizi sakındırırım” ifadesiyle, bu kısıtlamanın mutlak bir yasak değil, belirli bir yetkinliğe bağlı önleyici bir tedbir olduğunu kanıtlamaktadır. Bu çerçevede Bâcî’nin, akıl ilimlerle meşguliyeti ilmî yeterlilik ve temyiz gücüne bağlı bir faaliyet olarak değerlendirdiği söylenebilir. Nitekim Bâcî, “eğer ayırt etme gücüne ve derin düşünme yeteneğine sahip olacağınızı bilseydim, bu eserleri incelemenizi teşvik ederdim” ifadelerini kullanmaktadır.¹³⁷

Müellif, bu alanlarda yetkinlik iddiasında bulunan bazı kimseleri eleştirerek şu ifadelere yer vermektedir: “Bu sebeple, onlardan birinin gerçekten ilim sahibi olup olmadığını

¹³³ Gölbaşak Diktaş Yerli, “Michel Foucault’da Eğitimin İşlevi”, *Ulakbilge* 85 (2023), 508-514.

¹³⁴ Bâcî’nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 23.

¹³⁵ Bâcî’nin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 23-24.

¹³⁶ Hülya Altunya, “Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 57-74.

¹³⁷ Bâcî’nin açıklamaları için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 25-26.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

araştırdığında, onun ilimden yoksun ve ondan uzak olduğunu görürsün. O, ilmini gizlediğini iddia eder; hâlbuki gizlediği şey cehaletidir ve bu durum kendisinden açığa çıkar. Ondan yardım almak istersin, fakat o kimse aslında yardımcı olmak yerine zarar verir. Bağdat'ta ve başka yerlerde bu işle meşgul olduğunu iddia edenlerden öylelerini gördüm ki; küçümsenen, hor görülen ve zayıf kimselerdi; onlarla ancak yeni başlayanlar tartışmaya girerdi. Sahibi dünyada itibarsız ve terk edilmiş, âhirette ise hüsrana uğramış bir ilim sana ibret olarak yeter. Bizim memleketimizde bu işle uğraşanlara gelince; onların sahip olduğu şey bu ilmin sadece adı, kendilerine ulaşan ise yalnızca bir söylentiden ibarettir".¹³⁸ Bâcî bu sözleriyle, aklî ilimlerle meşgul olan bazı çevrelerin ilmî derinlikten yoksun olduğuna ve bu alandaki iddiaların her zaman sağlam bir bilgi temeline dayanmadığına dikkat çekmektedir.

Görüldüğü gibi Bâcî, ilme bireysel olgunlaşma ile toplumsal düzenin sürekliliği arasında belirleyici bir rol atfetmektedir. Bununla birlikte aklî ilimlere yönelik yaklaşımında mutlak bir reddiyeden ziyade, ilmî yeterlilik ve temyiz gücüne bağlı temkinli bir tutum benimsemektedir. Bâcî'nin bu yaklaşımıyla, bireyin ilmî gelişimini korumayı ve onu muhtemel yanlış yönelimlerden sakındırmayı amaçladığı söylenebilir.

7. Aile ve Akrabalık Bağları

Aile, bireyin değer dünyasının şekillendiği ve toplumsal sorumluluk bilincinin temellendirildiği ilk yapı olarak değerlendirilmektedir.¹³⁹ Bâcî, *el-Vaşiyye* adlı eserinde aile içi ilişkiler ve toplumsal sorumluluklara dair çeşitli tavsiyelere yer vermektedir. Müellifin düşüncesinde aile, ahlâkî değerlerin kazanıldığı ve toplumsal yapının temellerinin atıldığı bir alan olarak ele alınmaktadır.¹⁴⁰

Bâcî, akrabalık ilişkilerine dair çocuklarına "akraba ve aile fertlerinizle bağlarınızı sürdürmeye, onlara ikramda bulunmaya önem verin; büyük-küçük demeden onlarla irtibatınızı koparmayın, malınızla ve imkânlarınızla destek olun"¹⁴¹ şeklinde vasiyet ederek akrabalık bağlarının sürekliliğinin korunmasının önemine vurgu yapmaktadır. Bu vasiyet, aile içi ilişkilerin sevgi, merhamet ve dayanışma ekseninde şekillenmesi gerektiğini düşündürmektedir.¹⁴² Nitekim "onlarla hediyeleşmeye devam edin, ziyaretlerini aksatmayın ve meseleleriyle yakından ilgilenin"¹⁴³ şeklindeki tavsiyeleri, ilişkinin yalnızca biçimsel değil, aktif bir sorumluluk alanı olarak ele alındığını göstermektedir. Bâcî'nin vasiyetinde dile getirdiği ifadeler, aile bağlarının bireyin ahlâkî gelişiminde belirleyici bir rol oynayabileceğine işaret olarak yorumlanabilir.

¹³⁸ Bâcî'nin açıklamaları için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 26.

¹³⁹ Mehmet Âkif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/199.

¹⁴⁰ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 35.

¹⁴¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 38.

¹⁴² Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Merhamet", *Somuncu Baba* 123 (2011), 34-38.

¹⁴³ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 38.

Bâcî, “büyüklerine karşı hürmetli, küçüklerine karşı şefkatli olun; zengin olanlarının malının artması için gayret edin, kusurlarını örtün ve ihtiyaçlarını karşılayın”¹⁴⁴ ifadeleriyle akrabalık ilişkilerinde saygı, merhamet ve dayanışma ilkelerine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda söz konusu erdemler, aile içindeki güven ve karşılıklı anlayışı güçlendirebileceğine yorulabilir. Bununla birlikte Bâcî’nin, “tüm bunları bir karşılık beklemeden yapın”¹⁴⁵ diye tavsiyede bulunması bu ilişkilerin menfaatten uzak, ahlâkî bir sorumluluk çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyduğu gibi vasiyetinde geçen bu ifadelerin, aile içi ilişkilerde maddî çıkarların ikinci planda tutulmasına yönelik bir hassasiyeti yansıttığı söylenebilir.

Bâcî, akrabalık bağlarının ihyasına ayrıca özel bir önem atfederek “bağlarınız zayıflamış olsa bile onu yeniden kurun; uzaklaşmış olanları yakınlaştırın ve onların haklarını yerine getirin”¹⁴⁶ diyerek kopan ilişkilerin onarılmasının da bir sorumluluk olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim “ömrünün uzamasını ve rızkının genişlemesini isteyen kimse sıla-i rahim yapsın”¹⁴⁷ hadisine yaptığı atıf, bu davranışın dinî açıdan teşvik edildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, sıla-i rahimin yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin sürekliliğini destekleyen bir unsur olarak değerlendirilebileceğini düşündürmektedir.¹⁴⁸

Bâcî’nin “buna tutunan şereflenir, bunu yücelten insanlar katında yücelir” ve “birbirinden kopan ailelerin yok olduğunu, birbirine bağlı olanların ise çoğalıp bereket bulduğunu gördüm” şeklindeki gözlemleri, sıla-i rahimin bireysel ve toplumsal sonuçlarına dikkat çekmektedir.¹⁴⁹ Bâcî’nin gözlemleri akrabalık bağlarının korunmasının toplumsal dayanışma ve süreklilik açısından önemli sonuçlar doğurabileceğine işaret olarak ileri sürülebilir.¹⁵⁰

Bâcî, aile bağlarının kapsamını genişleterek “benim dostlarımdan ve kardeşlerimden bildiğiniz kimseleri gözetmeniz, onlara hürmet etmeniz ve irtibatı sürdürmeniz üzerinize bir borçtur”¹⁵¹ şeklinde çocuklarına vasiyette bulunması, sosyal ilişkilerin kuşaklar arası devamlılığına işaret etmektedir. Nitekim “iyiliklerin en üstünü, kişinin babasının dostlarını gözetmesidir”¹⁵² hadisine yaptığı atıf, bu tutumun dinî değerler içerisinde önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bu düşüncenin, bireyin yalnızca aile içi değil, daha geniş sosyal çevresiyle olan ilişkilerini de sürdürmesine yönelik bir bilinç geliştirmeyi amaçladığı söylenebilir.

¹⁴⁴ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 38.

¹⁴⁵ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 38.

¹⁴⁶ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 38.

¹⁴⁷ Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şâhîh*, “Edeb”, 78/12, (No: 5985, 5986).

¹⁴⁸ Süleyman Karacelil, “Ailede Adalet Eğitimi”, *The Journal Of Academic Of Social Science* 6/8 (2013), 258-260.

¹⁴⁹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 38.

¹⁵⁰ Oya Hazer Serhat Öztürk, “Ailelerde Nesiller Arası Normatif Dayanışma: Gençlik Üzerine Bir Araştırma”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2017), 37-52.

¹⁵¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 40.

¹⁵² Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi’u’ş-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Birr”, 4, (No: 2552).

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

Bâcî'nin çocuklarına yönelik vasiyetinde aile bağlarının korunmasına dair yaptığı bu tavsiyelerin, bireyin sorumluluğunu yalnızca yakın akrabalarıyla sınırlı tutmadığı söylenebilir. Onun bu yaklaşımıyla, aile çevresiyle bağlantılı geniş sosyal ilişkilerin sürdürülmesi gerektiğine işaret ettiği düşünülmektedir. Bu doğrultuda müellifin, sıla-i rahim ve toplumsal bağların korunması yönündeki vurgularının, bireysel ilişkileri daha kapsamlı bir toplumsal sorumluluk çerçevesinde değerlendirme eğilimi taşıdığı ifade edilebilir.

8. Yönetim, Siyasi Otorite ve Toplumsal Düzen Bağlamında Tavsiyeler

Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin *el-Vaşiyye* adlı eseri, bireyin karakter inşasını yalnızca kişisel bir gelişim süreci olarak değil, aynı zamanda siyasi otorite ve toplumsal düzenle irtibatlı bir sorumluluk alanı olarak ele almaktadır. Bu çerçevede müellifin, liderlik ve yönetimle ilgili hususları ahlâkî bir zeminde değerlendirdiği; sabır, ihtiyat ve adalet gibi ilkeler etrafında şekillenen bir yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir.

Bâcî'nin yönetim, siyasi otorite ve toplumsal düzen bağlamındaki bu yaklaşımı, aşağıdaki başlıklar altında belirli bir bütünlük içerisinde ele alınabilir.

8.1. Yöneticilere Karşı Tutum

Bâcî, yöneticilerle ilişkilere dair olarak çocuklarına hitaben “başınızdaki yöneticiden hoşlanmadığınız bir durum görürseniz veya ondan size bir eziyet ulaşırsa, sabredin ve geri durun” şeklinde vasiyette bulunarak sabır ve ihtiyat esaslı bir tutuma işaret etmektedir. Nitekim “bu eziyeti nezaketle ve güzel bir üslupla savuşturmaya çalışın; mümkün olmazsa durum düzelene kadar o beldeden hicret edin” şeklindeki tavsiyesi, doğrudan çatışma yerine uzaklaşma ve alternatif çözüm yollarını önceleyen bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Ayrıca “yöneticiyi çokça şikâyet etmekten ve kötülüklerini halk içinde yaymaktan sakının”¹⁵³ uyarısı, toplumsal gerilimi artırabilecek söylemlerden kaçınılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu durumun, bireyin karşılaştığı olumsuzluklar karşısında çatışmayı derinleştirmeyen bir tutum geliştirmesine yönelik bir hassasiyeti yansıttığı söylenebilir.

8.2. Otorite ile Rekabetten Kaçınma ve Fitneden Uzak Durma

Bâcî, iki oğluna yönelik olarak yaptığı vasiyette “sizinle rekabet edenin rekabetini terk ederek fitne kapılarını baştan kapatın” ifadesini kullanarak çatışmayı daha başlangıç aşamasında önlemeye yönelik bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Nitekim “bazıları bu tür çekişmelerin zararsız olduğunu zanneder; ancak bu durum zamanla otoriteye karşı istenmeyen bir muhalefete dönüşebilir” şeklindeki uyarısı, bireysel ihtilâfların daha geniş ve kontrol edilmesi güç sonuçlar doğurabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte “birinin yöneticisine isyan ettiğini görürseniz, onun eylemini onaylamayın ve ondan uzak durun” tavsiyesi, fitne ortamlarında taraf olmaktan kaçınmayı önceleyen bir yaklaşımı

¹⁵³ Bâcî'nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 44.

ortaya koymaktadır. Müellifin “kapılarınızı kapatın ve onunla aranızdaki bağları kesin”¹⁵⁴ şeklindeki vasiyeti ise bu tür durumlarda sosyal mesafenin bir korunma yöntemi olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu çerçevede vasiyetinde geçen söz konusu uyarıların, bireyin hem kendi güvenliğini korumasına hem de toplumsal çatışmaların derinleşmesini engellemeye yönelik olduğu ifade edilebilir.

8.3. Yöneticiye Yakınlıktan Kaçınma

Bâcî yöneticilerle yaklaşmayı uygun görmemektedir. Nitekim çocuklarına yaptığı vasiyette “gücünüz yettiğinde yöneticilere yakın olmaktan kaçının” diyerek siyasi otoriteyle aşırı yakınlığın doğurabileceği risklere işaret etmektedir. Bunun sebebi olarak Bâcî, “onlardan uzak durmak, yakın olup elde edilecek izzetten daha hayırlıdır” ifadesini kullanmaktadır. Bu bağlamda Bâcî’nin, dünyevî kazanımlar karşısında ihtiyat ilkesinin gözetilmesi gerektiğine dikkat çektiği söylenebilir. Müellifin vasiyetinde dile getirdiği “sultanın arkadaşı daima korku içindedir; güvenilmez görülür ve insanlar onun hakkında zan besler” şeklindeki değerlendirmesi, bu yakınlığın bireyin itibarı ve sosyal konumu üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekmek amacıyla ifade ettiği söylenebilir. Ayrıca “yakınlık fitnedir, uzaklaştırılmak ise hüzdür”¹⁵⁵ vasiyeti ise, bu ilişkinin doğasında bir gerilim bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bâcî’nin bu düşüncesi, bireyin güvenilirliğini ve toplumsal konumunu korumak adına mesafeli bir tutum geliştirmeye yorulabilir.

8.4. Zorunlu Durumlarda Yöneticiyle Münasebet

Yöneticilerle münasebetten kaçınmayla ilgili yaptığı vasiyetten sonra zorunlu durumlarda onlarla ilişki konusunda Bâcî, “eğer onunla (yönetici) beraber olmaya mecbur kalırsanız, dünya malı ve makam talebinizi en azda tutun” uyarısını yaparak zorunlu ilişkilerde dahi ölçülülüğün korunması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim “onun yanında kimsenin gıybetini yapmayın ve kimseyi şikâyet etmeyin” tavsiyesi, sosyal ilişkilerde ahlâkî sınırların gözetilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Bâcî’nin çocuklarına yönelik “meşru emirlerine karşı gelmeyin ancak onu Allah’a isyan olan bir şeye de teşvik etmeyin”¹⁵⁶ şeklindeki vasiyeti, otoriteye itaat ile dinî sorumluluk arasında hassas bir denge kurulması gerektiğine işaret etmektedir. Bu durum, bireyin toplumsal düzeni muhafaza ederken aynı zamanda şer’î sınırları koruyan dengeli bir tutum geliştirmesi gerektiğini göstermektedir.

8.5. Makam Hırsından Sakınma ve Orta Yol

Bâcî çocuklarına makam hırsından sakınmalarını ve ilişkilerinde orta yol takınmalarını tavsiye etmektedir. Nitekim “insanların en yüksek derecesine talip olmayın; zira bu durumda kişi selamette kalamaz” diyerek makam hırsının beraberinde getirdiği risklere dikkat çekmektedir. Onun vasiyetinde “en selametli tabaka orta tabakadır” değerlendirmesi ise ölçülü davranmanın önemine işaret etmektedir. Bununla beraber “en

¹⁵⁴ Bâcî’nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 44-45.

¹⁵⁵ Bâcî’nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 46.

¹⁵⁶ Bâcî’nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 47.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

üsttekiler sahip olduklarını kaybetmekten korkarken, orta derecedekiler yükselme umudu taşır¹⁵⁷ şeklinde vasiyetinde ifade ettiği özlü söz, toplumsal konumların birey üzerindeki psikolojik etkilerine dair bir gözlem olarak değerlendirilebilir. Bâcî'nin vasiyetinde yer alan bu öğütlerin, bireyin aşırı güç ve statü arayışından kaçınarak daha dengeli bir konumda kalmasına yöneldiği söylenebilir. Bâcî'nin makam ve statüye ilişkin değerlendirmelerinin ise bireysel tutumların sınırlandırılmasının yanı sıra, yöneticilik gibi sorumluluk gerektiren görevlerin mahiyetine dair bir farkındalık oluşturmayı amaçladığı ifade edilebilir.

Bâcî'nin makam ve statüye ilişkin bu değerlendirmeleri, yöneticilik meselesine dair uyarılarında daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bâcî, “asla yöneticilik talep etmeyin; onu istemek bir ayıp, davet edildiğinde kabul etmek ise bir ziynettir” vasiyetinde bulunarak görev talebi ile sorumluluk bilinci arasında bir ayrım yapmaktadır. Nitekim Bâcî'nin vasiyetinde “yöneticilik bir rütbe değil, ağır bir imtihan ve beladır” şeklindeki vurgusu, bu görevin taşıdığı sorumluluğa dikkat çekmektedir. Müellifin “ya azledilir ya da kötü yönetim sebebiyle vebal altına girer”¹⁵⁸ şeklindeki uyarısı, bu görevin sonuçlarına dair önemli bir hatırlatma niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede yöneticiliğin bir ayrıcalık değil, hesap verme sorumluluğu taşıyan bir görev olarak ele alındığı anlaşılmaktadır.

8.6. Yalancı Şahitlik ve Rüşvetten Sakınma

Bâcî'nin doğruluk ve adalet ilkelerine yönelik vasiyeti, toplumsal ilişkilerde güvenin tesisine dair önemli bir çerçeve sunmaktadır. Bâcî, “yalancı şahitlikten sakının; o sahibinin belini kırar, dinini bozar ve adını lekeletir” diyerek doğruluğun temel bir ahlâkî ilke olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Bâcî'nin çocuklarına hitaben “rüşvetten sakının; çünkü rüşvet basiretli gözleri kör eder ve kişinin değerini düşürür”¹⁵⁹ şeklinde ifade ettiği uyarısı adaletin korunmasına yönelik güçlü bir hassasiyeti yansıtmaktadır. Bâcî'nin yalancı şahitlik ve rüşvetten sakınmayla ilgili yaptığı vasiyetler, toplumsal düzenin sağlanmasında doğruluk ve adalet ilkelerinin belirleyici bir rol oynadığını düşündürmektedir.

Bâcî'nin siyasî otoriteyle ilişkilere dair vasiyetlerinde sabır, ihtiyat, ölçülülük ve ahlâkî sınırların korunması ilkelerine dikkat çektiği görülmektedir. Bu bağlamda bireyin bu alandaki tutumunun yalnızca kişisel bir tercih değil, aynı zamanda toplumsal düzen ve istikrarla bağlantılı bir sorumluluk alanı olarak ele alındığı ifade edilebilir. Bu yönüyle söz konusu tavsiyelerin, liderlik ve otorite anlayışını sınırlandırarak onu ahlâkî bir çerçeve içine yerleştirdiği anlaşılmaktadır.

¹⁵⁷ Bâcî'nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 47.

¹⁵⁸ Bâcî'nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 48.

¹⁵⁹ Bâcî'nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 32.

9. Sosyal İlişkilerde Ölçülülük ve Ahlâkî Sınırlar

Bâcî'nin vasiyetinde sosyal ilişkiler, zaman yönetimi ve inanç esaslarının; bireyin hem dünyevî vakarını hem de uhrevî selametini korumaya yönelik bir “ölçülülük” zemini üzerinde ele alındığı görülmektedir. Bu çerçevede müellifin, karakter oluşumunda dış dünyadan gelen etkiler karşısında basiretli bir tutum geliştirilmesini ve aklî ile dinî meşruiyet sınırlarının titizlikle gözetilmesini önerdiği söylenebilir.

9.1. Mizahta Ölçü ve İlişkilerde Mesafeye Dair Vasiyeti

Bâcî, çocuklarına yönelik yaptığı vasiyette sosyal ilişkilerde ölçülü davranmaya dikkat çekerek “dostlarınızla şakalaşmayı ve onlarla laubali şekilde içli dışlı olmayı azaltın; onlara her hâlinizle teslim olup kapılmaktan sakının” ifadelerini kullanarak ilişkilerde sınırların korunması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Bâcî, “bu durumda olanların sonradan düşman kesilenleri daha çoktur” ve “seni tanımayanın sana düşmanlık etmesi nadirdir”¹⁶⁰ sözleriyle, aşırı yakınlığın olumsuz sonuçlar doğurabileceğine dikkat çekmektedir.

Buna göre Bâcî'nin vasiyetinde ifade ettiği bu uyarıların, sosyal ilişkilerde ölçüsüz yakınlığın zamanla kin, kırgınlık ve düşmanlığa dönüşebileceğine dair bir tecrübeye dayandığı şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda müellifin, mizahı bütünüyle reddetmekten ziyade onun aşırı ve kontrolsüz kullanımının telafisi güç sonuçlar doğurabileceğine dikkat çektiği ifade edilebilir. Bu durum bireyin sosyal ilişkilerinde denge ve mesafeyi korumasının önemini ortaya koymaktadır.

9.2. Oyun ve Eğlenceye Dair Vasiyeti

Bâcî'nin oyun ve eğlenceye dair yaptığı vasiyet dikkat çekmektedir. O, çocuklarına hitaben “şarkı ve müzikten sakının; zira müzik kalpte fitne yeşertir ve nefiste kötü düşüncelerin doğmasına yol açar”¹⁶¹ ifadelerini kullanarak müziğin bireyin iç dünyası üzerindeki etkilerine işaret etmektedir. Bâcî'nin bu uyarısının, ruhsal dengeyi korumaya yönelik bir hassasiyet taşıdığı ve bireyin dış uyaranlar karşısında kontrolsüz bir etkileşime girmemesi gerektiğine dair bir uyarı olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Bâcî, oyunla ilgili vasiyetinde “satranç ve tavladan sakının; çünkü bunlar işsiz güçsüz takımı ile lüks ve sefa düşkünlerinin işidir; ömrü ziyan eder ve farz olan görevlerden alıkoyar” ve “ömrünüz, sizin katınızda hiçbir fayda sağlamayan bu tür meşguliyetlerle kesip atılmayacak kadar kıymetlidir; onu zarar verici ve helak edici davranışlarla bozmamalısınız”¹⁶² şeklindeki uyarılarıyla zamanın değerine dikkat çekmektedir. Müellifin söz konusu uyarılarında zamanın faydasız meşguliyetlerle tüketilmesini eleştirmesi, bireyin hayatını daha anlamlı ve değerli faaliyetlere yönlendirmesi gerektiği yönünde bir beklenti taşıdığını göstermektedir. Bu bağlamda

¹⁶⁰ Bâcî'nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 48.

¹⁶¹ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 33.

¹⁶² Bâcî'nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 33.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

Bâcî'nin, vaktini faydasız işlerle geçirenleri dolaylı biçimde eleştirerek bireyi daha üretken ve sorumluluk bilinci yüksek bir konuma yönlendirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

Bununla beraber vasiyette dile getirilen söz konusu yasakların yalnızca bireysel tercihlere müdahale niteliği taşımadığı; aksine bireyin ahlâkî ve zihnî bütünlüğünü korumaya yönelik bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Nitekim müziğin “fitne” ve “kötü düşünce” doğurabileceğine dair vurgu ile zamanın “ziyan edilmesi” arasındaki ilişki, bireysel ve toplumsal düzeni bozabilecek unsurların önlenmesine yönelik bir hassasiyet olarak değerlendirilebilir. Bu durumun, zararlı olan unsurlardan kaçınmayı önceleyen bir anlayışla irtibatlı olduğu ifade edilebilir.

9.3. Kâhinlik ve Astrolojiye Dair Vasiyeti

Bâcî, vasiyetinde inanç esaslarını korumayı ahlâkî olgunluğun bir parçası olarak değerlendirmekte ve zihinsel süreçleri etkileyebilecek batıl inançlara karşı çocuklarını uyarmaktadır. Bu bağlamda Bâcî, çocuklarına hitaben “yıldızlara bakarak hüküm vermekten ve kâhinlikten şiddetle sakının; zira bunları tasdik eden kişi dinden çıkar ve yoldan sapan kimselerin zümresine girer”¹⁶³ vasiyetinde bulunmaktadır. Bâcî'nin bu vasiyeti astroloji ve kehanet gibi uygulamaların kesin bir şekilde reddedildiğini göstermektedir.

Bununla birlikte müellif, “yıldızların konumlarını belirlemek, doğuş ve batış vakitlerini bilmek, menzillerini ve burçlarını tayin etmek; bunlarla yol bulmak, saatleri tanımak ve namaz vakitlerini tespit etmek için olursa bu güzeldir” ve “bunların tamamı hesap yoluyla anlaşılan kavramlardır”¹⁶⁴ ifadeleriyle bu alanın ilmî yönünü vurgulamaktadır. Nitekim “O, kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır”¹⁶⁵ ve “Güneş'i bir ışık, Ay'ı bir nur yapan ve yılların sayısını bilmeniz için ona menziller takdir eden O'dur”¹⁶⁶ (Yûnus, 5) ayetlerine yaptığı atıf, bu bilginin meşruiyetini Kur'ânî bir çerçevede temellendirdiğini göstermektedir.

Buna göre müellifin, kâhinlik ve astrolojiyi bireyin inanç ve ahlâkî bütünlüğünü zedeleyebilecek unsurlar olarak değerlendirdiği ve bu tür pratiklerden kaçınılması gerektiğine işaret ettiği söylenebilir. Buna karşılık yıldızların hareketlerine dayalı gözlem ve hesaplamaların, yön tayini ve ibadet vakitlerinin belirlenmesi gibi pratik alanlarda kullanılmasını meşru gördüğü ifade edilebilir.

Bâcî'nin vasiyetinde dile getirdiği bu düşüncelerin, aklî bilginin dinî ölçülerle sınırlandırılması ve batıl inançlardan korunma anlayışıyla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin, bireyin yalnızca bilgi sahibi olmasını değil, bu bilginin

¹⁶³ Bâcî, *el-Vaşiyye*, 33.

¹⁶⁴ Bâcî'nin bu paragrafta çocuklarına yönelik yaptığı vasiyetin ifadeleri için bk. Bâcî, *el-Vaşiyye*, 33.

¹⁶⁵ el-En'âm, 6/97.

¹⁶⁶ Yûnus, 10/5.

doğru kullanımını ayırt edebilecek bir basiret geliştirmesini de önemseydiği ifade edilebilir. Bu yönüyle söz konusu değerlendirmelerin, bireyin zihnî ve ahlâkî dengesini korumaya yönelik bir çerçeve sunduğu söylenebilir.

Müellifin vasiyetinin son kısmında yer alan bazı tavsiyeleri, farklı başlıklar altında ele alınabilecek olmakla birlikte, bir bütün olarak değerlendirildiğinde Bâcî'nin düşünce dünyasının nihai çerçevesini yansıttığı söylenebilir. Kur'ânî öğütlere yönelme bağlamında Bâcî'nin “eğer bu vasiyetimi kaybeder veya unutursanız, Lokman'ın oğluna yaptığı vasiyete sarılın”¹⁶⁷ şeklindeki vasiyetinin Hz. Lokman'ın öğütlerini kendi vasiyetinin özünü yansıtan bir çerçeve olarak değerlendirdiği söylenebilir. Ayrıca Hz. Lokman'ın öğütlerinin bireysel ahlâkın temel ilkelerini kapsayan bir rehber niteliği taşıdığı ifade edilebilir.

Vasiyete bağlılık ve dünyevî aldanışlardan sakınma bağlamında müellif, “işte bu vasiyetim, her ikinizin de uyması ve sarılması gereken hususlardır; bunları ne geçici bir dünya menfaati ne de bir tamah uğruna terk etmeyin”¹⁶⁸ diyerek ahlâkî ilkelerin sürekliliğine işaret etmektedir. Ayrıca “bazen bir iş dışarıdan hoş görünüp sizi yanıltabilir; hakikatini araştırmadan peşine düşerseniz sonu pişmanlık olur ve telafisi mümkün olmaz”¹⁶⁹ şeklindeki uyarısı, görünüş ile hakikat arasındaki farkın gözetilmesi gerektiğini; bireyin kararlarında yüzeysel değerlendirmelerden kaçınarak basiretli hareket etmesi ve özellikle dünyevî menfaatlerin ahlâkî ilkelerin önüne geçirilmemesi gerektiğine dair bir hassasiyet taşıdığı ifade edilebilir.

Vasiyetin sonunda Bâcî, tevekkül bağlamında “size bunları öğütlüyorum; ancak Allah'ın takdiri karşısında size fayda sağlayamam; hüküm yalnızca Allah'ındır”¹⁷⁰ sözleriyle vasiyetini tamamlamakta ve ilâhî iradeye teslimiyeti ifade etmektedir. Nitekim Bâcî, “O'na tevekkül ettim; O bize yeter, O ne güzel vekildir” diyerek, bireyin nihai olarak Allah'a dayanması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda son olarak dile getirdiği tavsiyelerin, müellifin vasiyetinin nihai yönelimini ortaya koyduğu; bireyin ahlâkî, zihnî ve dinî bütünlüğünü korumasını hedefleyen kapsamlı bir çerçeve sunduğu ifade edilebilir.

Sonuç

Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin *el-Vaşıyye li-Veledeyh* adlı eseri üzerine yapılan bu çalışma neticesinde, söz konusu metnin yalnızca ferdî bir nasihat metni olmadığı; aksine bireysel takvâ ile toplumsal sorumluluğu mezceden bütünlüklü bir karakter inşası sunduğu anlaşılmıştır. Endülüslü Mâlikî fakih Bâcî'nin, fıkıh, hadis ve usûl alanındaki birikimini bu vasiyet aracılığıyla ahlâk ve terbiye sahasına yansıttığı görülmektedir.

Bâcî'nin terbiye anlayışında, nasihatlerin muhatabın idrak ve temyiz seviyesine uygun bir zamanda verilmesi gerektiği yönünde bir hassasiyet bulunmaktadır. Müellifin, öğütlerini

¹⁶⁷ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 49.

¹⁶⁸ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 49.

¹⁶⁹ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 48.

¹⁷⁰ Bâcî, *el-Vaşıyye*, 49.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÛ'L-VELÎD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

çocuklarının dinî sorumluluk çağına yaklaştığı bir evrede dile getirmesi, ahlâkî yönlendirme ile idrak kapasitesi arasındaki irtibatı ortaya koymaktadır.

Vasiyet metninin usûlî zemini incelendiğinde, ahlâk ile fikhî sorumluluğun birbirinden ayrılmayan iki alan olarak ele alındığı görülmektedir. Bâcî'nin doğruluk, sabır ve tevazu gibi erdemleri iman ve ibadet ekseninde temellendirdiği; bu suretle iman ile amel arasındaki bağı muhafaza eden bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu ifade edilebilir.

Toplumsal sorumluluk bağlamında ise kardeşlik, akrabalık bağlarının korunması ve komşuluk hukuku gibi ilkelerin yalnızca ahlâkî birer tavsiye olarak değil, toplumsal güven ve birliğin teminatı olan yükümlülükler olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Müellifin, bireysel tutumların toplumsal istikrar üzerindeki etkilerine dair gözlemleri de bu yaklaşımı destekler mahiyettedir.

İlim anlayışı bakımından Bâcî'nin, şer'î ilimleri hayatın merkezine yerleştirdiği görülmektedir. İlmi kalıcı bir izzet ve sahibinden ayrılmayan bir meziyet olarak değerlendiren müellifin, aklî ilimler karşısında ise mutlak bir reddiyeden ziyade temyiz ve basiret esasına dayalı ihtiyatlı bir yaklaşım benimsediği söylenebilir.

Yönetim ve siyasi otoriteyle ilişkilerde ise sabır, ihtiyat ve ahlâkî mesafenin esas alındığı; makam hırsının doğurabileceği risklere dikkat çekilerek dengeli bir tavrın teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müellifin, toplumsal düzenin korunmasını önceleyen bir denge anlayışı ortaya koyduğu ifade edilebilir.

Netice itibarıyla *el-Vaşıyye li-Veledeyh*, bir fakihin kaleminden çıkmış olması hasebiyle, şer'î hükümler ile ahlâkî duyarlılığı bir arada ele alan özgün bir metin olarak değerlendirilebilir. Eserin, ferdî kemâlin toplumsal sorumluluk bilinciyle tamamlanabileceğini ortaya koyduğu ve bu yönüyle klasik nasihat geleneği içerisinde bütüncül ve sistematik bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Mehmet Nezir CEYLAN

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdülmeccid, İbrahim Bâcis. “Mukaddime”, mlf. Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, el-Vaşiyye li-veledayh. Beyrût: Dâr İbn Hazm, 2000.
- Abuzar, Celil. “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011), 143-153.
- Akdeniz, Merve. “Ahlak Eğitiminde Ailenin Rolü”. *Balıkesir İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2023), 209-226.
- Akkaya, Yunus. “Kötü Söz Söylemekten Kaçınalım”. *Kur’ân’dan Öğütler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Altunya, Hülya. “Mantık ve Dini İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 57-74.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Aile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Ailede Merhamet”. *Somuncu Baba* 123 (2011), 34-38.
- Bâcî Ebü'l-Velîd Süleymân. *el-Vaşiyye li-veledayh*. thk. İbrahim Bâcis Abdülmeccid. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 3. Basım, 2000.
- Baş, Selma. “Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017), 161-198. <https://doi.org/DOI:%252010.15370/maruiid.333536>.
- Batur, Ahmet. “Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın el-‘Udde fî Usûli’l-fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Sünnet Anlayışı”. *İslâmî İlimler Dergisi* 40 (2025), 321-347.
- Bayraktar, Karahan Fatma. “Kimlik Oluşumunda Ailenin Rolü”. *Kaide Dergisi* 1/1 (2023), 14-33.
- Bedir, Murtaza. “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”. *İslâm Araştırmalar Dergisi* 15 (2006), 5-31.
- Bozkurt, Ömer. “İbn Seb’in’in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb’in li Eshabihi”. *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 187-210.
- Bozkurt, Ömer. “İslâm Felsefesinde Vasiyet Kültürü: İslâm Filozoflarının Vasiyetleri”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 57-84.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-şâhih*. Dimaşk: Dar İbn Kesîr, 2002.
- Can, Seyithan. “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker” İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü”. *Eskiye* 40 (2020), 199-218.
- Çağrı, Mustafa. “Yardımlaşma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çakar, Zahir Enes. *Gazâlî’de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çayıroğlu, Yüksel. “Helâl ve Haramlarla İlgili Kaide ve İlkeler”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2018), 597-633.
- Diktaş Yerli, Gölbaşak. “Michel Foucault’da Eğitimin İşlevi”. *Ulakbilge* 85 (2023), 508-514. <https://doi.org/doi:%252010.7816/ulakbilge-11-85-04>
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Anâvût. 8 Cilt. Dimaşk: Darü’r-Risâleti’l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdülkadir Şener. İzmir: Işık Akademisi Yayınları, 9. Basım, 2008.
- Erul, Bünyamin. “Vedâ Hutbesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Eser, Ercan. “Kişi İyi ve Kötü Fiilleri Kendisi İşler”. *Kur’ân’dan Öğütler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Eyyühe’l-Veled*. Beyrût: Dârü’l-Minhâc, 2. Basım, 2014.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Kitâbü’l-İmlâ’ fî işkâlâtı’l-İhyâ*. thk. Abdülmevlâ Hâcîl. Fransa, 2. Basım, 2025.
- Gemi, Ahmet. “Ebü’l-Velîd el-Bâcî’nin en-Nasîhatü’l-Velediyye Adlı Eseri ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”. *Artuklu Akademi* 10/1 (2023), 45-57.
- Güleç, Hüseyin. *Ebu’l-Velîd el-Bâcî ve el-Müntekâ’sındaki Şerh Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Hamdan, Nezir. *el-Muvatta’at li’l-İmam Malik*. Dimaşk - Beyrut: Daru’l-Kalem - ed-Daru’s-Şamiyye, ts.
- Harman, Gonca, Dilek Çelikler. “Eğitimde Hazır Bulunuşluğun Önemi Üzerine Bir Derleme Çalışması”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 147-156.

**ENDÜLÜSLÜ FÂKİH EBÜ'L-VELİD EL-BÂCÎ'NİN ÇOCUKLARINA YÖNELİK KALEME ALDIĞI
EL-VAŞİYYE Lİ-VELEDEYH ADLI ESERİNİN BİREYSEL ERDEM ve TOPLUMSAL
SORUMLULUK BAĞLAMINDA TAHLİLİ**

- İbn Bessâm, Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî. *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*. thk. İhsan 'Abbâs. 4 Cilt. Beyrût: Dârü's-Sakâfiyye, 1997.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*. çev. A. Durusoy, M. Macit, E. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *el-Hikmetü'l-hâlîde*. thk. Abdurrahman Bedevî. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1377.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrârî'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2012.
- Kādî İyâz. *Tertibü'l-medârik*. 8 Cilt. Ribât-Fas: el-Matba'tü'l-Mülkiyye, 2. Basım, 1983.
- Karacelil, Süleyman. "Ailede Adalet Eğitim". *The Journal Of Academic Of Social Science* 6/8 (2013), 253-278.
- Kars, Mükerrrem Saliha. "Manevi Destekte Duanın Yeri ve Önemi". *İlsam* 1/2 (2021), 153-175.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'an'da "Sadâkat". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 119-155.
- Kayadibi, Fahri. "İslâm Dini'nin Eğitim ve Öğretime Verdiği Önem". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2012), 33-46.
- Kazvînî, İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Kur'an Yolu. Erişim 07 Temmuz 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Küçükbasmacı, Gülten. "Söz ve Yazı İlişkisi Açısından Kutadgu Bilig". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/33 (2021), 1-23.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelüsü'r-raṭîb*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Darü's-Sâdır, 1968.
- Mâlik, Ebû Abdillâh b. Enes. *el-Muvaṭṭa*. thk. Beşşâr Avvâd. 2 Cilt. Beyrût: Dâre'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'uş-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Okumuş, Ejder. "İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat* 1/1 (2020), 61-95. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414809>.
- Özarslan Selim. "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak". *Diyanet İlmi Dergi* 42/3 (2006), 79-94.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları-I*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Öztürk, Serhat, Oya Hazer. "Ailelerde Nesiller Arası Normatif Dayanışma: Gençlik Üzerine Bir Araştırma". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2017), 37-52.
- Pala, İskender. "Nasihatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Râzî, Fahreddin. *Fahrettin Râzî'nin Vasiyeti*. Bülten. çev. M. Cüneyt Kaya. Bilim ve Sanat Vakfı Bülten, 2005. Bilim ve Sanat Vakfı Bülten.
- Saltekin, Abdulbasit. "Çocuk Tesettüründe Şerî Ölçüler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2019), 77-90.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an Sünnet İlişkisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 1-18.
- Şahan, Ramazan. "İslâm'ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücudun Organları". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/1 (2015), 113-140.
- Şeker, Mehmet (ed.). *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Türkî, Abdülmecîd, Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî. "*Mukaddime*" mlf. Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, İhkkâmü'l-fuṣûl fî ahkâmî'l-uṣûl. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1989.
- Ünal, Vehbi. "İslâm'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 355-370.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 414-445/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 414-445

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

Osman ALDEMİR

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Bursa
PhD Student, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Bursa/Türkiye

nihavend60@hotmail.com

orcid.org/0009-0006-0994-1546

ror.org/03tg3eb07

Öz

Bu çalışma, Kur'an kıssalarında bibliyoterapinin çok katmanlı yapısını psikolojik bir perspektiften incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda bibliyoterapi, bireyin okuma süreci aracılığıyla duygu, düşünce ve davranışlarını anlamlandırmasına yardımcı olmayı amaçlayan bir yaklaşım olarak ele alınmıştır. Araştırmada, Kur'an-ı Kerim'in kıssa anlatımları özellikle Yusuf Suresi örneği üzerinden analiz edilmiştir. Çalışmada bibliyoterapi; narratif, bilişsel, duyuşsal davranışsal ve rehberlik edici boyutların yanı sıra ahlâkî, sosyal, varoluşsal ve manevî yönleriyle çok katmanlı bir yapı içerisinde değerlendirilmiştir. Metin merkezli inceleme sonucunda Kur'an kıssalarının özdeşim, duygusal boşalım ve içgörü süreçleri bakımından bibliyoterapik okumaya elverişli unsurlar taşıdığı görülmüştür. Yusuf Suresi'nde yer alan anlatılar, bireyin yaşadığı krizleri, kayıpları ve içsel çatışmaları anlamlandırmasına katkı sağlayan bütüncül bir çerçeve sunmaktadır. Kıssada öne çıkan iman, sabır, tevekkül, affedicilik ve umut gibi değerler, psikolojik dayanıklılık ve güçlüklerle başa çıkma bakımından değerlendirilebilecek unsurlar olarak dikkat çekmektedir. Sonuç olarak çalışma, kutsal metinlerin bibliyoterapi bağlamında ele alınabileceğine ve Yusuf Suresi'nin farklı psikolojik ve manevî boyutlar bakımından tematik bir çerçevede incelenebileceğine işaret etmektedir. Bu yönüyle araştırma, din psikolojisi ve manevî danışmanlık alanlarına katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Bibliyoterapi, Bilgi ile İyileşme, Yusuf Suresi, Manevî Danışmanlık.

THE MULTILAYERED STRUCTURE OF BIBLIOTHERAPY IN QUR'ANIC NARRATIVES: A PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF SURAH YUSUF

Abstract

This study aims to examine the multi-layered structure of bibliotherapy in Qur'anic narratives from a psychological perspective. In this context, bibliotherapy is considered an approach that aims to help individuals make sense of their emotions, thoughts, and behaviors through reading. The narratives of the Qur'an are analyzed with particular focus on Surah Yusuf as a case example. Bibliotherapy is evaluated within a multidimensional framework that includes narrative, cognitive, affective, behavioral-guidance, moral, social, existential, and spiritual dimensions. The text-centered analysis indicates that Qur'anic narratives contain elements suitable for bibliotherapeutic reading in terms of identification, emotional catharsis, and insight. The narratives in Surah Yusuf provide material through which crises, losses, and internal conflicts may be

Geliş Tarihi: 15.05.2026

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1951645

Kabul Tarihi: 14.08.2026

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

interpreted. Values highlighted in the narrative, including faith, patience, trust in God, forgiveness, and hope, may be considered in relation to psychological resilience and coping with difficulties. In conclusion, the study suggests that sacred texts can be examined within the context of bibliotherapy and that Surah Yusuf can be analyzed through a thematic framework encompassing different psychological and spiritual dimensions. In this respect, the study offers a conceptual contribution to the fields of psychology of religion and spiritual counseling.

Keywords: *Psychology of Religion, Bibliotherapy, Healing through Knowledge, Surah Yusuf, Spiritual Counseling.*

Atıf / Cite as: Aldemir, Osman, “Kur'an Kıssalarında Bibliyoterapinin Çok Katmanlı Yapısı: Yusuf Suresi Örneğinde Psikolojik Bir Analiz”, *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 414-445.

Giriş

İnsan, yaşamı boyunca çeşitli psikolojik güçlüklerle karşılaşmakta ve bu zorlukları anlamlandırmaya, yönetmeye ve onlarla başa çıkmaya çalışmaktadır. Psikolojik güçlüklerin anlamlandırılması ve bunlarla başa çıkılması amacıyla yararlanılan yöntemlerden biri, okuma yoluyla bireyin kendisini ve yaşantılarını anlamasına yardımcı olan bibliyoterapidir. Bibliyoterapi, uygun metinlerin bireyin psikolojik gelişimini ve sorunlarla başa çıkma sürecini desteklemek amacıyla kullanılmasıdır. Bireyin metindeki karakter veya olaylarla özdeşim kurması, duygusal boşalım yaşaması ve kendi hayatına ilişkin içgörü geliştirmesi bibliyoterapinin temel süreçleri arasında değerlendirilmektedir.

Bibliyoterapide edebî ve psikolojik metinlerin yanı sıra bireyin ahlâkî, manevî, varoluşsal ve anlamla ilişkili ihtiyaçlarına hitap eden dinî metinlerden de yararlanılmaktadır. Kutsal metinlerin içerdiği anlatılar, değerler ve anlam çerçeveleri; bireyin yaşadığı güçlükleri yorumlamasına, farklı bakış açıları geliştirmesine ve hayatıyla ilgili yeni anlamlar oluşturmaya katkı sağlayabilecek kaynaklar arasında değerlendirilmektedir. Bu nedenle kutsal metinlerin bibliyoterapik imkânları, özellikle din psikolojisi ile manevî danışmanlık ve rehberlik alanlarında çeşitli teorik ve uygulamalı araştırmalara konu olmuştur.

Türkiye’de din psikolojisi ve manevî danışmanlık alanında bibliyoterapiyi dinî ve manevî metinlerle ilişkilendiren çalışmalar bulunmaktadır. Bu alandaki öncü araştırmalardan birini gerçekleştiren Fatıma Zeynep Belen, manevî danışmanlıkta bibliyoterapinin nasıl uygulanabileceğine ilişkin teorik bir çerçeve geliştirmiş ve manevî metinlerle yapılandırılmış on iki oturumluk bir programı deneysel olarak uygulamıştır. Belen, Kur'an kıssalarını güçlüklerle başa çıkma, sabır, tevekkül ve anlamlandırma süreçlerinde kullanılabilecek bibliyoterapik kaynaklar arasında değerlendirmiş; Hz. Yusuf’un kardeş kıskançlığına maruz kalması, zindandan yönetime yükselmesi, ailesine kavuşması ve kardeşlerini affetmesini de bu kapsamda ele almıştır.¹ Muammer Cengil ve Ümmügülüm Günsel Kaya ise Mesnevî hikâyelerini psikolojik rahatsızlıkları bulunan bireylere yönelik

¹ Fatıma Zeynep Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 97-102, 214-218.

bibliyoterapi uygulamalarında kullanarak dinî-kültürel anlatıların bazı vakalarda farkındalık ve içgörü gelişimine katkı sağlayabileceğini göstermiştir.²

Kur'an kıssalarını doğrudan bibliyoterapik unsurlar bakımından inceleyen Aişe Avcı İnci, Kur'an'da yer alan on üç kadın kıssasında anlam arayışı, hayatın güçlükleriyle başa çıkma, motivasyon, iletişim becerileri, olumlu tutum geliştirme ve olumsuz duygu ve davranışları önleme kapsamında altmış dokuz unsur belirlemiştir. İncelenen anlatılar arasında Aziz'in hanımına ilişkin kıssa da yer almaktadır. Bu kıssa arzu ve isteklerin yönetilmesi, sadakat, iftira ve olumsuz davranışların sonuçları bakımından değerlendirilmektedir.³ Yakın dönemde Mustafa Koç, Mesnevî hikâyeleri ile Kur'an'dan seçilen ayetlerin kullanıldığı on iki oturumluk bibliyoterapi temelli manevî danışmanlık ve rehberlik psikoeğitim programı geliştirmiştir. Karma yöntemle yürütülen araştırmada programın üniversite öğrencilerinin kaygı, depresyon ve umutsuzluk düzeylerini azalttığı; yaşamı sürdürme nedenleri, içsel farkındalık, duygusal düzenleme ve manevî yönelim üzerinde olumlu etkiler oluşturduğu belirlenmiştir.⁴

Bu çalışmalar, dinî ve manevî metinlerin bibliyoterapide teorik, tematik ve uygulamalı biçimlerde kullanılabildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Belen'in araştırması manevî danışmanlıkta kullanılabilecek farklı dinî-kültürel metinleri, Cengil ve Kaya'nın çalışması Mesnevî hikâyelerini, İnci'nin tezi Kur'an'daki kadın kıssalarını, Koç'un araştırması ise Kur'an ayetleri ve Mesnevî metinleriyle yapılandırılmış bir psikoeğitim programını merkeze almaktadır. Bu makale ise Yusuf suresindeki olayları, karakterleri ve dönüşüm süreçlerini sure bütünlüğü içerisinde farklı bibliyoterapik boyutlar bakımından ele alması yönüyle söz konusu çalışmalardan ayrılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssalar; insanın duygu, düşünce, tutum ve davranışlarına ilişkin çok yönlü anlatılar içermektedir. Kıssalarda karşılaşılan karakterler, olaylar ve hayat tecrübeleri okuyucunun özdeşim kurmasına; ilahî mesajlar ise yaşananları anlamlandırmasına ve alternatif davranış biçimleri üzerinde düşünmesine imkân sağlayabilir. Kıskançlık, korku, kayıp, ayrılık, arzu, sabır, ümit, pişmanlık ve bağışlama gibi insan hayatının farklı yönlerine temas eden bu anlatılar, Kur'an kıssalarının bibliyoterapik açıdan değerlendirilmesine elverişli bir içerik sunmaktadır. Burada söz konusu edilen husus, Kur'an okumasının doğrudan klinik veya deneysel bir tedavi yöntemi olarak kabul edilmesi değil; kıssaların taşıdığı anlamlandırma ve psikolojik rehberlik potansiyelinin metin merkezli olarak değerlendirilmesidir.

² Muammer Cengil - Ümmügülsüm Günsel Kaya, "Psikolojik Rahatsızlıkları Olan Bireylere Mesnevi ile Bibliyoterapi Uygulaması", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 415-437.

³ Aişe Avcı İnci, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Kur'an-ı Kerimdeki Kadın Kıssalarında Bibliyoterapik Unsurlar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 41-43, 85-96.

⁴ Mustafa Koç, "Bibliyoterapi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Psiko-Eğitim Programı: Karma Desenli Bir Uygulama", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (01 Aralık 2025), 517-549.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

Kur'ân kıssaları içerisinde Hz. Yusuf'un hayatını konu edinen anlatı, insan psikolojisine ilişkin zengin içeriğiyle dikkat çekmektedir. Hz. Yakûb'un oğullarından biri olan Hz. Yusuf, çocukluk döneminde gördüğü bir rüyanın ardından kardeşlerinin kıskançlığına maruz kalmış ve onlar tarafından kuyuya bırakılmıştır. Yoldan geçen bir kervan tarafından kuyudan çıkarılarak Mısır'a götürülmüş, burada köle olarak satılmış ve Aziz'in evinde yetişmiştir. Aziz'in hanımının arzusunu reddetmesinin ardından iftiraya uğramış ve zindana gönderilmiştir. Zindandaki tutumu ve rüyaları yorumlaması, hayatında yeni bir dönemin başlamasına vesile olmuştur. Hükümdarın rüyasını yorumladıktan ve hakkındaki suçlamadan aklandıktan sonra ülkenin hazinelerinin yönetiminde sorumluluk üstlenmiştir. Kıtık yıllarında kardeşleriyle yeniden karşılaşmış ve ilerleyen süreçte ailesiyle buluşmuştur. Kıssa, Hz. Yusuf'un karşılaştığı güçlükler karşısında sergilediği sabır, irade, iffet, tevekkül ve bağışlayıcılığı farklı olaylar içerisinde yansıtmaktadır.

Kur'an'ın on ikinci suresi olan Yusuf suresi, Hz. Yusuf'un hayatını çocukluğundan yetişkinliğine kadar belirgin bir anlatı bütünlüğü içerisinde aktarmaktadır. Surenin başında bu anlatı "kıssaların en güzeli" olarak nitelendirilmektedir.⁵ Kardeş kıskançlığı, aile ilişkileri, ayrılık, hüzn, kayıp, yalnızlık, arzu, irade, iffet, iftira, zindan hayatı, sabır, tevekkül, ümit, pişmanlık ve affetme gibi temalar kıssanın farklı aşamalarında yer almaktadır. Yaşanan güçlüklerin, bunlara verilen tepkilerin ve kişilerin zaman içerisinde geçirdiği değişimin aynı anlatı içerisinde izlenebilmesi, Yusuf suresini bibliyoterapik inceleme bakımından dikkate değer bir örnek hâline getirmektedir.

Bu çerçevede araştırmanın temel problemi, "Yusuf Suresi'nde yer alan anlatı, karakter, olay ve mesajlar bibliyoterapinin anlatısal, bilişsel, duyuşsal, davranışsal-rehberlik, ahlâkî, sosyal, varoluşsal ve manevî boyutları bakımından nasıl değerlendirilebilir?" sorusudur. Çalışma, bibliyoterapi kavramını kutsal metinler bağlamında ele alarak Yusuf Suresi'ndeki anlatı ve temaların bibliyoterapik açıdan taşıdığı imkânları incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda farklı psikolojik süreçlerin kutsal metin merkezli bir okuma içerisinde nasıl ilişkilendirilebileceği tartışılmaktadır.

Nitel araştırma yaklaşımının benimsendiği çalışmada doküman analizi, hermenötik yorumlama ve tematik çözümlemeden yararlanılmıştır.⁶ Ayetler öncelikle sure bütünlüğü ve tefsir literatürü dikkate alınarak yorumlanmış, ardından bibliyoterapi literatüründe öne çıkan süreçlerle ilişkileri bakımından incelenmiştir. Elde edilen veriler araştırma için belirlenen bibliyoterapik boyutlar altında sınıflandırılarak tematik biçimde değerlendirilmiştir. Araştırma Kur'an'daki bütün kıssaları değil, Yusuf Suresi'ni kapsamaktadır. Ulaşılan değerlendirmeler deneysel veya klinik bir uygulamanın

⁵ Yusuf 12/3.

⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 169-172; Erdal Yılmaz, "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşım", *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (2023), 1-30; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2004); Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, ed. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 131.

sonuçlarını değil, metnin bibliyoterapik açıdan taşıdığı anlam ve imkânlarla ilişkin yorumsal çıkarımları yansıtmaktadır.

1. Bibliyoterapi

1.1. Kavramsal Çerçeve ve Tanımlar

Bibliyoterapi kavramı, etimolojik olarak Yunanca *biblion* (kitap) ve *therapeia* (iyileştirme) kelimelerinden türemekte olup, bireyin duygusal ve psikososyal gelişimini desteklemek amacıyla metinlerin terapötik bir araç olarak kullanılmasını ifade etmektedir. Bibliyoterapide okuma, yalnızca bilişsel bir etkinlik değil, bireyin kendisini ve yaşantılarını anlamasına yardımcı olan bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Türkçe literatürde kavramın “bilgi ile iyileşme” ve “okuma ile sağaltım” şeklinde karşılık bulunduğu görülmektedir.⁷

Bibliyoterapi, bireyin okuma yoluyla kendini tanımasını, yaşadığı sorunları anlamlandırmasını ve içgörü geliştirmesini amaçlayan bir psikolojik destek süreci olarak tanımlanmaktadır. Okuyucu ile metin arasında kurulan etkileşim, bireyin hem günlük sorunlarla başa çıkma becerisini geliştirmesine hem de duygusal süreçlerle yüzleşmesine imkân tanımaktadır. Bu yönüyle bibliyoterapi, bireyin pasif bir okuyucu olmaktan çıkarak aktif bir anlam kurucu hâline geldiği bir süreç olarak değerlendirilmektedir.⁸

Bu süreç yalnızca mevcut sorunların hafifletilmesiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bireyin kişisel gelişimini destekleyen çok yönlü bir işlev taşımaktadır. Okuma aracılığıyla birey, duygusal boşalım (katarsis) yaşayarak rahatlama sağlamakta; kendini tanıma, özgüven geliştirme ve problemlere karşı hazırlıklı olma gibi kazanımlar elde etmektedir. Bu bağlamda bibliyoterapi, önleyici ve iyileştirici işlevleri bir arada barındıran bütüncül bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.⁹

Literatürde farklı tanımlamalar bulunsa da bibliyoterapi, bireyin okuma materyalleri aracılığıyla kendini, başkalarını ve yaşadığı problemleri anlamasını sağlayan rehberlik sunan bir süreç olarak ortak bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu ortak çerçeve, bibliyoterapinin hem “kitapla sağaltım” hem de “bilgi ve anlam yoluyla iyileşme” biçimindeki kullanımlarını kapsamaktadır.¹⁰

Bibliyoterapi, uygun birey ile anlamlı metni buluşturarak bireyin kendi yaşantısını yeniden değerlendirmesine, farklı bakış açıları geliştirmesine ve çözüm yolları üretmesine imkân tanımaktadır. Okuyucu, metinlerdeki karakter ve olaylar aracılığıyla

⁷ Mary Renck Jalongo, “Bibliotherapy: Literature to Promote Socioemotional Growth”, *The Reading Teacher* 36/8 (1983), 796; Müge Yılmaz, “Bilgi ile İyileşme: Bibliyoterapi”, *Türk Kütüphaneciliği* 28/2 (2014), 169-181; Binnur Yeşilyaprak, “Bibliyoterapi: Okuma ile Sağaltım”, *Çocuk ve Okuma Kültürü Sempozyumu* (Ankara: Eğitim Sen Ankara Şubeleri – Türkiye Yazarlar Sendikası Ankara Temsilciliği, 2009), 122-133.

⁸ Uğur Öner, “Bibliyoterapi”, *Çankaya University Journal of Arts and Sciences* 1/7 (2007), 134-136.

⁹ Güler Demir, “Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi ve Kütüphanelerin Bu Süreçteki Yeri”, *Bilgi Yönetimi Dergisi* 5/1 (2022), 303-304.

¹⁰ Demir, “Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi”, 304-305; Yılmaz, “Bilgi ile İyileşme”, 173-174.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

özdeşim kurarak hem iç dünyasını keşfetmekte hem de psikolojik olarak desteklenmektedir. Bu yönüyle bibliyoterapi, bireyin duygu, düşünce ve davranış örüntülerini yeniden yapılandırmasına katkı sağlayan aktif bir süreçtir.¹¹

Bibliyoterapi, modern psikoterapi yaklaşımları arasında yer almakla birlikte, kutsal metinlerin birey üzerindeki etkisini anlamada da önemli bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Özellikle anlatı temelli kutsal metinler, bireyin yaşam deneyimlerini anlamlandırmasına ve psikolojik olarak güçlenmesine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda Kur'an kıssaları, bireyin duygusal, ahlaki ve varoluşsal süreçlerini anlamlandırmasına imkân tanıyan güçlü anlatılar olarak bibliyoterapi bağlamında psikolojik bir işlev üstlenen metinler şeklinde değerlendirilebilir.¹²

1.2. Bibliyoterapinin Tarihsel Gelişimi

Bibliyoterapinin kökeni, yazının ve okuma kültürünün ortaya çıktığı ilk dönemlere kadar uzanmakta olup, tarih boyunca metinlerin bireyin zihinsel ve duygusal iyilik hâline katkı sağlayan bir araç olarak değerlendirildiği görülmektedir. Antik Yunan'da Aristoteles'in trajedi bağlamında geliştirdiği katarsis anlayışı, edebî metinlerin birey üzerinde arındırıcı ve dönüştürücü bir etkiye sahip olabileceğini ortaya koymuştur. Ayrıca Antik Çağ'da kütüphanelerin yalnızca bilgi edinme mekânları değil, aynı zamanda ruhsal iyileşme alanları olarak görülmesi, bibliyoterapinin tarihsel arka planını oluşturmaktadır.¹³

Orta Çağ'dan itibaren bibliyoterapi uygulamaları dinî kurumlar ve hastaneler aracılığıyla daha sistemli bir hâl almıştır. Bu dönemde kutsal metinlerin okunması ruhsal dinginliği sağlamaya yönelik bir uygulama olarak öne çıkmış; 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa ve Amerika'da hastane kütüphanelerinin kurulmasıyla birlikte okuma, tedavi süreçlerinin destekleyici bir unsuru hâline gelmiştir. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde akıl hastalarının tedavisinde kullanılan bu yaklaşım, zamanla kütüphanecilik ve psikoloji alanlarının kesişiminde gelişen bir uygulama alanına dönüşmüştür.¹⁴

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren bibliyoterapi, farklı disiplinlerin katkısıyla bilimsel bir inceleme alanı hâline gelmiştir. Birinci ve İkinci Dünya savaşlarının ardından yaşanan psikolojik sorunlar, okumanın hastane ve rehabilitasyon ortamlarında destekleyici bir araç olarak kullanılmasını yaygınlaştırmıştır.¹⁵ Bibliyoterapi terimi ilk defa Samuel McChord Crothers tarafından 1916'da yayımlanan "A Literary Clinic" başlıklı yazıda

¹¹ Öner, "Bibliyoterapi", 136-147.

¹² Süleyman Doğanay, "Yas Sürecindeki Müslüman Danışanlar İçin Kur'an'dan Bibliyoterapik Bir İçerik: Bilge Kişi-Musa Kıssası", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 60 (01 Aralık 2023), 73-81; Mehmet Atalay, "Dealing with Psychological Challenges Through Reading Religious Texts: Broadening the Scope of Bibliotherapy", *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 45-71.

¹³ Öner, "Bibliyoterapi", 133; Demir, "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi", 303-308; Yılmaz, "Bilgi ile iyileşme", 169-170.

¹⁴ Demir, "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi", 308-310.

¹⁵ Johnson Afolayan, "Documentary Perspective of Bibliotherapy in Education", *Reading Horizons: A Journal of Literacy and Language Arts* 33/2 (01 Aralık 1992), 137-148; Demir, "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi", 310-313; Yılmaz, "Bilgi ile iyileşme", 170-173.

kullanılmıştır. Bibliyoterapinin psikolojik temellerinin oluşmasında David H. Russell ve Caroline Shrodes'in çalışmaları belirleyici olmuştur. Russell ve Shrodes, bibliyoterapiyi metin ile okuyucunun kişiliği arasında gerçekleşen dinamik bir etkileşim süreci olarak değerlendirmiş; özdeşim, duygusal boşalım ve içgörüyü bu sürecin temel aşamaları arasında göstermiştir. Rhea Joyce Rubin ise bibliyoterapinin teorik ve uygulamalı çerçevesini sistemleştirerek alanın gelişmesine katkıda bulunmuştur.¹⁶

Bu tarihsel gelişim, bibliyoterapinin yalnızca modern psikolojiye ait bir uygulama olmadığını; metinlerin insanlık tarihi boyunca bireyin iç dünyasını anlamlandırma sürecinde önemli bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

Türkiye'de ise bibliyoterapi çalışmalarının görece sınırlı olduğu ve alanın henüz bütüncül bir çerçevede ele alınmadığı görülmektedir. Mevcut çalışmaların daha çok psikoloji, psikolojik danışmanlık ve eğitim alanlarında yoğunlaştığı; kütüphane bilimi literatüründe ise sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte araştırmalar, bibliyoterapinin bireyin psikolojik iyilik hâlini destekleyen işlevsel bir yöntem olduğunu ortaya koymakta ve özellikle eğitim ortamlarında uygulanabilirliğine dikkat çekmektedir.¹⁷

1.3. Bibliyoterapinin Kuramsal Yaklaşımları

Bibliyoterapi, disiplinler arası bir alan olması nedeniyle farklı bilim dalları tarafından çeşitli biçimlerde ele alınmaktadır. Psikoloji alanında psikoterapötik bir yöntem olarak değerlendirilirken, kütüphanecilikte danışma ve rehberlik hizmetleri kapsamında incelenmektedir. Bu durum, bibliyoterapiye ilişkin yaklaşımların uygulama amacı, kullanılan materyal ve uygulayıcıların niteliğine göre farklılaşmasına yol açmaktadır. Bu yönüyle bibliyoterapi, bireyin ihtiyaçlarına göre şekillenen çok yönlü bir uygulama alanı sunmaktadır.¹⁸

Literatürde öne çıkan sınıflandırmalara göre bibliyoterapi; kendi kendine yardım (self-help), yaratıcı (creative) ve rehberlik temelli uygulamalar olmak üzere üç ana grupta ele alınmaktadır. Kendi kendine yardım bibliyoterapisi, bilgilendirici metinler aracılığıyla bireyin sorunlarını anlamasını hedeflerken; yaratıcı bibliyoterapi, edebî metinler üzerinden özdeşim, katarsis ve içgörü süreçlerini harekete geçirmektedir. Rehberlik temelli bibliyoterapi ise okuma sürecini destekleyen yönlendirici uygulamaları içermektedir. Ayrıca bibliyoterapi, uygulama bağlamına göre klinik, rehabilitasyon ve eğitsel alanlarda da değerlendirilmektedir.¹⁹

¹⁶ Samuel McChord Crothers, "A Literary Clinic", *The Atlantic Monthly* 118/3 (Eylül 1916), 291-301; David H. Russell - Caroline Shrodes, "Contributions of Research in Bibliotherapy to the Language-Arts Program. I", *The School Review* 58/6 (Eylül 1950), 335-342; Rhea Joyce Rubin, *Using Bibliotherapy: A Guide to Theory and Practice* (Phoenix: Oryx Press, 1978).

¹⁷ Demir, "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi", 314-316.

¹⁸ Yılmaz, "Bilgi ile iyileşme", 174-175; Demir, "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi", 306-307.

¹⁹ Yılmaz, "Bilgi ile iyileşme", 175-176.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

1.3.1. Klinik ve Gelişimsel Bibliyoterapi

Bibliyoterapi literatüründe en yaygın kabul gören ayırım, klinik ve gelişimsel bibliyoterapi şeklindedir. Klinik bibliyoterapi, duygusal ve davranışsal sorunların tedavisine yönelik olarak uzman denetiminde yürütülen terapötik uygulamaları ifade etmektedir. Bu yaklaşımda okuma materyalleri, bireyin farkındalık kazanması, duygusal iyileşme sağlaması ve davranışlarını yeniden düzenlemesi amacıyla danışma sürecini destekleyen bir araç olarak kullanılmaktadır.²⁰

Klinik bibliyoterapi, terapist rehberliğinde yürütülen yapılandırılmış bir süreçtir. Bu süreçte bireyin ihtiyaçlarına uygun metinler seçilerek okuma deneyimi yönlendirilir; bireyin özdeşim kurması, duygularını anlamlandırması ve sorunlarla baş etme becerisi geliştirmesi hedeflenir. Bu yönüyle klinik bibliyoterapi, bireyin içsel dönüşümünü destekleyen bir müdahale aracı olarak değerlendirilmektedir.²¹

Gelişimsel bibliyoterapi ise bireyin kendini tanımasını, duygusal farkındalık kazanmasını ve yaşam süreçlerine uyum sağlamasını destekleyen önleyici ve geliştirici bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Özellikle eğitim ortamlarında uygulanan bu yaklaşım, bireyin metinlerle kurduğu ilişki aracılığıyla içgörü geliştirmesine ve empati becerilerini güçlendirmesine katkı sunmaktadır. Bu yönüyle gelişimsel bibliyoterapi, terapötik olduğu kadar eğitsel bir işlev de üstlenmektedir.²²

Eğitsel bibliyoterapi ise gelişimsel yaklaşımın uygulama alanlarından biri olarak, bireyin bilişsel ve duygusal gelişimini desteklemeye yönelik yapılandırılmış okuma süreçlerini ifade etmektedir. Bu süreçte bireylerin farklı yaşam deneyimlerini tanınması, değerler üzerine düşünmesi ve çok yönlü bir bakış açısı geliştirmesi hedeflenir.²³

1.3.2. Bilişsel ve Duyuşsal Yaklaşımlar

Bibliyoterapi, uygulama yaklaşımı açısından bilişsel ve duyuşsal boyutlar çerçevesinde de ele alınmaktadır. Bilişsel bibliyoterapi, bireyin rehberli okuma süreci aracılığıyla düşünce ve davranış kalıplarını yeniden yapılandırmasını amaçlayan bir yaklaşımdır. Bu doğrultuda bireye uygun metinler önerilmekte; okuma ve değerlendirme süreçleriyle desteklenerek problem çözme becerilerinin geliştirilmesi hedeflenmektedir. Böylece

²⁰ Avcı İnci, *Bibliyoterapik Unsurlar*, 36; Demir, “Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi”, 305-306; Katherine E. Cook vd., “Bibliotherapy”, *Intervention in School and Clinic* 42/2 (Kasım 2006), 92-95; Didem Çetin - Meltem Doğanay, “5, 6, 7 ve 8. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Bibliyoterapi Açısından İncelenmesi”, *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 14/31 (17 Mart 2020), 356; Öner, “Bibliyoterapi”, 141.

²¹ Bakhrudin Al Habsy vd., “A Literature Review of Bibliotherapy Methods in Group Guidance”, *JKPP (Jurnal Kajian Pendidikan dan Psikologi)* 2/2 (Aralık 2024), 20.

²² Avcı İnci, *Bibliyoterapik Unsurlar*, 36; Demir, “Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi”, 305-306; Cook vd., “Bibliotherapy”, 92-95; Çetin - Doğanay, “Türkçe Ders Kitaplarındaki Bibliyoterapi”, 356; Öner, “Bibliyoterapi”, 141.

²³ Al Habsy vd., “Bibliotherapy”, 20.

birey, edindiği bilgileri yaşamına aktararak bilişsel farkındalık ile davranışsal değişim arasında ilişki kurabilmektedir.²⁴

Duyuşsal bibliyoterapi ise bireyin bastırılmış duygu ve deneyimlerini açığa çıkarmayı hedefleyen, özellikle edebî metinler aracılığıyla özdeşim kurmaya dayanan bir yaklaşımdır. Birey, metinlerdeki yaşantılarla kendi deneyimleri arasında bağ kurarak duygusal farkındalık geliştirir ve içsel çatışmalarını anlamlandırır. Bu süreç, deneyimlerin evrenselliğini fark etme yoluyla duygusal rahatlama ve içgörü gelişimini desteklemektedir. Bu yönüyle duyuşsal bibliyoterapi, bireyin duygularını daha sağlıklı biçimde ifade etmesine katkı sağlayan bir süreçtir.²⁵

Bu yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde bibliyoterapinin kendini anlama, duygusal farkındalık geliştirme ve davranışları gözden geçirme gibi birbiriyle ilişkili süreçleri içerdiği görülmektedir. Farklı yaklaşımlar çeşitli yönleri vurgulamakla birlikte, metin aracılığıyla bireysel dönüşümü hedefleyen ortak bir amaçta birleşmektedir.

1.3.3. Kendi Kendine Bibliyoterapi

Bibliyoterapi literatüründe, uygulama biçimlerine göre farklı sınıflandırmalar yapılmaktadır. Bu çerçevede öne çıkan yaklaşımlardan biri olan kendi kendine bibliyoterapi (self-help bibliotherapy), bireyin herhangi bir uzman desteği olmaksızın bilgilendirici ve yönlendirici metinler aracılığıyla yaşadığı psikolojik ya da fiziksel sorunları anlamlandırmasını ve bu sorunlarla başa çıkmasını amaçlayan bir süreçtir. Bu yaklaşım, bireyin yaşadığı duruma ilişkin bilgi edinmesini sağlayarak farkındalığını artırmakta ve iyileşme sürecine aktif katılımını desteklemektedir.²⁶

Bu yönüyle bibliyoterapi, yalnızca terapötik müdahaleye dayalı bir süreç olmayıp, bireyin kendi kendine anlamlandırma ve dönüşüm gerçekleştirebildiği bir okuma pratiği olarak değerlendirilebilir. Kutsal metinlerin birey tarafından doğrudan okunması ve anlamlandırılması da bu kapsamda önemli bir örnek teşkil etmektedir.

1.4. Bibliyoterapi Süreci ve Temel Dinamikleri

Bibliyoterapi süreci, birey ile metin arasında kurulan etkileşim üzerinden ilerleyen aşamalı ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bu süreçte birey, okuma deneyimi aracılığıyla yalnızca bilgi edinmekle kalmayıp, kendi duygu, düşünce ve yaşantılarını yeniden anlamlandırma imkânı bulmaktadır. Literatürde bu sürecin genellikle özdeşleşme, katarsis ve içgörü aşamalarından oluştuğu; bazı yaklaşımlarda ise evrenselleştirme boyutunun da eklendiği görülmektedir. Bu yönüyle bibliyoterapi, bireyin duygusal ve

²⁴ Zipora Shechtman, *Treating Child and Adolescent Aggression Through Bibliotherapy* (New York: Springer, 2009), 22-23, 26; Al Habsy vd., "Bibliotherapy", 20-21.

²⁵ Shechtman, *Bibliotherapy*, 22-23, 26; Al Habsy vd., "Bibliotherapy", 21.

²⁶ Yılmaz, "Bilgi ile iyileşme", 174.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

bilişsel düzeyde dönüşüm yaşadığı çok aşamalı bir süreç olarak değerlendirilmektedir.²⁷

Bibliyoterapinin psikodinamik temellerinden biri olarak kabul edilen Shrodes modeli, bireyin metindeki karakterlerle özdeşim kurması, ardından duygusal boşalım (katarsis) yaşaması ve nihayetinde içgörü geliştirmesi şeklinde ilerleyen üç aşamalı bir süreci ifade etmektedir. Bu modelde birey, karakterler aracılığıyla kendi duygularını fark etmekte, bastırılmış duygularını açığa çıkararak yaşamına ilişkin yeni anlamlandırmalar geliştirmektedir. Bu yönüyle bibliyoterapi, bilişsel olduğu kadar duygusal derinliği olan bir terapötik deneyim sunmaktadır.²⁸

1.4.1. Özdeşleşme (Identification) ve Yansıtma

Bibliyoterapi sürecinin ilk aşaması olan özdeşleşme, bireyin metindeki karakterler ve olaylarla ilişki kurarak kendi yaşantısına benzer yönleri fark etmesi sürecidir. Bu aşamada birey, metin üzerinden kendisini dolaylı biçimde gözlemleyerek içsel deneyimlerini anlamlandırmaya başlar. Karakterler aracılığıyla duygu ve düşüncelerini yansıtması ise psikolojik farkındalığın gelişmesine katkı sağlar. Bu yönüyle özdeşleşme, sürecin diğer aşamalarına zemin hazırlayan temel bir başlangıç noktasıdır.²⁹

1.4.2. Katarsis (Duygusal Boşalma)

Katarsis, bireyin bastırılmış ya da farkında olmadığı duygularını metin aracılığıyla açığa çıkararak duygusal bir rahatlama yaşaması sürecidir. Bu aşamada birey, metindeki olaylar üzerinden kendi duygusal deneyimleriyle yüzleşmekte ve içsel gerilimlerini azaltarak psikolojik denge kurmaktadır. Katarsis, aynı zamanda daha derin bir farkındalığın oluşmasına zemin hazırlayan temel bir aşamadır.³⁰

1.4.3. İçgörü (Insight) ve Bütünleşme

İçgörü aşaması, bireyin okuma deneyimi aracılığıyla kendi yaşamına dair yeni anlamlar üretmesi ve sorunlarına yönelik çözüm yolları geliştirmesini ifade etmektedir. Bu aşamada birey, yalnızca duygusal bir rahatlama değil, aynı zamanda düşünsel bir yeniden yapılandırma süreci yaşar. Böylece yaşadığı problemleri daha geniş bir perspektiften değerlendirerek davranış değişimi ve kişisel gelişim sürecine yönelir.³¹

Bu üç aşamalı süreç sonucunda bireyde çeşitli psikolojik ve sosyal kazanımlar ortaya çıkmaktadır. Kendini tanıma, benlik saygısının artması ve içgörü gelişimi desteklenirken; empati, sosyalleşme ve başkalarının deneyimlerinden öğrenme gibi beceriler de gelişmektedir. Ayrıca yaşanan sorunların evrenselliğinin fark edilmesi, yalnızlık duygusunun azalmasına ve zorlayıcı deneyimlerle başa çıkma kapasitesinin artmasına

²⁷ Demir, "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi", 307; Dhanishta Shah - Anita Sanu, "The Use of Bibliotherapy as a Therapeutic Intervention by Mental Health Professionals", *International Journal of Indian Psychology* 11/3 (2023), 4689-4690.

²⁸ Shah - Sanu, "The Use of Bibliotherapy", 4690-4691.

²⁹ Öner, "Bibliyoterapi", 133-135.

³⁰ Öner, "Bibliyoterapi", 144-145.

³¹ Öner, "Bibliyoterapi", 144-145.

katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle bibliyoterapi, yalnızca mevcut problemlerin çözümüne değil, bireyin gelecekte karşılaşılabileceği güçlükler karşısında daha donanımlı ve tecrübeli hâle gelmesine de katkı sunmaktadır.³²

Bu üç aşamalı yapı, bibliyoterapi literatüründe bireyin metinle kurduğu etkileşimi açıklayan temel model olarak kabul edilmektedir.

1.5. Bibliyoterapi Sürecinin Uygulama Boyutu

Bibliyoterapinin uygulama boyutu, bireyin kendi yaşantısına benzer deneyimleri içeren metinlerle bilinçli bir şekilde buluşturulmasına dayanmaktadır. Bu süreçte birey, metindeki karakterlerle özdeşleşerek duygularını fark etmekte, içsel gerilimlerini anlamlandırmakta ve alternatif çözüm yolları geliştirmektedir.

Uygulama süreci yalnızca okuma ile sınırlı kalmayıp; metin üzerine düşünme, duygu ve düşünceleri ifade etme ve elde edilen kazanımları yaşama uyarlama aşamalarını da içermektedir. Bibliyoterapi, özellikle eğitim ve psikolojik danışma ortamlarında bireysel ya da grup çalışmaları şeklinde uygulanmakta; bireyin içgörü kazanması, empati geliştirmesi ve problem çözme becerilerinin güçlenmesi hedeflenmektedir. Bu yönüyle bireyin duygusal, bilişsel ve sosyal gelişimini bütüncül olarak ele alan yapılandırılmış bir süreçtir.³³

Bu yaklaşım, bireyin Kur'an metniyle kurduğu etkileşim aracılığıyla anlamlandırma, duygusal rahatlama ve içsel dönüşüm süreçleri yaşayabileceğini de ortaya koymaktadır.

1.6. Bibliyoterapinin İşlevleri ve Psikolojik Etkileri

Bibliyoterapinin temel işlevlerinden biri, bireyin yaşadığı sorunların yalnızca kendisine özgü olmadığını fark etmesini sağlayarak psikolojik bir rahatlama oluşturmaktır. Okuma süreci aracılığıyla birey, farklı yaşam deneyimleriyle karşılaşmakta, alternatif çözüm yolları geliştirmekte ve sorunlarını daha sağlıklı biçimde ifade edebilmektedir. Bu süreç, kendini tanıma, içgörü geliştirme ve benlik saygısını artırma yoluyla bilişsel, duyuşsal ve davranışsal düzeyde bütüncül bir gelişim sağlamaktadır.³⁴

Bibliyoterapi, başkalarının deneyimlerini anlama imkânı sunarak empati becerisini geliştirmekte ve kişilerarası ilişkileri güçlendirmektedir. Farklı karakterler aracılığıyla yeni bakış açıları kazanan birey, sosyal uyumunu artırmakta; sorunların evrenselliğini fark ederek yalnızlık duygusunu azaltmakta ve psikolojik dayanıklılığını güçlendirmektedir.³⁵

³² Demir, "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi", 308; Çetin - Doğanay, "Türkçe Ders Kitaplarındaki Bibliyoterapi", 354; Nurten Karacan Özdemir vd., "Üstün Yetenekli Çocuklara Yönelik Bibliyoterapötik Literatür: Üç Kitabın İncelenmesine Dayalı Örnek Bir Çalışma", *Turkish Journal of Giftedness & Education* 9/1 (Ağustos 2019), 47.

³³ Öner, "Bibliyoterapi", 135-136, 140-143.

³⁴ Öner, "Bibliyoterapi", 133-135, 143-144; Yılmaz, "Bilgi ile İyileşme", 176-177.

³⁵ Yılmaz, "Bilgi ile İyileşme", 176-177; Dan T. Ouzts, "The Emergence of Bibliotherapy as a Discipline", *Reading Horizons: A Journal of Literacy and Language Arts* 31/3 (Şubat 1991), 202.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

Bu süreçte birey, pasif bir okuyucu olmaktan çıkarak kendi iyileşme sürecinin aktif bir öznesi hâline gelmektedir. Okuma yoluyla edinilen deneyimler içselleştirilerek düşünce, duygu ve davranış düzeyinde kalıcı dönüşümlere zemin hazırlamaktadır. Metinler bu süreçte yalnızca bilgi kaynağı olarak değil, bireyin kendi yaşantısını değerlendirmesine yardımcı olan okuma materyalleri olarak işlev görmektedir.³⁶

Bibliyoterapide edebî ve psikolojik metinlerin yanı sıra dinî ve manevî metinlerden de yararlanılmaktadır. Dinî metinler, bireyin yaşadığı güçlükleri anlamlandırmasına katkı sağlamalarının yanında hayatın amacı, değerler, sorumluluk ve ümit gibi varoluşsal konular üzerinde düşünmesine de imkân vermektedir.³⁷ Atalay'ın dinsel metinlerin bibliyoterapinin kapsamına alınması yönündeki yaklaşımından sonra yapılan teorik ve uygulamalı çalışmalar, manevî metinlerin stresle ve psikolojik güçlüklerle başa çıkma, içgörü geliştirme, duyguları düzenleme ve manevî yönelimi destekleme gibi işlevler taşıyabildiğine işaret etmektedir.³⁸

Kur'an merkezli bibliyoterapi çalışmaları da kıssaların ve ayetlerin anlamlandırma, manevî başa çıkma, öz farkındalık ve psikolojik dayanıklılık bakımından taşıdığı imkânlarla dikkat çekmektedir. Kur'an kıssalarında karakterlerin karşılaştığı güçlüklerin, yaşadığı duyguların ve bunlara verdiği tepkilerin anlatılması, okuyucunun kendi yaşantısıyla metin arasında ilişki kurmasına imkân verebilir.³⁹ Yusuf suresi de kıskançlık, ayrılık, arzu, iffet, iftira, sabır, ümit, tevekkül ve bağışlama gibi temaları aynı anlatı içerisinde işlemesi bakımından bibliyoterapik incelemeye elverişli bir içerik sunmaktadır. Burada surenin klinik veya deneysel bir tedavi aracı olduğu ileri sürülmemektedir. Bunun yerine anlatının anlamlandırma, içgörü ve psikolojik rehberlik bakımından taşıdığı potansiyel üzerinde durulmaktadır.

1.7. Bibliyoterapinin Uygulama Alanları

1.7.1. Psikososyal ve Bireysel Gelişim Alanı

Bibliyoterapi, bireyler arası ilişkilerde ortaya çıkan sorunların çözümünde ve sosyal ya da duygusal engellerin aşılmasında destekleyici bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Okuma süreci aracılığıyla birey, farklı yaşam deneyimleriyle karşılaşarak empati ve hoşgörü geliştirmekte; sorunların evrenselliğini fark ederek yalnızlık duygusunu azaltmaktadır. Bu süreç aynı zamanda duyguların tanınmasına, bastırılmış yaşantıların açığa çıkmasına

³⁶ Yılmaz, "Bilgi ile İyileşme", 176-177.

³⁷ Atalay, "Bibliotherapy", 45-46; Halil Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 241.

³⁸ Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*, 214-218; Cengil - Günsel Kaya, "Psikolojik Rahatsızlıkları Olan Bireylere Mesnevi ile Bibliyoterapi Uygulanması", 1/428; Koç, "Bibliyoterapi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Psiko-Eğitim Programı: Karma Desenli Bir Uygulama", 544-546.

³⁹ Susanti Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy: An Islamic Psychospiritual Approach to Healing", *International Journal of Education, Psychology and Counseling* 9/53 (Mart 2024), 538-540; Avcı İnci, *Bibliyoterapik Unsurlar*, 88-96; Koç, "Bibliyoterapi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Psiko-Eğitim Programı: Karma Desenli Bir Uygulama", 526-529.

ve kendini daha sağlıklı ifade etmeye katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle bibliyoterapi, psikolojik rahatlama sağlarken kişilerarası ilişkilerin yeniden değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.⁴⁰

Kur'anî bibliyoterapi uygulamaları ise anlatı, ayet seçimi, tefekkür, dua ve günlük tutma gibi tekniklerle bireyin duygusal farkındalık geliştirmesine ve içsel denge kurmasına katkı sağlamaktadır.⁴¹

1.7.2. Eğitim ve Rehberlik Alanı

Bibliyoterapi, eğitim ve rehberlik süreçlerinde bireyin duygusal, sosyal ve bilişsel gelişimini destekleyen etkili bir yöntemlerden biridir. Bu süreçte birey, metinlerdeki karakterlerin davranışlarını ve karşılaştıkları sorunlara verdikleri tepkileri gözlemleyerek farklı şekillerdeki davranış biçimleri hakkında fikir edinebildiği gibi kişiler arası ilişkiler kurma ve sorunlarla başa çıkma becerilerini geliştirebilmektedir.⁴² Okuma süreci aynı zamanda bireyin sosyal, duygusal ve bilişsel deneyimleri anlamlandırmasına, insan düşünce ve davranışlarındaki farklılıkları kavramasına katkı sağlayabilmektedir.⁴³

Bibliyoterapinin eğitim ve rehberlik alanındaki kullanımı, davranışların öğrenilebileceği ve okuma yoluyla edinilen bilgilerin bireyin düşünce ve davranışlarına yansıtılabileceği kabulüne dayanmaktadır. Bibliyoterapi, söz konusu öğrenme ve davranış geliştirme imkânları nedeniyle eğitim ortamlarında bireyin gelişimini destekleyen yapılandırılmış bir okuma ve öğrenme aracı olarak değerlendirilmektedir.⁴⁴

1.7.3. Klinik ve Terapötik Uygulama Alanı

Bibliyoterapi, klinik ve terapötik bağlamda çeşitli psikolojik sorunların desteklenmesinde kullanılan etkili bir yöntemdir. Araştırmalar, bu yaklaşımın depresyon, stres, duygusal uyum problemleri ve kişilerarası ilişkiler gibi alanlarda olumlu katkılar sağladığını göstermektedir. Bu çerçevede bibliyoterapi; aile içi sorunlardan bağımlılığa, sağlık problemlerinden kişisel gelişime kadar geniş bir alanda tamamlayıcı bir müdahale yöntemi olarak kullanılabilir.

Klinik ve terapötik bibliyoterapi uygulamaları genellikle sağlık ve ruh sağlığı profesyonelleri tarafından yürütülmekte ve bireyin iyileşme sürecine aktif katılımını desteklemektedir. Bu yönüyle bibliyoterapi, yalnızca mevcut sorunların çözümüne değil, aynı zamanda psikolojik dayanıklılığın artırılmasına katkı sağlayan çok yönlü bir

⁴⁰ John T. Pardeck, "Bibliotherapy and Clinical Social Work", *Journal of Independent Social Work* 5/2 (1991), 59; Öner, "Bibliyoterapi", 143.

⁴¹ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 542-543.

⁴² Belen, Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması, 33-34; Avcı İnci, Bibliyoterapik Unsurlar, 28-29.

⁴³ Cengil - Günsel Kaya, "Psikolojik Rahatsızlıkları Olan Bireylere Mesnevi ile Bibliyoterapi Uygulanması", 1/420-421; Belen, Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması, 33-34.

⁴⁴ Samuel T. Gladding - Claire Gladding, "The ABCs of Bibliotherapy for School Counselors", *The School Counselor* 39/1 (1991), 144; Öner, "Bibliyoterapi", 144.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

uygulama alanına sahiptir.⁴⁵

2. Kur'an'da Bibliyoterapinin Çok Katmanlı Yapısı: Yusuf Suresi Bağlamında Bibliyoterapik Okuma

Bibliyoterapi, bireyin duygusal ve psikolojik iyilik hâlini desteklemek amacıyla yazılı metinlerin terapötik bir araç olarak kullanılmasını ifade etmektedir.⁴⁶ Kutsal metinlerin ise tarih boyunca bireyin anlam arayışına rehberlik eden ve psikolojik destek sağlayan temel kaynaklar arasında yer aldığı bilinmektedir. Manevî içerikli metinler, bireye umut ve anlam kazandırarak psikolojik dayanıklılığın güçlenmesine katkı sağlamaktadır.⁴⁷

Bu bağlamda Kur'an, yalnızca teolojik bir metin olmanın ötesinde, bireyin duygu, düşünce ve davranış dünyasına yön veren çok katmanlı bir rehberlik sunmaktadır. Kur'an temelli bibliyoterapik okuma, anlatı, tefekkür ve rehberlik süreçlerinin birlikte değerlendirilmesine imkân veren çok boyutlu bir çerçeve sunmaktadır.⁴⁸

Kur'an ayetlerinin ve kıssalarının bibliyoterapik imkânlarını ele alan çalışmalarda anlamlandırma, psikolojik güçlüklerle başa çıkma, içgörü geliştirme, motivasyon, duygusal düzenleme ve manevî rehberlik gibi işlevler öne çıkmaktadır.⁴⁹ Bu çalışma, söz konusu literatürden hareketle Yusuf suresini anlatsal, bilişsel, duyuşsal, davranışsal-rehberlik, sosyal, ahlâkî, varoluşsal ve manevî boyutlar bakımından tematik bir analitik çerçevede incelemektedir.

Kur'an metni, özellikle kıssalar aracılığıyla bireyin iç dünyasına hitap eden güçlü anlatı örnekleri sunmakta; rol model karakterler ve davranış örüntüleri üzerinden bireyi düşünmeye ve kendini değerlendirmeye yönlendirmektedir. Bu yönüyle Kur'an, yalnızca bilgi aktaran bir metin değil, aynı zamanda bireyin kişilik gelişimini ve anlam dünyasını şekillendiren bir rehberdir.

Yusuf suresi, Kur'an temelli bibliyoterapinin söz konusu çok katmanlı yapısını incelemek üzere örnek metin olarak seçilmiştir. Sure, güçlü anlatı yapısı, karakter derinliği ve yoğun psikolojik temalarıyla bibliyoterapik okumaya elverişli bir içerik sunmaktadır. Surede yer alan olaylar ve karakterler üzerinden bibliyoterapinin farklı boyutları analiz edilmekte ve bu analizin Kur'an'daki diğer kıssaların bibliyoterapik açıdan incelenmesine sağlayabileceği imkânlar değerlendirilmektedir. İnceleme kapsamında Yusuf suresi;

⁴⁵ Pardeck, "Bibliotherapy", 53-54.

⁴⁶ Sophia V. Adeyeye - Donald Abidemi Odeleye, "Leveraging Artificial Intelligence (AI) for Effective Pastoral Bibliotherapy and Hymnotherapy: A New Frontier in Emotional, Psychological, and Spiritual Healing", *Pastoral Counsellors: Journal of Nigerian Association of Pastoral Counsellors* 4 (2025), 1-2.

⁴⁷ Adeyeye - Odeleye, "Pastoral Bibliotherapy", 3.

⁴⁸ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 538.

⁴⁹ Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*, 97-102, 214-218; Avcı İnci, *Bibliyoterapik Unsurlar*, 88-96; Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 538-540; Koç, "Bibliyoterapi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Psiko-Eğitim Programı: Karma Desenli Bir Uygulama", 526-529; Atalay, "Bibliotherapy", 45-46.

anlatısal, bilişsel, duyuşsal, davranışsal-rehberlik, ahlâkî, sosyal, varoluşsal ve manevî boyutları bakımından sırasıyla ele alınacaktır.

2.1. Anlatısal (Narratif) Boyut

Bibliyoterapinin anlatı (narratif) boyutu, bireyin metinle kurduğu ilişkiyi hikâye yapısı üzerinden anlamlandırmasını ifade etmektedir. Kutsal ve edebî metinler, insan deneyimlerini anlatı formunda sunarak bireyin kendi yaşamını yeniden değerlendirmesine zemin hazırlamakta; karakterler ve olay örgüsü aracılığıyla özdeşim, empati ve anlam üretim süreçlerini harekete geçirmektedir.⁵⁰ Anlatı böylece yalnızca olayları aktarmakla kalmamakta, okuyucunun kendi duygu ve düşünceleri üzerinde durmasına da imkân vermektedir.

Anlatı temelli bibliyoterapi, bireyin metindeki karakterler ve yaşantılar üzerinden özdeşleşme kurmasını, deneyimlerini yeniden yorumlamasını ve yeni anlam çerçeveleri geliştirmesini sağlayan temel bir süreçtir. Kur'ân anlatıları da benzer şekilde bireyin psikolojik ve manevî süreçlerine hitap eden güçlü bir narratif yapı ortaya koymakta; peygamber kıssaları aracılığıyla umut, sabır ve direnç gibi temel psikolojik dinamikleri desteklemektedir.⁵¹

Yusuf Suresi, olayların birbirini takip eden belirgin bir bütünlük içerisinde aktarılması ve psikolojik temaların anlatı boyunca izlenebilmesi bakımından anlatısal bibliyoterapiye elverişli bir örnektir. Kıssa, Yusuf'un çocukluk döneminden başlayarak kuyuya atılması, köle olarak satılması, iftiraya uğraması, zindana düşmesi ve nihayetinde iktidar konumuna yükselmesi gibi çok katmanlı bir süreci kesintisiz bir bütünlük içinde sunmaktadır. Bu anlatı yapısı, bireyin hayatında karşılaştığı zorlukları birbirinden bağımsız parçalı olaylar olarak değil, anlamlı bir sürecin aşamaları olarak değerlendirmesine katkı sağlayabilecek niteliktedir.

Kur'an'da "ahsenü'l-kasas"⁵² (en güzel kıssa) olarak nitelendirilen bu anlatı, insan hayatının farklı evrelerini ve bu evrelerde ortaya çıkan duygusal, sosyal ve ahlaki durumları çok boyutlu bir şekilde ele almaktadır. Kıskançlık, ihanet ve iftira gibi olumsuz temalar; sabır, sadakat ve affedicilik gibi erdemlerle birlikte sunularak bireyin insan doğasının farklı yönlerini tanımasına imkân tanımaktadır. Bu yönüyle anlatı, yalnızca bilgilendirici değil, aynı zamanda dönüştürücü bir etki üretmektedir.

Surenin nüzul bağlamı dikkate alındığında, bu anlatının doğrudan Hz. Peygamber'in yaşadığı zorlu sürece hitap eden psikolojik bir rehberlik işlevi taşıdığı görülmektedir. "Hüzün yılı" olarak bilinen dönemde yaşanan kayıplar, toplumsal baskılar ve Taif'te

⁵⁰ Atalay, "Bibliotherapy", 50-51; Al Habsy vd., "Bibliotherapy", 12; Igor Žunkovič, "The Cognitive Foundations of Therapeutic Reading and their Implications for Literary Bibliotherapy", *Central European Cultures* 5/2 (2025), 82-83; Renata Martinec vd., "Various Aspects of Using Bibliotherapy in the Field of Education and Rehabilitation", *Hrvatska revija za rehabilitacijska istraživanja* 58/1 (2022), 87.

⁵¹ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 542.

⁵² Yusuf 12/3.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

karşılaşılan ağır reddediliş, Hz. Peygamber'i derin bir psikolojik yükü karşı karşıya bırakmıştır. Bu süreçte Yusuf Suresi'nin inişi, yaşanan sıkıntıların yeniden anlamlandırılmasına katkı sağlayan teselli edici bir anlatı sunmuştur.⁵³

Kıssada yer alan kuyuya atılma,⁵⁴ kölelik,⁵⁵ zindan süreci⁵⁶ ve nihayetinde yönetime yükselme⁵⁷ gibi aşamalar, zorlukların geçici ve anlamlı bir sürecin parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlatı, yaşanan krizleri yalnızca bir kırılma noktası olarak değil, dönüşüm sürecinin basamakları olarak yeniden çerçevelemektedir. Böylece birey, yaşadığı sıkıntıları daha geniş bir perspektiften değerlendirme ve geleceğe yönelik umut geliştirme imkânı bulmaktadır.

Yusuf kıssasında yer alan karakterler ise insan tabiatının farklı yönlerini temsil eden örnek tipler olarak sunulmaktadır. Hz. Yusuf sabır,⁵⁸ iffet⁵⁹ ve affediciliğin,⁶⁰ Hz. Yakûb sabır⁶¹ ve tevekkülün;⁶² kardeşler kıskançlık⁶³ ve hilenin;⁶⁴ Aziz'in hanımı nefis arzuların⁶⁵ ve iftiranın;⁶⁶ şehir kadınları ise toplumsal baskı ve dedikodu⁶⁷ kültürünün temsilcileri olarak resmedilmiştir. Bu karakter çeşitliliği, bireyin kendi iç dünyasını ve sosyal ilişkilerini farklı açılardan değerlendirmesine katkı sunmaktadır.

Kur'an'da bu anlatının amacı açık bir şekilde ortaya konulmakta ve kıssanın yalnızca tarihsel bir aktarım olmadığı vurgulanmaktadır. “Şüphesiz Yusuf ve kardeşlerinde soranlar için ibretler vardır”⁶⁸ ve “Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır”⁶⁹ ifadeleri, anlatının temel işlevinin ibret, tefekkür ve anlam üretimi olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle kıssa, okuyucuyu pasif bir dinleyici olmaktan çıkararak aktif bir anlamlandırma sürecine dâhil etmektedir.

Yusuf Suresi'nin narratif yapısı, bireyin metin aracılığıyla kendi yaşamını yeniden konumlandırmasına, yaşadığı krizleri anlamlandırmasına ve geleceğe yönelik umut geliştirmesine katkı sunan güçlü bir anlatı temelli psikolojik destek örneği olarak değerlendirilebilir. Anlatının sunduğu bütüncül yapı, zorlukların ardından ferahlığın

⁵³ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1973), 8/313-315; Yasir Qadhi, *Yusuf Suresinden Dersler*, çev. İbrahim Eski (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2024), 11-13.

⁵⁴ Yusuf 12/10, 15.

⁵⁵ Yusuf 12/19-21.

⁵⁶ Yusuf 12/32-54.

⁵⁷ Yusuf 12/55-56.

⁵⁸ Yusuf 12/50.

⁵⁹ Yusuf 12/23-25, 33, 51-53.

⁶⁰ Yusuf 12/92.

⁶¹ Yusuf 12/18, 83.

⁶² Yusuf 12/67, 86.

⁶³ Yusuf 12/8.

⁶⁴ Yusuf 12/5, 9-10, 12-18.

⁶⁵ Yusuf 12/23, 25.

⁶⁶ Yusuf 12/26.

⁶⁷ Yusuf 12/30-31.

⁶⁸ Yusuf 12/7.

⁶⁹ Yusuf 12/111.

gelebileceği ve sabırla sürdürülen bir sürecin anlamlı sonuçlar doğurabileceği yönünde bireyde kalıcı bir psikolojik yeniden çerçeveleme oluşturmaktadır.

2.2. Bilişsel Boyut

Bibliyoterapinin bilişsel boyutu, bireyin okuma süreci aracılığıyla düşünme biçimlerini yeniden yapılandırmasını, olayları farklı perspektiflerden değerlendirmesini ve mevcut anlamlandırma kalıplarını sorgulamasını ifade etmektedir. Bu süreç, bireyin kendisi ve çevresi hakkında farkındalığını artırarak problemlere daha geniş ve çok yönlü bakış açıları geliştirmesine katkı sağlamaktadır.⁷⁰

Bibliyoterapi, davranışların öğrenilebilir olduğu varsayımına dayanmakta ve bireyin okuma yoluyla edindiği bilgi ve deneyimleri yaşamına aktararak düşünce ve davranışlarını yeniden düzenleyebileceğini kabul etmektedir. Bu bağlamda terapötik okuma, yalnızca bilgi edinme değil; düşünme süreçlerini dönüştürme, problem çözme becerilerini geliştirme ve olaylar arasındaki ilişkileri daha bilinçli kurma sürecidir.⁷¹

Bibliyoterapik okuma sırasında birey, metinler aracılığıyla farklı bakış açıları kazanmakta, karşılaştığı durumları yeniden değerlendirebilmekte ve bilişsel esneklik geliştirmektedir. Böylece olaylara tek boyutlu değil, çok katmanlı bir perspektiften yaklaşarak düşünce yapısını daha sistemli ve bütüncül biçimde yeniden şekillendirmektedir.⁷²

Kur'an metninin bilişsel süreçler üzerindeki bibliyoterapik işlevi uygulamalı araştırmalarda da ele alınmıştır. Agustina ve arkadaşlarının Kur'an bibliyoterapisi oturumlarına katılan bireylerle gerçekleştirdiği nitel araştırmada anlatı, tefekkür, bilgi edinme, eylem belirleme ve yaşanan değişimi yorumlama süreçlerinin katılımcıların içgörü ve anlamlandırma deneyimlerine katkı sağladığı belirlenmiştir.⁷³

Koç'un Kur'an ayetleri ve Mesnevî hikâyeleriyle yapılandığı on iki oturumluk psikoeğitim programında da bilişsel yeniden çerçeveleme, olumlu düşünme ve anlam oluşturma süreçlerine ilişkin gelişmeler tespit edilmiştir.⁷⁴ Bu bulgular, Kur'an üzerine yapılan tefekkür ve anlamlandırma faaliyetlerinin bireyin yaşam olaylarını farklı açılardan değerlendirmesine ve düşünce biçimlerini yeniden gözden geçirmesine katkı sağlayabileceğine işaret etmektedir. Bu yönüyle Kur'an, bilgi aktaran bir metin olmanın yanında zihinsel süreçlere rehberlik eden bir kaynak olarak da değerlendirilebilir.

Kur'an'da yer alan anlatılar, hükümler ve örnek şahsiyetler, bireye teorik bilginin ötesinde bir anlam çerçevesi sunarak düşünce ve davranışlarını yeniden düzenlemesine katkı sağlamaktadır. Bu anlatılar aracılığıyla birey, olaylara farklı açılardan bakmayı

⁷⁰ Atalay, "Bibliotherapy", 50; Al Habsy vd., "Bibliotherapy", 10.

⁷¹ Žunkovič, "The Cognitive Foundations", 70-71; Martinec vd., "Various Aspects", 89.

⁷² Shah - Sanu, "The Use of Bibliotherapy", 4693.

⁷³ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 542-543.

⁷⁴ Koç, "Bibliyoterapi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Psiko-Eğitim Programı: Karma Desenli Bir Uygulama", 526-529, 544-546.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

öğrenmekle birlikte doğru-yanlış ve faydalı-zararlı gibi ayrımları daha bilinçli şekilde kavrayabilmektedir.

Bilişsel bibliyoterapi açısından Yusuf Suresi, bireyin yaşadığı olayları nasıl anlamlandırması gerektiğine dair bütüncül bir bilişsel çerçeve sunmaktadır. Suredeki anlatılar ve diyaloglar, yalnızca olayların aktarımıyla sınırlı kalmayıp, bu olayların nasıl yorumlanması gerektiğine dair zihinsel bir model ortaya koymaktadır.

Kıssada dikkat çeken önemli hususlardan biri, olay anlatımı ile ilahî isimlerin birlikte verilmesidir. Yusuf'un kuyuya atıldıktan sonra bulunmasının ardından “Allah yaptıklarını bilendir (‘Alîm)”⁷⁵ ifadesinin yer alması, olayların ilahî bilgi çerçevesinde gerçekleştiğini vurgulayarak bireyin daha geniş bir anlam düzleminde düşünmesini sağlamaktadır. Benzer şekilde “O işitendir, bilendir (Semî‘, ‘Alîm)”⁷⁶ ifadeleri, dua ile sonuç arasındaki ilişkiyi bilişsel düzeyde anlamlandıran bir çerçeve sunmaktadır.⁷⁷ Bu yapı, bireyin olayları yalnızca görünen sebeplerle değil, daha kapsamlı bir anlam sistemi içerisinde değerlendirmesine imkân vermektedir.

Surede yer alan planlama ve tedbir süreçleri de bilişsel boyut açısından dikkat çekicidir. Yusuf'un kıtlık dönemine yönelik stratejik planları⁷⁸ ve kardeşleriyle ilişkilerinde izlediği bilinçli adımlar,⁷⁹ amaç odaklı düşünme ve ileriye dönük plan yapma becerilerini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Yakûb'un oğullarını şehre gönderirken farklı kapılardan girmelerini istemesi, tedbir alma, ihtiyatlı davranma ve riskleri öngörme örneği olarak değerlendirilebilir.

Yusuf suresinin bilişsel boyutu, ahlâkî ilkelerin yanında olayları doğru değerlendirme, neden-sonuç ilişkisi kurma, stratejik düşünme ve bilinçli karar verme süreçleri açısından rehberlik eden çok katmanlı bir bilişsel yapı ortaya koymaktadır. Kıssada yer alan bu örnekler, bireyin kendi yaşantılarını ve kararlarını daha geniş bir perspektiften, bilinçli ve dengeli biçimde değerlendirmesine yardımcı olabilecek zihinsel dayanaklar oluşturmaktadır.

2.3. Duyuşsal (Duygusal) Boyut

Bibliyoterapinin duyuşsal boyutu, bireyin metin aracılığıyla duygularını fark etmesi, anlamlandırması ve düzenlemesi sürecini ifade etmektedir. Okuma deneyimi, bireyin duygusal dünyasına hitap ederek olumsuz duygularla başa çıkmasına ve duygusal denge geliştirmesine katkı sağlayabilmektedir.⁸⁰ Bu etkiler uygulamalı bibliyoterapi araştırmalarında da incelenmiştir. Belen'in manevî metinlerle yapılandırılmış

⁷⁵ Yusuf 12/19.

⁷⁶ Yusuf 12/34.

⁷⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 4/2925-2928; Abdülkerim Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârât/ İlahî Kelâm'ın Sırları-Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2020), 3-4/914-915.

⁷⁸ Yusuf 12/47-49.

⁷⁹ Yusuf 12/59-62.

⁸⁰ Atalay, “Bibliotherapy”, 54-55.

bibliyoterapi programında katılımcıların algılanan stres düzeylerinde anlamlı bir düşüş belirlenmiştir.⁸¹ Koç'un Kur'an ayetleri ve Mesnevî hikâyeleriyle yapılandığı psikoeğitim programında ise katılımcıların kaygı, depresyon ve umutsuzluk düzeylerinde azalma; duygusal düzenleme ve içsel farkındalıklarında gelişme tespit edilmiştir.⁸²

Bibliyoterapi sürecinde birey, metinler aracılığıyla kendi yaşantısına benzer deneyimlerle karşılaşmaktadır. Bu durum yalnızlık duygusunu azaltarak duygusal açıdan destek hissini güçlendirmektedir.⁸³ Okuma ve tartışma süreci, bastırılmış duyguların fark edilmesini ve ifade edilmesini kolaylaştırarak içsel rahatlama ve öz-anlayış gelişimini desteklenmektedir.⁸⁴

Edebî metinler, duygusal ve bedensel süreçleri eşzamanlı olarak harekete geçirerek bireyin yaşantılarını daha derinlikli biçimde deneyimlemesine katkı sağlamaktadır.⁸⁵ Bu süreçte birey, bastırdığı duygu ve deneyimlerle yüzleşmekte; duygusal boşalım (katarsis) yaşayarak içsel bir denge kurmaktadır.

Bibliyoterapi literatüründe özdeşim (identification) ve katarsis (catharsis) temel aşamalar arasında yer almaktadır. Özdeşim, bireyin metindeki karakterlerle bağ kurmasını; katarsis ise bu bağ sonucunda ortaya çıkan duygusal rahatlama sürecini ifade etmektedir.⁸⁶ Bu yönüyle bibliyoterapi, duygusal farkındalık ve düzenleme sağlayan bütüncül bir süreçtir.

Kur'ân metni de bireyin duygusal dünyasına hitap eden güçlü bir içerik sunmaktadır. Tilavet ve tefekkür süreci huzur ve sükûnet oluşturarak duygusal dengeyi desteklemektedir.⁸⁷ Kıssalar aracılığıyla sabır, umut, affetme ve tevekkül gibi duygular somutlaştırılmaktadır.

Yusuf Suresi, içerdiği farklı duygu ve karakter örüntüleriyle duyuşsal bibliyoterapi açısından zengin bir inceleme alanı oluşturmaktadır. Kıssada Yusuf sabır,⁸⁸ iffet⁸⁹ ve affediciliğin;⁹⁰ kardeşler kıskançlık ve hasedin;⁹¹ Züleyha tutku⁹² ve dönüşümün;⁹³ Yakûb

⁸¹ Belen, Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması, 214-218.

⁸² Koç, "Bibliyoterapi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Psiko-Eğitim Programı: Karma Desenli Bir Uygulama", 529-533, 544-546.

⁸³ Shah - Sanu, "The Use of Bibliotherapy", 4695.

⁸⁴ Al Habsy vd., "Bibliotherapy", 12-13; Martinec vd., "Various Aspects", 90.

⁸⁵ Žunkovič, "The Cognitive Foundations", 78-79.

⁸⁶ Atalay, "Bibliotherapy", 51, 55; Al Habsy vd., "Bibliotherapy", 10; Žunkovič, "The Cognitive Foundations", 75; Martinec vd., "Various Aspects", 88.

⁸⁷ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 542-543.

⁸⁸ Yusuf 12/50.

⁸⁹ Yusuf 12/23-25, 33, 51-53.

⁹⁰ Yusuf 12/92.

⁹¹ Yusuf 12/8.

⁹² Yusuf 12/23-25, 30, 32.

⁹³ Yusuf 12/51.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

ise kayıp,⁹⁴ hüznün⁹⁵ ve tevekkülün⁹⁶ örnekliğini temsil etmektedir. Bu yapı, bireyin farklı duygularla özdeşim kurarak içsel farkındalık geliştirmesine zemin hazırlamaktadır.

Yusuf'un Bünyamin ile karşılaşması, duygusal onarım açısından dikkat çekicidir. Onun kardeşini teselli etmesi,⁹⁷ travmatik deneyimler sonrasında güven duygusunun yeniden inşa edilebileceğini göstermektedir. Bu yaklaşım, şefkat temelli bir duygusal düzenleme örneğidir.

Yakûb'un yaşadığı derin hüznün ise duyuşsal boyutun en çarpıcı örneklerindendir. "Hüznümü ve kederimi yalnızca Allah'a arz ederim"⁹⁸ ifadesi, duyguların bastırılmadan sağlıklı biçimde yönlendirilmesini göstermektedir. Onun sabır ve tevekkül eksenindeki duruşu, duygusal dayanıklılığın güçlü bir örneğini sunmaktadır.

Kıssada kaygı ve korku duyguları da yer almaktadır. Yakûb'un oğullarına yönelik endişesi⁹⁹ ve koruyucu tutumu,¹⁰⁰ bu duyguların sorumluluk ve koruyuculukla ilişkisini ortaya koymaktadır.

Surede sabır hem Yusuf'un hem de Yakûb'un yaşantıları üzerinden somutlaşmaktadır. Bu sabır, pasif bir bekleyiş değil; duygusal direnci koruyan ve umudu canlı tutan aktif bir tutumdur. Yusuf'un kardeşlerini affetmesi¹⁰¹ ise olumsuz duyguların merhametle dönüştürülebileceğini göstermektedir.

Neticede Yusuf Suresi, bireyin duygularını tanıma, ifade etme ve düzenleme süreçlerine rehberlik eden güçlü bir duyuşsal çerçeve sunmaktadır. Özdeşim, katarsis ve içgörü süreçleri, bireyin duygusal deneyimlerini yeniden anlamlandırmasına katkı sağlayarak duygusal denge ve psikolojik olgunlaşmayı desteklemektedir.

2.4. Davranışsal ve Rehberlik Boyutu

Bibliyoterapinin davranışsal ve rehberlik boyutu, bireyin metin aracılığıyla düşünce ve duygularıyla birlikte davranışlarını da değerlendirmesi ve dönüştürmesi sürecini ifade eder. Okuma süreci, bireyin yaşamına dışarıdan bakabilmesini sağlayarak hatalarını fark etmesine, alternatif davranış biçimleri geliştirmesine ve daha bilinçli tercihler yapmasına rehberlik eder.¹⁰²

Bu yönüyle bibliyoterapi, bireyin kendini tanımasını, zorluklarla başa çıkmasını ve kişisel gelişim sürecinde aktif bir dönüşüm yaşamasını destekleyen çok yönlü bir rehberlik

⁹⁴ Yusuf 12/17-18, 82.

⁹⁵ Yusuf 12/84-86.

⁹⁶ Yusuf 12/67, 86.

⁹⁷ Yusuf 12/69.

⁹⁸ Yusuf 12/84-86.

⁹⁹ Yusuf 12/13.

¹⁰⁰ Yusuf 12/67-68.

¹⁰¹ Yusuf 12/92.

¹⁰² Atalay, "Bibliotherapy", 45.

yaklaşımıdır.¹⁰³ Birey, metinlerde sunulan örnekler üzerinden kendi davranışlarını sorgulamakta ve yeni davranış kalıpları geliştirmeye yönelmektedir.

Terapötik okuma süreci, yalnızca farkındalık üretmekle sınırlı kalmayıp bu farkındalığın davranış düzeyine taşınmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda bibliyoterapi, düşünce, duygu ve davranış arasında bütüncül bir dönüşüm zemini oluşturarak bireyin yaşamında somut değişimler yapabilmesine katkı sağlar.¹⁰⁴

Bibliyoterapi uygulamalarında rehberlik süreci belirleyici bir unsurdur. Okuma materyallerinin etkili olabilmesi, metinlerin doğru şekilde anlamlandırılması ve yönlendirici süreçlerle desteklenmesine bağlıdır.¹⁰⁵ Bu durum, bibliyoterapinin yalnızca bireysel bir okuma faaliyeti değil, aynı zamanda yapılandırıcı bir dönüşüm süreci olduğunu göstermektedir.

Kur'an temelli bibliyoterapi, bireyin davranışlarını yeniden düzenlemesine ve yaşamına yön veren bilinçli değişimler gerçekleştirmesine güçlü bir rehberlik sunar.¹⁰⁶ Kur'an'da yer alan anlatılar, hükümler ve örnek şahsiyetler, bireye teorik bilgi sunmanın yanında uygulanabilir davranış modelleri ortaya koyar. Dolayısıyla bu boyut, bireyin metin aracılığıyla kendi yaşamını yeniden inşa etmesini, hatalarını gözden geçirmesini ve daha sağlıklı bir yönelim geliştirmesini ifade eder. Bibliyoterapi süreci, bireyin anlamlandığı bilgiyi davranışa dönüştürmesini hedefleyen bütüncül bir dönüşüm alanıdır.

İslam düşüncesinde bu boyutun temelini sorumluluk bilinci oluşturur. Kur'an'da insanın "emanet"i yüklenmesi, onun irade sahibi bir varlık olarak davranışlarından sorumlu tutulduğunu gösterir.¹⁰⁷ Bu sorumluluk, akıl ve erginlik çağına ulaşan her bireyin hayatının tüm alanlarını kapsayan bir yükümlülük olarak değerlendirilir.¹⁰⁸

Yusuf Suresi, davranışsal dönüşüm ve rehberlik açısından zengin örnekler sunmaktadır. Yusuf'un Mısır yönetiminde görev talep etmesi,¹⁰⁹ bireyin liyakatine dair sorumluluk üstlenmesinin meşruiyetini göstermektedir. Onun kıtlık sürecine yönelik geliştirdiği planlı ve öngörülü strateji,¹¹⁰ davranışların bilinçli düşünme ve rehberlik ilkeleri doğrultusunda şekillendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Kıssada kardeşlerin yaşadığı dönüşüm de davranışsal boyutun dikkat çekici örneklerindendir. Yusuf'a ihanet etmeleri, sorumsuzluk ve bencillik örneği iken, Bünyamin'i koruma hususundaki fedakârlıkları,¹¹¹ bireyin hatalarından dönerek

¹⁰³ Al Habsy vd., "Bibliotherapy", 10-12; Martinec vd., "Various Aspects", 89.

¹⁰⁴ Žunkovič, "The Cognitive Foundations", 76-77.

¹⁰⁵ Shah - Sanu, "The Use of Bibliotherapy", 4694.

¹⁰⁶ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 543.

¹⁰⁷ el-Ahzâb 33/72.

¹⁰⁸ İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Peygamberin Örnekliğinde Mü'minin Sorumluluk Bilinci", *Sorumluluk Bilinci*, ed. Elif Erdem (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 25-26.

¹⁰⁹ Yusuf 12/55.

¹¹⁰ Yusuf 12/47-49.

¹¹¹ Yusuf 12/78.

sorumluluk bilinci geliştirebileceğini göstermektedir. Bu durum, davranışların değişebilirliğine işaret eden önemli bir rehberlik örneğidir.

Davranışsal boyutun önemli bir diğer unsuru ise iffet ve özdenetimdir. Yusuf'un, evin hanımının teklifine karşı sergilediği direnç,¹¹² dürtü kontrolü, değer odaklı davranış ve ahlaki kararlılık açısından güçlü bir model sunmaktadır. Ayette geçen “*şiddetle sakındı*” ifadesi,¹¹³ bireyin nefsi arzular karşısında bilinçli bir direnç geliştirebileceğini göstermektedir. Bu tutum; Allah'a sığınma, vefa, ihsan bilinci ve kulluk şuurunun davranışa yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Surenin genelinde öne çıkan “ihsan” kavramı ise davranışsal boyutun en üst düzeyini temsil etmektedir. İhsan, doğrulukla birlikte davranışı en güzel biçimde gerçekleştirmek anlamına gelmektedir.¹¹⁴ Yusuf'un kendisine kötülük yapanlara karşı affedicilik ve iyilikle karşılık vermesi, bu kavramın somut bir tezahürüdür. Bu durum, davranışların yalnızca kurallara bağlı değil, erdem temelli bir bilinçle şekillenmesi gerektiğini göstermektedir.

Yakûb'un sabır,¹¹⁵ tevekkül¹¹⁶ ve tedbir merkezli davranışları da rehberlik boyutuna katkı sunmaktadır. Yaşadığı derin acıya rağmen ölçülü ve kontrollü bir tutum sergilemesi, bireyin zor durumlarda dahi davranışlarını yönetebileceğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Yusuf Suresi, bireyin sorumluluk bilinci geliştirmesi, dürtülerini kontrol etmesi, ahlaki tercihlerde bulunması ve davranışlarını bilinçli olarak yönlendirmesi açısından güçlü bir rehberlik çerçevesi sunmaktadır. Kıssada yer alan örnekler, bireyin düşünce ve hislerinin yanında nasıl davranması gerektiğini de öğreten bibliyoterapik açıdan değerlendirilebilecek davranış ve rehberlik örnekleri sunmaktadır.

2.5. Ahlaki Boyut

Bibliyoterapinin ahlaki boyutu, bireyin metinler aracılığıyla değerler, erdemler ve doğru-yanlış ayrımı üzerine düşünmesini ifade eder. Bu süreçte birey, metinlerde sunulan karakterler ve olaylar üzerinden davranışlarının sonuçlarını değerlendirerek kendi ahlaki yönelimlerini gözden geçirmektedir.

Bibliyoterapi, bireyin değerler sistemi üzerinde etkili olarak tutum ve davranışlarını şekillendiren bir süreçtir. Okuma yoluyla birey; adalet, doğruluk, sadakat ve sorumluluk gibi temel erdemleri tanıyarak bu değerleri yaşamına yansıtmaya yönelmektedir.¹¹⁷ Edebî ve anlatı temelli metinler, estetik bir deneyim sunmakla birlikte etik bir farkındalık da oluşturmaktadır. Bu metinlerde yer alan olumlu-olumsuz örnekler, bireyin iyi-kötü ve doğru-yanlış ayrımını daha bilinçli bir şekilde değerlendirmesine zemin

¹¹² Yusuf 12/23.

¹¹³ Yusuf 12/32.

¹¹⁴ Mustafa Çağrı, “İhsan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹¹⁵ Yusuf 12/18, 83.

¹¹⁶ Yusuf 12/67.

¹¹⁷ Al Habsy vd., “Bibliotherapy”, 20; Martinec vd., “Various Aspects”, 89.

hazırlamaktadır.¹¹⁸

Kur'ân metni ise ahlaki boyutta güçlü bir rehberlik sunar. Ayetler ve kıssalar aracılığıyla bireyin davranışlarını ahlaki ilkeler doğrultusunda yeniden değerlendirmesi teşvik edilir. Böylece erdemli tutumlar öne çıkarılırken olumsuz davranışların sonuçları da açık biçimde ortaya konulur.¹¹⁹ Bu bağlamda İslam ahlâkı, Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğretilerine dayanan ilahî bir değerler sistemi olarak şekillenerek, hikmet, iffet, şecaat ve adalet gibi temel faziletler öne çıkmaktadır.

Yusuf Suresi, bu yönüyle ahlâkî değerlerin somut örneklerle ortaya konulduğu güçlü bir anlatı sunmaktadır. Kıssada öne çıkan temel kavramlardan biri "ihsan"dır. İhsan, *Allah'ı görüyormuşçasına*¹²⁰ bir bilinçle hareket etmeyi ifade etmekte ve davranışların en yüksek ahlâkî düzeyde gerçekleştirilmesini temsil etmektedir. Yusuf'un hayatı, bu bilinçle şekillenen bir ahlâkî duruşun örneğini sunmaktadır.

Bu çerçevede dikkat çekici örneklerden biri, Yusuf'un kendisine kötülük yapan kardeşlerini affetmesidir.¹²¹ Yaşadığı ağır haksızlıklara rağmen "*Bugün sizi kınamak yok...*" şeklindeki yaklaşımı, intikam yerine merhameti tercih eden yüksek bir ahlâkî olgunluğu yansıtmaktadır. Benzer şekilde Yakûb'un çocuklarına karşı sergilediği affedicilik¹²² de sabır ve merhametin davranışa yansıyan güçlü bir örneğidir.

Kıssada doğruluk ve sadakat kavramları da belirgin biçimde vurgulanmaktadır. Yusuf'un "sadık" ve "emin"¹²³ bir kişilik olarak tanınması, onun doğruluğunun toplumsal düzeyde de kabul gördüğünü göstermektedir. Buna karşılık kardeşlerin kurdukları plan ve söyledikleri yalanlar,¹²⁴ doğruluk ilkesinin ihlalinin bireysel ve ailevi sonuçlarını açık biçimde ortaya koymaktadır. "Yalancı kan"¹²⁵ üzerinden kurulan sahte delil, yalanın yalnızca sözde değil, davranış ve kurguda da ortaya çıkabileceğini göstermektedir.

Surede ihanet teması da iki yönlü olarak ele alınmaktadır. Evin hanımının girişi,¹²⁶ aileye ve toplumsal değerlere yönelik bir ihanet olarak sunulurken; Yusuf'un bu teklifi reddetmesi,¹²⁷ sadakat, vefa ve kulluk bilincinin davranışa yansımaları olarak ortaya konulmaktadır. Onun "Allah'a sığınırım" şeklindeki tavrı, ahlâkî davranışın ilahî bilinç temeline dayandığını göstermektedir.

Kıssada yalanın farklı boyutları da açık biçimde ortaya konulmaktadır. Kardeşlerin

¹¹⁸ Žunkovič, "The Cognitive Foundations", 72.

¹¹⁹ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 543.

¹²⁰ Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dârü's-Sahnûn, 1992), "İman" 37, Hn: 50; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dârü's-Sahnûn, 1992), "İmân" 1, Hn:1.

¹²¹ Yusuf 12/92.

¹²² Yusuf 12/98.

¹²³ Yusuf 12/46, 51.

¹²⁴ Yusuf 12/9-18.

¹²⁵ Yusuf 12/18.

¹²⁶ Yusuf 12/23-26.

¹²⁷ Yusuf 12/23, 33.

kurduğu senaryo¹²⁸ ve evin hanımının iftirası,¹²⁹ yalanın nefsânî arzular ve menfaatlerle nasıl ilişkilendiğini göstermektedir. Buna karşılık hakikatin ortaya çıkarılmasında delil ve aklî muhakemenin kullanılması,¹³⁰ doğruluğun aynı zamanda toplumsal bir ilke olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Yusuf Suresi, iffet, doğruluk, sadakat, affedicilik ve ihsan gibi temel ahlâkî değerleri somut örneklerle sunan ve bireyin ahlâkî farkındalık geliştirmesine katkı sağlayabilecek bibliyoterapik bir anlatı niteliğindedir.

2.6. Sosyal Boyut

Bibliyoterapinin sosyal boyutu, bireyin metinler aracılığıyla kişilerarası ilişkileri anlamlandırması ve sosyal bağlamda kendisini yeniden konumlandırması sürecini ifade etmektedir. Bu süreçte birey, başkalarının deneyimlerini tanıyarak empati geliştirmekte ve sosyal ilişkilerine daha bilinçli bir perspektiften yaklaşmaktadır.

Bibliyoterapi, bireyin sosyal farkındalığını artıran ve empati becerisini geliştiren bir yöntemdir. Okuma süreci aracılığıyla birey, farklı yaşam deneyimlerini anlamlandırarak insanî durumlara ilişkin daha derin bir kavrayış geliştirmektedir.¹³¹ Ayrıca bireyin sosyal becerilerini geliştiren ve aidiyet duygusunu güçlendiren bir etki alanına sahiptir. Özellikle grup temelli uygulamalar ve ortak okuma deneyimleri, bireyler arasında etkileşimi artırarak empati, anlayış ve sosyal uyum süreçlerini desteklemektedir.¹³²

Bu yönüyle bibliyoterapi, bireyin yalnızca içsel süreçlerini değil, aynı zamanda aile ilişkileri ve toplumsal bağlar içerisindeki konumunu yeniden değerlendirmesine katkı sağlayan bütüncül bir süreçtir. Bu çerçevede Yusuf Suresi, aile içi ilişkiler, kardeşlik, kıskançlık, affetme ve toplumsal sorumluluk gibi temalar üzerinden bireyin sosyal ilişkilerini anlamlandırmasına rehberlik eden güçlü bir örnek sunmaktadır.

Kıssada aile ilişkileri, güven duygusu ve kıskançlık gibi sosyal dinamikler üzerinden insan ilişkilerinin yapısı ve dönüşümü görünür kılınmaktadır. Yakûb ile Yusuf arasında geçen “yavrucuğum” ve “babacığım” hitapları, sevgi ve güven temelli iletişimin güçlü bir örneğini ortaya koyarken,¹³³ Yakûb’un oğluna rüyasını gizlemesini tembih etmesi,¹³⁴ koruyucu ebeveynlik ve duygusal rehberliğe işaret etmektedir. Buna karşılık kardeşler arasındaki kıskançlık ve rekabet,¹³⁵ aile içi sevgi dengesizliğinin sosyal ilişkilere etkisini göstermektedir.

Kıssada haset ve kıskançlık, sosyal ilişkileri bozan temel duygular olarak öne çıkmaktadır.

¹²⁸ Yusuf 12/9-12.

¹²⁹ Yusuf 12/26.

¹³⁰ Yusuf 12/26-29.

¹³¹ Atalay, “Bibliotherapy”, 50; Žunkovič, “The Cognitive Foundations”, 70.

¹³² Al Habsy vd., “Bibliotherapy”, 10; Martinec vd., “Various Aspects”, 91; Agustina vd., “Quranic Bibliotherapy”, 544.

¹³³ İbrahim Sürücü, “Yusuf Suresinde Aile Psikolojisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 972.

¹³⁴ Yusuf 12/5.

¹³⁵ Yusuf 12/8.

Kardeşlerin Yusuf'a yönelik düşmanlığı,¹³⁶ sevgi rekabetinin hasede dönüşmesiyle ortaya çıkmış ve onları şiddet, hile ve dışlama gibi yıkıcı davranışlara sevk etmiştir. Yusuf'un kuyuya atılmasıyla başlayan süreç, hasedin birey ve aile üzerindeki etkilerini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır.

Yusuf kıssasında aile içi çatışmaların yanı sıra bozulan ilişkilerin onarılması da konu edilmektedir. Kardeşlerin pişmanlık duymaları,¹³⁷ Bünyamin'i koruma sorumluluğu geliştirmeleri¹³⁸ ve Yusuf ile yeniden buluşmaları,¹³⁹ aile içi ilişkilerde dönüşüm ve uzlaşmanın mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Yusuf'un affediciliği¹⁴⁰ ve ailesini yeniden bir araya getirmesi,¹⁴¹ sosyal bağların merhamet temelinde yeniden inşa edilebileceğini göstermektedir.

Kıssada güven duygusu da sosyal boyutun temel unsurlarındandır. Yakûb'un temkinli yaklaşımı,¹⁴² geçmiş deneyimlerin güven ilişkisini etkilediğini gösterirken, kardeşlerin yemin etmeleri¹⁴³ güvenin yeniden inşa sürecine işaret etmektedir. Mısır kralının Yusuf'u "emin"¹⁴⁴ olarak nitelendirmesi ise bireysel dürüstlüğün toplumsal kabul üzerindeki rolünü ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Yusuf Suresi, bireyin sosyal ilişkilerde sevgi, güven, kıskançlık ve affedicilik gibi kişiler arası ilişkilerin temel dinamiklerini somut örnekler üzerinden ele alan ve bireyin sosyal farkındalık geliştirmesine katkı sağlayabilecek bibliyoterapik bir anlatı niteliğindedir.

2.7. Varoluşsal Boyut

Bibliyoterapinin varoluşsal boyutu, bireyin metinler aracılığıyla hayatın anlamı, insanın varoluşu, acı, kader ve umut gibi temel sorular üzerine düşünmesini ifade etmektedir. Bu süreçte birey, yaşadığı deneyimleri daha geniş bir anlam çerçevesinde değerlendirerek varoluşsal farkındalık geliştirmektedir.

Dinî ve anlatı temelli metinler, yaşamın anlamına ilişkin bütüncül açıklamalar sunarak bireyin varoluşsal kaygılarını anlamlandırmasına katkıda bulunmaktadır.¹⁴⁵ Bibliyoterapi süreci ise bireyin kendisiyle ve deneyimleriyle ilişki kurmasını sağlayarak anlam arayışı ve öz-yansıtma süreçlerini derinleştirmektedir.¹⁴⁶

Bu bağlamda bibliyoterapi, bireyin psikolojik olduğu kadar manevi ve varoluşsal

¹³⁶ Yusuf 12/8-18.

¹³⁷ Yusuf 12/91, 97.

¹³⁸ Yusuf 12/78.

¹³⁹ Yusuf 12/88-91.

¹⁴⁰ Yusuf 12/92.

¹⁴¹ Yusuf 12/93, 99-100.

¹⁴² Yusuf 12/64, 66.

¹⁴³ Yusuf 12/65.

¹⁴⁴ Yusuf 12/54.

¹⁴⁵ Atalay, "Bibliotherapy", 45.

¹⁴⁶ Žunkovič, "The Cognitive Foundations" 81-82.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

ihtiyaçlarına da hitap eden bütüncül bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Metinler aracılığıyla birey, yaşadığı acı ve zorlukları anlamlandırmakta; sabır, umut ve tevekkül üzerinden içsel bir denge geliştirmektedir.¹⁴⁷

Kur'ân metni varoluşsal boyutta güçlü bir anlam zemini sunmaktadır. İlahi plan, kader, sabır ve tefekkür gibi kavramlar üzerinden bireyin hayatı bütüncül bir perspektifle değerlendirmesi teşvik edilmekte; yaşanan zorlukların anlamlı bir sürecin parçası olduğu vurgulanmaktadır.¹⁴⁸

Bu çerçevede Yusuf Suresi, iman, tevekkül ve ümit-ümitsizlik ekseninde insanın varoluşsal arayışına yön veren güçlü örnekler sunmaktadır. Kıssadaki anlatılar, bireyin zorlukları yalnızca bireysel bir deneyim olarak değil, ilahî bir anlam çerçevesinde değerlendirmesine imkân tanımaktadır.

Varoluşsal boyutun merkezinde yer alan iman, bireyin hayatı anlamlandırma biçimini belirleyen temel unsurlardan biridir. Yusuf'un "*Şüphesiz ben, Allah'a inanmayan... bir kavmin dininden uzak durdum*"¹⁴⁹ ifadesi, inanç temelini bilinçli bir tercihle inşa ettiğini ve tevhit eksenli bir varoluş bilinci geliştirdiğini göstermektedir. Bu yönüyle kıssa, bireyin inanç kalıplarını sorgulayarak hakikate yönelmesinin varoluşsal bir dönüşüm olduğunu ortaya koymaktadır.

Kıssada iman, yalnızca teorik bir kabul değil, aynı zamanda zorluklar karşısında anlam üretme gücü olarak tezahür etmektedir. Yusuf'un kuyu,¹⁵⁰ kölelik,¹⁵¹ iftira¹⁵² ve zindan¹⁵³ gibi ağır imtihanlara rağmen duruşunu koruması,¹⁵⁴ yaşanan acıların anlamlı bir sürecin parçası olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. "*İman edip sakınanlar için âhiret mükâfatı daha hayırlıdır*"¹⁵⁵ ifadesi, dünyevî süreçlerin ilahî adalet perspektifiyle tamamlandığını ortaya koymaktadır.

Varoluşsal boyutun bir diğer unsuru tevekküldür. Yakûb'un hem tedbir alması¹⁵⁶ hem de sonucu Allah'a bırakması,¹⁵⁷ insanın sınırlı kudreti ile ilahî takdir arasındaki dengeyi yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, bireyin sorumluluk alırken kontrol edemediği alanlarda teslimiyet geliştirmesini sağlayan bütüncül bir anlayış sunmaktadır.

Kıssada ümit ve ümitsizlik arasındaki denge de önemli bir yer tutmaktadır. Yakûb'un "*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin*"¹⁵⁸ yaklaşımı, umudun sürekliliğini temsil etmektedir.

¹⁴⁷ Martinec vd., "Various Aspects", 87.

¹⁴⁸ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 538-539.

¹⁴⁹ Yusuf 12/37.

¹⁵⁰ Yusuf 12/15.

¹⁵¹ Yusuf 12/20.

¹⁵² Yusuf 12/25.

¹⁵³ Yusuf 12/35.

¹⁵⁴ Yusuf 12/33-34.

¹⁵⁵ Yusuf 12/57.

¹⁵⁶ Yusuf 12/66-67.

¹⁵⁷ Yusuf 12/67.

¹⁵⁸ Yusuf 12/87.

Buna karşılık kardeşlerin belirli bir durumda ümitlerini kesmeleri,¹⁵⁹ insanın sınırlılıklarını kabul etmesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu durum, mutlak ümitsizliğin imanla bağdaşmadığını, sınırlı ümit kaybının ise insanî bir tecrübe olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Yusuf Suresi, bireyin yaşadığı acı, kayıp ve belirsizlikleri anlamlandırmasına imkân tanıyan güçlü bir varoluşsal çerçeve sunmaktadır. Kıssadaki örnekler, bireyin yaşamındaki zorlukları ilahî plan ve umut perspektifiyle yeniden değerlendirmesine katkı sağlayarak varoluşsal anlam arayışını derinleştiren okuma temelli psikolojik destek referansları ortaya koymaktadır.

2.8. Manevî Boyut

Bibliyoterapinin manevî boyutu, bireyin metin aracılığıyla ilahî olanla bağ kurması, içsel huzur geliştirmesi ve ruhsal dengeye ulaşması sürecini ifade eder. Bu boyut, dua, tövbe, tevekkül ve ilahî yöneliş gibi unsurların psikolojik iyilik hâliyle ilişkisini ele almaktadır. İslam psikolojisi de insanı yalnızca bilişsel ve duygusal yönleriyle değil, kalp ve ruh boyutlarıyla birlikte ele alarak iyileşme süreçlerinde manevî unsurları merkeze almaktadır.¹⁶⁰

Kur'ân anlatıları, bireye sabır, umut ve ilahî hikmet perspektifi kazandırarak zorlukların daha geniş bir anlam çerçevesinde değerlendirilmesine rehberlik eder.¹⁶¹ Bu süreçte birey, Allah ile kurduğu bağ üzerinden güven, teslimiyet ve içsel huzur geliştirir. Bu yönüyle manevî boyut, bireyin bilişsel ve duyuşsal süreçlerini ilahî anlam zemininde bütünleştiren kapsayıcı bir derinlik sunar. Bu bağlamda Yusuf Suresi, dua, tevekkül ve ilahî takdire güven temalarıyla psikolojik ve manevî destek bakımından değerlendirilebilecek bir anlatı örneğidir.

Manevî bibliyoterapinin temel aşamalarından biri olan istiâze, bireyin acziyetini idrak ederek Allah'a yönelmesini ifade eder.¹⁶² Bu yöneliş, ilahî yardıma duyulan ihtiyaç bilinci ve teslimiyetin bir göstergesi olup bireyde güven duygusu oluşturarak kaygıyla başa çıkma sürecinde güven ve teslimiyet duygularını destekleyebilecek bir yöneliş olarak değerlendirilebilir.¹⁶³ Yusuf'un "Allah'a sığınırım"¹⁶⁴ ifadesi, istiâzenin ahlaki ve varoluşsal boyutunu ortaya koymaktadır.

İstiâzeyle başlayan Allah'a yöneliş, dua aracılığıyla daha bilinçli bir ilişki biçimine dönüşmektedir. Dua, yalnızca ihtiyaçların dile getirilmesi değil, teslimiyet, şükür ve

¹⁵⁹ Yusuf 12/80.

¹⁶⁰ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 539-540.

¹⁶¹ Agustina vd., "Quranic Bibliotherapy", 542.

¹⁶² Remzi Kaya, "Kur'an'da İstiâze (Sığınma)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 95-98.

¹⁶³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 227-231; Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 100-102; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 195-196.

¹⁶⁴ Yusuf 12/23.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

korunma talebini içeren çok yönlü bir manevî iletişimdir. Yusuf'un duası,¹⁶⁵ zorluklar karşısında ilahî desteğe yönelişi ve ahlaki duyarlılığı yansıtmaktadır.

İstiâze ve duada belirginleşen ilahî yönelişe, tövbe yoluyla gerçekleşen içsel yüzleşme ve arınma da eşlik etmektedir. Kardeşlerin yaşadığı suçluluk ve pişmanlık,¹⁶⁶ nefsî arzular ile ahlaki değerler arasındaki çatışmayı yansıtırken, tövbenin samimiyet ve dönüşüm gerektiren bir süreç olduğunu göstermektedir.

İstiâze, dua ve tövbe ile şekillenen bu süreç, Yusuf Suresi'nde manevî danışmanlık örnekleriyle somutlaşmaktadır. Yusuf'un zindanda arkadaşlarına yaklaşımı,¹⁶⁷ empatik dinleme ve rehberlik yönüyle dikkat çekerken; Bünyamin'e gösterdiği ilgi,¹⁶⁸ duygusal destek boyutunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Yusuf Suresi'nde istiâze, dua, tövbe ve manevî rehberlik örnekleri, bireyin Allah ile kurduğu ilişkinin psikolojik dayanıklılığa ve ruhsal dengeye sağlayabileceği katkıları görünür kılmaktadır. Birbirini tamamlayan bu unsurlar, manevî bibliyoterapiye dayalı bütüncül bir okuma çerçevesinin temel bileşenlerini oluşturmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada bibliyoterapi kavramı kutsal metinler bağlamında ele alınmış ve Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaların psikolojik ve manevî rehberlik bakımından taşıdığı imkânlar Yusuf suresi örneğinde incelenmiştir. Surede yer alan olaylar, karakterler ve mesajlar; anlatısal, bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve rehberlik, ahlâkî, sosyal, varoluşsal ve manevî boyutlar çerçevesinde tematik olarak değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda Yusuf suresinin insanın duygu, düşünce, davranış, değer ve anlam dünyasına temas eden birbiriyle ilişkili çok sayıda unsur içerdiği görülmüştür.

Surenin anlatısal boyutunda Hz. Yusuf'un çocukluğundan yetişkinliğine uzanan hayatı belirgin bir olay bütünlüğü içerisinde aktarılmaktadır. Kuyuya bırakılma, köle olarak satılma, iftiraya uğrama, zindana gönderilme ve ülke yönetiminde sorumluluk üstlenme gibi aşamalar, yaşanan güçlüklerin daha geniş bir hayat süreci içerisinde anlamlandırılmasına imkân veren bir anlatı meydana getirmektedir. Karakterlerin ve olayların belirgin biçimde tasvir edilmesi, okuyucunun kıssadaki yaşantılarla bağ kurmasına ve kendi hayat tecrübeleri üzerinde düşünmesine yardımcı olabilecek bir özdeşim zemini hazırlamaktadır. Kıssanın anlatısal bütünlüğü, karşılaşılan güçlüklerin birbirinden bağımsız olaylar olarak değil, değişim ve olgunlaşmayla ilişkilendirilebilecek bir sürecin aşamaları olarak okunabilmesine imkân vermektedir.

Bilişsel boyutta rüyalar, yorumlar, planlama faaliyetleri, alınan tedbirler ve kurulan neden-sonuç ilişkileri öne çıkmaktadır. Hz. Yusuf'un kıtlık dönemine ilişkin hazırlıkları,

¹⁶⁵ Yusuf 12/33-34, 101.

¹⁶⁶ Yusuf 12/91.

¹⁶⁷ Yusuf 12/37-41.

¹⁶⁸ Yusuf 12/69.

H. Yakûb'un çocuklarına yönelik uyarıları ve olayların görünen sebeplerin ötesinde ilahî bilgiyle ilişkilendirilmesi, farklı düşünme ve anlamlandırma biçimlerine örnek teşkil etmektedir. Kıssadaki bu örneklerin, okuyucunun karşılaştığı olayları yeniden değerlendirmesine, alternatif açıklamalar geliştirmesine ve yaşantılarına daha geniş bir perspektiften bakmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Duyuşsal boyutta hüznü, korku, kaygı, kıskançlık, arzu, umut, merhamet ve affedicilik gibi farklı duygular aynı anlatı içerisinde yer almaktadır. H. Yakûb'un kayıplar karşısındaki hüznü ve tevekkülü ile oğulları için bağışlanma dilemesi, H. Yusuf'un güçlükler karşısındaki sabrı ve kardeşlerini affetmesi, duyguların tanınması, ifade edilmesi ve yönlendirilmesi bakımından dikkat çekici örneklerdir. Kıssanın içerdiği duygusal çeşitlilik, okuyucunun karakterlerle özdeşim kurmasına ve kendi duygusal tecrübelerini gözden geçirmesine elverişli bir içerik meydana getirmektedir. Ancak metin incelemesinden hareketle bu unsurların okuyucuda doğrudan ve ölçülebilir bir terapötik etki meydana getirdiği ileri sürülemez.

Davranışsal ve rehberlik boyutunda kıssadaki olumlu ve olumsuz davranış örnekleri belirginleşmektedir. H. Yusuf'un iffet, sabır, sorumluluk ve affedicilikle şekillenen tutumları olumlu davranış örnekleri olarak öne çıkarken kardeşlerinin kıskançlık, yalan ve hileye dayalı davranışları bunların bireysel ve ailevi sonuçlarını görünür kılmaktadır. Kıssada yer alan öğütler, uyarılar, rüya yorumları ve zindandaki iletişim biçimi de rehberlik açısından incelenebilecek örnekler içermektedir. Okuyucu, farklı davranışların nedenlerini ve sonuçlarını kıssa bütünlüğü içerisinde görerek kendi tercihleri ve sorumlulukları üzerinde düşünme imkânı bulabilir.

Ahlâkî ve sosyal boyutlarda iffet, doğruluk, sadakat, ihsan, merhamet ve bağışlama gibi değerler ile yalan, iftira, kıskançlık ve ihanet gibi olumsuz tutumlar karşılıklı olarak ele alınmaktadır. Aile içi kıskançlığın çatışmaya dönüşmesi, güven ilişkisinin zedelenmesi, kardeşlerin pişmanlığı ve ailenin yeniden bir araya gelmesi, sosyal ilişkilerin bozulma ve onarılma aşamalarını birlikte göstermektedir. H. Yusuf'un kendisine kötülük yapan kardeşlerini affetmesi, intikam yerine merhametin tercih edilmesine ilişkin ahlâkî bir örnek niteliğindedir. Kıssadaki karakter ve olaylar; güven, sorumluluk, empati, doğruluk ve affediciliğin kişiler arası ilişkilerdeki yeri üzerinde düşünülmesine katkı sağlayabilecek özellikler taşımaktadır.

Varoluşsal ve manevî boyutlarda insanın yaşadığı güçlüklerin anlamı, ilahî takdir, umut, dua, istiâze, tövbe ve tevekkül temaları öne çıkmaktadır. H. Yusuf ve H. Yakûb'un sıkıntılar karşısındaki tutumları, insanın sınırlılığı ile Allah'a güven arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. Kıssanın başlangıcında yaşanan ayrılık ve kayıpların ilerleyen aşamalarda kavuşma ve bağışlamayla sonuçlanması, yaşanan güçlüklerin anlam, sabır ve umut çerçevesinde yeniden yorumlanabilmesine imkân vermektedir. İstiâze, dua ve tövbe örnekleri ise insanın acziyetini fark etmesi, Allah'a yönelmesi ve davranışlarıyla yüzleşmesi bakımından manevî bibliyoterapik okumaya konu olabilecek unsurlar niteliğindedir.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

Araştırmada kullanılan anlatısal, bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve rehberlik, ahlâkî, sosyal, varoluşsal ve manevî sınıflandırma; geliştirilmiş ve uygulamayla sınanmış bir terapi modeli olarak değil, Yusuf suresinin bibliyoterapik açıdan incelenmesini kolaylaştıran tematik bir analitik çerçeve olarak düşünülmelidir. Çalışmanın katkısı, bibliyoterapi literatüründe farklı başlıklar altında ele alınan bazı süreçleri kutsal metin merkezli bir okuma içerisinde ilişkilendirmesi ve bunların Yusuf suresindeki karşılıklarını tartışmaya açmasıyla sınırlıdır.

Araştırmanın yalnızca Yusuf suresine dayanması ve nitel, metin merkezli ve yorumlayıcı bir yöntemle yürütülmesi önemli bir sınırlılıktır. Elde edilen bulgular, Yusuf suresinin bibliyoterapik okumaya elverişli unsurlar taşıdığına ilişkin yorumlardan oluşmakta; Kur'ân okumasının bireyler üzerindeki klinik veya terapötik etkilerini kanıtlamamaktadır. Ulaşılan değerlendirmelerin farklı surelere, kıssalara ve okuyucu gruplarına doğrudan genellenmesi de mümkün değildir.

Gelecekte yapılacak araştırmalarda Kur'ân'daki diğer kıssalar benzer tematik çerçevelerle incelenebilir ve farklı kıssaların bibliyoterapik özellikleri karşılaştırılabilir. Yusuf suresinin okuyucular üzerindeki etkileri; görüşme, gözlem, ölçek ve uygulama çalışmalarından yararlanan ampirik araştırmalarla ele alınabilir. Farklı yaş, eğitim düzeyi, dinî yönelim ve hayat tecrübesine sahip gruplarla yürütülecek çalışmalar, metnin hangi şartlarda ve ne tür rehberlik süreçlerinde işlevsel olabileceğinin anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Manevî danışmanlar ile ruh sağlığı uzmanlarının birlikte yürüteceği araştırmalar, kutsal metin kullanımının yöntemsel ve etik sınırlarının belirlenmesine de yardımcı olabilir.

Sonuç olarak Yusuf suresi, insanın psikolojik, sosyal, ahlâkî, varoluşsal ve manevî yaşantılarına temas eden zengin bir anlatı içeriğine sahiptir. Araştırmada benimsenen çok boyutlu okuma biçimi, surenin bibliyoterapik açıdan taşıdığı imkânların tartışılmasına yönelik sınırlı bir kavramsal katkı niteliğindedir. Elde edilen bulgular, din psikolojisi, manevî danışmanlık ve bibliyoterapi arasındaki ilişkilerin ileride yapılacak teorik ve uygulamalı çalışmalarla daha ayrıntılı biçimde incelenebileceğine işaret etmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Osman ALDEMİR

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Adeyeye, Sophia V. - Odeleye, Donald Abidemi. "Leveraging Artificial Intelligence (AI) for Effective Pastoral Bibliotherapy and Hymnotherapy: A New Frontier in Emotional, Psychological, and Spiritual Healing". *Pastoral Counsellors: Journal of Nigerian Association of Pastoral Counsellors* 4 (2025), 423-430. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14827934>
- Afolayan, Johnson. "Documentary Perspective of Bibliotherapy in Education". *Reading Horizons: A Journal of Literacy and Language Arts* 33/2 (01 Aralık 1992), 137-148.
- Agustina, Susanti vd. "Quranic Bibliotherapy: An Islamic Psychospiritual Approach to Healing". *International Journal of Education, Psychology and Counseling* 9/53 (Mart 2024), 538-546.
- Al Habsy, Bakhrudin vd. "A Literature Review of Bibliotherapy Methods in Group Guidance". *JKPP (Jurnal Kajian Pendidikan dan Psikologi)* 2/2 (Aralık 2024), 10-26.
- Atalay, Mehmet. "Dealing with Psychological Challenges Through Reading Religious Texts: Broadening the Scope of Bibliotherapy". *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 45-74.
- Avcı İnci, Aişe. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Kur'an-ı Kerimdeki Kadın Kıssalarında Bibliyoterapik Unsurlar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Belen, Fatıma Zeynep. *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dârü's-Sahnûn, 1992.
- Cengil, Muammer - Günsel Kaya, Ümmügülüm. "Psikolojik Rahatsızlıkları Olan Bireylere Mesnevi ile Bibliyoterapi Uygulanması". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 1/415-437. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Cook, Katherine E. vd. "Bibliotherapy". *Intervention in School and Clinic* 42/2 (Kasım 2006), 91-100.
- Crothers, Samuel McChord. "A Literary Clinic". *The Atlantic Monthly* 118/3 (Eylül 1916), 291-301.
- Çağrı, Mustafa. "İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsan--iyilik>
- Çetin, Didem - Doğanay, Meltem. "5, 6, 7 ve 8. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Bibliyoterapi Açısından İncelenmesi". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 14/31 (17 Mart 2020), 354-376.
- Demir, Güler. "Tarihsel Süreçte Bibliyoterapi ve Kütüphanelerin Bu Süreçteki Yeri". *Bilgi Yönetimi Dergisi* 5/1 (2022), 302-321.
- Doğanay, Süleyman. "Yas Sürecindeki Müslüman Danışmanlar İçin Kur'an'dan Bibliyoterapik Bir İçerik: Bilge Kişi-Musa Kıssası". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 60 (01 Aralık 2023), 73-81. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23425>
- Ekşi, Halil. *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Continuum, 2. Basım, 2004.
- Gladding, Samuel T. - Gladding, Claire. "The ABCs of Bibliotherapy for School Counselors". *The School Counselor* 39/1 (1991), 7-13.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Jalongo, Mary Renck. "Bibliotherapy: Literature to Promote Socioemotional Growth". *The Reading Teacher* 36/8 (1983), 796-802.
- Kaya, Remzi. "Kur'an'da İstiâze (Sığınma)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 95-112.
- Koç, Mustafa. "Bibliyoterapi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Psiko-Eğitim Programı: Karma Desenli Bir Uygulama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (01 Aralık 2025), 517-549. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1743263>
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Letâifu'l-İşârât: İlahî Kelâm'ın Sırları-Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. 6 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2020.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. M. Emin Saraç vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1973.
- Martinec, Renata vd. "Various Aspects of Using Bibliotherapy in the Field of Education and Rehabilitation". *Hrvatska revija za rehabilitacijska istraživanja* 58/1 (2022), 87-103.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dârü's-Sahnûn, 1992.

KUR'AN KISSALARINDA BİBLİYOTERAPİNİN ÇOK KATMANLI YAPISI: YUSUF SURESİ ÖRNEĞİNDE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

- Ouzts, Dan T. "The Emergence of Bibliotherapy as a Discipline". *Reading Horizons: A Journal of Literacy and Language Arts* 31/3 (Şubat 1991), 199-206.
- Öner, Uğur. "Bibliyoterapi". *Çankaya University Journal of Arts and Sciences* 1/7 (2007), 133-150.
- Özdemir, Nurten Karacan vd. "Üstün Yetenekli Çocuklara Yönelik Bibliyoterapötik Literatür: Üç Kitabın İncelenmesine Dayalı Örnek Bir Çalışma". *Turkish Journal of Giftedness & Education* 9/1 (Ağustos 2019), 47-60.
- Pardeck, John T. "Bibliotherapy and Clinical Social Work". *Journal of Independent Social Work* 5/2 (1991), 53-63.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Basım, 1982.
- Qadhi, Yasir. *Yusuf Suresinden Dersler*. çev. İbrahim Eski. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2024.
- Rubin, Rhea Joyce. *Using Bibliotherapy: A Guide to Theory and Practice*. Phoenix: Oryx Press, 1978.
- Russell, David H. - Shrodes, Caroline. "Contributions of Research in Bibliotherapy to the Language-Arts Program". *The School Review* 58/6 (Eylül 1950), 335-342. <https://doi.org/10.1086/441719>
- Shah, Dhanishta - Sanu, Anita. "The Use of Bibliotherapy as a Therapeutic Intervention by Mental Health Professionals". *International Journal of Indian Psychology* 11/3 (2023), 4689-4697.
- Shechtman, Zipora. *Treating Child and Adolescent Aggression Through Bibliotherapy*. New York: Springer, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-0-387-09745-9>
- Sürücü, İbrahim. "Yusuf Suresinde Aile Psikolojisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 966-980.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hz. Peygamberin Örneğinde Mü'minin Sorumluluk Bilinci". *Sorumluluk Bilinci*. ed. Elif Erdem. 25-36. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Yeşilyaprak, Binnur. "Bibliyoterapi: Okuma ile Sağaltım". *Çocuk ve Okuma Kültürü Sempozyumu*. 122-132. Ankara: Eğitim Sen Ankara Şubeleri - Türkiye Yazarlar Sendikası Ankara Temsilciliği, 2009.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.
- Yılmaz, Erdal. "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşım". *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (2023), 1-30.
- Yılmaz, Müge. "Bilgi ile İyileşme: Bibliyoterapi". *Türk Kütüphaneciliği* 28/2 (2014), 169-181.
- Žunkovič, Igor. "The Cognitive Foundations of Therapeutic Reading and their Implications for Literary Bibliotherapy". *Central European Cultures* 5/2 (2025), 70-87.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 446-463/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 446-463

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

Yakup CİVELEK

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

yakup.civelek@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3448-4723

ror.org/05mskc574

Durmuş BAYSAL

Doktora Öğrencisi., İskenderun Teknik Üniversitesi, Ekonomi ve Finans A.B.D., İstanbul

PhD Student, Iskenderun Technical University, Department of Economics and Finance, İstanbul/Türkiye

durmus.baysal@iste.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5798-9695

ror.org/052nzqz14

Öz

Bu çalışmanın temel amacı, Müslüman birey ve toplumların küreselleşme, modernleşme ve sekülerleşme süreçleriyle etkileşimleri sonucunda ortaya çıkan değer erozyonunu, izzet ve zillet kavramsal çerçevesi üzerinden incelemek ve bu yaklaşımı yapay zekâ destekli fetva üretimi tartışmalarıyla ilişkilendirmektir. Nitel araştırma desenine dayanan çalışma; kavramsal analiz, literatür taraması ve karşılaştırmalı model değerlendirmesi yöntemlerini birlikte kullanmaktadır. Klasik ve çağdaş İslam düşüncesinde izzetin iman, takva, hikmet, ahlak, adalet ile birlikte; zilletin ise cehalet, tefrika, zulüm, dünya hayatına aşırı bağlılık ve hakikatten uzaklaşmayla ilişkilendirildiği ortaya konulmaktadır. Bunun yanında, yapay zekânın fetva üretiminde kullanımına ilişkin güncel akademik tartışmalar eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Çalışma, sekülerleşme süreçlerinin Müslüman toplumlarda ahlaki ve manevi erozyonu derinleştirdiğini; güvenilir kaynaklara dayanmayan, doğrulama mekanizmalarından yoksun ve halüsinasyona açık yapay zekâ sistemlerinin ise yeni bir epistemik zillet alanı oluşturabileceğini ileri sürmektedir. Buna karşılık, güvenilir kaynaklarla beslenen, Retrieval-Augmented Generation (RAG) mimarisiyle desteklenen, yeniden sıralama ve doğrulama katmanları içeren, mezhep farklılıklarını şeffaf biçimde yansıtan ve insan denetimini koruyan hibrit modellerin dinî bilgiye erişimi kolaylaştıran yararlı araçlar olabileceğini savunmaktadır. Bununla birlikte, bu sistemlerin geleneksel ilmî otoritenin ve insan merkezli dinî muhakemenin yerine değil, onları destekleyen tamamlayıcı mekanizmalar olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sonuç olarak çalışma, yapay zekânın müftünün yerine ikame edilmesini değil, izzeti koruyan ve ahlaki sorumluluğu güçlendiren yardımcı bir araç olarak konumlandırılmasını önermektedir.

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

Anahtar Kelimeler: Fetva, İzzet, Zillet, Yapay Zekâ, Halüsinasyon.

FROM HUMILIATION TO HONOR: THE POTENTIAL AND LIMITS OF AI-SUPPORTED FATWÂ SYSTEMS IN THE SPIRITUAL RECONSTRUCTION OF MUSLIM INDIVIDUALS AND COMMUNITIES

Abstract

The primary objective of this study is to examine the phenomenon of value erosion arising from the interaction of Muslim individuals and societies with the processes of globalisation, modernisation, and secularisation through the conceptual framework of ‘izzah (dignity and honour) and dhillah (humiliation and degradation), and to relate this perspective to contemporary debates on AI-assisted fatwâ generation. Employing a qualitative research design, the study integrates conceptual analysis, literature review, and comparative model evaluation. It demonstrates that, within both classical and contemporary Islamic thought, ‘izzah is associated with imân, taqwâ, hikmah, morality, justice, and communal unity, whereas dhillah is linked to ignorance, disunity, oppression, excessive attachment to worldly life, and estrangement from truth. In addition, recent academic discussions concerning the use of artificial intelligence in fatwâ production are critically examined. The study argues that processes of secularisation have intensified moral and spiritual erosion within Muslim societies and that AI systems lacking reliable sources, robust verification mechanisms, and safeguards against hallucinations may generate a new sphere of epistemic dhillah. By contrast, hybrid models grounded in trustworthy sources, supported by Retrieval-Augmented Generation (RAG) architectures, incorporating reranking and verification layers, transparently reflecting differences among the madhâhib, and preserving meaningful human oversight may serve as valuable tools for facilitating access to religious knowledge. Nevertheless, such systems should be understood not as substitutes for traditional scholarly authority or human-centred religious reasoning, but as complementary mechanisms that reinforce and support them. In conclusion, the study does not advocate replacing the muftî with artificial intelligence; rather, it proposes positioning AI as an auxiliary instrument that preserves ‘izzah and strengthens moral responsibility.

Keywords: Fatwâ, Dignity, Humiliation, Artificial Intelligence, Hallucination.

Atıf / Cite as: Civelek, Yakup – Baysal, Durmuş, “Zilletten İzzete: Müslüman Birey ve Toplamların Manevî Yeniden İnşasında Yapay Zekâ Destekli Fetva Sistemlerinin İmkânı ve Sınırları”, *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 446-463.

Giriş

Zillet ve izzet kavramları, İslam düşüncesinde bireyin ve toplumun manevi durumunu anlamada merkezî bir işleve sahiptir. İzzet; onur, şeref, itibar ve Allah’ın (c.c.) rızasına dayalı değerli bir hâli ifade eder.¹ Arapça kök yapısı itibarıyla “izzet”, yenilgiye uğramayı engelleyen güç, şeref, galibiyet ve nadirlik gibi anlam katmanlarını içinde barındırır. İbn Manzûr’un *Lisânü’l-Arab* adlı eserindeki açıklamalar, izzetin yalnızca toplumsal saygınlık değil, aynı zamanda ontolojik bir kuvvet ve manevi yücelik hâli olduğunu göstermektedir.² Buna karşılık zillet, zayıflık, hakaret, teslimiyet ve boyun eğmişlik anlamlarına gelen, ahlaki ve varoluşsal bir düşüş durumunu ifade eder.³

İslam düşüncesinde insanın değeri, yalnızca sosyal statüsü, serveti veya siyasal gücüyle değil; Allah’a (c.c.) olan bağlılığı, ihlası, takvası, ahlaki tutarlılığı ve topluma karşı

1 Ömer Okuyucu, “Kur’an’da İzzet Kavramının Anlam Derinlikleri ve Bağlamsal Kullanımları”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2024), 704.

2 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Dâru Sâdir, 1414/1994). عَزَّ (e-z-z) maddesi.

3 Mustafa Çağrı, “Zillet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 13 Mayıs 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zillet>

sorumluluğuyla ölçülmektedir. Gazâlî, insanın hakiki değerinin Allah (c.c.) katındaki takva ve ihlase dayandığını vurgulayarak, dünyevî ölçütlerden bağımsız bir izzet anlayışı inşa etmektedir.⁴ Bu çerçevede nefsin terbiyesi ve mânevî arınma, zilletten izzete yönelişin bireysel temelini oluşturur; ancak bu çalışma, söz konusu arınma pratiklerini ayrıntılı biçimde tartışmaktan ziyade,⁵ dinî bilgiye erişimin dijitalleştiği yapay zekâ tabanlı fetva siteleri, kaynak güvenilirliği ve sorumluluk sorunlarına odaklanmaktadır.

Bu çerçevede, dijitalleşen dinî bilgi ortamı, izzet ve sorumluluk kavramlarını yalnızca bireysel ahlaki bir mesele olmaktan çıkararak epistemik ve medeniyet temelli bir yeniden yorum ihtiyacını gündeme getirmektedir. Bu bağlamda yeniden düşünüldüğünde, Mahmud Es'ad Coşan'ın⁶ Kur'an ve Sünnet merkezli bilinç, birlik ruhu ve sorumluluk ahlakına yaptığı vurgu; Muhammed İkbal'in⁷ benlik ve yeniden inşa fikri; Aliya İzzetbegoviç'in⁸ medeniyet tasavvuru ile birlikte düşünüldüğünde, izzetin yalnızca içe dönük bir mânevî hâl değil, aynı zamanda bilgi, ahlak ve kurumsal sorumluluk ekseninde kurulan toplumsal bir diriliş imkânı olduğu görülmektedir. Ancak bu yeniden inşa süreci, pasif bir teslimiyetle değil, nedensellik ilkesini gözetken bilinçli ve iradeli bir duruşla mümkün olabilir.⁹ Nitekim çağdaş dönemde küreselleşme, modernleşme ve sekülerleşme süreçleri; tüketim odaklı yaşam biçimleri, kimlik parçalanması, dinin kamusal alandaki etkisinin zayıflaması, epistemik bağımlılık ve kültürel taklitçilik gibi unsurlar, Müslüman birey ve toplumların değer dünyasında ciddi kırılmalara yol açmıştır. Bu süreçler, geleneksel İslami değerlerin görünürlüğünü ve toplumsal belirleyiciliğini önemli ölçüde azaltmıştır.¹⁰

Bu kriz günümüzde yeni bir boyut kazanmıştır. Yapay zekâ teknolojilerinin yükselişi, bilgi üretimi ve dinî danışmanlık alanlarında yeni fırsatlar sunarken, aynı zamanda hakikat, otorite ve sorumluluk meselelerini yeniden gündeme taşımaktadır. Özellikle büyük dil modellerinin dinî sorulara hızlı cevaplar verebilmesi, fetva süreçlerinde yapay zekâ kullanımını pratik olarak mümkün kılmıştır. Ne var ki fetva sıradan bir bilgi aktarımı değildir; bireyin dünya ve ahiret sorumluluğunu etkileyen, usûl, bağlam, mezhep bilgisi ve ahlaki hassasiyet gerektiren bir alandır. Bu nedenle yapay zekânın bu alandaki

4 İmam Gazali, *İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn* (Bedir Yayınevi, 1987). Cilt 4 Rub'u'l-Münciyât. Üçüncü Kitap s.296, Yedinci Kitap. s.675.

5 Hür Mahmut Yücer, "İtikraftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2020), 2-3.

6 M. E. Coşan, *Başmakaleler-1* (Server Yayınları, 2013), 257.

7 Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

8 İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.

9 N. Denizer, "İbadet Merkezli Dindarlık Anlayışını Yeniden Düşünmek: Kur'an Perspektifinden Sorumluluğun Bütüncül Yapısı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 62 (2025), 39-54.

10 Durmuş Baysal, "Küreselleşme Sürecinde İslam Kültürünün Yeniden İnşası". *Journal of Analytic Divinity* 9/2 (2025), 239-252.

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

kullanımı sadece teknik bir mesele değil, aynı zamanda teolojik, etik ve medeniyet tasavvuruna ilişkin bir meseledir.¹¹

Kur'an-ı Kerim'de, Nahl Suresi 16/116'da emredildiği üzere, "Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak, 'Bu helâldir, bu haramdır' demeyin; çünkü Allah (c.c.) hakkında asılsız şey söylemiş olursunuz; Allah (c.c.) hakkında asılsız şey söyleyenler de kesinlikle iflah olmazlar" buyrulurarak, Allah (c.c.) hakkında delilsiz hüküm vermek ağır biçimde yasaklanmıştır.¹² Benzer biçimde Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)'in "Kim bile bile bana yalan isnad ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın." mealindeki uyarısı kendisine bilerek yalan isnat edenlere dinî bilginin aktarımındaki sorumluluğun ciddiyetini göstermektedir.¹³ Dolayısıyla fetva üretiminde yapay zekâ kullanımı sorusu, aslında daha derin bir soruya açılmaktadır. Yapay zekâ hakikate hizmet eden bir hikmet ve destek aracı mı olacaktır, yoksa kaynaksız, denetimsiz ve yanıltıcı kullanımıyla yeni bir zillet üretim mekanizmasına mı dönüşecektir?

Bu çalışma, tam da bu sorudan hareketle iki literatürü bir araya getirmektedir. İlk eksen, izzet ve zilletin klasik ve modern İslam düşüncesindeki anlam dünyasını; ikinci eksen ise yapay zekâ destekli fetva üretimi alanında öne çıkan teknik, etik ve fikhî tartışmaları kapsamaktadır. Bu çerçevede çalışmanın temel araştırma sorusu, izzet ve zillet ekseninde değerlendirildiğinde, yapay zekâ destekli fetva sistemlerinin Müslüman birey ve toplumların ahlaki, manevi ve epistemik yeniden inşasına katkı sağlayıp sağlayamayacağı; sağlayacaksa bunun hangi yönetsel, etik ve fikhî şartlar altında mümkün olacağıdır.

1. Yöntem

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde tasarlanmış kavramsal, hermenötik ve karşılaştırmalı bir analiz çalışmasıdır. Araştırmanın iki temel amacı bulunmaktadır. Birincisi, İslam düşüncesinde izzet ve zillet kavramlarının bireysel ve toplumsal düzlemdeki anlamını modernleşme ve sekülerleşme bağlamında yeniden yorumlamaktır. İkincisi ise, yapay zekâ temelli fetva üretim sistemlerini halüsinasyon, kaynak güvenilirliği, usûlî tutarlılık ve insan denetimi bakımından değerlendirerek, bu sistemlerin zilletten izzete geçiş fikriyle uyumlu olup olmadığını tartışmaktır.

Çalışma üç aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada klasik ve çağdaş İslam düşünürlerinin eserleri incelenerek izzet ve zillet kavramlarının teolojik, ahlaki ve sosyolojik anlam çerçevesi oluşturulmuştur. Bu bağlamda Gazâlî, İbn Haldun, Mevlânâ, Said Nursî, Mahmud Es'ad Coşan, Seyyid Hüseyin Nasr, Aliya İzzetbegoviç ve Abdurrahman Arslan gibi isimlerin eserlerinden yararlanılmıştır. İkinci aşamada, yapay zekâ tabanlı dinî bilgi

11 S. Ahmed, "Fatwâ and AI: A Literature-Based Assessment on How AI Impacts the Role of the Muftî", *Journal for Islamic Studies* 42/1-2 (2024), 1-19.

12 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (2026). Erişim 13 Mayıs 2026, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nahl-suresi/2015/114-117-ayet-tefsiri>

13 Ahmed b. Hanbal, *el-Müsned*, "Musnad 'Alî b. Ebî Tâlib", hadis no: 584 (Darussalam tahkiki), erişim: 13 Mayıs 2026, <https://sunnah.com/ahmad:584>

üretimi ve fetva sistemleri üzerine güncel literatür taranmıştır. Bu çerçevede Ahmed,¹⁴ Mohammed vd.,¹⁵ Mubarak vd.,¹⁶ Khalila vd.,¹⁷ Abu Ahmad vd.,¹⁸ Abbas vd.,¹⁹ Wahid²⁰ ve Sawari & Shamsuddin²¹ tarafından yapılan çalışmalar değerlendirilmiştir. Üçüncü aşamada ise bu iki literatür kümesi, epistemik sorumluluk, ahlaki yeniden inşa ve dijital dinî rehberlik açısından bütüncül biçimde yorumlanmıştır.

Veri toplama sürecinde doküman incelemesi ve kapsamlı literatür taraması kullanılmıştır. Klasik İslam literatürü, çağdaş ilahiyat ve sosyoloji çalışmaları ve yapay zekâ-fetva alanındaki akademik yayınlar birlikte ele alınmıştır. Veri analizi sürecinde nitel içerik analizi uygulanmış; izzeti güçlendiren ve zillete sürükleyen unsurlar kavramsal olarak kodlanmış, yapay zekâ sistemlerine ilişkin bulgular ise güvenilirlik, doğrulanabilirlik, şeffaflık, mezhep duyarlılığı, deterministik kontrol ve denetim başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Karşılaştırmalı model değerlendirmesi, genel amaçlı LLM, RAG, RAG + yeniden sıralama ve çok katmanlı/insan denetimli hibrit mimari seçeneklerinin aynı ölçütler üzerinden karşılaştırılmasıyla işletilmiştir. Bu analitik süreç Tablo 1’de özetlenmiştir.

Tablo 1. Nitel İçerik Analizi ve Karşılaştırmalı Model Değerlendirmesi Matrisi

Analiz adımı	Kavramsal kod	Teknik/fikhî ölçüt	Çıktı
İzzet-zillet literatürünün incelenmesi	İzzet: iman, hikmet, ahlak, adalet; Zillet: cehalet, tefrika, hakikatten kopuş	Klasik/modern metinlerde anlam sürekliliği	Kavramsal çerçeve

14 Ahmed, “Fatwā and AI”, 1-19.

15 Marryam Yahya Mohammed vd., “Aftina: Enhancing Stability and Preventing Hallucination in AI-Based Islamic Fatwa Generation Using LLMs and RAG”, *Neural Computing and Applications* 37 (2025), 20957–20982.

16 Hamdy Mubarak vd., “IslamicEval 2025: The First Shared Task of Capturing LLMs Hallucination in Islamic Content”, *Proceedings of the Third Arabic Natural Language Processing Conference: Shared Tasks* (Association for Computational Linguistics, 2025), 480–493, <https://doi.org/10.18653/v1/2025.arabicnlp-sharedtasks.67>

17 Zahra Khalila vd., “Investigating Retrieval-Augmented Generation in Quranic Studies: A Study of 13 Open-Source Large Language Models”, *International Journal of Advanced Computer Science and Applications* 16/2 (2025), 1361–1371, <https://doi.org/10.14569/IJACSA.2025.01602134>

18 Muhammad Abu Ahmad vd., “Transformer Tafsir at QIAS 2025 Shared Task: Hybrid Retrieval-Augmented Generation for Islamic Knowledge Question Answering”, *Proceedings of The Third Arabic Natural Language Processing Conference: Shared Tasks* (Suzhou, China: Association for Computational Linguistics, 2025), 899–904, <https://doi.org/10.18653/v1/2025.arabicnlp-sharedtasks.124>.

19 U. Abbas vd., “Fonar-Sadiq: A Multi-Agent Architecture for Grounded Islamic QA”, *Proceedings of the 64th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (Volume 6: Industry Track)* (San Diego, California: Association for Computational Linguistics, 2026), 1567–1588.

20 Soleh Hasan Wahid, “Artificial Intelligence in Islamic Guidance: Assessing Chatbot Performance and Jurisprudential Adherence”, *Journal of Digital Islamicate Research* 3/1 (2025), 33–96, <https://doi.org/10.1163/27732363-20250003>.

21 Muhammad F. M. Sawari - Mohd J. Shamsuddin, “Islamic Ruling on Using Artificial Intelligence in Teaching and Learning: AI Chatbots as a Case Study”, *International Journal of Fiqh and Usul Al-Fiqh Studies* 9/3 (2025), 60–72, <https://doi.org/10.31436/ijfus.v9i3.401>

**ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA
YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI**

Genel amaçlı LLM risklerinin değerlendirilmesi	Epistemik zillet	Halüsinasyon, kaynak yokluğu, otorite simülasyonu	Risk haritası
RAG ve hibrit modellerin karşılaştırılması	Hikmet ve sorumluluk	Kaynak sadakati, yeniden sıralama, doğrulama, guardrail	Güvenli mimari ilkeleri
Fıkıhî-teknik sentez	Emanet/ehliyet ve izzet	Mezhep şeffaflığı, deterministik modül, insan denetimi	Model önerisi

Çalışmanın yöntemsel dayanağı hermenötik yorumlamadır. Bu bağlamda izzet ve zillet kavramlarının literal anlam çözümlemesi yapılmış; kavramların klasik metinlerdeki anlam katmanları çağdaş dijital bağlama taşınmıştır. Aynı şekilde fetva alanındaki yapay zekâ uygulamaları, sadece teknik verimlilik açısından değil; İslam düşüncesinin ahlak, takva, hikmet ve sorumluluk kavramları ışığında değerlendirilmiştir. Böylece çalışma, salt teknolojik bir inceleme olmaktan çıkarılarak medeniyet tasavvuru, hakikat rejimi ve manevi yeniden inşa meseleleriyle irtibatlandırılmıştır.

2. Literatür Taraması ve Kavramsal Çerçeve

2.1 Kur'anî ve Hadisî Temeller

Kur'an-ı Kerim'de izzet, mutlak anlamda Allah'a (c.c.) nispet edilmekte; Resûl ve müminlerin izzetinin de ancak Allah'a (c.c.) bağılılıkla anlam kazandığı vurgulanmaktadır. "İzzet bütünüyle Allah'a, (c.c.) O'nun Resûlü'ne ve müminlere aittir" (Münâfikûn, 63/8) ve "Kim izzet isterse bilsin ki izzet tamamıyla Allah'a (c.c.) aittir" (Fâtır, 35/10) ayetleri, izzeti dünyevî güç, makam veya servetle değil, iman ve teslimiyetle ilişkilendirmektedir. Buna karşılık zillet, hakikatten uzaklaşmanın, yanlış dostlukların ve ilahî düzenden kopuşun sonucu olarak sunulmaktadır.²²

Hadis literatüründe de benzer bir vurgu bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), izzetin Allah'a (c.c.) itaatle, zilletin ise günah, dünyevileşme ve sorumluluktan kaçışla ilişkili olduğunu bildiren rivayetleri, bu kavramların İslam ahlakında ne kadar belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.²³ Özellikle dünya sevgisi ve dinî sorumluluğu terk etmenin zillet doğuracağına dair hadisler, çağdaş Müslüman toplumların krizini anlamada güçlü bir yorum zemini sunmaktadır.

²² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (2026). erişim 13 Mayıs 2026, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%BCn%C3%A2fik%C3%BBn-suresi/5189/1-8-ayet-tefsiri>
<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/F%C3%A2t%C4%B1r-suresi/3670/10-ayet-tefsiri>

²³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Kitâbü'n-Nikâh", hadis no: 2119, erişim: 13 Mayıs 2026, <https://sunnah.com/abudawud:2119>

2.2 Klasik Dönem Yorumları

Klasik İslam düşüncesinde izzet, maddi gücün değil; nefsin terbiyesi, ruhun özgürleşmesi ve Allah'a (c.c.) yönelişin sonucudur. Gazâlî'ye göre insanın hakiki şerefi, kalbin Allah'a (c.c.) bağlanması ve nefsin arzularından kurtulmasıyla mümkündür.²⁴ İbn Haldun, kavramı toplumsal bağlamda ele alarak, izzetin asabiyet, ahlaki dayanışma ve iç dinamizmle sürdürüldüğünü; zilletin ise medeniyetlerin çözülme evresine işaret ettiğini belirtmektedir.²⁵ Mevlânâ ise gerçek izzeti benliğin şişmesiyle değil, hiçlik bilinci ve nefsin aşılmasıyla ilişkilendirir.²⁶ Bu ortak yaklaşım, izzeti manevi özgürlük; zilleti ise nefsin ve dünyanın köleliği olarak okumaktadır.

2.3 Modern Dönem Yaklaşımları

Modern dönemde sekülerleşme ve modernleşme tartışmaları, izzet ve zillet kavramlarını yeni bir bağlama taşımıştır. Berger,²⁷ modernleşmenin dinin toplumsal etkisini gerileteceğini ileri sürerken, Casanova²⁸ dinin kamusal alana farklı biçimlerde geri döndüğünü savunmuştur. Gellner,²⁹ İslam toplumlarının kendine özgü bir dini rasyonalite geliştirdiğini belirtirken, Taylor³⁰ modern çağın çoğul anlam rejimleri ürettiğini vurgulamıştır. Huntington³¹ ve Nasr,³² İslam medeniyetinin modern dünyadaki konumunu kültürel ve ontolojik bir meydan okuma olarak yorumlamaktadır. Abdurrahman Arslan ise modernleşmenin İslam toplumlarında “kibleyi kaybettiren dönüşüm” ürettiğini belirterek yön duygusunun ve tevhid merkezli bilinç ekseninin aşındığını savunmaktadır.³³ Bu değerlendirmeler birlikte okunduğunda, modern bireyin hakikat, otorite ve anlam kaynaklarını çoğalan rekabet ortamında yeniden müzakere ettiği görülmektedir. Bu teorik arka plan, yapay zekâ destekli fetva tartışmasıyla doğrudan ilişkilidir; çünkü dijital çağda dinî otorite artık yalnızca cami, medrese veya kurumsal fetva hattı üzerinden değil, arama motorları, chatbotlar ve büyük dil modelleri üzerinden de deneyimlenmektedir.

24 İmam Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (Bedir Yayınevi, 1987). Cilt 4 Rub'u'l-Münciyât. Sekizinci Kitap, 727.

25 İbn Haldun, *Mukaddime* (Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004): c.1, 169.

26 A. Kartal – B. Durman, “Muhammed İkbal'in Benlik Felsefesinde Mevlânâ İzleri”. *Harran İlahiyat Dergisi* 53 (2025): 45-68.

27 A. Özalp – F. Özer, “Peter Berger Örneğinde Sekülerleşme Tartışmaları: Etkiler ve Fikrî Değişim”. *Eskiye* 52 (2024): 79-99.

28 M. A. Mert, “Dinin Yeniden Devlet Alanına Taşınmasında Milli Görüş Hareketi'nin Rolü”. *İmgelem* 4/6 (2020): 131-156.

29 Y. Yıldırım, “Türkiye’de Bir Kültürel Kriz ve Kritik Konusu Olarak Dini Bireycilik”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD) Journal of History School* (2016), 572.

30 E. Duran, “İlmîlikten İkcilikçe: Charles Taylor'ın Otantiklik ve Anlam Ufku Kavramlarının Bir Eleştirisi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. 24 (2025), 408-423.

31 M. Yamaç, “Post-Truth Paradigma ve Medeniyetler Çatışması Tezi Bağlamında Batı ve İslâm Medeniyeti”. *GAB Akademi* 1/1 (2021), 31-64.

32 S. H. Nasr, “Modern Zamanlarda Müslüman Olmak ve Geleneksel Ekol Üzerine”, *Sabah Ülkesi*, erişim 13 Mayıs 2026, <https://www.sabahulkesi.com/2013/07/01/seyyid-h%C3%BCseyin-nasr-ile-modern-zamanlarda-m%C3%BCsl%C3%BCman-olmak-ve-gelenekselci-ekol-%C3%BCzerine-ahmet-faruk-%C3%A7a%C4%9Flar/>

33 A. Arslan, *Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm* (Beyan Yayınları, 2016), 1-278.

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

Bu nedenle modernleşme, eğer eleştirel ve hikmetli biçimde karşılanmazsa, Müslüman bireyi dünyevî başarıyı, hızlı cevabı veya teknolojik akıcılığı izzet zannetmeye; hakiki izzetin kaynağı olan takva, ahlak, usûl, kaynak sadakati ve hikmeti ise arka plana itmeye sevk edebilir. Böyle bir zeminde yapay zekâ destekli fetva sistemleri yalnızca teknik araçlar değil, aynı zamanda dinî bilginin otoritesini yeniden biçimlendiren sosyolojik aktörler hâline gelir. Dolayısıyla temel mesele, teknolojinin bizatihi varlığı değil; Müslüman bireyin bu teknolojiyi hakikatle bağını kuvvetlendiren bir imkân olarak mı, yoksa onu kaynağı belirsiz otorite simülasyonlarına bağımlı kılan bir mekanizma olarak mı algıladığıdır.

2.4 Yapay Zekâ, Fetva ve Dijital Dinî Rehberlik Literatürü

Yapay zekâ ve fetva ilişkisine odaklanan literatür özellikle son yıllarda belirgin biçimde genişlemiştir.

Ünal'ın ibadetlerle ilgili fetvalar üzerine gerçekleştirdiği çalışma,³⁴ yapay zekâ uygulamalarının temel dinî sorulara cevap verebildiğini; ancak bu cevapların tek başına fetva kaynağı olarak kabul edilmesinin özellikle kaynak güvenilirliği, mezhep temsili ve usûlî bağlam bakımından sakıncalar taşıdığını göstermektedir. Bu sonuç, uluslararası LLM (Large Language Model-Büyük Dil Modeli) literatürüyle birlikte değerlendirildiğinde daha belirgin hâle gelmektedir: Genel amaçlı modeller akıcı cevap üretse de, dinî bilgi alanında doğrulanabilir kaynak, mezhep şeffaflığı, bağlam duyarlılığı ve uzman denetimi olmadan güvenilir bir fetva altyapısı oluşturamaz.³⁵

Ahmed,³⁶ yapay zekânın müftünün rolü üzerindeki etkisini tartışırken, yapay zekânın fırsatlar sunsa da müftünün yerini tam anlamıyla alamayacağını, özellikle usûl, bağlam ve otorite meselelerinde insan unsurunun korunması gerektiğini vurgulamaktadır. Mohammed vd.³⁷ tarafından geliştirilen Aftina çalışması ise İslami fetva üretiminde klasik LLM yaklaşımı ile RAG (Retrieval-Augmented Generation) ve RAG + yeniden sıralama yöntemlerini karşılaştırmış; en düşük halüsinasyon ve en yüksek istikrarın RAG + yeniden sıralama yaklaşımında elde edildiğini göstermiştir.

Kur'an-ı Kerim çalışmaları bağlamında yapılan RAG incelemeleri de benzer yönde sonuçlar vermektedir. Khalila vd.,³⁸ açık kaynak modeller üzerinde yaptıkları incelemede, asıl belirleyici unsurun model büyüklüğünden çok güvenilir kaynağa dayalı üretim ve bağlamsal sadakat olduğunu göstermiştir. İslami sohbet botların performansını inceleyen araştırmalar ise bu sistemlerin temel bilgi aktarmada faydalı olabildiğini, fakat mezhep

34 Sevim Ünal, "İbadetlerle İlgili Fetvalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 161-192.

35 Yunfan Gao vd., "Retrieval-Augmented Generation for Large Language Models: A Survey", *arXiv* (2023).

36 Ahmed, "Fatwā and AI", 1-19.

37 Mohammed vd., "Aftina", 20957-20982.

38 Khalila vd., "Investigating Retrieval-Augmented Generation", 1361.

farkı, içtihat, bağlamsal yorum ve usûl bilgisi gerektiren meselelerde ciddi sınırlılıklar taşıdığını ortaya koymaktadır.³⁹

Mubarak vd.⁴⁰ tarafından yürütülen IslamicEval 2025 ve Abu Ahmad vd.⁴¹ tarafından temsil edilen QIAS 2025 çalışmaları, İslami içerikte halüsinasyonun ayrı ve hassas bir değerlendirme alanı olduğunu göstermiştir. Kur'an-ı Kerim ve hadis alıntılarındaki küçük sapmaların dahi kabul edilemez sayılması, dinî içerik üretiminde genel doğal dil işleme ölçütlerinden daha sıkı standartlar gerektiğini ortaya koymaktadır. Daha yeni eğilim ise tek katmanlı RAG sistemlerinden çok katmanlı veya çok ajanlı mimarilere geçiştir. Abbas vd.,⁴² ayet doğrulama, hadis doğrulama, mezhep-duyarlı yönlendirme ve hesaplama gerektiren fikhî alanlarda deterministik bileşenler kullanan çok ajanlı bir yapı önermektedir. Bu yönelim, yapay zekânın tek modelle her şeyi çözen bir araç olmaktan çıkılıp uzmanlaşmış, şeffaf ve denetlenebilir bir yardımcı sisteme dönüştürülmesi gerektiğini düşündürmektedir.

3. Sekülerleşme, Modernleşme ve Müslüman Değerlerinin Erozyonu

Müslüman toplumlarda değerler sisteminin dönüşümü, sanayi devrimleri sonrası gelişen küresel kapitalizm, teknolojik ilerleme, ulus-devlet tecrübesi, laikleşme politikaları ve kültürel dolaşım ağlarıyla birlikte derinleşmiştir. Bu süreçte dinî değerler yalnızca kamusal görünürlük kaybı yaşamamış; aynı zamanda bireysel zihinde de yeni bir anlam rekabetiyle karşı karşıya kalmıştır. Modern yaşamın sunduğu özerklik, tüketim, hız, görünür başarı ve performans kültürü; takva, sabır, hikmet, tevazu ve ahlaki süreklilik gibi klasik erdemlerle çatışan yeni bir varlık tarzı üretmiştir.⁴³

Said Nursî'nin iktisat, şükür ve ihtiyaç anlayışı çerçevesindeki eleştirileri, bu dönüşümün erken ve çarpıcı okumalarından biridir. Nursî'ye göre modern medeniyet, insanı hakiki ihtiyaçlarından çok arzu nesnelere bağlamakta; böylece insanın yaratılış gayesiyle irtibatını zayıflatmaktadır.⁴⁴ Bu okuma, günümüz dijital kültürü için de geçerlidir. Çünkü yapay zekâ dâhil birçok yeni teknoloji, hikmetle yönetilmediğinde insanı hakikat arayışından ziyade kolaylık, hız ve yüzeysel tatmin arayışına sürükleyebilmektedir.

Küreselleşme çağında değerlerin dönüşümünü etkileyen temel dinamiklerden biri, kültürel dolaşımın ve dijital platform ekonomisinin dinî bilgi tüketimini de dönüştürmesidir. Seküler tüketim kültürü, bireye yalnızca ürün ve hizmet değil, aynı zamanda hız, görünürlük, kişiselleştirme ve kolaylık merkezli bir anlam düzeni sunmaktadır. Bu düzen içinde dinî bilgi de çoğu zaman sabır, öğrenme, ehil kişiye danışma ve kaynak kontrolü gerektiren bir süreç olmaktan çıkarak hızlı cevap alınan dijital tüketim nesnesine indirgenebilmektedir. Bu nedenle küreselleşmenin ahlaki

39 Wahid, "Artificial Intelligence in Islamic Guidance", 33.

40 Mubarak vd., "IslamicEval 2025", 480-493.

41 Abu Ahmad vd., "Transformer Tafsir at QIAS 2025", 899.

42 Abbas vd., "Fânar-Sâdiq", 1567-1588.

43 Baysal, "Küreselleşme Sürecinde İslam Kültürünün Yeniden İnşası", 239.

44 B. S. Nursi, *Ramazan İktisat Şükür Risaleleri* (DİB Yayınları, 2021), 55-70.

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

etkisini ekonomi-politik bir eleştiriye sıkıştırmak yerine, dijital kapitalizmin dinî otoriteyi, kullanıcı beklentisini ve fetva arayışını nasıl dönüştürdüğü üzerinde durmak daha açıklayıcıdır. Bu dönüşüm, modern Müslüman bireyin izzeti kendi değer sistemi ve sahih bilgiyle kurduğu ilişkide değil, başkalarının inşa ettiği hız, başarı ve meşruiyet ölçülerinde aramasına yol açmakta; bunun sonucunda epistemik kırılma daha da derinleşmektedir.

Çapcıoğlu'na⁴⁵ göre küresel kültür, dinin toplumdaki görünümünü ve etkisini önemli ölçüde değiştirmektedir. Bu nedenle küreselleşme sürecinde ortaya çıkan yeni düzen, yalnızca ekonomik ve siyasal alanları değil, kültürel ve ahlaki değerleri de etkileyerek dinî referansların toplum üzerindeki belirleyiciliğini zayıflatmaktadır. Quinn'in⁴⁶ “kaynayan kurbağa” metaforunda olduğu gibi, toplumlar bazen değer kaybını ani bir kırılma olarak değil, tedricî bir alışma süreci içinde yaşamaktadır.

Türkiye örneğinde bu süreç, laiklik ve dindarlık arasındaki gerilim üzerinden daha görünür hale gelmiştir. Göle'⁴⁷ nin “modernleşen Müslüman” analizinde olduğu gibi, birey bir yandan modern kamusal alanın kodlarıyla uyum kurmaya, diğer yandan dinî kimliğini korumaya çalışmaktadır. Bu ikili gerilim sadece görünürlük meselesi değil; bilgi, otorite, değer ve hakikat kaynaklarının yer değiştirmesi meselesidir. Tam da bu noktada dijital çağın yeni sorusu ortaya çıkmaktadır: Müslüman birey dinî rehberliği artık kimden ve nasıl alacaktır?

4. Fetva Üretiminde Yapay Zekâ Kullanımı: İmkânlar, Riskler ve Zillet-İzzet Ekseninde Yorum

Yapay zekânın dinî bilgi üretiminde kullanılmasının başlıca avantajları; hız, erişilebilirlik, çok sayıda kaynağa anında ulaşabilme, kullanıcı dostu arayüzler ve düşük maliyetli danışmanlık kapasitesidir. Özellikle fetva hattına erişemeyen, coğrafi veya toplumsal sebeplerle uzman âlimlere ulaşmakta zorlanan bireyler için yapay zekâ destekli sistemler ilk temas aracı olarak işlev görebilir. Farklı mezhep görüşlerini bir arada sunabilen, ayet-hadis referanslarını gösterebilen ve klasik metinlere hızlı erişim sağlayabilen bir sistem, doğru kurgulandığında önemli bir kamu hizmeti potansiyeli taşıyabilir.⁴⁸

Buna karşılık bu teknolojilerin en ciddi sorunu halüsinasyondur. Halüsinasyon, modelin gerçekte var olmayan, kaynağa dayanmayan veya bağlamı bozarak yeniden kurduğu bilgileri doğruymuş gibi sunmasıdır.⁴⁹ Genel içerik üretiminde bu durum bazen sadece

45 İ. Çapcıoğlu, “Küreselleşme Sürecinde Kültürün ve Dinin Değişen Görünümleri”, *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 247-264.

46 P. Fındık, *Örgütlerin Değişim Sürecinde Halkla İlişkilerin Etkinliği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, (2008), 28.

47 Ayşe Şallı, “Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Örneği”. *Marifetname* 10/1 (2023), 107-150.

48 A. F. Çelik, “Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları”, *Dergiabant* 13/1 (2025): 85.

49 Vipula Rawte vd., “A Survey of Hallucination in ‘Large’ Foundation Models”, *arXiv* (2023), <https://arxiv.org/abs/2309.05922>

kalite sorunu gibi görünebilir; ancak fetvada böyle bir hata, kişiyi yanlış amel etmeye, haramı helal yahut helali haram sanmaya, hatta başkalarını yanıltmaya götürebilir. Bu yüzden dinî bilgi alanında halüsinasyon, sıradan bir teknik kusur değil, doğrudan ahlaki ve fikhî bir risk alanıdır.⁵⁰

İşte burada “zilletten izzete” çerçevesi açıklayıcı bir yorum imkânı sunmaktadır. Eğer izzet; hakikat, sadakat, takva, hikmet ve sorumluluk ile ilişkiliyse, o hâlde din adına kaynaksız konuşmak, doğrulanmamış hüküm üretmek ve otorite simülasyonu yapmak bir tür epistemik zillet sayılmalıdır. Bu yalnızca teknolojinin hatası değildir; insanın kendi sınırlarını bilmeden teknolojiye mutlak güven yüklemesinin de bir sonucudur. Allah (c.c.) hakkında asılsız konuşma yasağı ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisine yalan isnadı konusundaki uyarısı, bu riskin teolojik temelini açıkça göstermektedir.⁵¹

Bununla birlikte literatür, bütün yapay zekâ kullanımını toptan reddetmemektedir. Aksine, özellikle RAG tabanlı mimarilerin kaynaklı cevap üretiminde daha başarılı olduğunu; yeniden sıralama, belge doğrulama ve insan onayı eklendiğinde güvenilirliğin anlamlı biçimde arttığını göstermektedir.⁵² Bu bulgu, İslam düşüncesindeki hikmet kavramıyla birlikte düşünülebilir. Hikmet, sadece bilgi sahibi olmak değil; bilginin yerini, sınırını, bağlamını ve sonucunu doğru tayin etmektir. O hâlde yapay zekâ ile izzete uygun ilişki, onu mutlak müftü gibi kullanmak değil; bilgiye erişimi kolaylaştıran ama nihai sorumluluğu devretmeden hikmetli bir nazarla değerlendiren bir araç olarak konumlandırmaktır.

5. Bulgular ve Tartışma

Çalışmanın bulguları üç tematik eksende toplanmaktadır. Birinci eksen, izzet ve zilletin ahlaki-epistemik anlamıdır. Klasik ve modern İslam düşüncesi birlikte değerlendirildiğinde izzetin iman, tevhid, ilim, hikmet, ahlak, adalet, birlik ve sorumlulukla; zilletin ise cehalet, tefrika, zulüm, kibir, nifak, dünya sevgisi ve hakikat ölçüsünün kaybıyla derinleştiği görülmektedir.⁵³ Bu nedenle izzete giden yol yalnızca bireysel dindarlığın güçlendirilmesi değil, dinî bilginin sahih kaynak, ehil yorum ve ahlaki sorumluluk içinde yeniden düzenlenmesidir.

İkinci eksen, teknik bulguların fikhî anlamıdır. Genel amaçlı LLM’lerin dinî içerikte ürettiği risk, yalnızca yanlış bilgi üretme ihtimali değildir; bu risk, sahte otorite etkisiyle birleştiğinde kullanıcının hükmü kaynağından, bağlamından ve ehil yorumdan kopuk biçimde benimsemesine yol açabilir. Buna karşılık RAG, yeniden sıralama, doğrulama, guardrail ve insan denetimi içeren sistemler, teknik bakımdan daha emniyetli

⁵⁰ Ahmed, “Fatwā and AI”, 1-19.

⁵¹ Aḥmad b. Ḥanbal, *el-Müsned*, “Musnad ‘Alî b. Ebî Tâlib”, Musnad Ahmad 1075, erişim 13 Mayıs 2026, <https://sunnah.com/ahmad:1075>.

⁵² Gao vd., “Retrieval-Augmented Generation”

⁵³ H. Aydın – M. Zebari, *el-İzzetu ve’z-Zilletu: Esbâbuhümâ ve İlâcuhümâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019), 1-211.

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

görünmekle birlikte, ancak fıkıh usûlüne, mezhep şeffaflığına ve ehliyet ilkesine bağlandığında izzete uygun bir bilgi rejimi üretebilir.

Özellikle Mohammed vd.,⁵⁴ RAG + re-ranking yaklaşımının istikrar ve düşük halüsinasyon bakımından üstün olduğunu; Mubarak vd.,⁵⁵ İslami içerikte doğruluk standardının çok daha hassas kurulması gerektiğini; Wahid⁵⁶ ile Sawari & Shamsuddin⁵⁷ ise yapay zekânın yardımcı araç olabileceğini ama nihai dinî otorite yerine geçirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Bu iki düzlem birleştirildiğinde daha derin bir yorum ortaya çıkmaktadır. Sekülerleşme çağında Müslüman bireyin temel krizlerinden biri, hakikatin kaynağını ve ölçüsünü kaybetmesidir. Eğer dinî otorite, doğruluk ve usûl yerine hızlı cevap, akıcı dil ve teknolojik hayranlık ölçütleri üzerinden değerlendirilmeye başlanırsa, bu durum çağdaş bir zillet biçimi üretir. Çünkü burada kaybedilen sadece doğru fetva değil; aynı zamanda hikmet, tevazu, kaynak bilinci ve sorumluluk duygusudur.

Üçüncü eksen, emanet ve ehliyet ilkesinin dijital fetva mimarisine aktarılmasıdır. Nisâ Suresi'nin 58. ayetinde emanetlerin ehline verilmesinin emredilmesi, fetva gibi sorumluluk doğuran alanlarda yetkinlik, güvenilirlik ve hesap verebilirliğin vazgeçilmez olduğunu göstermektedir. Bu ilke yapay zekâ bağlamında iki düzeyde okunmalıdır: Birincisi, veri seti ve kaynak havuzu sahih, denetlenebilir ve mezhep farklarını şeffaf biçimde gösterecek nitelikte olmalıdır; ikincisi, nihai yönlendirme ehil insan uzmanların denetiminden koparılmamalıdır. Böylece liyakat ilkesi, yalnızca müftünün kişisel niteliği değil, dijital sistemin mimari tasarım ilkesi hâline gelir.

Yapay zekâ-fetva tartışması bu nedenle yalnızca teknolojik imkânlar veya pratik kolaylıklar üzerinden değerlendirilmemelidir. Temel mesele, kullanılan sistemlerin Müslüman bireyin ahlaki ve manevi bütünlüğünü koruyup korumadığı, hakikatle ilişkisini güçlendirip güçlendirmede ve sahih dinî bilgi üretim süreçlerini destekleyip desteklemediğidir. Literatürde yer alan bulgular, serbest üretim yapan, kaynağını açık biçimde göstermeyen ve yeterli insan denetimine sahip olmayan sistemlerin halüsinasyon, yanlış yönlendirme ve epistemik bağımlılık risklerini artırdığını; buna karşılık kaynak-temelli, RAG destekli, çok katmanlı doğrulama mekanizmalarına sahip ve uzman gözetiminde çalışan yapıların daha güvenilir bir yaklaşım sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, çalışmada vurgulanan ehliyet, sorumluluk ve kaynak sadakati ilkeleri yeni bir tartışma alanı açmaktan ziyade, dinî bilginin güvenilirliği ve otoritenin meşruiyetine ilişkin önceki değerlendirmelerin normatif bir uzantısı olarak okunmalıdır. Dolayısıyla yapay zekânın dinî alandaki işlevi, bireyi kaynaksız otorite simülasyonlarına bağımlı hâle getirmesi değil, insan denetimi ve sahih kaynaklar aracılığıyla hakikate yönelişi desteklemesi ölçüsünde değer kazanmaktadır.

⁵⁴ Mohammed vd., “Aftina”, 20957-20982.

⁵⁵ Mubarak vd., “IslamicEval 2025”, 480-493.

⁵⁶ Wahid, “Artificial Intelligence in Islamic Guidance”, 33.

⁵⁷ Sawari - Shamsuddin, “Islamic Ruling on Using Artificial Intelligence”, 60.

Öte yandan yapay zekânın bütünüyle reddi de çözüm değildir. Çünkü çağdaş dünyada bilgiye erişim, eğitim, rehberlik ve danışmanlık alanlarında dijital araçlar zaten etkili bir gerçeklik hâline gelmiştir. Bu yüzden sorun “Yapay zekâ olsun mu olmasın mı?” sorusundan çok, “Yapay zekâ nasıl bir ahlaki-epistemik rejim içinde kullanılmalı?” sorusudur. Bu çalışma, izzete uygun cevabın; kaynak temelli, mezhep farklarını saklamayan, tartışmalı konularda hüküm dayatmayan, kullanıcıyı sınırlılık konusunda uyaran ve nihai denetimi insanda bırakan bir hibrit model olduğunu göstermektedir.⁵⁸

Bir başka önemli bulgu da şudur: Bütün dinî sorular aynı nitelikte değildir. Kur’an-ı Kerim ayeti bulma, sahih hadis referansı gösterme ve klasik görüşleri özetleme gibi görevlerde yapay zekâ daha güvenli yardımcı işlev görebilir. Fakat yeni içtihat gerektiren, yerel bağlama bağlı, niyet ve hâl değerlendirmesi isteyen, mezhep tercihini etkileyen veya aile-finans-ibadet hayatında doğrudan bağlayıcı sonuç üreten meselelerde insan müftü veya yetkin ilahiyatçının rolü vazgeçilmezdir.⁵⁹

6. Zilletten İzzete Uygun Bir Yapay Zekâ-Fetva Modeli Önerisi

Bu çalışmanın önerdiği model, yapay zekânın doğrudan fetva veren özerk bir sistem olarak değil, çok katmanlı ve insan denetimli bir dinî bilgi destek sistemi olarak kullanılmalıdır. Model beş temel bileşene dayanmakta ve Şekil 1’de gösterildiği üzere kaynak veri tabanından insan denetimine doğru ilerleyen bir güvenlik zinciri olarak tasarlanmaktadır.



Şekil 1. Kaynak Temelli, Doğrulamalı ve İnsan Denetimli Yapay Zekâ-Fetva Modeli
(ChatGPT’den faydalanarak yazarlar tarafından hazırlanmıştır)

İlk olarak güvenilir kaynak veri tabanı katmanı oluşturulmalıdır. Bu katmanda Kur’an-ı Kerim, sahih hadis külliyatı, mezhep literatürü, muteber fıkıh eserleri, güncel güvenilir fetva veri tabanları ve mümkünse kurumsal ilmî heyetlerin onayladığı kaynaklar yer

⁵⁸ Abbas vd., “Fanar-Sadiq”, 1567-1588.

⁵⁹ Ahmed, “Fatwā and AI”, 1-19.

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

almalıdır. Kaynakların derecesi, mezhebi aidiyeti ve güvenilirlik düzeyi şeffaf biçimde etiketlenmelidir.

İkinci olarak retrieval veya RAG katmanı bulunmalıdır. Sistem, cevap üretmeden önce ilgili kaynakları geri çağırmalı ve sadece bu kaynaklar çerçevesinde cevap inşa etmelidir.⁶⁰

Üçüncü olarak yeniden sıralama ve doğrulama katmanı eklenmelidir. Bu katman, getirilen belgelerin konuya en uygun olanlarını sıralamalı; ayet ve hadis alıntılarını lafız ve anlam düzeyinde denetlemelidir.⁶¹

Dördüncü olarak güvenlik veya guardrail katmanı yer almalıdır. Bu katman, sistemin şu durumlarda nihai fetva vermesini durdurmalıdır: yeni içtihat gerektiren meseleler, siyasi olarak istismar edilebilir konular, sağlık ve aile hukukunda ağır sonuç doğuran kararlar, mezhep çatışması içeren sorular, eksik bağlamla sorulmuş hükümler ve kullanıcının kişisel durumunu ayrıntılı değerlendirme gerektiren vakalar. Böyle durumlarda sistem, yetkin bir ilahiyatçıya veya fetva kurumuna başvurulması gerektiğini belirtmelidir.⁶²

Beşinci ve en önemli katman ise insan denetimidir. Yapay zekâ; ilgili delilleri, mezhep görüşlerini, temel yorum farklılıklarını ve önceki kurumsal kararları derleyen bir yardımcı rol üstlenmeli; nihai bağlayıcı yönlendirme yetkisi ise ehil insan uzmanlarda kalmalıdır. Bu hem müftünün rolüne ilişkin değerlendirmesiyle hem de daha yeni hibrit ve çok ajanlı mimari çalışmalarla uyumludur.^{63,64}

Bu modelin izzetle ilişkisi açıktır. Çünkü burada teknoloji, hakikatin yerine geçmemekte; hakikate hizmet eden, sınırlarını bilen ve insanı kaynakla buluşturan bir araç hâline gelmektedir. Böylece yapay zekâ kullanımı, dini hafifleten ve otoriteyi simüle eden bir zillet biçimi olmaktan çıkıp; sorumluluk, şeffaflık ve hikmet temelli bir izzet aracına dönüşebilmektedir.

7. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, İslam düşüncesinin merkezî kavramlarından biri olan izzet ile onun karşısı olan zilleti, çağdaş dünyanın iki temel dönüşüm alanı olan sekülerleşme ve yapay zekâ bağlamında birlikte ele almıştır. Elde edilen bulgular, Müslüman birey ve toplumların karşı karşıya bulunduğu krizin yalnızca siyasal, ekonomik veya kültürel bir mahiyet taşımadığını; aynı zamanda manevi, ahlaki ve epistemik bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede izzetin kaynağı Allah'a (c.c.) bağlılık, takva, hikmet, ahlak, adalet ve birlik gibi değerlerde aranırken; zilletin cehalet, dağınıklık, sahte otorite arayışı, dünya sevgisi ve hakikatten uzaklaşma gibi unsurlarla derinleştiği anlaşılmaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla zilletten izzete yöneliş, yalnızca bireysel dindarlığın güçlendirilmesiyle değil,

⁶⁰ Gao vd., "Retrieval-Augmented Generation"

⁶¹ Mohammed vd., "Aftina", 20957-20982.

⁶² Ahmed, "Fatwā and AI", 1-19.

⁶³ Ahmed, "Fatwā and AI", 1-19.

⁶⁴ Abbas vd., "Fanar-Sadiq", 1567-1588.

⁶⁵ Aydın – Zebari, *el-İzzetu ve'z-Zilletu: Esbâbuhümâ ve ilâcuhümâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*.

aynı zamanda toplumsal ve kurumsal yapının da İslami ilkeler doğrultusunda yeniden inşasıyla mümkün hâle gelebilir.

İslam düşüncesinde adalet ve liyakat ilkeleri, tüm peygamberlerin üzerinde hassasiyetle durduğu temel yönetim ve toplumsal düzen prensipleri arasında yer almaktadır.⁶⁶ Nitekim Nisâ Suresi'nin 58. ayetinde emanetlerin ehline verilmesinin emredilmesi, görev ve sorumlulukların bilgi, güvenilirlik ve yetkinlik esasına göre dağıtılması gerektiğini ortaya koyarak, liyakat ilkesinin İslam düşüncesindeki normatif temelini açık biçimde ortaya koymaktadır. Tam da bu nedenle, yapay zekâ-fetva tartışması yalnızca teknolojik imkânlar veya pratik kolaylıklar üzerinden ele alınmamalıdır. Asıl mesele, bu teknolojinin Müslüman bireyin ahlaki ve manevi bütünlüğünü koruyup korumadığı, hakikatle ilişkisini güçlendirip güçlendirmede ve dinî otoriteyi sahih biçimde destekleyip desteklemediğidir. Literatür, serbest üretim yapan, kaynaksız ve denetimsiz sistemlerin fetva alanında ciddi riskler taşıdığını; buna karşılık kaynak-temelli, RAG destekli, çok katmanlı, doğrulamalı ve insan denetimli yapıların daha güvenli bir yönelim sunduğunu açıkça göstermektedir.⁶⁷ Bu nedenle yapay zekânın dinî alanda kullanımı, ancak adalet, liyakat, sorumluluk ve kaynak sadakati ilkeleriyle uyumlu bir çerçevede değerlendirildiğinde, zilletten izzete yönelen bir yeniden inşa sürecine katkı sunabilir.

Bu çerçevede şu öneriler geliştirilebilir. Birincisi, dinî rehberlik alanında yapay zekâ asla mutlak otorite olarak sunulmamalıdır.⁶⁸ İkincisi, geliştirilecek tüm sistemler açık kaynak referansı, mezhep şeffaflığı ve güvenlik uyarıları içermelidir. Üçüncüsü, özellikle fetva niteliği taşıyan cevaplar için insan denetimi zorunlu tutulmalıdır. Dördüncüsü, kullanıcılar yapay zekânın sınırlılıkları konusunda açık biçimde bilgilendirilmelidir. Beşincisi, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumsal yapılarla uyumlu, denetimli ve şeffaf sistemler geliştirilmelidir. Altıncısı, miras, zekât, aile hukuku ve sağlık gibi alanlarda serbest üretim yerine deterministik veya alana-özel modüller tercih edilmelidir. Yedincisi, gelecekte bu sistemlerin ampirik doğruluk oranlarını, mezhep duyarlılığını ve kullanıcı etkilerini ölçen saha çalışmaları yapılmalıdır.

Sonuç olarak, Müslüman birey ve toplumların zilletten izzete yükselişi, sadece geleneksel değerlere nostaljik dönüşle değil; çağdaş araçları hikmetle kullanabilme yeteneğiyle mümkündür. Yapay zekâ, eğer kaynağa sadık, ahlaka bağlı, usûle duyarlı ve insan denetimli bir çerçeve içinde kullanılırsa, dinî bilgiye erişimi kolaylaştıran faydalı bir destek aracı olabilir. Fakat eğer kaynaksız, doğrulanmamış ve otorite simülasyonu üreten bir biçimde kullanılırsa, bu kez yeni bir zihinsel ve manevi zillet doğurur. Bu sebeple fetva üretiminde yapay zekâyı ilişkin doğru yaklaşım, onu reddetmek ya da mutlaklaştırmak değil; izzeti koruyan bir sorumluluk rejimi içinde yerli yerine oturtmaktır.

66 Durmuş Baysal, "Human Resource Management Principles Inspired by Prophetic Leadership Models", *Uluslararası İşletme Bilimi ve Uygulamaları Dergisi* 5/2 (2025), 139.

67 Abbas vd., "Fanar-Sadiq", 1567-1588.

68 M. Bayar, "Yapay Zekânın İctihad ve Fetva Süreçlerindeki Rolü", ed. M. Bayar, *Din ve Yenilik* (MAÜ Yayınevi, 2025), 25.

**ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA
YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI**

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Yakup CİVELEK – Durmuş BAYSAL

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abbas, Ummar vd. "Fanar-Sadiq: A Multi-Agent Architecture for Grounded Islamic QA". *Proceedings of the 64th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (Volume 6: Industry Track)*. 1567-1588. San Diego, California: Association for Computational Linguistics, 2026. <https://aclanthology.org/2026.acl-industry.109>
- Abu Ahmad, M. vd. "Transformer Tafsir at QIAS 2025 Shared Task: Hybrid Retrieval-Augmented Generation for Islamic Knowledge Question Answering". *Proceedings of the Third Arabic Natural Language Processing Conference Shared Tasks*. Association for Computational Linguistics, 2025. <https://aclanthology.org/2025.arabicnlp-sharedtasks.124>
- Ahmad b. Hanbal. *el-Müsned*. "Musnad 'Alî b. Ebî Tâlib", Hadis No. 1075. Erişim 13 Mayıs 2026. <https://sunnah.com/ahmad:1075>
- Ahmad b. Hanbal. *el-Müsned*. Riyad: Dârüsselâm, "Musnad 'Alî b. Ebî Tâlib", Kitap 5, Hadis No. 584. Erişim 13 Mayıs 2026. <https://sunnah.com/ahmad:584>
- Ahmed, Shoaib. "Fatwâ and AI: A Literature-Based Assessment on How AI Impacts the Role of the Muftî". *Journal for Islamic Studies* 42/1-2 (2024), 1-19. <https://doi.org/10.25159/2957-9163/14400>
- Arslan, A. *Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm*. Beyan Yayınları, 2016.
- Aydın, H. - Zebari, M. *el-İzzetu ve'z-Zilletu: Esbâbuhümâ ve İlâcuhümâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi (2019), 1-211.
- Bayar, Mesut. "Yapay Zekânın İçtihad ve Fetva Süreçlerindeki Rolü". *Din ve Yenilik*. ed. Mesut Bayar. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2025.
- Baysal, D. "Human Resource Management Principles Inspired by Prophetic Leadership Models". *Uluslararası İşletme Bilimi ve Uygulamaları Dergisi* 5/2 (2025), 131-146.
- Baysal, Durmuş. "Küreselleşme Sürecinde İslam Kültürünün Yeniden İnşası". *Journal of Analytic Divinity* 9/2 (2025), 239-252. <https://doi.org/10.46595/jad.1801715>
- Coşan, M. E. *Başmakaleler-1*. Server Yayınları, 2013.
- Çapcıoğlu, İ. "Küreselleşme Sürecinde Kültürün ve Dinin Değişen Görünimleri". *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 247-264.
- Çağrı, Mustafa. "Zillet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zillet>
- Çelik, A. F. "Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları: DİB Fetva Hizmetleri Özelinde Bir İnceleme". *Dergiabant* 13/1 (2025), 85-96. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1652601>
- Denizer, Nurullah. "İbadet Merkezli Dindarlık Anlayışını Yeniden Düşünmek: Kur'an Perspektifinden Sorumluluğun Bütüncül Yapısı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 62 (2025), 39-54. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1744031>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. 2026.
- Duran, Elif. "İhlâlıktan İkircikliğe: Charles Taylor'ın Otantiklik ve Anlam Ufku Kavramlarının Bir Eleştirisi". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. 24 (2025), 408-423. <https://doi.org/10.55256/temasa.1805228>
- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. "Kitâbü'n-Nikâh", Hadis No. 2119. Erişim 13 Mayıs 2026. <https://sunnah.com/abudawud:2119>
- Fındık, Pınar. *Örgütlerin Değişim Sürecinde Halkla İlişkilerin Etkinliği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Gao, Yunfan vd. "Retrieval-Augmented Generation for Large Language Models: A Survey". *arXiv*, 2023. <https://arxiv.org/abs/2312.10997>
- Gazali, İ. *İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn*. Bedir Yayınevi, 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406). *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtde' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarâhüm min zevi's-sultânî'l-ekber*. Mukaddime. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1994.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- İzzetbegović, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.

ZİLLETEN İZZETE: MÜSLÜMAN BİREY VE TOPLUMLARIN MANEVÎ YENİDEN İNŞASINDA YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ FETVA SİSTEMLERİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI

- Kartal, Abdullah - Durman, Burhan. "Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesinde Mevlânâ İzleri". *Harran İlahiyat Dergisi*. 53 (2025): 45-68. <https://doi.org/10.30623/hij.1602239>.
- Khalila, Zahra - Nasution, Arbi Haza - Monika, Winda - Onan, Aytug - Murakami, Yohei - Radi, Yasir Bin Ismail - Osmani, Noor Mohammad. "Investigating Retrieval-Augmented Generation in Quranic Studies: A Study of 13 Open-Source Large Language Models". *International Journal of Advanced Computer Science and Applications* 16/2 (2025), 1361-1371. <https://doi.org/10.14569/IJACSA.2025.01602134>
- Mert, Mehmet Ali. "Dinin Yeniden Devlet Alanına Taşınmasında Milli Görüş Hareketi'nin Rolü". *İmgelem* 4/6 (2020), 131-156. <https://izlik.org/JA63HM69NU>.
- Mohammed, Marryam Yahya vd. "Aftina: Enhancing Stability and Preventing Hallucination in AI-Based Islamic Fatwa Generation Using LLMs and RAG". *Neural Computing and Applications* 37 (2025), 20957-20982. <https://doi.org/10.1007/s00521-025-11229-y>
- Mubarak, Hamdy vd. "IslamicEval 2025: The First Shared Task of Capturing LLMs Hallucination in Islamic Content". *Proceedings of the Third Arabic Natural Language Processing Conference: Shared Tasks*. Association for Computational Linguistics, 2025, 480-493. <https://doi.org/10.18653/v1/2025.arabicnlp-sharedtasks.67>.
- Nasr, S. H. "Modern Zamanlarda Müslüman Olmak ve Geleneksel Ekol Üzerine". *Sabah Ülkesi*. Erişim 13 Mayıs 2026. <https://www.sabahulkesi.com/2013/07/01/seyyid-h%C3%BCseyin-nasr-ile-modern-zamanlarda-m%C3%BCsl%C3%BCman-olmak-ve-gelenekselci-ekol-%C3%BCzerine-ahmet-faruk-%C3%A7a%C4%9Flar/>
- Nursi, B. S. *Ramazan İktisat Şükür Risaleleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Okuyucu, Ömer. "Kur'an'da İzzet Kavramının Anlam Derinlikleri ve Bağlamsal Kullanımları". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2024), 702-725.
- Özalp, Ahmet - Özer, Fatma. "Peter Berger Örneğinde Sekülerleşme Tartışmaları: Etkiler Ve Fikrî Değişim". *Eskiye*. 52 (2024), 79-99. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1403605>.
- Rawte, Vipula vd. "A Survey of Hallucination in 'Large' Foundation Models". *arXiv*, 2023. Erişim 13 Mayıs 2026. <https://arxiv.org/abs/2309.05922>
- Sawari, Muhammad F. M. - Shamsuddin, Mohd J. "Islamic Ruling on Using Artificial Intelligence in Teaching and Learning: AI Chatbots as a Case Study". *International Journal of Fiqh and Usul Al-Fiqh Studies* 9/3 (2025), 60-72. <https://doi.org/10.31436/ijfus.v9i3.401>.
- Şallı, Ayşe. "Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Şerif Mardin Ve Nilüfer Göle Örneği". *Marifetname* 10/1 (2023), 107-150. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1259945>.
- Ünal, S. "İbadetlerle İlgili Fetvalar ve Yapay Zekâ Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 161-192. <https://doi.org/10.33415/daad.1580752>.
- Wahid, Soleh Hasan. "Artificial Intelligence in Islamic Guidance: Assessing Chatbot Performance and Jurisprudential Adherence". *Journal of Digital Islamicate Research* 3/1 (2025), 33-96. <https://doi.org/10.1163/27732363-20250003>.
- Yamaç, Muhammed. "Post-Truth Paradigma ve Medeniyetler Çatışması Tezi Bağlamında Batı ve İslâm Medeniyeti". *GAB Akademi* 1/1 (2021), 31-64.
- Yıldırım, Yılmaz. "Türkiye'de Bir Kültürel Kriz ve Kritik Konusu Olarak Dini Bireycilik". *Tarih Okulu Dergisi (TOD) Journal of History School (JOHS)* (2016), 569-594. <https://doi.org/10.14225/Joh910>
- Yücer, Hür Mahmut. "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2020): 1-43. <https://izlik.org/JA82MB74KC>.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 464-486/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 464-486

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

NÜBÜVVET SÜRECİNDE MEYDAN OKUMA EVRESİ VE BUNUN DAVET METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

Muhammed Salih ÇELİK

Yüksek Lisans, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Afyon
Master's Degree, Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Afyon/Türkiye

celikmehmedsalih@gmail.com

orcid.org/0009-0001-8709-3726

ror.org/03a1crh56

Öz

Tarih boyunca inkârcı kavimlere peygamberler gönderilmiş ve bu peygamberler kavimlerini tevhide davet etmiştir. Kavimleri onları çeşitli sebepler öne sürerek reddetmiş ve onları yalancılık, sihirbazlık, bozgunculuk gibi cürümlerle itham etmiştir. Bütün bu suçlama ve ithamlara karşılık peygamberler tebliğlerine bütün samimiyetiyle devam etmiştir. Ancak inkârcı kavimler, ısrar ve inatla peygambere muhalefete ve düşmanlığa devam etmiştir. İşte bu noktada peygamberlerin kavimlerine meydan okumaları(tehaddî) ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda, nübüvvet mücadelesinin en kritik aşamalarından birini teşkil eden meydan okuma evresi, anlamsal çerçevesi ve davet sürecindeki diğer kavramlarla olan irtibatı bağlamında kavimleri helak olan peygamberlerden örneklerle ele alınmıştır. Makalede meydan okuma evresinin, nübüvvet sürecinde nasıl bir işlevsellik arz edip önem taşıdığı ve aynı zamanda risâlet görevini tahkim etmede nasıl bir rolünün olduğu incelenmiştir. Bu bağlamda tevekkül, mûcize, inzâr ve intizâr kavramlarının meydan okuma evresi ile olan yapısal ilişkisi ele alınmış; teorik çerçeve Hz. Nûh, Hz. Hûd ve Hz. Şuayb örneklerinden hareketle somutlaştırılmıştır. Neticede meydan okuma evresinin; tebliğ sürecinde inzâr safhasının tükenmesiyle ortaya çıkan, peygamberlerin mutlak tevekkülüne dayanan ve muhatapları ilahî hükmü beklemeye(intizâr) sevk eden çok kritik bir dönüm noktası olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda makale, meydan okuma evresinin analizini yaparak nübüvvet sürecindeki yerini ve önemini örneklerle açıklamayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Meydan okuma (Tehaddî), Peygamber, Kavim, Tevekkül, Mûcize, İnzâr, İntizâr.

THE CONCEPT OF TEHADDÎ IN THE PROPHETIC MISSION AND ITS ROLE IN DAWAH METHODOLOGY

Abstract

Throughout history, prophets were sent to disbelieving nations to call them to monotheism (tawhid). In response, their people rejected them under various pretexts, accusing them of falsehood, sorcery, and causing corruption. Despite these accusations, the prophets persevered in delivering their message with utmost sincerity. However, the disbelieving nations stubbornly continued their opposition and hostility. At this critical juncture, the stage of prophetic challenge (tahaddî) emerged. This study examines the stage of challenge—one

NÜBÜVVET SÜRECİNDE MEYDAN OKUMA EVRESİ VE BUNUN DAVET METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

of the most pivotal phases of the prophetic struggle—within its semantic framework and its relationship with other foundational concepts in the process of invitation (da'wah), using examples of prophets whose peoples were subsequently destroyed. The article analyzes the functionality and significance of the challenge stage within the prophetic process, as well as its role in fortifying the prophetic mission (risalah). In this context, the structural relationships between the stage of challenge and the concepts of trust in God (tawakkul), miracle, warning (inzar), and awaiting divine judgment (intizar) are addressed, grounding the theoretical framework through the examples of the Prophets Noah, Hud, and Shu'ayb. Consequently, the study concludes that the stage of challenge represents a crucial turning point that arises upon the exhaustion of the warning phase, relies on the absolute reliance of prophets upon God, and leads the addressees to await divine judgment.

Keywords: Tafsir, Challenge (Tahaddî), Prophet, Nation, Tawakkul, Miracle, Inzhar, Intizar.

Atıf / Cite as: Çelik, Muhammed Salih. “Nübüvvet Sürecinde Meydan Okuma Evresi ve Bunun Davet Metodolojisiindeki Yeri”, *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 464-486.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca ilâhî mesajı kitlelere ulaştırmakla görevlendirilen peygamberler, tebliğ vazifelerini ifa ederken elçi olarak gönderildikleri toplumların yerleşik sosyo-ekonomik, kültürel ve dinî statükolarıyla kaçınılmaz olarak karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşı karşıya geliş, tarihsel, psikolojik ve sosyolojik açıdan çok katmanlı bir mücadele ve mukavemet sürecini beraberinde getirmiştir. Nübüvvet davetinin, inkârda inat ederek direnme, statü kaygısıyla sert muhalefet, aristokratik kibirle alaya alma ve gelenekçilik gibi barikatlarla kesintiye uğratılmak istendiği en son safhada, nübüvvet iddiasının doğruluğunu ispat etmek ve inkarcıların muhalefetini rasyonel ve harikulade bir şekilde çürütmek amacıyla meydan okuma evresi devreye girmiştir.

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de geniş yer tutan peygamber kıssalarından yola çıkarak meydan okuma evresinin nübüvvet sürecindeki yerini ve önemini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle meydan okuma evresinin; peygamberlerin psikolojik ve manevi dayanağı olan “tevekkül”, davetin ilk metodik basamağı olan “inzâr” ve sürecin akıbetini tayin eden “intizâr” kavramlarıyla olan yapısal ilişkisi analitik bir yöntemle çözümlenecektir. Ardından, Kur'ân'da risâlet mücadeleleri en detaylı şekilde tasvir edilen “ülû'l-azm” peygamberlerden Hz. Nûh'un; kavmine ahlaki, iktisadi ve benzeri eleştiriler yönelten Hz. Hûd'un ve Hz. Şuayb'ın tebliğ süreçlerindeki somut meydan okuma lafızları ve tarihsel kırılma noktaları incelenecektir. Böylelikle meydan okuma evresinin tebliğ dilini ve yöntemini ne şekilde yapısal bir değişime zorladığı ortaya konulacaktır.

1. Meydan Okuma ile İlgili Bazı Kavramlar

Meydan okuma evresini daha iyi anlamak için peygamberin ilâhî mesajı tebliğ etme sürecini incelerken karşımıza çıkan bazı kavramların üzerinde durmak faydalı olacaktır. Burada tebliğ süreci incelenirken sık sık karşılaşılan tehdîd, tevekkül, mucize, inzâr ve intizâr gibi kavramların başat anlamları ele alınacaktır.

1.1. Tehaddî¹

Tehaddî², “birini bir işte geçmek; meydan okuma, rakibi yarışa çağırma” anlamına gelen bir kelimedir.³ Terim olarak tehaddî, peygamberin doğruluğunu ve mûcizenin ilahi bir teyit olduğunu ortaya çıkarmak maksadıyla inkarcıların aczini ortaya koymak için⁴ gerçekleşen “benzerini getirin”⁵ şeklinde bir ilahi çağrıdır. Tehaddî, inkârcıların aczini ortaya çıkarmaktan ziyade delili ortaya koymak ve güçlendirmek içindir.⁶ Özellikle Bâkılânî (ö.403/1013), tehaddîyi mûcizenin ayrılmaz bir unsuru olarak değerlendirir. Çünkü meydan okuma olmadan mûcize, sadece “olağanüstü bir olay” olarak kalır; tehaddî ise onu delil haline getirir.⁷ Cüveynî(ö.478/1085) ise tehaddî hakkında şöyle der:

“Tehaddî, ortaya konulan olağanüstü hadise ile peygamberlik iddiasını irtibatlandırır ve mûcizenin şartlarından biri haline gelir. Tehaddî için peygamberin

¹ Kur’ân’ın muarızlarına yönelik ‘benzerini getirmeleri hususunda meydan okuması anlamında bir terim olan tehaddî pek çok çalışmada ele alınmıştır. Bu çalışmada bahsedilen tehaddî, tebliğin en son aşamasında peygamberlerin kavimlerine yapmış oldukları tehdidi ifade eden meydan okuma sürecidir. Bu sebeple terim karmaşasına sebebiyet vermemek için çalışmamızda tehaddî yerine meydan okuma kavramını tercih ettik.

² Kur’ân’ın ‘bir benzerini getirin’ şeklindeki tehaddîsi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrâhîm ez-Zeccâc, Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 4/65; Muhammed el-Mâtürîdî, Te’vîlâtü’l-Kur’ân, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 14/178; Ebû’l-Leys es-Semerkandî, Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Kerîm, thk. Ali Muhammed Mu’avvad (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 3/285. Kur’ân’da aşamalı bir şekilde gerçekleşen “bu kitabın ya da on sûrenin ya da bir sûrenin benzerini getirin” şeklindeki tehaddî için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhavî (Beyrût: Müessesetu’t-Tarihi’l-Arabî, 1992), 1/34; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkândî, *Bahrü’l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 1/102; Ebu’l Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmidit-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl*, (Riyad: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 3/187; Ebu’l-Fidâ İsmâîl ed-Dimaşkî İbn Kesîr, *Tefsîru’l Kur’âni’l-‘Azîm* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/26; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 2008), 646. Tehaddî teorisi ile ilgili bk. Bulut, Halil İbrahim. “Tehaddî Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler*. ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1398. Tehaddî âyetleri ile ilgili tez çalışması için bk. Yiğit, Sinem. Tehaddî Âyetlerinin Te’vîlâtü’l-Kur’ân ve Menâr Tefsirlerince Mukâyeseli İncelenmesi (Bartın: Bartın Üniversitesi – Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025); Tehaddî âyetleri ile ilgili makaleler için bk. Salmazzem, Mehmet. “‘Tehaddî’ Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*. 64 (01 Ekim 2015): 115-134; Demir, Zakir. “İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (01 Aralık 2023): 529-555; Yılmaz, Rabia. “Psikolojik İcâz Bağlamında Tehaddî Âyetleri”. *HİKEM* 2/2 (01 Eylül 2024): 67-84.

³ Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhîd*, thk. Mektebu Tahkîki’t-Turâsi fî Mü’essesetu’r-Risâle. (Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 1426/2005), “tehaddî”, 1273; Râgıb el-İsfahânî, *El-Mufredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412), “tehaddî”, 325; Muhammed Murtaza Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Cemâ’atun mine’l-muhtassîn, (Kuveyt: Vizâretü’l-İrşâd ve’l-Enbâ, 1385/1965), “tehaddî”, 37/410.

⁴ Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1376/1957), 2/91.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *İcâzü’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, (Mısır:Dâru’l-Meârif, 1997), 24.

⁶ Bâkılânî, *İcâzü’l-Kur’ân*, 24.

⁷ Bâkılânî, *İcâzü’l-Kur’ân*, 251.

şöyle demesi yeterlidir: “Benim doğru söylediğimin kanıtı, Allah’ın bu ölüyü diriltmesidir.” Meydan okuyan; “Bu benim mucizemdir ve hiç kimse bunun benzerini getiremez” demesi şart değildir çünkü meydan okumadaki amaç iddiayı mucizeye bağlamaktır. Bu da ‘hiç kimse bunun benzerini getiremez’ demesine gerek kalmadan gerçekleşir. İşte bu, mucizenin iddiaya bağlanma yönlerinden biridir.”⁸

Sonuç olarak tehdidî ile ifade edilen hakikatin, peygamberlerin tebliği sürecinde çok kritik bir işleve sahip olmasını şu şekilde özetleyebiliriz: Peygamberlerin davet metodolojisinde inkârcıların direncini kıran, inananların kuvve-i manaviyesini takviye eden ve sünnetullahın vukuundan evvel mazeret mekanizmalarını tamamen ortadan kaldıran en üst düzey tebliğ hamlesi, en kritik tebliğ aşamasıdır.

1.2. Tevekkül

“V-k-l” kökünden türeyen “tevekkül” kelimesi, “birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, birine dayanma”⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Dinî ve tasavvufî bir terim olarak “bir kimsenin kendini Allah’a teslim etmesi, rızıkında ve işlerinde O’nu kefil bilip sadece O’na güvenmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰

Kur’an’da “tevekkül” kavramı ile “meydan okuma” arasında yakın bir ilişki vardır. Peygamberler kendi kavimlerine hakikatleri tebliğ ederken hem kendi halkının hem de orada otorite olarak bulunan güç odaklarının sert muhalefetine maruz kalmışlardır. Ancak bu sıkıntılı süreç, onları vazifelerinden bir adım bile geri adım attıramamıştır. Elbette bu zorluğa ve muhalefete karşı koyma, peygamberlerin kendi güçlerine ve kuvvetlerine dayanarak değil Allah’a tevekkül ederek ve tam bir teslimiyet göstererek gerçekleştirdikleri bir mukavemet ve sebatır. Tevekkül, meydan okumanın dayanağıdır:

*“Bir kısım tanrılarımız seni çarpmıştır demekten başka bir şey demeyiz” dediler. Hûd: “Doğrusu ben Allah’ı şahit tutuyorum; siz de şahit olun ki ben O’nu bırakıp koştuğunuz ortaklardan uzağım. Hepiniz bana tuzak kurun sonra da mühlet vermeyin. Ben, ancak benim de sizin de Rabbiniz olan Allah’a güvenirim. Hiçbir canlı yoktur ki Allah onu hükmü altına almamış bulunsun. Rabbin elbette doğru yoldadır”*¹¹

Yine Hz. Nûh kavmine şöyle seslenmiştir:

“Onlara Nûh’un durumunu anlat! Hani kavmine, “Ey kavmim! Eğer benim durumum ve Allah’ın ayetlerini size hatırlatmam, size zor geliyorsa biliniz ki yalnız Allah’a tevekkül ettim. Öyleyse ortaklarınızla toplanıp işinizi kararlaştırın da nihayetinde

⁸ İmâmu’l-Harameyn Ebû’l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa - Alî ‘Abdûlmün’im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1980), 312-313.

⁹ İsfahânî, “tevekkül”, ^{AAV}; Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “vkl”, 11/834.

¹⁰ Mustafa Çağrırcı, “Tevekkül”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/1-2.

¹¹ Hûd 11/54.

işiniz başınıza bir keder ve pişmanlık oluşturmasın. Sonra hükmü bana uygulayın ve bana hiç mühlet de vermeyin”¹²

Kurtubî, bu ayet-i kerime ile ilgili şöyle bir tefsir yapmıştır:

“Hz. Nûh her durumda yüce Allah'a tevekkül ederdi. Ancak, özellikle bu konuda Allah'a tevekkül ettiğini beyan etmesi, kavminin kendisine yapmak istediklerine karşı Allah'ın kendisine yeterli geleceğini bilmeleri içindi. Yani, eğer siz, bana yardım etmeyecek olursanız, hiç şüphesiz ben bana yardım edecek olana güvenip dayanırım. Bu buyruk, şanı yüce Allah'ın, yüce Peygamberinin Allah'ın yardım ve zaferine tam bir güven beslediğini ve onların girişebilecekleri tuzaklarından korkmadığını haber vermektedir.”¹³

Burada da vurgulandığı üzere bir peygamber, yerine getirmiş olduğu peygamberlik vazifesinde ecir ve karşılığı yalnızca Allah'tan beklediği gibi her türlü hile, tuzak, kötülük ve desiseden yalnızca Allah'a güvenip teslim olarak emin olabilir.

Yine peygamberlerin Allah'a teslimiyetini ifade etme açısından Seyyid Kutub'un bu ayetle ilgili tefsiri şöyledir:

“Bu, ancak gücünden emin olan, hazırlığına tam anlamıyla güvenen bir söz sahibinin söyleyebileceği, heyecan verici ve apaçık bir meydan okumadır. Öyle ki, düşmanlarını kendi nefesine karşı kışkırtır ve onlara saldırımları için pek çok gerekçe sunarak teşvik eder! Peki, Nûh'un arkasında nasıl bir güç ve hazırlık vardı? Ve yeryüzünün tüm güçleri onunla birlikte olsaydı ne olurdu? Onunla birlikte iman vardı... Karşısında güçlerin küçüldüğü, kalabalıkların azaldığı ve her türlü planın/tedbirin aciz kaldığı o güç. Ve onun arkasında, kendi dostlarını şeytanın dostlarına asla bırakmayan Allah vardı! İşte insanı, içindekilerle birlikte bu evrene hükmeden o en büyük gücün kaynağına bağlayan şey, yalnızca Allah'a olan imandır. Dolayısıyla bu meydan okuma bir kibir değildir, bir delilik veya intihar da değildir. Aksine bu, iman sahiplerinin karşısında küçülen ve yok olan geçici zayıf güçlere karşı asıl ve en büyük gücün meydan okumasıdır.”¹⁴

Peygamber, o denli güçlü bir iman ve teslimiyete sahiptir ki kafirler karşısında yüce Allah'ın kendisini üstün kılacağına kesin olarak inanmış ve bu teslimiyetle daha şimdiden üstün geldiğini ilan ediyormuşçasına kararlı ve zaferden emin bir şekilde meydan okumuştur.

1.3. Mûcize

Sözlükte “zayıf olmak, aciz kalmak, bir şeye güç yetirememek”¹⁵ anlamındaki “a-c-z” kökünden ism-i fail olarak türeyen “mûcize”, “insanın gücünün yetemediği, karşı durması

¹² Yûnus, 10/71.

¹³ Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim el-İtfiyyîş. (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 8/362-363.

¹⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1972), 3/1812

¹⁵ İbn Manzûr, “'ac-z”, 5/371; Cevherî, “'ac-z”, 883; Fîrûzâbâdî, “'ac-z”, 516.

NÜBÜVVET SÜRECİNDE MEYDAN OKUMA EVRESİ VE BUNUN DAVET METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

mümkün olmayan ve benzerini yapabilmekten aciz kaldığı olağanüstü şey”¹⁶ manasındadır.

“Kur’an ve hadislerde doğrudan “mûcize” terimi bulunmaz. Peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş gerçek elçiler olduğunu gösteren harikulade olaylar Kur’an ve hadislerde çoğu defa âyet, beyyine, burhân, sultân, hak, hüccet ve furkân kelimeleri ile ifade edilir. Bu terimin sonraki bir zamanda belli ihtiyaçlara binaen kelimeler tarafından icat edildiği bilinmektedir.”¹⁷

Mâtürîdî (ö.333/944) ise mûcizeyi şu şekilde tanımlar: “Mûcize (âyât), o alanda uzman olanların (basiret sahiplerinin) bile imkân ve kabiliyetlerini aşan, bir benzerinin yapılmasına dair ümitleri boşa çıkaran, öğrenme ve gayretle çabalama yoluyla mahiyetine ulaşılamayan şeydir”¹⁸. Bâkılânî ise ihtiva ettiği kelime manası itibarıyla ‘mûcize’ kelimesinin, söz konusu ilahî fiili ifade etmekte yeterli olmadığını savunur. Bâkılânî, ıstılâh olarak mûcizeyi; “Mahlukatın güç yetirdikleri şeylerden olmayan, herhangi bir zaman ve durumda kudretleri olmadığı ve imkânsız olduğu için ona güç yetirmeleri mümkün olmayan fiil” olarak tanımlamaktadır.¹⁹

Mûcizelerin, peygamberlerin doğruluklarına dair bir delil ve kanıt olma özelliği de vardır. Bu delil ve kanıt aşamasından önce ise peygamberin, kendi doğruluğuna şahit olarak kavmine meydan okuması ve onları mübarezeye çağırması meydana gelmelidir. Bâkılânî(ö. 403/1013) bu husus üzerinde durur ve şunu vurgular; “peygamber, meydan okuduğunda ve muhatapların acizliği ortaya çıktığında, o şey artık bir mûcize niteliği kazanır.”²⁰ Bir hadisenin peygamberlik iddiasında bulunan şahsı tasdik eden bir delil olabilmesi ve mûcize diye isimlendirilebilmesi için; “ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehattî ile birlikte meydana gelmesi, iddiadan hemen sonra zuhur etmesi gibi özellikler taşınmalıdır.”²¹ Meydan okuma olmadan bir peygamberin başkalarının benzerini yapmaktan aciz kalacakları hârikulâde bir şeyi delil getirmesi, o hârikulade şeyi mûcize olarak nitelendirmek için yeterli değildir:

“Her bir mûcizeye âyet, burhan ya da hüccet denilebilir, ancak her âyet, burhan ya da diğer âlâmetler –hârikulâde olsalar bile- mûcize özelliği taşımayabilirler. Diğer peygamberlik delilleriyle mûcize arasındaki en önemli fark, mûcize şartlarını taşıyan bir hadisenin tek başına peygamberin doğruluğunu ispat edebilecek mahiyette olmasıdır. Kur’an-ı Kerim Hz. Peygamber’in bir mûcizesidir, ondan zuhur ettiği kabul edilen –İsrâ, Mi’rac ya da suların ve yemeğin bereketlenmesi gibi- hârikulâde hadiseler peygamberliğinin doğruluğunu gösteren birer âyet, hüccet ya

¹⁶ İbn Manzûr, “ ‘acz ”, 5/37; Cevherî, “ ‘acz”, 884; Fîrûzâbâdî, “ ‘acz”, 516.

¹⁷ Halil İbrahim Bulut, “İbn Hazm’ın Mûcize Anlayışı” Kader 21/1 (Haziran 2023), 116-140.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 263-273.

¹⁹ Bâkılânî, Kitâbu’l Beyân, 24.

²⁰ Bâkılânî, İcâzü’l-Kur’ân, 251.

²¹ Bulut, “İbn Hazm’ın Mûcize Anlayışı”, 116-140.

da burhan olsalar da mûcize diye isimlendirilmeleri terminolojik açıdan isabetli olmayacaktır.”²²

İbn Hazm’a (ö.456/1064) göre mûcize, meydan okuma olmadan da gerçekleşir ve meydan okuma(tehaddî) mûcizenin bir şartı değildir. Ona göre bir peygamberin elinde ortaya çıkan ve sihirbazların asla taklit edemeyeceği her olağanüstü olay, başında veya sonunda bir meydan okuma olmasa bile mutlak manada bir mûcizedir.²³

Sonuç olarak kavimlerini tevhide çağırmak için tebliğle görevlendirilen peygamberler, nübüvvet vazifelerinin ispatı bağlamında kendi kavimlerine meydan okumak durumunda kalmışlardır. Nitekim Hz. Musa’nın sihirbazlarla olan mücadelesi ve yed-i beyzası²⁴, Hz. İsa’nın kör ve alacalıyı iyileştirip ölüleri Allah’ın izniyle diriltmesi²⁵, Peygamberimizin Kur’an mûcizesi²⁶ bu şekilde gerçekleşmiştir. Bütün bu örnekler, peygamberlerin ilk ortaya çıkışlarında, doğruluklarının delili olarak ortaya koydukları harikalarda, açık bir tehaddînin bulunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Çünkü muhatap kitle henüz iman etmemiş bir topluluktur. Bu yüzden tehaddînin, bu tür mucizeler için önemli bir şart olduğunu söylemek mümkündür.²⁷ Bazen de tehaddî, tebliğin son aşamasında peygamberlerin artık kavimlerinin tevhid çağrısına icabet etmeyecekleri kesin olarak ortaya çıktıktan sonra gerçekleşmiştir. Nitekim Hz. Nûh, Hz. Hûd ve Hz. Şuayb örneklerinde olduğu gibi bu aşama kavimlerin helak edilmesiyle sonuçlanmıştır.

1.4. İnzâr

Sözlükte “bir şeyden sakınmak”²⁸ ve “bir şeyi kendisine vacip kılmak”²⁹ manasındaki ‘n-z-r/nezr’ kökünden türeyen inzâr; “korkulan bir şeyi haber verip sakındırmak”³⁰ manasına gelir. Bu içinde korkutma bulunan bir haber vermedir; tıpkı müjdelemenin içinde sevinç bulunan bir haber verme olması gibi.³¹ İstilahta ise inzâr: “ilâhî emirlere uymayanları kötü bir âkıbetin beklediğini haber verip uyarma”³² demektir.

İnzâr, kişide korku uyandırarak o kimsenin dinin hedeflerine uygun davranışlara yönelmesini hedefleyen davet yöntemidir. Ancak bu tek başına değil, insan tabiatındaki arzu ve isteklere hitap etmek suretiyle dini ilgi uyandırmayı amaçlayan özendirme

²² Bulut, “İbn Hazm’ın Mûcize Anlayışı”, 116-140.

²³ Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelûsî. *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihel*. (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, ts.), 5/6.

²⁴ Tâhâ 20/65-70, Tâhâ 20/22.

²⁵ Âl-i İmrân 3/49.

²⁶ el-Bakara 2/23.

²⁷ Bilal Atik, *Kur’ân’a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi - Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 72.

²⁸ İbn Manzûr, “nezr”, 5/200.

²⁹ İsfahânî, “nezr”, 79v; İbn Manzûr, “nezr”, 5/201.

³⁰ İsfahânî, “nezr”, 79v; İbn Manzûr, “nezr”, 5/201; Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi’l-ğaribi’l-hadîs ve’l-eşer*, thk. Mahmûd M. et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî, (Kahire: Mektebetü’l-İlmiyye, 1399/1979), 5/39.

³¹ İsfahânî, “nezr”, 79v.

³² Hayatî Hokelekli, “İnzâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 22/358-359.

(tebşîr) ile birlikte kullanılır. Uyarma ve müjdeleme bütün peygamberlerin kullandığı iki davet metodudur.³³

Uyarının insan üzerindeki psikolojik etkisi üzerinde durmak gerekir. Bir insanın eğitiminde uyarının da ödülün de büyük etkisi vardır. Özellikle uyarmak ve korkutmak, insanda kalıcı ve sarsıcı bir etki bırakır. Bu durumu İmam Râzî tefsirinde ele almış ve şöyle izah etmiştir:

“İnzâr (uyarma), insanları günahlardan sakındırmak suretiyle Allah'ın azabından korkutmaktır. Müjdeleme(beşâret) yerine özellikle uyarının zikredilmesi, uyarının insan üzerinde hem bir işi yapmada hem de terk etmede bıraktığı etkinin, müjdenin etkisinden daha güçlü olmasındandır. Çünkü insanın zararı uzaklaştırmaya yönelik çabası, faydayı elde etmeye yönelik çabasından daha kuvvetlidir. Ayrıca burası mübalağa yani vurgu ve pekiştirme makamıdır; bu sebeple uyarının zikredilmesi daha uygun görülmüştür.”³⁴

Peygamberler muhataplarına ilahi azabı hatırlatarak, dünya ve ahirette hüsrana uğramaktan onları sakındırarak istikamete çağırmıştır. Nitekim âyet-i kerimede Allah şöyle buyurmaktadır:

وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نَحْبُ
دَعْوَتِكَ وَتَتَّبِعِ الرُّسُلَ أُولَئِكَ تَكُونُوا آفَئِسْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ رِزْوَالٍ

“İnsanları azabın kendilerine geleceği gün hakkında uyar. Zalimler der ki: ‘Rabbimiz! Yakın bir müddete kadar bize süre ver de senin davetine uyalım ve peygambere tâbi olalım.’ Daha önce kendiniz için bir zeval olmadığına yemin etmemiş miydiniz?”³⁵

Gazzâlî ise korkutarak uymaya farklı bir değerlendirme getirmiştir. Gazzâlî’ye göre aşırı korku makbul değildir. Aslında korku, Allah’a yaklaşmak için insanı bilgilenmeye ve buna göre davranmaya sevk eden bir araçtır. Bunun ölçülü bir şekilde kullanılması gerekir. Önemli olan, korkunun insanda sürekli ve olumlu davranış değişikliğini sağlamasıdır. Aşırı korku kişiyi zayıflatır, hasta edip şaşkına çevirir.³⁶ Hz. Peygamber’in eğitim sisteminde böyle bir korkunun yeri yoktur; onun yöntemi, ümitsizliğe düşüren korkuyu ortadan kaldırma esasına dayanmaktadır.³⁷

İnzârın hususiyeti, muhatabın iradesine ve aklına hitap ederek onu doğru yola çağırmasıdır. Tehaddî aşamasından evvel peygamberler kavimlerini inkar, adaletsizlik ve zulüm gibi karanlıklardan kurtarmak için var güçleriyle çalışırlar. Bu sebeple inzârı sadece bir tehdit unsuru olarak anlamak doğru değildir; aslında insanı, sorumluluğa ve

³³ Hökelekli, “İnzâr”, 22/358; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/39.

³⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420, 2/286.

³⁵ İbrâhîm 14/44.

³⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 4/158.

³⁷ Hökelekli, “İnzâr”, 22/358.

bilince yönlendiren ilahi bir hatırlatmadır. Nitekim peygamberimiz, Kur’ân’da şöyle vasıflandırılmıştır:

قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ
وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

“De ki: Peygamberliği ilk getiren ben değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilemem. Ancak bana vahyolunana uyarım ve ben apaçık bir uyarıcıdan başkası değilim.”³⁸

Netice itibariyle peygamberler, öncelikle açık ve kesin bir dille inzârda bulunmuşlardır. Bütün gayret ve çabalarına rağmen kavimlerinin inkâr ve muhalefette ısrar etmesi üzerine tebliğin son aşaması olan meydan okuma ortaya çıkmıştır.

1.5. İntizâr

“N-z-r” kelimesi (نظر) sözlükte “bir şeyi görmek ve algılamak için bakışı çevirmek; dikkatle incelemek”³⁹ demektir. Nitekim âyet-i kerimede Allah buyurur ki:

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

“De ki: Göklerde ve yerde olup bitenlere dikkatle bakın!”⁴⁰

“İntizâr” kelimesi ise sözlükte “beklemek; geriye bırakmak, ertelemek”⁴¹ manalarına gelir. Âyet-i kerimelerde şöyle geçmektedir:

فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ قُلْ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ

“Kendilerinden öncekilerin başlarına gelenlerden başka bir şey mi bekliyorlar? De ki: Bekleyin, ben de sizinle bekleyenlerdenim.”⁴²

وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِبِكُمْ إِنَّا عَمِلُونَ وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ

“İman etmeyenlere de ki: ‘Elinizden geleni yapın, biz de yapmaktayız. Bekleyin, biz de beklemekteyiz.’”⁴³

Hız. Nûh, kavmini çok uzun bir süre tevhide çağırarak ve bunun sonucunda büyük imtihanlara ve mihnetlere katlanmıştır. Kavmi tarafından her türlü zorluğa, sıkıntıya, istihza ve yalanlamaya maruz kalmış ve yine bunlara büyük bir sabır ve teslimiyetle karşılık vermiştir. Ancak bütün uyarı, hatırlatma, öğüt ve korkutmalarının neticesinde

³⁸ el-Ahkâf 46/9.

³⁹ İsfahânî, “n-z-r”, 812; İbn Manzûr, “n-z-r”, 5/219; Zebîdî, “n-z-r”, 14/254.

⁴⁰ Yûnus 10/101.

⁴¹ İsfahânî, “n-z-r”, 813.

⁴² Yûnus 10/102.

⁴³ Hûd 11/121-122.

NÜBÜVVET SÜRECİNDE MEYDAN OKUMA EVRESİ VE BUNUN DAVET METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

kavminden çok azı istisna olmak üzere artık kimsenin iman etmeyeceği ortaya çıkmış ve Hz. Nûh, kavmini ilahi azap ile tehdit edip onlara meydan okumuştur:

“Onlara Nuh’un durumunu anlat! Hani kavmine, “Ey kavmim! Eğer benim durumum ve Allah’ın ayetlerini size hatırlatmam, size zor geliyorsa biliniz ki yalnız Allah’a dayanıp güvendim. Öyleyse ortaklarınızla toplanıp işinizi kararlaştırın, sonra işiniz başınıza bir keder ve pişmanlık oluşturun. Sonra hükmü bana uygulayın ve bana hiç mühlet de vermeyin!”⁴⁴

Bu durumu Seyyid Tantavî (ö.2010) şu şekilde resmetmektedir:

“Hz. Nûh, kendisi hakkında vardıkları kararları ve hükümleri ona bildirmelerini ve hiçbir tereddüt göstermeden, beklemeden aleyhinde uygulamaya koymalarını emretmektedir. Ta ki onların bu tuzaklarından kurtulmak için kendisine bir hazırlık fırsatı bırakmamış olsunlar. İşte böylece Hz. Nuh’un, kavmine karşı apaçık ve tahrik edici bir meydan okumada bulunduğunu görüyoruz. Öyle ki, eğer güçleri yetiyorsa, kendisini incitmeleri ve helak etmeleri için onları adeta kışkırtmakta ve önlerini açmaktadır.”⁴⁵

Bu noktada artık intizâr, meydan okumanın sonucu olarak her iki tarafın da hakikatin ortaya çıkmasını beklediği evre olmaktadır. Müşriklerin bekleyişi cehalet, inkâr, körü körüne ayak diretme ve şüpheyeye dayanırken; peygamberlerin bekleyişi sünnetullahın gerçekleşeceğine ve inkârcı kavimlerine galip geleceklerine dair mutlak ve sarsılmaz bir yakîne dayanmaktadır. Bu da peygamberi tehdit etme cüretini gösteren inkârcı kavmi, kendi argümanlarıyla susturup çaresiz bırakmak anlamına gelmektedir.

2. Meydan Okuma Evresinde Kullanılan Lafızlar ve Peygamber Örnekleri

Peygamberler, kavimlerini büyük bir sabır ve özveriyle Allah’tan başka ilah olmadığına ve hiçbir şeyi O’na ortak koşmamaya çağırmışlardır. Kavimleri de peygamberlerine pek çok farklı yaklaşım ve gerekçelerle karşı çıkmışlar ve ilahi mesaja yüz çevirmişlerdir. Kavimlerin inkarcılıkta ısrar etmeleri, haddi aşmaları, bozgunculuktan geri durmamaları, ibret almayıp peygamberi tehdit edecek şekilde azgınlıklarına bardağı taşıran son damlalar olmuştur. Bütün bu hadiselerin ve gelinen toplumsal hercümercin sonucu olarak peygamberler de ilahi mesajı göz önünde bulundurarak kavimlerine açık bir meydan okumada bulunmuşlardır. Bundan sonra peygamber, kavminin tavrını ve ilahi yardımı bekleyecek; kavimleri de ya tövbe edip pişmanlıkla ilahi mesaja kucak açacak ya da helak olup gideceklerdir. İşte bu noktada peygamberlerin kavimlerine son uyarıyı yaptığı o ilahi mesaj yani meydan okuma ifadeleri ortaya çıkmaktadır.

⁴⁴ Yûnus 10/71.

⁴⁵ Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru’l-Vasît li’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Dâru’n-Nehde, 1997), 7/106.

2.1. Hz. Nûh

وَإِثْلَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّ كَيْدَ عَلَيْنِكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ
فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا
إِلَيَّ وَلَا تَنْظُرُونَ

“Onlara Nuh’un durumunu anlat! Hani kavmine, “Ey kavmim! Eğer benim durumum ve Allah’ın ayetlerini size hatırlatmam, size zor geliyorsa biliniz ki yalnız Allah’a dayanıp güvendim. Öyleyse ortaklarınızla toplanıp işinizi kararlaştırın, sonra işiniz başınıza bir keder ve pişmanlık oluşturmazın. Sonra hükmü bana uygulayın ve bana hiç mühlet de vermeyin!”⁴⁶

Kur’ân’da kıssaları en çok anlatılan ve nübüvvet süreci en detaylı şekilde tasvir edilen peygamberlerden biri Hz. Nûh’tur ve “ülü’l-azm” olarak adlandırılan peygamberlerdendir. Asırlar boyunca devam eden tebliğine ve davetine karşı kavminin gösterdiği direnç, insan psikolojisi ve sosyoloji hakkında önemli örnekler sunmaktadır. Kavminin ona inanmamasının ve ona büyük bir inatla karşı koymasının altında birçok psikolojik, sosyolojik, ekonomik, toplumsal sebep yatmaktaydı. Burada bunları kısaca ele alacağız.

2.1.1. Hz. Nûh’u Kabul Etmeme ve Dışlama Sebepleri

Hz. Nûh’a karşı koymak ve ona muhalefet etmek hususunda başta gelen sebeplerden biri ‘toplumsal ve sınıfsal direnç’ diyebileceğimiz toplumun ileri gelenlerine sirayet etmiş aşırı kibir ve kendilerini üstün görme tavrıydı. Nûh kavminin ilâhî mesajları reddetmesindeki en başat amillerden biri, toplumun aristokratik, seçkin tabakasını oluşturan ve Kur’an’da "mele" (الملا) olarak adlandırılan ileri gelenlerin sınıfsal kibriydi.⁴⁷ Ayetlerde açıkça görüldüğü üzere, Hz. Nûh’a ilk iman edenler toplumun zayıf, yoksul ve alt tabakası (erâzil/الأراذل)⁴⁸ olarak kabul edilen kitleler olmuştur.⁴⁹ Nûh kavminin aristokrat sınıfı, dinî bir hiyerarşinin kendi sosyo-ekonomik hegemonyalarını sarsacağını düşünerek büyük bir endişeye kapılmışlardır.. Hz. Nûh’a hitaben, "Sana alt tabakanız (ayak takımı) uymuşken biz sana inanır mıyız?"⁵⁰ diyerek, dinî itaati bir statü ve imaj kaybı olarak algıladıklarını açıkça itiraf etmişlerdir. Bu durum, inancın önündeki en büyük engellerden birinin tarihi süreçte oluşan kast sistemini koruma arzusu olduğunu göstermektedir.⁵¹

⁴⁶ Yûnus 10/71.

⁴⁷ Celaleddin Çelik, *Kur’ân’da Toplumsal Değişim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 100.

⁴⁸ Hûd, 11/27.

⁴⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire:Dâru Hicr, 2001), 12/379.

⁵⁰ eş-Şuarâ 26/111

⁵¹ Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 5/2607.

İnancın ve peygambere tâbi olmanın önündeki diğer büyük engel ‘atalar kültü, gelenekçilik ve ekonomik çıkar’ ilişkisiydi. Nûh kavmi; Ved, Süvâ, Yegûs, Yeûk ve Nesr gibi sembolik putlar etrafında şekillenmiş yerleşik bir pagan inancına sahipti.⁵² Bu putlar, sadece dinî figürler değil, aynı zamanda toplumun sosyo-ekonomik dengelerini, panayırlarını ve aristokrasinin meşruiyetini sağlayan kültürel sermayelerdi. Hz. Nûh’un tevhid daveti, bu geleneksel yapıyı ve statükoyu doğrudan tehdit etmiştir. Kavminin önde gelenlerinin halka hitaben: “Sakın ilahlarınızı terk etmeyin...”⁵³ şeklindeki telkinleri, kitleleri manipüle etmek ve mevcut dinî-ekonomik statükoyu muhafaza etmek amacıyla atalar kültürünü bir kalkan olarak kullandıklarını teyit etmektedir.

“O küfür liderleri de onlara hep atalarından tevâris ettikleri batıl yoldan ayrılmamayı, geleneklerini bırakmamayı öğütleyerek toplumun çoğunluğunun, doğru yola girmesine engel olmuşlardır.”⁵⁴

Küfür ve inadın bir başka sebebi ise ‘beşerî peygamber’ tasavvuruna karşı inkarcıların direnç göstermeleri ve peygamberi kabule yanaşmamalarıdır. Kavminin peygambere bu noktada en büyük itirazı, Hz. Nûh’un da kendileri gibi ‘bir insan’ olmasıydı. Aristokratik zihniyet, ilahi bir elçinin ancak metafizik bir varlık (melek) veya olağanüstü güçlere sahip bir figür olması gerektiğine inanıyordu.⁵⁵ Ayette bu durum şöyle aktarılır: “Bu, sadece sizin gibi bir insandır; size üstünlük taslamak istiyor. Eğer Allah dileseydi, melekler indirirdi.”⁵⁶ Burada “insan olma” niteliği, mesajın değerini düşürmek ve Hz. Nûh’un davetini “kişisel bir güç devşirme ve riyaset arzusu” olarak yaftalamak için rasyonel bir bahane olarak sunulmuştur.⁵⁷

2.1.2.Hz. Nûh’a Yönelik Tepkiler ve Kavminin Muhalefeti

Nûh kavmi, tevhid çağrısının yayılmasını engellemek adına psikolojik baskıdan başlayıp fiziki şiddet tehdidinde kadar varan bir karşı koyma stratejisine girişmişlerdir. Bunları şu maddelerde ele alabiliriz:

I- İtibarsızlaştırma, alay ve delilik(cünûn) isnadı: Kavmin ilk başvurduğu yöntem, “itibarsızlaştırma, alaya alma ve delilik(cünûn) isnadında bulunup Hz. Nûh’un mantıksal ve ruhsal melekelerini tartışmaya açarak onu toplum nezdinde itibarsızlaştırmaktı. Onu açıkça “sapıklıkla”(dalâl-i mübîn) ve “yalancılıkla”⁵⁸ suçlamışlardır. Tebliğin ilerleyen safhalarında ve özellikle gemi inşası sürecinde, iyice kendini kaybettiğini iddia ederek ona

⁵² İbnü’l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: İlahiyat Yayınları, 1969), 29.

⁵³ Nûh 71/23.

⁵⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 10/80.

⁵⁵ Ebu’l-Fidâ İsmâîl ed-Dimaşkî İbn Kesîr, *Tefsîru’l Kur’âni’l-‘Azîm* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998), 5/412.

⁵⁶ el-Mü’minûn 23/24.

⁵⁷ Ebu’l Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmidi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fi Vücûhi’t-Te’vîl*, (Riyad: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 4/629.

⁵⁸ Hûd 11/27.

"mecnunluk" yakıştırmışlar ve "cinlenmiş" diyerek onu toplumdan tecrit etmeye çalışmışlardır.⁵⁹

II- Psikolojik engeller koyma ve fiziksel kaçınma: Kur'ân, Hz. Nûh'un ağzından kavminin sergilediği sıra dışı bir psikolojik karşı koyma biçimini anlatmaktadır. Hz. Nûh, davetini her yenilediğinde kavminin; "Parmaklarını kulaklarına tıkadıklarını, elbiselerine büründüklerini ve kibirlendiklerini" belirtir.⁶⁰ Bu davranış biçimi, gerçeğe kulağını tıkayarak hakikatin etkisini azaltmak ve mutlak manada iletişimi ortadan kaldırmaya çalışmak şeklinde okunmalıdır. Tevhit hakikatiyle yüzleşmek istemeyen kitleler, duyu organlarını fiziksel olarak kapatmaya çalışarak tebliğ karşı mutlak bir engel oluşturma uğraşına girmişlerdir.⁶¹

III- Tehdit etme ve taşlama(recm) ile korkutma: Bütün bu söylemlerin ve psikolojik baskıların Hz. Nûh'u durduramadığını gören kavmi, nihai aşamada onu fiziksel şiddetle korkutmaya ve ortadan kaldırma tehdidine başvurmuştur. Hz. Nûh'a doğrudan, "Ey Nûh! Eğer bu işe son vermezsen, mutlaka taşlanarak öldürülenlerden(mercumîn) olacaksın!"⁶² diyerek gözdağı vermişlerdir. Buradaki "recm" tehdidi, toplumsal düzeni bozduğu iddia edilen kişilere yönelik radikal bir cezalandırma biçimi olarak kavminin önde gelenlerinin çaresizliğini ve hırçınlığını göstermektedir.

IV- Alay ederek meydan okuma (tehaddî): Bu tebliğ sürecinin sonuna doğru Nûh kavmi, inatları, kibirlenmeleri ve kalplerindeki hastalıklar sebebiyle bir çıkmaza ve kısır döngüye girerek Hz. Nûh'un vaat ettiği ilahi azabı hafife alma ve onunla alay etme yoluna gitmiştir. "Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmada çok ileri gittin. Eğer doğru söyleyenlerdensen, bizi tehdit ettiğin azabı başımıza getir!"⁶³ şeklindeki ifadeleri, kalplerindeki katılaşımanın ve hakikate karşı gelen kibir ve körlüğün en son noktasına ulaştıklarının en somut nişanesidir.

Nûh kavmi, toplumda edindikleri imtiyazları, batıl inanç sistemlerini ve ekonomik çıkarlarını korumak adına hakikate karşı kolektif bir direnç odağı haline gelmişti. Nûh kavmi; aristokratik kibir, statü endişesi ve atalarının sapık inançları sarmalında sıkışarak, peygamberi bir beşer olması üzerinden vurmaya çalışmış; başarısız olunca da alay, tecrit, tehdit ve meydan okuma evreleriyle inkârlarını kurumsallaştırmışlardır. İşte bu noktadan sonra Hz. Nûh'un meydan okuması ortaya çıkmaktadır. Kur'ân, bu inat ve inkâr modelini, insanın dünyevi menfaatler uğruna kendi fitratına ve rasyonel akla nasıl yabancılaşabileceğinin evrensel bir ibret vesikası olarak sunmaktadır. Bu noktada peygamberin artık söyleyeceği hiçbir şey kalmamış ve ilahi uyarı ve onları bekleyen akıbet bütün gerçekliğiyle ortaya çıkmıştı:

⁵⁹ el-Mü'minûn 23/27.

⁶⁰ Nûh 71/7.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 30/651.

⁶² eş-Şuarâ 26/116.

⁶³ Hûd 11/32.

NÜBÜVVET SÜRECİNDE MEYDAN OKUMA EVRESİ VE BUNUN DAVET METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

“Onlara Nuh’un durumunu anlat! Hani kavmine, “Ey kavmim! Eğer benim durumum ve Allah’ın ayetlerini size hatırlatmam, size zor geliyorsa biliniz ki yalnız Allah’a dayanıp güvendim. Öyleyse ortaklarınızla toplanıp işinizi kararlaştırın, sonra işiniz başınıza bir keder ve pişmanlık oluşturmaz. Sonra hükmü bana uygulayın ve bana hiç mühlet de vermeyin!”⁶⁴

2.2. Hz. Hûd aleyhisselâm

مِنْ دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظَرُونَ

“O’ndan başka(taptıklarınızdan uzağım). Hep birlikte bana tuzak kurun sonra mühlet de vermeyin!”⁶⁵

Kur’ân’da toplumların yükseliş ve çöküş dinamikleri, vahye verdikleri tepkiler üzerinden anlamlandırılır.⁶⁶ Nûh Tufanı sonrasında tarih sahnesine çıkan ve Güney Arabistan’daki Ahkâf bölgesinde, Yemen’de Uman ile Hadramut arasındaki bölgede, hüküm süren Âd kavmi⁶⁷, bu anlatımın en çarpıcı örneklerinden biridir. Zamanla yükselen bu medeniyet; tarımsal zenginliğe ulaşmış, su mühendisliği ile "sütunlar sahibi İrem"⁶⁸ ifadesiyle nitelendirilen devasa mimari yapılar inşa etmiştir ki tarihte bunun benzeri bir yapı daha önce kurulamamıştır.⁶⁹ Ancak bu iktisadi güç ve medeniyet, toplumda ahlaki bir yozlaşmayı, sınıfsal tahakkümü ve sapkın bir inanç olan putperestliği beraberinde getirmiştir. Bir ulusun bu noktaya ulaştığında tüm sosyal sistemlerinin bozulup çöküntüye uğraması kaçınılmazdır.⁷⁰ Hz. Hûd’un tevhit, adalet ve ahlak temelli daveti, işte bu yerleşik statüko tarafından şiddetli bir dirençle karşılanmıştır.

2.2.1. Hz. Hud’u Kabul Etmeme ve Dışlama Sebepleri

Âd kavminin Hz. Hûd’un peygamberliğini reddetmesi, tarihsel ve toplumsal arka planı olan çok katmanlı sebeplere dayanmaktadır. Bu sebepler şu başlıklarda ele alınabilir:

I- Üstünlerin kibri, güç zehirlenmesi: Âd kavminin psikolojik ve sosyolojik yapısı incelendiğinde ortaya çıkan en temel unsur, muktedir olmanın getirdiği şımarıklık hali ve haddini aşma durumudur. Ayette vurgulanan “Yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve: ‘Bizden daha güçlü kim var?’ dediler”⁷¹ ifadesi, bu kavmin gücü mutlaklaştırdığını ve ona büyük bir anlam yüklediğini gösterir.

II- Zorbalık ve tahakküm: Toplumsal yapıda alt sınıfları ezen, güçsüzleri sömüren bir aristokrasi hakimdir. Her türlü haksız baskı ve tahakküm toplumun her alanına sirayet

⁶⁴ Yûnus 10/71.

⁶⁵ Hûd 11/55.

⁶⁶ Çelik, *Kur’ân’da Toplumsal Değişim*, 114

⁶⁷ Celal Kırca, “Âd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/333.

⁶⁸ el-Fecr 89/7.

⁶⁹ el-Fecr 89/8

⁷⁰ Ebû’l A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an Kuran’ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 4/51.

⁷¹ Fussilet 41/15.

etmiş ve genel bir kabul haline gelmiştir. Nitekim âyet-i kerimede bu durum şöyle anlatılmaktadır: “Yakaladığınız zaman zorbaca yakalarsınız”⁷²

III- Statü kaybetme korkusu, eşitlik karşıtlığı: Hz. Hûd’un getirdiği ilahi davet, köle ile efendiyi Allah katında eşitliyor, zenginlerin fakirler üzerindeki mutlak otoritesini sarsıyordu. Elit kadro, bu daveti doğrudan kendi ekonomik ve idari imtiyazlarına yönelik bir tehdit olarak algılamıştır.

IV- Atalar kültü ve geleneğe körü körüne bağlılık: Nûh kavminin statükoyu savunurken sığındığı en güçlü dinî argüman, “ataların dini” söylemidir. Hz. Hûd’a şöyle diyerek karşı çıkmışlardır: “Sen bize tek bir Allah’a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta olduğu şeyleri bırakmamız için mi geldin?”⁷³ Bu cevap, bilgiye ve hakikate ulaşma referanslarını vahiyle değil, tarihsel mirasla sınırladıklarını kanıtlar. Değişime ve entelektüel dönüşüme kapalı olan bu katı gelenekçi yapı, çok tanrıcılığı(şirki) toplumsal kimliklerinin ve kurdukları adaletsiz statükocu oluşumun teminatı olarak görmüştür.

V- Beşer-resul paradoksu ve yalancılıkla itham: İnkârcı zihniyetin en tipik akli çıkarım biçimlerinden biri, ilahi bir mesajın sıradan bir insan tarafından iletilemeyeceği iddiasıdır. Âd kavminin ileri gelenleri halka şöyle seslenmişler ve Hz. Hûd’un toplumdaki saygınlığını sarsmaya çalışmışlardır “Bu da sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir; sizin yediğinizden yiyor, içtiğinizden içiyor”⁷⁴. Peygamberi kendileriyle eşit düzeyde biyolojik bir varlığa indirgeyerek; onu “beyinsizlik, sefahat” ve “yalancılıkla”⁷⁵ itham etmişlerdir. Onların zihnindeki kurtarıcı elçi figürü, ya hiyerarşide yer alan bir melek ya da mevcut toplumsal düzeni destekleyen bir lider olmalıydı.

VI- Maddeci evren tasavvuru ve ebediyet tevehhümü: Âd kavminin mimari yatırımları ve yaşam tarzı, ahiret inancından yoksun, tamamen seküler bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Gösteriş yapmak için yüksek tepelere anıtlar inşa etmeleri ve ebedi kalacaklarmış gibi sadece dünyaya çalışmaları Kur’ân’da şöyle kınanmıştır: “Her yüksek tepeye bir anıt dikip eğleniyor musunuz? Ebedi kalacağınız ümidiyle kaleler mi inşa ediyorsunuz”⁷⁶ İşte bu örnekler onların ne kadar dünyevi bir hayat yaşadığını açıkça göstermektedir. Doğal olayları determinist bir yaklaşımla okuyan bu inatçı kavim, helak edilmeden önce kendilerine verilen uyarı niteliğindeki kuraklığı ve sonrasında gelen helak bulutunu gördüklerinde bile; “Bu bize yağmur getirecek bir buluttur” diyerek hadiseleri okumadaki cehalet ve körlüklerini sürdürmüşlerdir.⁷⁷

Âd kavmini, siyasi otoritesi, ekonomik refahı ve askeri gücü yanıltarak bir ölümsüzlük ve dokunulmazlık psikolojisine sürüklemişti. Sosyolojik açıdan bakıldığında Âd kavmi; gücün

⁷² eş-Şuarâ 26/130.

⁷³ el-A‘râf 7/70.

⁷⁴ el-Mü‘minûn 23/33.

⁷⁵ el-A‘râf 7/66.

⁷⁶ eş-Şuarâ 26/130.

⁷⁷ el-Ahkâf 46/24: “Vadilerine doğru gelen bir bulut gördüklerinde; ‘Bu bize yağmur getirecek bir buluttur’ dediler. Hayır o, çarçabuk gelmesini istediğiniz şeydir; içinde acı azap taşıyan bir rüzgardır!”

NÜBÜVVET SÜRECİNDE MEYDAN OKUMA EVRESİ VE BUNUN DAVET METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

ahlakla dengelenmediği, adaletin dışlandığı ve teknolojik-mimari ilerlemenin insani ve ahlaki erdemlerin önüne geçtiği medeniyetlerin kaçınılmaz çöküş yasasını(sünnetullah) simgeleyen çarpıcı bir modeldir.

2.2.2. Hz. Hud'a Karşı Kavminin Tavrı ve Hz. Hûd'un Meydan Okuması

Âd kavminin egemen sınıfı(mele'), Hz.Hûd'un adalet ve tevhid eksenli mesajını boşa çıkarmak için aşamalı bir biçimde itibarsızlaştırma ve peygambere baskı kurma stratejisi izlemişlerdir. İlk olarak psikolojik baskı kurma yoluna gitmişler ve peygamberi rasyonel düşünme yetisinden mahrum olmakla(sefâhet) suçlamışlardır. Peşi sıra toplumda kargaşa çıkarmaya çalışan biri olmakla itham etmişlerdir. Kur'ân'da bu durum şöyle anlatılmaktadır: "Kavminin inkara sapmış ileri gelenleri; 'Biz seni kesinlikle bir beysizlik(sefâhet) içinde görüyoruz ve senin muhakkak yalancılardan biri olduğuna inanıyoruz' dediler."⁷⁸ Bununla hedeflenen gaye, peygamberin toplumda kabul görmesine engel olmak ve onu aşırı kaçmış, kendini bilmez biri olarak vasıflandırmaktır.

Âd kavmi, bu argümanlarla bir yere varamayacağını anladığında bu sefer çareyi toplumda karşılığı olan putperest inanç üzerinden metafizik bir korkutma ve yıldırma çabasına girmiştir: "Biz sadece şunu söylüyoruz ki ilahlarımızdan biri seni çok feci çarpmış."⁷⁹ Yukarıda ona isnat ettikleri akıl noksanlığı, düşünme yetisinden mahrum olma gibi sahte vasıfların, kendi putlarının gazabı sebebiyle gerçekleştiğini iddia etmek üzere bu söyleme başvurmuşlardır. Bu söylem, egemen sınıfın halkı manipüle etmek için başvurduğu sahte kutsallara sığınma ve dini dogmalara başvurma yönteminden başka bir şey değildir.

Hz. Hûd'un kavmini büyük bir sabır ve gayretle uyarmasına ve ilahi mesajı her vesileyle aktarmaya çalışmasına rağmen kavmi onu bir şekilde etkisiz ve çaresiz bırakmanın çabası ve arayışı içine girmiştir. Bu aşamada geliştirdikleri söylem şudur; sen bize öğüt versen de vermesen de bizim için aynıdır, asla atalarımızın yolundan dönecek değiliz ve seni de asla umursamayız. Bu tutum, onların ne derece bağnaz ve ahlaki körleşme içinde olduğuna en güzel örnektir. Bu durumu Kur'ân şöyle ifade etmektedir: "Sen bize öğüt versen de vermesen de bizim için aynıdır. Bu, öncekilerin geleneğinden başka bir şey değildir."⁸⁰

Hz. Hûd, bütün bu uğraş ve çabalardan, sabırla tebliğ vazifesini yerine getirme gayretinden sonra, artık kavminin ona asla olumlu bir karşılık vermeyeceğini ve ilahi mesajların onlarda asla mâkes bulmayacağını anlamıştı. İşte bu noktada çok keskin ve kararlı bir çıkış yapıp, bunu "tanrılar çarpmış" diyen Âd kavminin azgın egemen elitlerine ve onların ardına saklanan, aciz putlara tapan sahte güç odaklarına meydan okumuştur: "Ben Allah'ı şahit tutuyorum, siz de şahit olun ki ben, sizin O'na ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Haydi, hepiniz toplanıp bana tuzak kurun, sonra bana mühlet de vermeyin!"⁸¹ Hz. Hûd bu tutumuyla, putların hiçbir güce, fayda ya da zarara malik

⁷⁸ El-A'râf 7/66.

⁷⁹ Hûd 11/54.

⁸⁰ eş-Şuarâ 26/136-137.

⁸¹ Hûd 54-55.

olamayacağını ve mutlak acizlik içinde olduklarını ilan etmiştir.⁸² Aynı şekilde yalnızlığına rağmen sözden anlamaz bir topluluğa meydan okuyarak putlarının, tek bir kişiye bile zarar vermekten ve bir kişiyi bile engellemekten aciz kaldığını pratik olarak herkese ilan etmiştir.⁸³

Âd kavmine helak edilmeden önce hatalarını anlayıp tövbe etmesi için mühlet verilmiştir. Bunun göstergesi olarak Ahkâf bölgesine uzun süre yağmur yağmamış, nehirler kurumuş ve yemyeşil bağlar bozulup kavrulmuştur. Hz. Hûd, kavmine son bir çağrı daha yapmış ve onlara şöyle seslenmiştir: “Rabbinizden bağışlanma dileyin ve O’na tövbe edin ki üzerinize bolca yağmur göndersin ve gücünüzü kat kat artırsın. Günaha batmış kimseler olarak yüz çevirmeyin”⁸⁴ Bu uyarıya rağmen kavmi bu kuraklığı sıradan bir doğa olayı zannederek inkarlarına ve küfürde inatlarına devam etmiştir. Kuraklıktan ve yağmursuzluktan bunalan kavim, nihayet gökyüzünde devasa kara bir bulutun belirmesiyle sevinmiş ve kuraklığın bittiğini zannederek şöyle demiştir: “Bu bize yağmur getirecek bir buluttur”⁸⁵ Fakat bunun can yakıcı bir yanılgıdan ibaret olduğunu Hz. Hûd şu sözlerle onlara bildirmiştir: “Hayır, o çarçabuk gelmesini arzuladığınız şeydir; içinde acı azap taşıyan bir rüzgardır!”⁸⁶ Kavminin yağmur beklediği o buluttan kavrucu, dondurucu ve uğultulu(sarsar) bir kasırga çıkmış ve ilahi azabın başlangıcı olmuştur. Kasırga tam yedi gece sekiz gün boyunca kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. “Allah onu, sekiz gün yedi gece kesintisiz üzerlerine musallat etti.”⁸⁷ Kasırga, Âd kavminin sığındığı kaleleri, korunaklı sarayları yerle bir etmiş ve karşılaştığı her şeyi çürümüş kemiklere, un ufak olan toza çevirmiştir: “Dokunduğu hiçbir şeyi bırakmıyor, mutlaka onu kül gibi ediyordu.”⁸⁸ Sağlam sığınakları, iri cüsseleri ve edindikleri dünyevi imkanlarla övünen Âd kavmi, rüzgarın etkisiyle ‘içi boş hurma kütükleri’ gibi yere serilip helak olmuştur: “Öyle ki, orada o kavmi, içi boşalmış hurma kütükleri gibi yere serilmiş görürsün.”⁸⁹

2.3. Hz. Şuayb aleyhisselâm

وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ
كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ

“Ey kavmim! Durumunuzun gereğini yapın, ben de yapacağım. Yakında alçaltıcı azabın kime geleceğini ve kimin gerçekte yalancı olduğunu göreceksiniz. Bekleyin zira ben de sizinle birlikte beklemekteyim!”⁹⁰

⁸² Sündüz Hanedar Oktar, *Kur'an'da Tebliğ Metodu*, (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2025), 75.

⁸³ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 4/1903.

⁸⁴ Hûd 11/52.

⁸⁵ el-Ahkâf 46/24.

⁸⁶ el-Ahkâf 46/24.

⁸⁷ el-Hâkka 69/6-7.

⁸⁸ ez-Zâriyât 51/42.

⁸⁹ el-Hâkka 69/7.

⁹⁰ Hûd 11/93.

Kur'an-ı Kerim'de kıssası en detaylı anlatılan peygamberlerden biri olan Hz. Şuayb, peygamber olarak gönderildiği toplumun hem ahlaki ve itikadi hem de sosyo-ekonomik yozlaşmalarına karşı çok boyutlu bir mücadele yürütmüştür. Kendisine peygamberlerden hitabeti kuvvetli olanı manasında "hatîbü'l-enbiyâ"⁹¹ unvanı verilen Hz. Şuayb'ın Medyen ve Eyke halkına yönelik daveti sadece bir inanç çağrısı değil; aynı zamanda ekonomik sömürüye, ahlaki çöküşe ve toplumsal adaletsizliğe karşı bir başkaldırıdır.

Hız. Şuayb'ın gönderildiği Medyen halkı, Suriye'yi Yemen'e ve Mısır'ı İran körfezine bağlayan iki işlek ticaret yolunun kavşak noktasında, Kızıldeniz kıyısında ticaret yollarının kesişim noktasında yer alan müreffeh bir toplumdur.⁹² Ancak bu ekonomik refah, beraberinde ciddi bir itikadi ve ahlaki yozlaşma getirmişti.

2.3.1. Hız. Şuayb'ın Kavmine Muhalefet Gerekçeleri

Hız. Şuayb'ın kavmine yaptığı uyarıları ve kavmine muhalefetini temelde şu başlıklarla ele alabiliriz:

I- Ahlaki yozlaşma ve şirk: Medyen ve Eyke halkı, Allah'ı bütünüyle inkâr etmemekle birlikte, O'na ortaklar koşuyor ve özellikle ormanlık, sulak bir bölgede yaşayan Eyke halkı, "Lüyke" adı verilen ormanlık alandaki bir ağaca, kutsal kabul edilen nesnelere tapıyordu.⁹³ Hız. Şuayb'ın ilk ve en öncelikli muhalefeti bu inançsal sapmaya karşı olmuştur: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin O'nun başka hiçbir ilahınız yoktur."⁹⁴

II- Ekonomik yolsuzluk, ölçü ve tartıda hile: Medyen, transit ticaret rotası üzerinde kurulmuş maddeci bir yönetim yapısına sahip bir yerleşimdi. Toplumun ileri gelenleri(mele'), zayıf ve muhtaç durumda olan yabancı tüccarları ve halkı sömürmek için ölçü ve tartıda sistematik bir şekilde hile yapıyordu.⁹⁵ Hız. Şuayb, inanç ile ticaret ahlakının ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgulayarak bu duruma sert bir şekilde karşı çıkmıştır: "Ölçüyü ve tartıyı tam yapın; insanların mallarının değerini düşürmeyin."⁹⁶

III-Haydutluk ve özgürlüklerin kısıtlanması: Kavmin ileri gelenleri, hem ticaret yollarını kesip insanların mallarına el koyuyor ve yol kesicilik yapıyor hem de Hız. Şuayb'a inanmak isteyen zayıf kimselerin inanç özgürlüğünü baskı ve tehditle engelliyordu. Kur'an bu durumu şöyle tasvir eder: "Bir de tehdit ederek, Allah'ın yolundan O'na iman edenleri çevirmek ve o yolu eğri göstermek üzere her yolun başında oturmayın."⁹⁷

⁹¹ Mehmet Ümit, "Şuayb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/223.

⁹² Ömer Faruk Harman, "Medyen", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/347.

⁹³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*, 6/143.

⁹⁴ el-A'râf 7/85.

⁹⁵ el-A'râf 7/85.

⁹⁶ el-A'râf 7/85; Hûd 11/84.

⁹⁷ el-A'râf 7/86.

2.3.2. Hz. Şuayb'a Kavminin Tavrı ve Meydan Okumanın Gerçekleşmesi

Hz. Şuayb'ın ıslah gayreti ve çağrısı, Medyen'in siyasi ve ekonomik eliti tarafından doğrudan kendi çıkarlarına bir tehdit olarak algılanmıştır. Statüko sahipleri, peygamberin çağrısını boşa çıkarmaya ve itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Eyke halkı ise onu "büyülenmişlerden biri" ve "kendileri gibi sıradan bir insan" olmakla itham etmiştir.⁹⁸ Kavmi, Hz. Şuayb'ın namazını ve inancını diline dolayarak, "*Senin namazın mı bize atalarımızın taptıklarını terk etmemizi veya mallarımızda dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi emrediyor?*"⁹⁹ diyerek, dinin ekonomik alana müdahale edemeyeceğini savunmuş, güçsüzün zayıfı ezdiği ölçsüz, seküler bir ticaret anlayışını dayatmıştır.¹⁰⁰

Hz. Şuayb'ın ilahi daveti, ölçü ve tartıyı doğru yapmayı özellikle vurgulaması ve adalet söylemi kavmin önde gelen sapkın topluluğunu rahatsız etmiş; sözle ve hitabetle üstünlük kuramayan ve durumu kendi lehlerine çeviremeyen bu elitler, güce başvurarak Hz. Şuayb'ı ve inananları dinlerinden dönmeye veya şehirden çıkarmaya zorlamışlardır.¹⁰¹

Medyen ve Eyke halkının uzlaşmaz, alaycı ve baskıcı tutumu karşısında Hz. Şuayb, tebliğ sürecinin son aşaması olan "İlahi adalet eksenli meydan okuma" evresine geçmiştir. Bu meydan okuma, acizlikten doğan bir öfke değil, sarsılmaz bir teslimiyetin ve haklılığın ilanıdır. Kavmi ona, "*Eğer kabilen olmasaydı seni mutlaka taşlardık; senin bize karşı bir üstünlüğün yoktur*"¹⁰² diyerek gözdağı verdiğinde, Hz. Şuayb toplumsal güce dayalı bu tehdidi boşa çıkararak şu ibretli cevabı vermiştir: "*Ey kavmim! Benim kabilem size Allah'tan daha mı değerli ki, O'nu arkaya atılacak önemsiz bir şey bildiniz?*"¹⁰³

Hz. Şuayb, tüm diyalog kanallarının tıkanıldığını gördüğünde, kavmini kendi saflarında kalmaya, kendisini ise inancıyla baş başa bırakmaya davet ederek meydan okumuştur. Kur'ân-ı Kerim bu restleşmeyi adeta zamanı durduran bir meydan okuma cümlesiyle özetler:

*"Ey kavmim! Durumunuzun gereğini yapın, ben de yapacağım. Yakında alçaltıcı azabın kime geleceğini ve kimin gerçekte yalancı olduğunu göreceksiniz. Bekleyin zira ben de sizinle birlikte beklemekteyim"*¹⁰⁴

Bu cümle, hakikat tebliğcisinin batıl karşısında ulaştığı en üst düzey psikolojik ve manevi üstünlüğün ifadesidir. Hz. Şuayb, kavminin askerî, siyâsî ve iktisâdî gücüne karşı tek başına ilahi iradeyi arkasına alarak meydan okumuştur.

Hz. Şuayb'ın yürüttüğü bu sistemli muhalefet ve ardından gelen meydan okuma, Medyen ve Eyke kavimlerinin helakiyle sonuçlanmıştır. Medyen halkı, korkunç bir sarsıntı(racfe)

⁹⁸ eş-Şuarâ 26/185-186.

⁹⁹ Hûd 11/87.

¹⁰⁰ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 4/1919.

¹⁰¹ el-A'râf 7/88.

¹⁰² Hûd, 11/91.

¹⁰³ Hûd 11/92.

¹⁰⁴ Hûd 11/93.

ve sayha (çığlık) ile evlerinde diz üstü çökerek yok olmuş¹⁰⁵; Eyke halkı ise gölge gününün azabı(yevmü'z-zulle) denilen, önce kavurucu bir sıcaklık ardından üzerlerine inen helak edici bir bulut dalgasıyla cezalandırılmıştır.¹⁰⁶

Sonuç

Nübüvvet davetinin yapısal ve metodolojik evrelerini inceleyen bu çalışmada peygamberlerin meydan okuma evresinin, ilahî tebliğin tıkanıdığı noktada süreci çözen ve akıbeti belirleyen bir aşama olduğu görülmektedir. Elde edilen bulgular ışığında, meydan okumanın işlevinin yalnızca muhatapların aczini ortaya koymaktan ibaret olmadığı, asıl amacın nübüvvet delilini tahkim etmek ve rasyonel itiraz zeminlerini tamamen ortadan kaldırmak olduğu açığa çıkmaktadır. Meydan okuma evresi, gösterilen olağanüstü hadiseyi peygamberlik iddiasına bağlayan köprü işlevini görmekte; zımnî veya açık bir meydan okuma barındıran tüm harikulade olayları muhatap kitlesi karşısında bağlayıcı birer kanıtla dönüştürmektedir. Kavramsal ilişkiler çerçevesinde yapılan analizler, meydan okumanın peygamberlerin şahsî veya beşerî güçlerine değil, mutlak bir "tevekkül" zeminine dayandığını göstermektedir. Kurtubî ve Seyyid Kutub tefsirlerinde vurgulandığı üzere, peygamberlerin tek başlarına bütün güç odaklarına karşı giriştikleri amansız meydan okumalar, arkalarındaki ilahî güce olan sarsılmaz imanlarının ve teslimiyetlerinin bir tezahürüdür. Ayrıca peygamberlerin meydan okumalarının, davet sürecinin ilk safhasını oluşturan "inzâr" yönteminin muhataplarca farklı gerekçelerle reddedilmesi neticesinde işlevselliğini kaybetmesi sonucu kaçınılmaz bir aşama olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. İnzârın yerini meydan okumaya bırakmasıyla birlikte tebliğ dili stratejik bir dönüşüme uğramakta, taraflar artık ilahî hükmün ve helakin vuku bulacağı "intizâr" (bekleme) evresine geçiş yapmaktadır. Hz. Nûh, Hz. Hûd ve Hz. Şuayb örnekleri üzerinden yapılan somut incelemeler, toplumsal aristokrasiyi temsil eden "mele" tabakasının sınıfsal kibri ve üstünlerin hegemonyasını koruma arzusu karşısında meydan okuma evresinin radikal bir yüzleşme sağladığını kanıtlamıştır. Peygamberlerin muhataplarına: "Hepiniz toplanın, bana tuzak kurun ve hiç mühlet vermeyin" şeklindeki tarihî muâraza çağrıları, hakikat ile batıl arasındaki mücadelenin hiçbir şüphe bırakmaksızın netleştiği son raddedir. Sonuç olarak peygamberlerin meydan okuması, Kur'ân'ın davet metodolojisinde inkârcı zihniyetin kurumsallaşmış direncini kıran, inananların manevi gücünü pekiştiren ve ilahî adaletin tecellisinden hemen önce muhatapların önündeki tüm mazeretleri tüketen en üst düzey tebliğ hamlesidir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Muhammed Salih ÇELİK

¹⁰⁵ el-A'râf 7/91; Hûd 11/94.

¹⁰⁶ eş-Şuarâ 26/189.

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

NÜBÜVVET SÜRECİNDE MEYDAN OKUMA EVRESİ VE BUNUN DAVET METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Atik, Bilal. *Kur'an'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *İcâzü'l-Kur'an*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1997.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu'l Beyân 'ani'l-Fark beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hıyel ve'l-Kehane ve's-Sıhr ve'n-Nârencât*, Beyrût: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bulut, Halil İbrahim. "İbn Hazm'ın Mucize Anlayışı" *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 116-140.
- Bulut, Halil İbrahim. "Tehaddi Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Teoriler*. ed. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Teoriler*. ed. Ömer Türker. 3/1374-1397. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr 'Atâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım. 1407/1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn Ebü'l-Meâlî Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa - Alî 'Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1980.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelik, Celaleddin. *Kur'an'da Toplumsal Değişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsu'l-Muhîd*. thk. Mektebu Tahkîki't-Turâsi fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım. 1426/2005.
- Harman, Ömer Faruk. "Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/347. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hökelekli, Hayati. "İnzâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/358-359. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İbnü'l-Esir, Mecduddîn Ebû's-Seâdât. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs ve'l-eşer*. thk. Mahmûd M. et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî, 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihel*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1994
- İsfahânî, Râğıb, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412
- Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm*, çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Kırca, Celal. "Âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/333. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim el-İtfiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım. 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 8 Cilt. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1972.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Mevdûdî, Ebû'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Oktar, Sündüz Hanedar. *Kur'an'da Tebliğ Metodu*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2025.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerim*, 15 Cilt. Kahire: Dâru'n-Nehde, 1997.
- Ümit, Mehmet. "Şuayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/223. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Cemâ'atun mine'l-muhtassîn. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1385/1965.
- Zemahşerî, Ebu'l Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf'an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdillâh, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. 4
Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1376/1957.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 487-497/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 487-497

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

CÂHİLİYE ŞAİRLERİNDEN NEMİR B. TEVLEB'İN ŞİİRLERİNDE CÖMERTLİK VE FEDAKÂRLIK

Serkan GÖKTAŞ

Dr. Muş Alparslan Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Muş
PhD. Muş Alparslan University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Muş/Türkiye

serkangoktas66@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4701-3090

ror.org/009axq942

Öz

Cömertlik ve fedakârlık, insanoğlunun sahip olabileceği en önemli erdemlerin başında gelmektedir. İnsanın sahip olduğu şeyleri başkalarıyla paylaşması ve onlar için kendi konforundan vazgeçmesi, üst düzey insani vasıflar olmakla beraber İslam dininin de gerekli gördüğü ahlâki prensipler arasındadır. Başta putperestlik olmak üzere her türlü zulmün ve hukuksuzluğun görüldüğü Câhiliye toplumunun insani davranışlardan uzak bir kültüre sahip olduğu bilinmektedir. Bununla beraber nadiren de olsa bu toplumun bazı fertlerinin faziletli olduğu kayıtlarda geçmektedir. İslam öncesi dönemin özelliklerinin anlaşılması çoğunlukla o döneme ait yazılı kültürün yani şiirlerinin bilinmesine bağlıdır. O çağın sosyokültürel hususiyetlerinin bilinmesine kaynaklık eden şiirlerin bilinmesi bu açıdan önemlidir. Câhiliye toplumunun sosyal ve kültürel niteliklerinin cömertlik ve fedakârlık gibi şiirlerde sıkça işlenen bir konu üzerinden irdelenmesinin amaçlandığı bu çalışmada o dönemin ünlü şairlerinden biri olarak görülen Nemir b. Tevleb'in şiirleri odağa alınmıştır. Bunun sebebinin ise Nemir'in hem kişilik olarak cömert ve fedakâr olması hem de şiirlerinde bu iki ögeyi yoğun bir şekilde işlemesi olduğu söylenebilir. Nemir'in şiirlerinde cömertlik özellikle misafirperverlik motifiyle, fedakârlık ise sevgiliye/aileye bağlılık motifiyle işlenmektedir. Başta Nemir'in divanını kayıt altına alan kitaplar olmak üzere onun hayatını konu edinen tabakât kitapları ile alan yazında konuyla ilgili yapılan çalışmalar objektif ve analitik bir yöntemle incelenip kaynak olarak kullanılmıştır. Nemir'in şiirleri tek tek irdelenmiş ve dikkatlice Türkçeye çevrilmeye özen gösterilmiştir. Çalışmanın sonunda Nemir b. Tevleb'in üst düzey edebi bir dil kullanarak cömertlik ve misafirperverlik açısından o dönemin insanî ve ahlâki bazı özelliklerine ışık tuttuğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağati, Câhiliye, Şiir, Cömertlik, Fedakârlık, Nemir b. Tevleb.

GENEROSITY AND SELF-SACRIFICE IN THE POEMS OF NEMIR B. TEVLEB, A POET OF THE JAHILIYYAH

Abstract

Generosity and self-sacrifice are among the most important virtues that human beings can possess. Sharing what one has with others and giving up one's own comfort are not only the highest human qualities but also among the moral principles required by the Islamic religion. It is known that the Jahiliyyah society, where idolatry and all kinds of oppression and injustice prevailed, had a culture far removed from humane behavior. However, records indicate that, albeit rarely, some individuals in this society were virtuous. Understanding the characteristics of the pre-Islamic period largely depends on knowledge of the written culture of that era, namely the poetry of that period. It is important to know the poems that contribute to the knowledge of the cultural characteristics of that period from this point of view. This study aims to examine the social and cultural qualities of the Jahiliyyah society through a topic frequently addressed in poetry, such as generosity and self-sacrifice. The poems of Nemir b. Tevleb, considered one of the famous poets of that period, are the focus of this study. The reason for this can be said to be that Nemir was both generous and self-sacrificing as a person and also dealt with these two elements intensively in his poems. Books recording Nemir's divan, as well as tabakât books about his life and studies on the subject in the field literature, were examined with an objective and analytical method and used as sources. Nemir's poems were examined individually and carefully translated into Turkish.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, The Jahiliyyah, Poetry, Generosity, Self-Sacrifice, Nemir b. Tevleb.

Atıf / Cite as: Göktas Serkan. "Câhiliye Şairlerinden Nemir b. Tevleb'in Şiirlerinde Cömertlik ve Fedakârlık", *Apjir*, 10/2 (Ağustos/2026), 487-497.

Giriş

Arapça "c-v-d/جود" kökünden gelen cömertlik, eli açık olmak, elindekileri başkalarıyla paylaşmak anlamına gelmektedir. "f-d-y/ فدى" kökünden gelen fedakârlık ise özverili olmak, başkaları için kendisinden ödün vermek manasında kullanılmaktadır. Cömertlik ve fedakârlık, en önemli insani özelliklerin başında gelen iki nitelik olarak göze çarpmaktadır.¹

İnsanoğlu, fıtratı gereği elindekileri başkalarıyla paylaşmaya ve onlar için kendi konforundan ödün vererek iyilik yapmaya meyillidir. Zira insan, böyle yapınca kendisini daha mutlu hisseder ve kalben huzur bulur.²

İslam öncesi dönemin aynası sayılan Câhiliye şiirleri, bu döneme ait sosyo-kültürel özellikleri tüm yönleriyle yansıtmaktadır. Hz. Ömer'in "Arabın divanı" olarak tasvir ettiği Câhiliye şiirleri, başta İbn Abbas olmak üzere ilimde derinleşmiş pek çok sahabî tarafından başvuru temel kaynaklar arasında sayılmaktadır. İslam âlimlerinin de bu

¹ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), "seğâ", 2/228; 3/308; Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), "seğâ", 302, 303; 374; Mustafa Çağrıçı, "Cömertlik", "İsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 2 Kasım 2025); "Microsoft Word - Büyük Türkçe Sözlük.doc" (Erişim 16 Şubat 2026), 681, 1239.

² el-Bakara 2/148, 177, 195, 264, 265; Nalan Şenata, "Kutadgu Bilig ve Atabetü'l-Hakayık'ta Cömertlik - Cimrilik Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Söylem Filoloji Dergisi* 7/1 (29 Nisan 2022), 342-347.

şiiirlerle istişhâd etmenin gerekliliği konusunda hemfikir oldukları ifade edilebilir.³ Arap dilinin gramer kâidelerinin meydana getirilmesinde de Câhiliye şiiirlerinin referans alınmıştır.⁴ Örneğin Sibeyhî, *el-Kitap* isimli eserinde el-Accâc (ö. 97/715) isimli şairin şu şiiirini referans göstermiştir:

قواطنا مكة من ورق الحمي

*Mekke'ye yerleşmiş, koruma altındaki kutsal bölgenin gri güvercinleri.*¹⁵

Karanlık çağ olarak tasvir edilen Câhiliye dönemi, putperestliğin, zulmün, haksızlığın, adaletsizliğin hakim olduğu bir dönem olarak kayıtlara geçmiştir.⁶ Bununla birlikte az da olsa o dönem insanının cömertlik, hakkaniyetli olmak, ahde vefa, misafirperverlik, fedakârlık vb. bazı iyi hasletlere sahip olduğu belirtilmektedir. Câhiliye toplumunda cömertlik ve fedakârlık, yalnızca bireysel erdemler olmanın ötesinde, kabilenin hayatta kalması ve saygınlığı için bir zorunluluktur. Kurak geçen yıllarda veya misafir ağırlama gibi durumlarda gösterilen cömertlik, bir erkeğin şerefi ve kabilesinin itibarı ile doğrudan ilişkilendirilirdi. Bu sebeple bu hasletler, şiiirlerde 'mefâhir' (övünme) türünün en önemli konuları arasında yer almıştır. Bu sosyal arka plan, Nemir'in şiiirlerindeki cömertlik ve fedakârlık vurgusunu daha anlamlı kılmaktadır.⁷

Bu çalışmada İslam öncesi dönemin insani ve ahlâkî yaklaşım boyutu, dönemin ünlü şairlerinden biri olarak kabul edilen Nemir b. Tevleb'in (ö.?) şiiirleri odağa alınarak irdelenmiştir. Zira şiiirler o dönemin en hâkim edebi türüdür. Bundan ötürü şiiirlerde ele

³ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/56-58; Mehmet Yalar, "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiiirine Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2006), 19-43; Muhammed Çetkin, "Câhiliye Dönemi Şiiir ve Nesrinde Nübüvvet", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* X/19 (2018), 291; Ahmet Gemi, "el-Mevsîlî'nin el-İhtiyâr Adlı Fıkıh Kitabında Geçen Şevâhid Beyitlerin Çözümlemesi", *Artuklu Akademi* 2/1 (31 Temmuz 2015), 60, 61.

⁴ Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân Sîbeveyhi Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab* (Kahire: Mektebetü'l-Hanicî, 1988), 1/26-33; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 374, 377, 379; İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Ķaṭrû'n-nedâ ve bellû's-şadâ* (Kahire: 1966, ts.), 31, 34, 47, 58; Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab, *Cemheretü'l-Eş'âri'l-Arab* (Kahire: Nehdetü Misre, t.s.), 65-90; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*, 56-58; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an Tefsirinde Şiiirden Faydalanma", *Diyanet İlmî Dergi* IX/94-95 (1970), 69-72.

⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 26.

⁶ Âl-i İmrân 3/21; Lokmân 31/13; İbn İşhak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İşhâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Şîretü İbn İşhâk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 60-73, 196-207; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Şîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türasi'l-Arabî, 1955), 1/339-343, 380-390 ; İbrahim Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 33-44; Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüşa* 19/49 (29 Aralık 2019), 101-113; Fethullah Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (14 Nisan 2017), 54-56.

⁷ İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Muallakâtî's-Seb'â* (Kuveyt: Müessesetü Câizetü Abdüzaziz, 2003), 41-43, 81-83; 115-117; Hamdu Tammas, *Divânü Lebîd b. Rebîa* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004), 114; Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", 56-67.

alınan konular o dönemin özelliklerini yansıtmaları açısından önemlidir. Yani Câhiliye asrının herhangi bir açıdan incelenmesi o dönem şiirine başvurmayı gerekli kılmaktadır.⁸ Bu durum, şiirlerde işlenen temaların araştırılmasının mühim bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışma ile Câhiliye asrının ahlâki değerlerinin anlaşılmasına katkı sağlama amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda konu, Nemir b. Tevleb'in şiirlerinde cömertlik ve fedakârlık gibi iki temel haslet ile sınırlandırılmıştır. Zira görebildiğimiz kadarıyla Nemir b. Tevleb, Câhiliye şairleri arasında en fazla cömertlik ve misafirperverliği ön plana çıkaran şairler arasındadır. Bu yüzden konu seçiminde tercihimiz Nemir b. Tevleb oldu. Öte taraftan cahiliye şiirlerinin çok fazla konuyu ihtiva etmesi bu makaleye bir sınır çizmemiz gerektiği kanaatini uyandırmıştır. Bu sınırlandırmanın sebebi ise tüm konuların bir makalede ele alınmasının zorluğu ile açıklanabilir.

1. Kaynaklar ve Yöntem

Araştırmada iki ahlâki değer olan cömertlik ve fedakârlık kavramlarının tanımı verilmiş, Nemir b. Tevleb'in hayatı ve şiirleri ile ilgili genel bir değerlendirmede bulunulmuş ve şiirlerinde bahsi geçen bu iki fazilet hakkındaki beyitleri aktarılar şairin meramı izah edilmeye çalışılmıştır. Alan yazında Nemir b. Tevleb ile ilgili tek bir yüksek lisans çalışmasının olduğu görülmektedir. Murad Ahmad Belal'ın 2022 yılında hazırlamış olduğu "*Nemir b. Tevleb el-Ukli'nin Şiirlerinde Üslûp*" adlı bu çalışma, Nemir'in şiirdeki üslubunu ele almaktadır. Bu makale ise Nemir'in şiirlerinde cömertlik ve misafirperverlik konusunu irdellemektedir. Dolayısıyla bu iki çalışmanın arasındaki konu farklılığı her iki çalışmayı birbirinden ayırmaktadır. Bu çalışmada başta Nemir'in divanı olmak üzere Câhiliye şiirlerini konu edinen klasik ve güncel eserler kaynak olarak kullanılmıştır. Bu kaynakların başında İbnü'l-Enbârî'nin (ö.328/940) *Muallakâtı's-Seb'â*, el-Kureşî'nin (ö.?) *Cemheretü'l-Eş'ârî'l-'Arab*, Kaysî'nin (1932-1994) *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, Tureyfi'nin *Dîvânü'n-Nemir b. Tevleb* adlı eserleri sıklıkla başvuru eserler olarak zikredilebilir.

2. Nemir b. Tevleb'in Hayatı

Tam adı Nemir b. Tevleb b. Züheyr b. Ukayş b. Ubeyd b. Avf b. Hâris b. Avf b. Vâil b. Kays b. Ukl olan Nemir b. Tevleb, Câhiliye dönemi şairlerinden birisi olmakla beraber İslam dinini kabul etmiştir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Ebû Kâys labakıyla tanınan Nemir hakkında kaynaklarda fazlaca malûmat olmamakla beraber onun uzun yıllar yaşadığı; şairliği, cesareti, cömertliği ve at biniciliği ile şöhret bulduğu belirtmektedir.⁹ Şiirlerinin güzelliğinden ötürü yedi kıraat âliminden biri olan Ebû Amr b.

⁸ Çetkin, "Câhiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet", 291-293; Yalar, "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış", 19-43; Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", 54-67.

⁹ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî* (Beyrut: Dârü Sader, 2008), 22/191-196.

Alâ (öl.154/771) ona "keyyis/zeki" lakabını vermiştir¹⁰ Nemir, muhadramûn şairlerden olduğu için tabakât kitaplarında sekizinci tabakada zikredilmiştir.¹¹ İbn Sa'd (ö.230/845), *Ṭabaḳāti'l-kebîr* adlı eserinde onu Basra'dan gelen sahabîler arasında saymaktadır.¹² Nemir'in ömrünün son demlerinde ne dediğini bilmeyecek derecede bunayıp zihinsel melekelerini kaybettiği ve ölene kadar "Yolcuya sabahleyin ikramda bulunun, ona akşam ikramda bulunun, misafir için deve kesin, susuz olana su verin, develerine şunu şunu yükleyin." tekerlemesini tekrarlayıp durduğu söylenmektedir.¹³

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö.356/967) ile Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Nemir'in Hz. Peygamber'den iki hadis rivayet ettiğini belirtmektedirler. Bu hadislerden birincisi, Hz. Peygamber'in Nemir'in kabilesi olan Benî Zahr b. Ukaş'a hitaben gönderdiği şu mektuptur: "Eğer siz Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun resûlü olduğuma şehâdet eder namazı kılıp zekâtı vererseniz, müşriklerden ayrılıp ganimetinizin beşte birini beytül mâle vererseniz, peygamberin payını verir ve onu ganimet payı dağıtıcısı olarak seçerseniz o zaman Allah'ın ve peygamberinin koruması altına girersiniz." İkincisi ise "Göğsünden dertlerin çıkmasını isteyen kişi, sabır ayı olan Ramazan'da ve her aydan üç gün oruç tutsun." hadisidir.¹⁴

3. Nemir b. Tevleb'in Şiirleri

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Nemir'in şiirde mantık düzleminden ayrıldığı için dil âlimleri tarafından övüldüğünü ve şiirlerinin Câhiliye şairlerinden Hâtim et-Tâî'nin (ö. H. 578) şiirlerine benzetildiğini ifade etmektedir.¹⁵ Lügat âlimeri, Nemir'in şiirleriyle istiḥâtta bulunmuşlardır.¹⁶

¹⁰ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Ṭabaḳāti'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2001), 9/38, 39; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 22/191-196; el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattab, *Cemheretü'l-Eş'ârî'l-Arab* (Kahire: Nehdetü Mısre, t.s.), 419; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nühzetü'l-Elbâb fi'l-Elkâb* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2/131; Kaysî, Nûrî b. Hammûdî b. Alî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb* (Bağdat: Mektebetü Lisânü'l-Arab, 1969), 5-14.

¹¹ İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî, *Ṭabaḳâtü fuhûli's-su'arâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 67.

¹² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Ṭabaḳāti'l-kebîr*, 9/38, 39.

¹³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 22/195,196; Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 13.

¹⁴ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 22/192; Ebû Nuaym İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe* (Riyad: Dârü'l-Vatanî li'n-Neşr, t.s.), 2706; Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 9.

¹⁵ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 22/191-194; Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 14.

¹⁶ Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001), 11/238; Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 30.

Nemir b. Tevleb'in şiirlerinde genel temaların "cömertlik, bağışlayıcılık, fedakârlık, dünya malına değer vermeme, dünyanın fânî oluşu, zühd, kanaatkârlık" gibi değerlerin olduğu görülmektedir.¹⁷

Nemir'in divanı, Nûrî b. Hammûdî b. Alî el-Kaysî tavarından *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb* adıyla derlenmiş ve 1969 yılında Bağdat Matbaatü'l-Maârif tarafından basılmıştır. Nemir'in divanı, 2000 yılında Beyrut'ta basılan *Divânü Nemir b. Tevleb el-Uklî* adıyla Muhammed Nebîl Tureyfî tarafından da tahkik edilmiştir. Ebû Zeyd el-Kureşî (IV./X. yüzyıl [?]), *Cemheretü Eş'ârî'l-Arab* isimli eserinde Nemir'in 40 beytini paylaşmaktadır.

4. Nemir b. Tevleb'in Şiirlerinde Cömertlik ve Fedakârlık

Câhiliye dönemi Araplarının insani ve ahlâki değerlerinin ilk sırasında cömertlik ve fedakârlık özelliklerinin geldiği söylenebilir. Bu durumun bariz bir şekilde dönemin şiirlerine yansıdığı görülmektedir.¹⁸ Cömertlik ve fedakârlık temalarını en fazla işleyen şairlerden birisinin de Nemir b. Tevleb olduğu söylenebilir.

Şimdi onun şiirlerinden belli pasajlar vererek bu iki iyi haslete dair düşüncelerini değerlendirmeye çalışalım: O, aşağıdaki beyitlerinde ne kadar cömert olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

فلست بحارم الاضياف منها وجاعل دونهم بابي رتاجا

وما تغني الدجاج الضيف عني وليس بنافعي الا نضاجا

Ben misafirlerimi yemekten mahrum edecek ve onların yüzüne kapımı sıkıca kapatacak biri değilim.

*Misafirlerime tavuk ikram etmek bana yakışmaz. Bana yakışan (Büyük baş hayvan) pişirip onlara ikram etmektedir.*¹⁹

Nemir bu beyitlerde cömertliğini misafirperverlik üzerinden temellendirir. Ona göre gerçek cömertlik, kapısına geleni boş çevirmemek ve misafire toplumdaki statü sembolü olan büyükbaş hayvan eti ikram etmektir. “Tavuk”u (دجاج) küçük ve değersiz görmesi, Arap kültüründe ikramın büyüklüğünün ve cömertliğin ölçüsünü gösteren ilginç bir ayrıntıdır. Bu, onun cömertlik anlayışının sadece vermek değil, en iyisini vermek olduğunu gösterir.

¹⁷ Kureşî, *Cemheretü'l-Eş'ârî'l-Arab*, 419-429; Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 9-135.

¹⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1966), 1/141, 148, 151, 158; İbnü'l-Enbârî, *Muallakâti's-Seb'â*, 41-43, 81-83; 115-117; Sümeyye Saygın, “Câhiliye Döneminde Araplar: Cahiliye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 196; Zengin, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 57.

¹⁹ Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 47; Muhammed Nebîl Tureyfî, *Divânü'n-Nemir b. Tevleb* (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 2000), 51.

Bir başka beytinde ise yine kendi cömertliğini şu sözlerle vurgulamaktadır:

ومدفع ذي فروتين هناءته إذ لا تري في المعسنت صرارا

Kuraklıktan ötürü develerin memelerinde tek bir damla sütün kalmadığı zamanlarda bile pejmürde kıyafetli itilip kakılan garibana yardım eli uzattım."²⁰

Bu beytinde kıtlık zamanında kimsenin yardım etmediği yoksullara zor şartlarda dahi yardım ettiğini ve karınlarını doyurduğunu ifade ederek ne kadar cömert olduğunun altını çizmektedir.

Şu beyitlerinde de yine cömertliğine vurgu yapmaktadır:

لا تجزعي ان منفسا اهلكته واذا هلكت فعند ذلك فجزعي

وقريت في مقري فلاءص اربعا وقريت بعد قري فلاءص اربع

اتبكيا من كل شيء هين سفه بكاء العين ما لم تدمع

Kıymetli bir malı harcadığım zaman değil öldüğüm zaman feryat et.

Şölerden sonra dört tane genç ve semiz develerimi misafirhanede ikram ettim.

Önemsiz ve basit bir şey için mi ağlıyorsun? Oysa bunlar için ağlamak akılsızlıktır."²¹

Nemir, bu beyitte cömertlik yapıp en iyi develerini fakirler ve misafirler için kesip ikram ettiğini ancak karısının bundan şikayetçi olup kendisine sitem ettiğini ifade etmektedir. Eşinin bu sitemi karşısında kendisinin verdiği cevap, onun cömertlik anlayışının felsefi boyutunu gözler önüne sermektedir. Nemir, burada aile içinde yaşadığı bir çatışmayı şiirine taşıyarak, cömertliğinin ne kadar ileri boyutta olduğunu ve dünyevi mala ne kadar az değer verdiğini dramatik bir dille ortaya koyar. Onun için asıl matem konusu, harcanan bir mal değil, hayatın kendisidir.

Şair, şu beytinde kabilesinin cömertliğinden söz etmektedir:

وفتية كالسيوف احضرهم لا عاجز فيهم ولا بخل

بيض مساميح في الشتاء وان اخلف نجم عن وبله وبلوا

Cimri ve güçsüz olmayan kılıç kadar keskin nice gençleri yanımda bulundururum.

Onlar yüzü ak ve kışın (darlık zamanında) cömert kişilerdir. Yıldız (yağmur) sözünde durmayıp kuraklık olsa bile onlar, cömertlikleri ile yağmur gibi yağmaya devam ederler."²²

Câhiliye şiirlerinde şairlerin kendi kabilelerinden övgüyle söz etmeleri alışılâgelen bir durumdur.²³ Şair, burada kabilesinin gençlerinin ne kadar atik, güçlü ve cömert

²⁰ Kaysî, Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb, 58; Tureyfi, Dîvânü'n-Nemir b. Tevleb, 66.

²¹ Kaysî, Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb, 73; Tureyfi, Dîvânü'n-Nemir b. Tevleb, 84.

²² Kaysî, Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb, 127; Tureyfi, Dîvânü'n-Nemir b. Tevleb, 146, 147.

olduklarını vurgulamaktadır. Zira mevzubahis edilen gençlerin zor geçen kış mevsiminde bile cömert davrandıklarının altını çizerek onları taltif etmektedir.

واضحى لم يذهب بعيرى غربه واشوى الذى اشوى ولا اتحلل

*Kuşluk vaktinde susuzlutan dolayı kaybolduğu sanılan devem aslında kaybolmadı. Ben onu Allah'ın izniyle ızgarada pişirip misafirlere ikram ettim.*²⁴

Nemir burada çok ilginç bir mizah ve tevazu örneği sergiliyor. Susuzluktan kayboldu sanılan devesinin aslında misafirlere ikram edildiğini söyleyerek, misafir ağırlamak uğruna en değerli malı olan devesini bile harcadığını esprili bir dille ifade eder. Bu, cömertliğin hicvedilmeden, aksine övülerek anlatıldığı önemli bir örnektir.

Şu beytinde de fedakârlığını dile getirir.

اجرت اليك سهوب الفلاة ورحلي علي جمل مسفر

*Yüküm güçlü bir devenin üzerindeyken senin için uçsuz bucaksız düzlükleri aştım.*²⁵

Bu beytinde sevgilisine karşı fedakârlığını onun için çölleri aşmış nice zorluklara katlandığını dile getirerek ispatlamaya çalışmaktadır.

Şu beytinde de yine fedakârlığı konu edinmektedir:

فقات فلان قد اعاش عياله واودي عيال اخرون فهزلوا

الم يك ولدان اعانوا ومجلس قريب فنخزي اذ يكف ويحمل

Kadın, falanca şahsın fedakârlık yaparak ailesini geçindirdiğini diğer ailelerin ise kıtlıktan ötürü zayıf düşerek helak olduklarını söyledi.

*Gençlerden veya yakın dostlardan yardım edecek kimse yok mu ki, o sorumluluğu üstlendiğinde biz utanç duyalım.*²⁶

Şair burada hem ailesine hem de misafirlere karşı ne kadar büyük fedakârlıklar yaptığını ifade etmektedir.

Nemir, dostuna karşı ne kadar fedakâr olduğunu şu beyitte dile getirmektedir:

اما خليلي فاني لست معجله حتي يوامر نفسه كما زعما

*Ben dostumu o iki farklı fikir arasında bir karar verene kadar sıkıştırmam.*²⁷

²³ İbnü'l-Enbârî, *Muallakâtı's-Seb'â*, 36; Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", 58.

²⁴ Kureşî, *Cemheretü'l-Eş'ârî'l-'Arab*, 423.

²⁵ Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 67; Tureyfi, *Dîvânü'n-Nemir b. Tevleb*, 75.

²⁶ Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 90; Tureyfi, *Dîvânü'n-Nemir b. Tevleb*, 103.

²⁷ Kaysî, *Şi'rü'n-Nemir b. Tevleb*, 108; Tureyfi, *Dîvânü'n-Nemir b. Tevleb*, 122.

Nemir, bu beyitte dostuna karşı ne kadar fedakâr olduğunu ona karşı anlayışlı olmasıyla ifade etmektedir. Zira dostunu bir karar vermesi için acele etmeden beklemek, ona zaman tanımak, onun özgür iradesine saygı duymak anlamına gelir ki bu, fedakârlığın en olgun şeklidir.

وظلعي ولم اكسر وان ظعنتي تلف بنها في الجداد واغزل

*Ayağım kırık olmadığı halde yaşlılıktan ötürü ağır ağır yürürüm. Eşim ve çocuklarım beni eski bir beze sarıp kenara çeker.*²⁸

Şair, burada zorlu hayat şartlarının ne kadar büyük fedakârlıklar istediğini belirtmektedir.

Sonuç

Tarih boyunca erdemli davranışlar az yahut çok tüm toplumlarda görülmektedir. Câhiliye toplumu diye tesmiye edilen İslam öncesi toplum her ne kadar kötü bir şöhrete sahipse de içlerinde ahlâki davranışlar sergileyen bazı insanların mevcudiyeti bilinmektedir. Şirkin, kötülüğün ve gayri insani tutumların kök saldığı bu toplumda parmakla gösterilecek düzeyde az sayıdaki insanın bazı faziletli davranışlara sahip olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bu kaynakların başında "Arabın divanı" sayılan Câhiliye dönemi şiirleri gelmektedir. Bu şiirler, Arap dilinin gelişimine referans olmasının yanı sıra o dönemin sosyo-kültürel özelliklerinin de anlaşılmasına kaynaklık etmektedir. Bahsi geçen şiirlerde şairlerin kendisini veya çevresindeki herhangi birisini yahut kendi kavmini övücü sözler sarf etmesinin o dönemin kültürel özelliklerinden birisi olduğu görülmektedir. Bilhassa şairlerin cömertlik, misafirperverlik ve fedakârlık gibi erdemleri bahis konusu etmelerinin o dönem içerisinde sıradan bir şey olarak telakki edildiği izlenmektedir.

Câhiliye döneminde şair kimliği ile ön plana çıkan Nemir b. Tevleb'in Müslüman olduktan sonra da aynı minvalde şiirler ürettiği müşahede edilmiştir. Onun şiirlerinin dil alimleri tarafından takdir edildiği ve lügat kitaplarında kaynak olarak kullanıldığı izlenmiştir. Cömertliğinin ve güzel ahlâkının sözlerine yansıdığı Nemir'in şiirlerinde faziletli davranışları sık sık konu edildiği gözlemlenmiştir. Ona göre cömertliğin tanımı en değerli malını fakirlere ve misafirlere dağıtmaktır. Kapısına geleni boş çevirmemek ona ikramda kusur etmemektir. Yine ona göre fedakârlık, sevdikleri için uçsuz bucaksız çölleri aşabilmektir.

Sonuç olarak Nemir b. Tevleb gibi şairlerin dil, üslûp ve mana açısından birer şaheser sayılan şiirlerinin Arap diline ve insani değerlere değer kattığı gerçekliği göz önünde bulundurularak araştırılmasının, ilim câmiası açısından önemle üzerinde durulması gereken bir mesele olarak görülmeyi hak ettiği ifade edilebilir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is

²⁸ Kureşî, Cemheretü'l-Eş'âri'l-'Arab, 423.

declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Serkan GÖKTAŞ

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Bölükbaşı, Mehmet. "Câhiliye Devri Araplarında Din Anlayışı". *Nüşa* 19/49 (29 Aralık 2019), 97-120.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an Tefsirinde Şiirden Faydalanma". *Diyanet İlmî Dergi* IX/94-95 (1970), 69-72.
- Çetkin, Muhammed. "Câhiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* X/19 (2018), 290-306.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-Şaḥâbe*. Riyad: Dâru'l-Vatanî li'n-Neşr, t.s.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. *el-Eğânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 3. Basım, 2008.
- Gemi, Ahmet. "el-Mevsılî'nin el-İhtiyâr Adlı Fıkıh Kitabında Geçen Şevâhid Beyitlerin Çözümlemesi". *Artuklu Akademi* 2/1 (31 Temmuz 2015), 59-69.
- Halîl b. Ahmed, Halîl b. Ahmed, Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ʿayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî ibn. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türasi'l-ʿArabî, 1955.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nühzetü'l-Elbâb fi'l-Elkâb*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1989.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Ḳaṭrû'n-nedâ ve bellû's-şadâ*. Kahire: 1966, ts.
- İbn İshak, Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-su'arâ*?. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1966.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Ṭabaḳâtî'l-kebir*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1. Basım, 2001.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî. *Ṭabaḳâtü fuḥûli's-su'arâ*?. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *Muallakâtî's-Seb'â*. Kuveyt: Müessesetü Câizetü Abdüzzaziz, 2003.
- Kaysî, Nûrî b. Hammûdî b. Alî. *Şî'rü'n-Nemir b. Tevleb*. Bağdat: Mektebetü Lisânü'l-Arab, 1. Basım, 1969.
- Kureşî, Ebü Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattab. *Cemheretü'l-Eş'ari'l-ʿArab*. Kahire: Nehdetü Mısre, t.s.
- Microsoft Word - Büyük Türkçe Sözlük. doc". Erişim 16 Şubat 2026.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2005.
- Saygın, Sümeyye. "Câhiliye Döneminde Araplar: Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (2016), 193-198.
- Sîbeveyhi, Ebü Bîşr (Ebü Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitab*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanicî, 3. Basım, 1988.
- Şenata, Nalan. "Kutadgu Bilig ve Atabetü'l-Hakayık'ta Cömertlik - Cimrilik Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme". *Söylem Filoloji Dergisi* 7/1 (29 Nisan 2022), 340-349.
- Tammas, Hamdu. *Divânü Lebîd b. Rebîa*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 2004.
- Tureyfi, Muhammed Nebîl. *Divânü'n-Nemir b. Tevleb*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1. Basım, 2000.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2006), 19-43.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-ʿArabî, 1. Basım, 2001.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zengin, Fethullah. "Câhiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (14 Nisan 2017), 53-69.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 498-522/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 498-522

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

Muhammed Naim MİROĞLU

Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Karabük
Dr., Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Karabuk/Türkiye
naimi521@hotmail.com; naimnaimi@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7528-5694
ror.org/04wy7gp54

Ömer Faruk HABERGETİREN

Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karabük
Prof., Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Karabuk/Türkiye
ofhabergetiren@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9304-6726
ror.org/04wy7gp54

Öz

Sigara, yasal olarak izin verilmiş ve ölüme götürme tehlikesi bulunan maddelerin başında gelmektedir. Sigarada bulunan zararlı maddeler, bireyin vücudunu ve hayat fonksiyonlarını olumsuz etkilemektedir. Bugün dünyada tütün ürünlerinden kaynaklı yıllık 8 milyondan fazla kişinin öldüğü belirtilmektedir. Bu alışkanlığa arkadaş-çevre etkisi, aile, çeşitli zorluk ve sıkıntılar gibi çeşitli sebeplerle başlamaktadır; Çalışmada, sigaraya başlamada anne-baba ve kardeş etkisinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bununla birlikte “ilahiyat fakültesi” örneklemini özelinde sigara içme prevalansı, cinsiyet, yaş ve ailenin sosyoekonomik durumu arasındaki ilişki ile sigaraya karşı genel düşüncelerin ortaya konulması çalışmanın hedefleri arasındadır. Nicel desenlerden ilişkisel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Veriler, anket tekniği kullanılarak toplanmış ve basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle ankete katılan 285 kişi, çalışmanın örnekleme grubunu oluşturmuştur. Çalışmaya %66,3 kadın ve %33,7 erkek katılmıştır. Katılımcıların %23,2’si sigara içtiğini belirtmiştir. Kadınlarda sigara içme oranı %13,2 ve erkeklerde %42,7 oranında bulunmuştur. Sigara içme sürelerinde 1 yıldır sigara içenler %8,1 ile öne çıkmıştır. Katılımcıların %80’i sigarayı çok zararlı ve %17,5’i de zararlı bulduğunu belirtmiştir. Örnekleme grubunun %15,5’i arkadaş, çevre ve arkadaş grubuna aidiyet, %4,2’si çeşitli zorluk ve sıkıntılar, %1,8’i etrafa hava atmak ve dikkat çekmek, %1,1’i anne-baba ve %0,7’si kardeş etkisiyle sigaraya başladığını belirtmiştir. Erkekler, kadınlara göre daha fazla sigara içmektedir. Sigaranın zararlı olduğuna dair genel farkındalık düzeyi yüksektir. Kadınlar, erkeklere göre sigaraya karşı daha negatif bakış açısına sahiptir. Erkekler, arkadaş, çevre gibi sosyal nedenlerle kadınlar ise yaşanan zorluklar gibi bireysel nedenlerle sigaraya başladıklarını belirtmiştir. Sadece erkekler anne-baba etkisiyle sigaraya başladıklarını belirtmiştir. Ailenin sosyoekonomik durumu orta ve üstü olanlarda arkadaş-çevre öne çıkan sigaraya başlama nedeni olarak dikkat çekmiştir.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Sigara, Sigaraya Başlama Nedeni, Aile, Anne-Baba, Kardeş, Arkadaş.*

SMOKING ATTITUDES AND INITIATION MOTIVATIONS AMONG THEOLOGY FACULTY STUDENTS: THE IMPACT OF FAMILY FACTORS

Abstract

Cigarettes are among the top legally permitted substances that pose a risk of death. The harmful substances in cigarettes negatively affect the individual's body and vital functions. It is reported that the annual number of deaths worldwide caused by tobacco products exceeds 8 million. People take up this habit for various reasons, including peer and social influence, family, and various difficulties and hardships. The study aims to identify the influence of parents and siblings on the initiation of smoking. Additionally, the study's objectives include determining smoking rates, the prevalence of smoking, and general attitudes toward smoking among the sample from the "faculty of theology", taking into account gender, age, and the family's socioeconomic status. A correlational research method was employed within the quantitative design. Data were collected via a survey, and the sample comprised 285 participants selected via simple random sampling. The study included 66.3% women and 33.7% men. 23.2% of the participants reported that they smoked. The smoking rate was 13.2% among women and 42.7% among men. The largest group by duration were those who had smoked for one year (8.1%). 80% of participants stated that they considered smoking to be very harmful, and 17.5% considered it harmful. 15.5% of the sample group cited peer influence and a sense of belonging to a peer group; 4.2% cited various difficulties and hardships; 1.8% cited showing off and seeking attention; 1.1% cited parental influence; and 0.7% cited sibling influence as reasons for starting to smoke. Smoking was more prevalent among men than women. The general level of awareness regarding the harmful effects of smoking was high. Women had a more negative attitude toward smoking compared to men. Men cited social reasons, such as peer influence, while women cited personal reasons, such as life difficulties, as the reasons they started smoking. Only men reported starting to smoke due to parental influence. Among those from families with middle-to-upper socioeconomic status, peer influence emerged as a prominent reason for starting to smoke.

Keywords: *Psychology of Religion, Cigarette, Reason for Starting to Smoke, Family, Parents, Sibling, Friend.*

Atıf / Cite as: Miroğlu, Muhammed Naim – Habergetiren, Ömer Faruk, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sigaraya Karşı Tutumları ve Başlama Motivasyonlarında Aile Faktörü", *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 498-522.

Giriş

Yasal olarak izin verilen ve bireyi öldürücü bir bağımlılığa sürükleyen sigaranın zararlarıyla ilgili başta tıp olmak üzere birçok alanda araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların sonuçları, ilerleyen bölümlerde ana hatlarıyla ele alınacaktır. Sigara bağımlılığıyla ilgili bir başka önemli konu ise sigaraya başlamada etkili olan faktörlerdir. Yapılan çalışmalara göre bu kötü alışkanlığa çeşitli sebeplerle maruz kalınmıştır; arkadaş çevre etkisi, aile etkisi (ailede sigara içen biri/birilerinin varlığı) ve ailevi sebepler (aile içi sorunlar ve huzursuzluklar), çeşitli zorluk ve sıkıntılar. Öyle ki, ebeveyni veya ev içinde sigara içen birilerinin olduğu bir ortamda büyüyen çocukların fiziksel sağlığı, sigara dumanına maruz kalmayıp büyüyen çocuklara göre daha fazla tehlike altındadır.¹ Çünkü bireyin ailede edinilen bilgi ve deneyimleri ile alışkanlıkları, onun hayatının seyrini ve gelişimini etkileyen faktörlerin başında gelmektedir.

¹ Seda Topçu vd., "Sigaranın Çocuğa Etkileri Konusunda Ailelerin Farkındalıkları, Tutum ve Davranışları", *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 12/1 (19 Mart 2018), 35-42.

Çalışmamızda sigaraya başlama nedenleri üzerinde durulmuştur. Sigaraya başlamada anne-baba-kardeş etkisini Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneklemini özelinde ortaya koymak çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde sigara içme oranları, cinsiyet, yaş ve ailenin sosyoekonomik durumu ve sigara içme durumu ile sigaraya karşı genel görüşlerinin ortaya konulması çalışmanın tali konuları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, sigaraya başlamada anne-baba ve kardeş etkisinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bununla birlikte İlahiyat Fakültesi örneklemini özelinde sigara içme prevalansı, cinsiyet, yaş ve ailenin sosyoekonomik durumu ile sigaraya karşı genel düşüncelerinin ortaya konulması da çalışmanın hedefleri arasındadır.

Çalışmanın hipotezleri:

H1: İlahiyat öğrencilerinde aile içinde sigara içen bir rol modelin bulunması, sigaraya başlama riskini anlamlı düzeyde artırmaktadır.

H2: İlahiyat öğrencileri örneklemini özelinde erkek öğrencilerin sigara içme oranları kız öğrencilere göre anlamlı düzeyde yüksektir.

H3: İlahiyat öğrencilerinde sigara kullanımına yönelik tutum ve algılar cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Tütün ürünlerinden biri olan sigara ile ilgili genel tablo iç açıcı görünmemekte, alınmaya çalışılan bütün önleyici tedbirlere rağmen gittikçe artış gösteren bir sağlık sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde sigaranın tarihi, önlenmesine yönelik atılan adımlar, sigaranın sağlığa ve dolayısıyla sosyal hayata verdiği zararlar ve dinî hükümleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

1.1. Tütün-Sigara ve Önlenmesine Yönelik Atılan Önemli Adımlar

Sigara, dünyanın birçok ülkesinde sosyal, ekonomik, sağlık vb. açılardan sorun teşkil eden ürünlerin başında gelmektedir. Sağlık açısından saymakla bitmeyen zararları olduğu bilimsel çalışmalarla ortaya konulmuştur.² Bu sebeple dünyada ve Türkiye’de sigara içilmesinin önlenmesine yönelik çalışmalar yürütülmektedir.³

² Haşim Boyacı vd., “Kocaeli Üniversitesi Öğrencilerinin Sigara İçme Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi”, *Solunum Hastalıkları Dergisi* 14/3 (2003), 169-175; Hayrettin Karadeniz - Gökhan Karadirek, “Üniversite Öğrencilerinin Sigaraya Yönelik Dini Yasak Algılarının ve Genel Görüşlerinin İncelenmesi: Giresun Üniversitesi Örneği”, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 33/33 (2021), 155-177; Alparslan Özyazıcı, *Alkollü İçkiler Sigara ve Madde Bağımlılığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023).

³ Resmi Gazete, Tütün Ürünlerinin Önlenmesi ve Kontrolü Hakkında Kanun (Tütün Ürünlerinin Önlenmesi ve Kontrolü Hakkında Kanun), 4207 (07 Kasım 1996), Kanun No. 22829; T.C. Sağlık Bakanlığı, 2024-2028 Tütün Kontrolü Strateji Belgesi ve Eylem Planı, Tütün Kontrolü Strateji Belgesi ve Eylem Planı (T.C. Sağlık Bakanlığı, 2024) (T.C. Sağlık Bakanlığı); WHO, *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic, 2025: Warning about the Dangers of Tobacco* (Geneva: World Health Organization, 2025) (978-92-4-011206-3).

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

Tütün ve tütün mamulü olan sigara, tarihî süreçte ilk olarak Amerika kıtasındaki yerliler arasında görülmüştür. Amerika yerlileri arasında önceleri dinî ayinlerde kullanılan bir ürün iken zamanla hastalara şifa ve günümüze gelindiğinde keyif verici bir ürün olarak kullanılagelmiştir.⁴ Amerika'nın keşfinden sonra Avrupa ve diğer ülkelere yayılmıştır. 1601'de Osmanlı sarayının başhekimi İbrahim Efendi, sigaranın hem sağlığa zararlı hem de dine aykırı olduğunu belirterek kısıtlanması için uğraş vermiştir. Buna rağmen tütün ürününün Anadolu'daki yayılması önlenememiştir.⁵ IV. Murad döneminde tütün ürünlerinin kullanımına yönelik çeşitli önlemler alınmıştır. Fakat 1646'da Şeyhülislamlık makamına getirilen Bahâî Mehmet Efendi, tütün kullanım yasağının kaldırılmasını sağlamıştır. Çünkü kendisi de önceki dönemde tütün kullandığı gerekçesiyle sürgüne gönderilen alimler arasında yer almaktadır.⁶ Şeyhülislam Bahâî Mehmet Efendi, sigaranın İslam'a göre haram olmadığı ve mubah olduğuna yönelik fetva vermiştir. Bu da tütün ürünlerinin Anadolu'da yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.⁷

Tütün ürünlerinin sigara haline getirilmesi 19. yüzyıla denk gelmektedir. Önceleri tütün ürünü gazete kâğıdı gibi kâğıtlara sarılarak kullanılmaya ve ardından sigara kağıtları Avrupa (1860'lı yıllar) ve İstanbul'da (1887) üretilmeye başlamıştır. Böylelikle ithal ve yerli sigara kağıtlarına ulaşım kolaylaştıkça sigara kullanım prevalansında da artışlar yaşanmıştır.⁸ Bu mühlik artışın önlenmesi için dönem dönem bazı yasaklar uygulamaya konulmuştur; 1862-1983 yılları arasında sigara ithali yasaklanmıştır.⁹ Yasaklanma nedenleri arasında dinî, ekonomik, sosyal ve yangınlara yol açması gibi sebepler etkili olmuştur. Sağlığa zararlarına dair ilk yayın ise 1602 yılında Kraliçe Elizabeth'in doktoru tarafından kaleme alınan "*Work for Chimney-Sweepers or Warning for Tobacconists*" adlı bir kitapçık olmuştur.¹⁰

Türkiye'de 1983 yılında sigara ithaline izin verilmiştir. Takip eden yıllarda (1983-1999) sigara kullanımında %80'lere varan bir artış yaşanmıştır. TBMM'de sağlığı tehdit eden bu ürünün kontrolüne yönelik 1991 yılında yasal adımlar atılmıştır. Buna paralel olarak bilim insanları gerek bireysel çalışmalarıyla gerekse sempozyum gibi çeşitli etkinliklerle sigaranın zararlarını anlatmaya çalışmışlar ve önlenmesine yönelik tedbir alınması önerisinde bulunmuşlardır. 1996 yılına gelindiğinde ise "Tütün Mamullerinin Zararlarının Önlenmesine Dair Kanun" (4207 sayılı) TBMM'de kabul edilip yürürlüğe girmiştir. 2003'te Dünya Sağlık Örgütü genel kurulunda Tütün Kontrolü Çerçeve Sözleşmesi kabul

⁴ Karadeniz - Karadirek, "Üniversite Öğrencilerinin Sigara Yönelik Dini Yasak Algılarının ve Genel Görüşlerinin İncelenmesi: Giresun Üniversitesi Örneği".

⁵ İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sigara, Alkol, Uyuşturucu Zararları ve Dinî Hükmü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019).

⁶ Dilek Aslan vd., *Tütün Bağımlılığı ile Mücadele El Kitabı (Hekimler İçin) 2010* (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı, 2010).

⁷ Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sigara, Alkol, Uyuşturucu Zararları ve Dinî Hükmü*.

⁸ Karadeniz - Karadirek, "Üniversite Öğrencilerinin Sigara Yönelik Dini Yasak Algılarının ve Genel Görüşlerinin İncelenmesi: Giresun Üniversitesi Örneği".

⁹ Aslan vd., *Tütün Bağımlılığı ile Mücadele El Kitabı (Hekimler İçin) 2010*.

¹⁰ Aygül Güzel, "Tütün Bitkisi ve Farmakolojik Özellikleri; Gerçekten Şeytan Otu Mu?", *Güncel Göğüs Hastalıkları Serisi* 4/1 (2016), 22-26.

edilmiştir. Türkiye, 2004 yılında bu sözleşmeyi imzalayarak taraf olmuştur. 03.01.2008 tarihinde 4207 sayılı “Tütün Mamullerinin Zararlarının Önlenmesine Dair Kanun”un kapsamı genişletilmiştir. Alınan bu önlemler, günümüze kadar uzanan süreç içerisinde meyvesini vermeye başlamıştır.¹¹

1.2. Sigara ve Sağlık: Gerçekler ve Riskler

Sigara, günümüzün en önemli toplumsal problemlerinden birisidir. Sigara dumanında bulunan binlerce zararlı madde, vücudun her yanını ve hayat fonksiyonlarını olumsuz etkileyen en önemli tehlikelerdendir.¹² Ana maddesi tütün olan sigara, yasal olarak izin verilen, kullanıldığında zararlı, hatta ölüme götüren bir üründür. Kullanıcılarının neredeyse yarısının erken ölümüne sebep olacak kadar tehlikelidir.¹³ İçinde barındırdığı tehlikeli maddeler dolayısıyla dünyada ciddi derecede halk sağlığını tehdit eden bir problem olarak görülmektedir.¹⁴ Bağımlılık yapan bu tehlikeli ürün, önlenmesi olası ölüm nedenlerinin başında gelmektedir.¹⁵

Dünya Sağlık Örgütü’nün (DSÖ) 2008 raporuna göre sigara, dünya genelinde her saniyede bir kişiyi öldürmektedir. Yine aynı raporda 2008 yılında 5 milyondan fazla kişinin ölümüne sebep olduğu belirtilmiş ve önlem alınmazsa 2030 yılına gelindiğinde bu rakamın 8 milyonu aşacağı tahmin edilmiştir.¹⁶ T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü 2024 raporuna göre 2024 yılında DSÖ’nün öngördüğü rakamlara ulaşılmış ve sigaranın, yılda 8 milyonu aşkın insanın ölümüne sebep olduğu belirtilmiştir.¹⁷ Şengezer ve Aslan’ın aktardığına göre dünyada sigara kaynaklı ölümlerin oranı her sene 7 milyon ve Türkiye’de ise her sene 110 bin kişidir. Özellikle akciğer kanserinden ölenlerin %90’ı sigara bağımlılığı nedeniyle hayatını kaybetmektedir.¹⁸ T.C. Sağlık Bakanlığı’nın verilerine göre 1960-2004 yılları arasında akciğer kanserinden kaynaklı ölümlerin oranı 45 kat artış göstermiştir. Bu veriler göstermektedir ki sigara, son derece tehlikeli ve ölümcül ürünlerin başında gelmektedir.¹⁹

DSÖ 2008 raporuna göre en çok sigara içilen ülkeler Çin, Hindistan, Endonezya, Rusya Federasyonu, ABD, Japonya, Brezilya, Bangladeş, Almanya ve Türkiye şeklinde

¹¹ Aslan vd., *Tütün Bağımlılığı ile Mücadele El Kitabı (Hekimler İçin)* 2010.

¹² Özyazıcı, *Alkollü İçkiler Sigara ve Madde Bağımlılığı*, 135.

¹³ DSÖ, *DSÖ Küresel Tütün Salgını Raporu, 2008; MPOWER Paketi* (Cenevre: Dünya Sağlık Örgütü, 2008), 8, 10.

¹⁴ Kamile Marakoğlu, “Olgu Sunumu: Adolesanda Sigara Bıraktırma”, *Pediatric Practice and Research* 7/Ek (2019), 5-13.

¹⁵ Tijen Şengezer - Caner Aslan, “Sigara Bağımlılığının Farmakolojik Tedavisi”, *Current Addiction Research* 5/2 (2021), 35-42; Ali İhtişâmî, “Sigâr Dervâze-i Vurûd be İ’tiyâd”, *Faşlname-yi Selâmet-i İctimâ’i ve İ’tiyâd* 2/5 (1394), 87-102.

¹⁶ *DSÖ Küresel Tütün Salgını Raporu, 2008; MPOWER Paketi*.

¹⁷ *2024-2028 Tütün Kontrolü Strateji Belgesi ve Eylem Planı*.

¹⁸ “Sigara Bağımlılığının Farmakolojik Tedavisi”.

¹⁹ *Küresel Yetişkin Tütün Araştırması Türkiye Raporu* (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı, 2010).

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

sıralanmıştır.²⁰ Güzel'in aktardığına göre tütün üretiminde Çin, Hindistan, Brezilya, ABD, Türkiye ilk sıralarda yer almıştır.²¹

1.3. Sigaranın Dinî Hükümleri

Sigara, Hz. Peygamber (sav) ve ilk müçtehitler döneminde mevcut olmadığından bu konuya doğrudan işaret eden bir nas veya içtihatla varılan hüküm bulunmamaktadır. Tütünün İslam dünyasına XVI. yüzyılın sonlarında girmesiyle birlikte fakihler arasında sigaranın hükmü tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar, sigaranın insan sağlığına, topluma ve ekonomik hayata etkisi hakkındaki genel bilgiler üzerine bina edilmiştir. Dönemin sınırlı imkânları sebebiyle farklı tecrübeler ve değerlendirmeler ortaya çıkmış, mubah, mekruh, harama yakın mekruh ve haram arasında duruma göre değişen hükümler verilmiştir.

Tasavvufî kişiliği yanında fakih kimliğiyle de öne çıkan Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731) sigara konusunda müstakil bir risale kaleme almıştır. Müellif bu risalede sigarayı, kesin olarak yasaklayıcı bir nas ve neden bulunmadığı için aslen mubah olarak değerlendirmekle birlikte, tütün kullanımı kendisine zarar veren kimseler için haramlık hükmünün verilebileceğini söylemektedir. Osmanlı dönemi fakihlerinden Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) de *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* üzerine kaleme aldığı *el-Berîkatü'l-Maḥmûdiyye* isimli şerhinde dönemine kadar sigara hakkında yazılan hatta birbirine zıt sayılabilecek farklı görüşleri gerekçeleri ile sıralamaktadır. Sonuç olarak “Bir konuda helal ve haram olma nitelikleri birleşince ihtiyata uygun olan yani haramlık ciheti tercih edilir” temel kuralına işaret ederek, “hakkaniyet ve adalete en uygun olan görüş, sigara kullanımının yasak kapsamında olmasıdır” demektedir.²² Hanefî fakihlerin önde gelen isimlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise *Reddû'l-muḥtâr* isimli eserinde sigaranın hükmüne dair kapsamlı bir değerlendirme yaparak, içmenin orucu bozduğunu, mescitte içilmesinin mekruh olduğunu, zararlı ve haram maddelerle karıştığında ise haram sayılacağını ifade etmektedir.²³

Son dönemlerde tıp alanında görülen gelişmeler ve yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen bulgular, sigaranın insan sağlığına neden olduğu zararları net olarak ortaya koymaktadır. Pasif içicilerin gördüğü zarar, rahatsız edici koku ve ortamda oluşturduğu kirlilik nedeniyle birçok yönetim kapalı alanlarda sigara içme yasağı koymaya başlamıştır. Bununla birlikte özellikle dar gelirli kesimde harcamaları artırması, toplumda çeşitli sağlık problemlerinin ortaya çıkması ve dolaylı olarak sağlık sistemi üzerine getirdiği yük de göz önüne alındığında devletleri kullanımı azaltma ve kısıtlama yönünde ciddi tedbirler almaya sevk etmiştir.

²⁰ DSÖ Küresel Tütün Salgını Raporu, 2008; MPOWER Paketi.

²¹ “Tütün Bitkisi ve Farmakolojik Özellikleri; Gerçekten Şeytan Otu Mu?”

²² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Berîkatü'l-Maḥmûdiyye fî şerḥi Tarîkatü'l-Muhammediyye fî sîret-i Aḥmediyye* (İstanbul, 1326), 4/459-461.

²³ Muhammed Emîn b. Ömer İbn Abidîn, *Reddû'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1966), 6/459-461.

Bütün bu yeni gelişmeler, Müslüman ilim adamlarının görüşlerinde değişiklik yapmalarına ve konuyu “*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*” (Bakara 2: 195) ayetinde işaret edilen husustan hareketle; sağlık açısından zararlı, habis ve israf oluşu, kul hakkının ihlaline neden olması, kokusuyla çevreye zarar vermesi ve abesle meşgul olma gerekçeleriyle sigaranın hükmünün “harama yakın mekruh” veya “haram” olarak değerlendirmelerine neden olmuştur. Ayrıca dinen korunması zorunlu maslahatlara (din, can, nesil, mal ve akıl) zarar vermesi açısından konuya yaklaşan ilim adamları da aynı sonuca ulaşmaktadır.

Hadis sahasında zamanın en önde gelen âlimlerinden biri olan Muhammed b. Cafer el-Kettânî (1857-1927), sigarayı haram kabul edenlerin delillerini sistemli biçimde ortaya koymuştur. Günümüz Arap dünyasında Dünya Müslüman Alimler Birliği Başkanı Yusuf Karadâvî, Ahmed Muhammed Assâf, Seyyid Sâbık, Muhammed Kemal Zeyneddin, Suudi Arabistan eski müftüsü Şeyh Abdülaziz b. Bâz, Şeyh Abdurrahman es-Sa’dî, Şeyh Muhammed b. Salih b. Useymîn, Mustafa Muharrem, Abdullah b. Abdurrahman b. Cibrin, Ahmed b. Muhammed b. Atîk gibi âlimler sigara kullanımını kesin haram olarak görmüştür. Ülkemizde Hayrettin Karaman, Nihat Dalgın, Faruk Beşer, Süleyman Uludağ gibi isimler de aynı görüşü paylaşmaktadır.²⁴

Sigara konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun yapmış olduğu değerlendirme ise şu şekildedir:

Son yıllarda yapılan birçok araştırma sigaranın insan sağlığı üzerinde pek çok zararlı etkisinin olduğunu bilimsel olarak ortaya koymuş bulunmaktadır. Bazıları ölümcül olmak üzere çok sayıda hastalığın sebebi olması itibarıyla sigaranın mübah görülmesi düşünülemez. Bazı alimler; sigaranın “tahrimen/harama yakın mekruh” olduğunu söylemişlerdir. Günümüzde birçok alim ve fetva meclisi, kişinin kendisini tehlikeye atmama ve öldürmeme, başkalarına zarar vermeme, zararı giderme, sağlığı koruma yönündeki temel ilkeleri esas alarak sigaranın haram olduğu görüşündedir. Dolayısıyla bir Müslümanın, pek çok zararı bünyesinde barındıran sigarayı içmesi caiz değildir.²⁵

Günümüzde Arap dünyasında yapılan güncel çalışmalarda konuya maslahat açısından yaklaşılarak sigara kullanımına haramlık hükmü verilmektedir. İbn Cibrîn, sigaranın hükmünü değerlendirirken yalnızca zararlı bir alışkanlık olarak değil, haram kapsamına giren bir fiil olarak ele alır. Bu sonuca sigaranın bedene zarar vermesi, sağlığı bozması, çevredeki insanlara eziyet etmesi, malın faydasız ve zararlı bir maddeye harcanması sebebiyle israf sayılması ile Kur’an’da yasaklanan “fevâhiş/çirkinlikler” ve “habîs/kötü şeyler” kapsamında değerlendirilmesi üzerinden ulaşır. Ona göre sigaranın naslarda açıkça geçmemesi hüküm vermeye engel değildir; çevreye zarar vermeme, nefsi koruma,

²⁴ Mustafa Boran, “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 425-455.

²⁵ “Sigara içmenin dini hükmü nedir?”, *T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 25 Ağustos 2025).

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

israftan kaçınma ve temiz olmayan şeylerden uzak durma gibi genel kurallar sigaranın haramlığı için yeterlidir.²⁶

Ahmed b. Muhammed b. Atîk de konuyla ilgili fikhî hükümleri ele alarak sigaranın zararlı, haram ve dinî-hukukî sonuçları olan bir fiil olduğunu vurgular. Ona göre tütün nikotin, katran ve zehirli gazlar içeren, bedene ve çevreye zarar veren bir maddedir. Sigara yalnız içene değil ailesine, çocuklarına ve çevresine de zarar verir. Bu nedenle, sigara kullanımının âlimlerin kuvvetli görüşüne göre haram olduğunu, satışının ve ticaretinin de caiz olmadığını belirtir. Sigarayı sadece kişisel bir alışkanlık değil ibadet, muamelat, aile hukuku ve kamu düzeni açısından olumsuz sonuçları olan kaçınılması gereken haram bir davranış olarak nitelendirir.²⁷

2. Yöntem

Bu çalışma nicel yaklaşımla tasarlanmıştır. Çalışmada kesitsel araştırma deseni kullanılmıştır. Kesitsel araştırma deseninde evrenden belli bir kesit alınır ve belirli durum, problem, tutum vb. yönüne odaklanılarak izah edilmeye çalışılır.²⁸ Çalışmamızda sigara içmeyle anne-baba-kardeş etkisi arasındaki ilişki üzerine odaklanılmıştır. Yöntem olarak ilişkisel tarama yöntemi tercih edilmiştir. Karasar'a göre ilişkisel araştırma/tarama modeli, "iki ve daha çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişim varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modelleridir."²⁹ Çalışmamızda ilişkisel araştırma modelinin korelasyon türü ilişki modeli kullanılmıştır. Korelasyon türü ilişkide, değişkenlere müdahale edilmeden değişkenler arasındaki değişimin birlikte meydana gelip gelmediği, değişkenler arasında bir değişim varsa bunun ne şekilde olduğu ortaya konulmaya çalışılmaktadır.³⁰

2.1. Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın örneklem grubunu basit tesadüfi örnekleme tekniğiyle tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak ankete katılan Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 285 öğrenci oluşturmuştur. Basit tesadüfi örnekleme tekniği, evreni oluşturan her bireyin eşit düzeyde seçilme hakkına sahip olması esasına dayalı bir tekniktir.³¹

²⁶ Abdullah b. Abdurrahman b. Cibrîn, *ed-Tedhîn mâddetuhu ve hükmuhu fi'l-İslâm* (Riyad: Müessesetü İbn Cibrîn el-Hayriyye, 1439), 56-58.

²⁷ Ahmed b. Muhammed b. Atîk, *el-Ahkâmü'l-fıkhiyye el-müteallika bi't-tedhîn* (Dâru'l-Meymân, 2013), 230-234.

²⁸ Ranjit Kumar, *Araştırma Yöntemleri: Yeni Başlayanlar İçin Adım Adım Araştırma Rehberi*, ed. Ömay Çokluk, çev. Ömay Çokluk vd. (Ankara: Edge Akademi, 2011), 112.

²⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel, 2020), 114.

³⁰ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 115; Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 191.

³¹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 151.

2.2. Veri Toplama Araçları

Çalışmada veri toplama aracı olarak demografik özellikler (cinsiyet, yaş, ailenin sosyoekonomik düzeyi) ile “sigara içiyor musunuz?”, “kaç yıldır sigara içiyorsunuz?”, “Sigara konusunda ne düşünüyorsunuz?” ve “eğer sigara içiyorsanız sigaraya başlamanıza ne/neler neden oldu?” sorularından oluşan bir anket uygulanmıştır.

2.3. İşlem

Alanyazın tarandıktan sonra oluşturulan sorular, Karabük Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’nun 28.03.2025 tarih ve E.421958 sayılı kararıyla onay alınmıştır. Etik izin alındıktan sonra sorular Google Forms’a aktarılmış ve 28.4.2025-15.05.2025 tarihleri arasında uygulanmıştır. Veriler toplandıktan sonra SPSS paket programı kullanılarak analizi yapıp yorumlanmıştır.

3. Bulgular

Çalışmamızın bu kısmında sigaraya başlamada anne-baba, ağabey-abla-kardeş etkisinin incelendiği çalışmanın bulguları sunulmuştur.

Tablo 1: Cinsiyet Dağılımı

	Sayı	%
Kadın	189	66,3
Erkek	96	33,7
Toplam	285	100

Çalışmamızın örneklem grubunu Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden gönüllü olarak ankete katılan 285 kişi oluşturmuştur. Bunlardan %66,3’ü kadın ve %33,7’si erkektir.

Tablo 2: Yaş Dağılımları

En Düşük	En Yüksek	Ortalama
18	62	24,5

Katılımcıların yaş dağılımına bakıldığında 18-62 yaş aralığında olduğu görülmüştür. Bununla birlikte ağırlıklı olarak üniversite yıllarına denk gelen genç yetişkinlik döneminde oldukları gözlemlenmiştir; %83’ü 18-24 yaş aralığındadır.

Tablo 3: Ailenin Sosyoekonomik Durumu ile İlgili Dağılım

	Ortanın altı	Orta	Ortanın Üstü	Toplam
Sayı	18	239	28	285
%	6,3	83,9	9,8	100

Tabloda görüldüğü üzere katılımcıların büyük çoğunluğunun ailesinin sosyoekonomik durumu orta (%83,9) seviyededir. Onları ortanın üstü sosyoekonomik durumda olan

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA
MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ**

ailelerden gelenler (%9,8) ve ortanın altı sosyoekonomik durumda olduğunu belirten ailelerden gelen (%6,3) katılımcılar takip etmiştir.

Tablo 4: Sigara İçme Oranları ve Cinsiyetlere Göre Dağılımı

Sigara İçen-İçmeyenlerin Genel Dağılımı				
Sigara İçen		Sigara İçmeyen		
Sayı	%	Sayı	%	
66	23,2	219	76,8	
Cinsiyet-Sigara İçme Yüzdeleri				
	Sigara İçenler		Sigara İçmeyenler	
	Sayı	%	Sayı	%
Kadın	25	13,2	164	86,8
Erkek	41	42,7	55	57,3
Cinsiyet-Sigara İçme Ki-Kare Testi				
Değer	df		P	
	31,093		1	

Örneklem grubunun %23,2'si sigara içtiğini ve %76,8'i ise sigara içmediğini belirtmiştir. Kadınların kendi içindeki sigara içme oranı %13,2 ve erkeklerin kendi içindeki sigara içme oranı %42,7 bulunmuştur. Ki-Kare testi sonucunda cinsiyet ile sigara içme durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($\chi^2 = 31.093$, $p < ,001$).

Tablo 5: Yaş-Sigara İçme İlişkisi

Yaş-Sigara İçme Dağılımı				
Yaş	İçen	İçmeyen	Toplam	Sigara İçen Oranı
21	20	48	68	%29,4
22	13	42	55	%23,6
23	16	38	54	%29,6
24	11	25	36	%30,6
Diğer	6	66	72	%8,3
Toplam	66	219	285	%23,2
Yaş-Sigara İçme Ki-Kare Testi				
	Değer		df	p
Pearson Ki-Kare Testi	18,110		29	,942

Linear-by-Linear Association	7,203	1	,007
------------------------------	-------	---	------

Yaş değişkenine göre sigara içenler en yüksekten en düşük oranlara göre 24 yaşındakiler %30,6; 23 yaşındakiler %29,6; 21 yaşındakiler %29,4; 22 yaşındakiler 23,6 ve diğer yaş grubundakiler %8,3 bulunmuştur. Bu bulgular, 21-24 yaş aralığının sigara içme oranlarının daha ağırlıkta olduğunu göstermektedir. Ki-kare testi sonucuna göre yaş-sigara içme durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p=,942$). Fakat Linear-by-Linear Association testi sonucu anlamlı ($p=,007$) çıkmıştır.

Tablo 6: Ailenin Sosyoekonomik Durumu-Sigara İçme İlişkisi

Ailenin Sosyoekonomik Durumu-Sigara İçme Durumu Dağılımı				
Sosyoekonomik Durum	İçen	İçmeyen	Toplam	İçme Oranı
Ortanın altı	7	11	18	%38,9
Orta	53	186	239	%22,2
Ortanın üstü	6	22	28	%21,4
Toplam	66	219	285	23,2

Ailenin Sosyoekonomik Durumu-Sigara İçme Durumu Ki-Kare Testi

2,680	2	,262
-------	---	------

Ailenin sosyoekonomik durumu ile sigara içme dağılımında %38,9 ile ailesinin sosyoekonomik durumunu ortanın altı diyenler öne çıkmıştır. Onları ailesinin sosyoekonomik durumunu orta diyenler %22,2 ve ortanın üstü diyenler %21,4 ile takip etmiştir. Ailenin sosyoekonomik durumunu ortanın altı diyenlerin oranları görece daha yüksek çıkmış olmasına rağmen ailenin sosyoekonomik durumu ile sigara içme arasında yapılan Ki-Kare testi sonucu istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($p=,262$).

Tablo 7: Sigara İçme Süresi-Demografik Özellikleri ilişkisi

Sigara İçme Süresinin Cinsiyet ve Genel Dağılımı			
Sigara İçme Süresi	Kadın	Erkek	Toplam
1	15 (%7,9)	8 (%8,3)	23 (%8,1)
3	5 (%2,6)	3 (%3,1)	8 (%2,8)
6	1 (%0,5)	7 (%7,3)	8 (%2,8)
8	0 (%0,0)	7 (%7,3)	7 (%2,5)
5	0 (%0,0)	5 (%5,2)	5 (%1,8)
2	2 (%1,1)	2 (%2,1)	4 (%1,4)
4	1 (%0,5)	3 (%3,1)	4 (%1,4)
10	1 (%0,5)	2 (%2,1)	3 (%1,1)

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA
MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ**

7	0 (%0,0)	2 (%2,1)	2 (%0,7)
12	0 (%0,0)	1 (%1,0)	1 (%0,4)
13	0 (%0,0)	1 (%1,0)	1 (%0,4)
Toplam	25 (%13,2)	41 (%42,7)	66 (%23,2)

Cinsiyet-Sigara İçme Süresi Ki-Kare Testi

Değer	df	p
54,132	11	,000

Not: Parantez içindeki yüzdelere, ilgili cinsiyet arasındaki yüzdeyi göstermektedir.

Sigara içme süresi ile ilgili dağılımda %8,1 ile 1 yıldır sigara içenler ilk sırada yer almıştır. Ardından %2,8 ile 3 ve 6 yıldır sigara içenler, %2,5 ile 8 yıldır sigara içenler, %1,8 ile 5 yıldır sigara içenler, %1,4 ile 2 ve 4 yıldır sigara içenler, %1,1 ile 10 yıldır sigara içenler, %0,7 ile 7 yıldır sigara içenler ve %0,4 ile 12 ve 13 yıldır sigara içenler sıralanmıştır. Cinsiyet ile sigara içme süresi arasında istatistiksel bir ilişki ($p<,001$) bulunmuştur. Sigara içme süresi ile yaş ve ailenin sosyoekonomik durumu arasında bir ilişki bulunmamıştır.

Tablo 8: Sigarayla İlgili Düşünce-Demografik Özellikler İlişkisi

Sigarayla İlgili Düşünce Cinsiyet Görüşleri ve Genel Dağılım

Sigarayla İlgili Düşünce	Kadın	Erkek	Toplam
Çok faydalı	0 (%0,0)	1 (%1,0)	1 (%0,4)
Faydalı	0 (%0,0)	1 (%1,0)	1 (%0,4)
Kararsız	2 (%2,1)	2 (%2,1)	4 (%1,4)
Zararlı	27 (%14,3)	23 (%24,0)	50 (%17,5)
Çok zararlı	160 (%84,7)	69 (%71,9)	229 (%80,4)

Sigaraya Karşı Düşünce Cinsiyet Ki-Kare Testi

Testler	Değer	df	p
K-Kare Testi	9,104	4	,059
Linear-by-Linear Association Testi	8,582	1	,003

Sigaraya Karşı Düşünce-Yaş Ki-Kare Testi

Değer	df	p
57,205	116	1,000

Sigaraya Karşı Düşünce-Ailenin Sosyoekonomik Durumu Ki-Kare Testi

Ortanın altı	Orta	Ortanın Üstü	Toplam
--------------	------	--------------	--------

Çok faydalı	1 (%5,6)	0 (%0,0)	0 (%0,0)	1 (%0,4)
Faydalı	0 (%0,0)	1 (%0,4)	0 (%0,0)	1 (%0,4)
Kararsız	1 (%5,6)	3 (%1,3)	0 (%0,0)	4 (%1,4)
Zararlı	3 (%16,7)	43 (%18,0)	14,3(%4)	50 (%17,5)
Çok zararlı	13 (%72,2)	192 (%80,3)	24 (%85,7)	229 (%80,4)

Sigaraya Karşı Düşünce-Ailenin Sosyoekonomik Durumu Ki-Kare Testi

	Değer	df	p
Ki-Kare Testi	18,120	8	,020
Linear-by-Linear Association Test	4,329	1	,037

Not: Parantez içindeki yüzdeler, ilgili cinsiyet arasındaki yüzdeyi göstermektedir.

Tabloda ilk olarak örneklem grubunun sigarayla ilgili düşüncelerinin frekansları verilmiştir. Buna göre katılımcıların %80,4'ü sigarayı çok zararlı ve %17,5'i zararlı bulduğunu belirtmiştir. %1,4'ü kararsız, %0,4'ü faydalı ve %0,4'ü de çok faydalı demıştır. Ki-Kare testi sonucuna göre Sigaraya karşı düşünce ile cinsiyet arasında sınıra yakın zayıf düzeyde bir anlamlılık ($p=,059$) vardır. Linear-by-Linear Association testi sonucuna göre ise anlamlı bir ilişki ($p=,003$) vardır. Sigaraya karşı düşünce ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p=,1000$). Sigaraya karşı düşünce ile ailenin sosyoekonomik dağılımında, ailesinin sosyoekonomik durumu orta ve ortanın üstü olduğunu belirtenler sigaraya karşı daha negatif bir tutum sergilemişlerdir. Sigaraya karşı düşünce ile ailenin sosyoekonomik durumu arasında Ki-Kare testi sonucunda anlamlı bir ilişki ($p=,020$) bulunmuştur. Linear-by-Linear Association testi sonucunda ise anlamlı bir ilişki ($p=0,037$) bulunmuştur.

Tablo 9: Sigara İçme Nedenleri-Demografik Özellikler ilişkisi

Sigaraya Başlama Nedenleri-Cinsiyet ilişkisi			
	Kadın	Erkek	Toplam
Sigara içen anne-baba	0 (%0,0)	3 (%3,1)	3 (%1,1)
Ağabey/ablam/kardeşim	1 (%0,5)	1 (%1,0)	2 (%0,7)
Arkadaş çevresi	13 (%6,9)	30 (%31,3)	43 (%15,1)
Yaşadığım zorluklar/sıkıntılar	8 (%4,2)	4 (%4,2)	12 (%4,2)
Etrafa hava atmak/dikkat çekmek	3 (%1,6)	2 (%2,1)	5 (%1,8)
Arkadaş grubuna aidiyet	0 (%0,0)	1 (%1,0)	1 (%0,4)
Sigaraya Başlama Nedenleri-Cinsiyet Ki-Kare Testi			
Değer	df	p	

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA
MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ**

40,467	6	,000
Sigara İçme Nedenleri-Ailenin Sosyoekonomik Durumu		
Nedenler	Ortanın altı	Orta
Sigara içen anne-baba	1 (%5,6)	2 (%0,8)
Ağabey/ablam/kardeşim	1 (%5,6)	1 (%0,4)
Arkadaş çevresi	2 (%11,1)	37 (%15,5)
Yaşadığım zorluklar/sıkıntılar	1 (%5,6)	9 (%3,8)
Etrafa hava atmak/dikkat çekmek	2 (%11,1)	3 (%1,3)
Arkadaş grubuna aidiyet	0 (%0,0)	1 (%0,4)
Sigara Başlama Nedenleri-Ailenin Sosyoekonomik Durum Ki-Kare Testi		
Değer	df	p
21,993	12	,038

Not: Parantez içindeki yüzdelere, ilgili cinsiyet arasındaki yüzdeyi göstermektedir.

Sigara içme nedenlerinde arkadaş çevre etkisi %15,1 ile en önemli faktör olarak dikkat çekmektedir. Bunu, %4,2 ile yaşanan zorluklar ve sıkıntılar, %1,8 ile etrafa hava atmak ve dikkat çekmek, %1,1 ile sigara içen anne-baba, %0,7 ile sigara içen ağabey-abla-kardeş ve son olarak %0,4 ile arkadaş grubuna aidiyet faktörleri sıralanmıştır. Ki-Kare testi sonucunda sigaraya başlama nedenleri ile cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p<,001$) bulgulanmıştır. Sigara içme nedenleri ile yaş arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Sigara içme nedenleri ile ailenin sosyoekonomik durumuna bakıldığında orta gelir düzeyine sahip olanlarda arkadaş-çevre %11,2, etrafa hava atmak ve dikkat çekmek %11,1 ve ailevi etki %11,2 faktörleri öne çıkmaktadır. Ailenin sosyoekonomik durumu orta olanlarda %15,5 ile arkadaş çevre ve ortanın üstü grupta ise sadece arkadaş çevre %14,3 ve yaşanan zorluk ve sıkıntılar %7,1 ile etkili olmaktadır. Sigaraya başlama nedenleri ile ailenin sosyoekonomik durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p=,038$) bulgulanmıştır.

Tablo 10: Sigara İçme Süresi-Düşüncesi-Nedeni Pearson Korelasyonu

Değişkenler Arası ilişki	Korelasyon Katsayısı (ρ)	Anlamlılık (p)
Sigara içme süresi-sigara konusunda düşünce	-,344**	,000
Sigara içme süresi-sigara içme nedeni	,977**	,000

Örneklem grubunun sigara içme süresi ile sigaraya karşı düşünce arasında orta düzeyde negatif yönlü ($\rho=-,344$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p<,001$) bulunmuştur.

Sigara içme süresi ile sigara içme nedenleri arasında çok güçlü pozitif yönlü ($\rho=,977$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p<,001$) bulgulanmıştır.

4. Tartışma ve Sonuç

İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasında sigara içme oranı %23,2; bu oranın cinsiyete göre dağılımı ise kadınlarda %13,2 ve erkeklerde %42,7'dir. Ki-Kare testi sonucunda cinsiyet ile sigara içme durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($\chi^2 = 31,093$; $p < ,001$). Bu bulgu, erkek katılımcıların kadınlara göre sigara içme oranının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla cinsiyet değişkeninin sigara içme davranışı üzerinde anlamlı bir etkisi vardır. Cinsiyetler arasındaki sigara içme oranıyla ilgili bu sonuç, “İlahiyat fakültesi öğrencileri örneklemini özelinde erkek öğrencilerin sigara içme oranları kız öğrencilere göre anlamlı düzeyde yüksektir.” hipotezimizi desteklemektedir. Türkiye’de farklı yıllarda yapılan çalışmaların verilerine bakıldığında birbirinden farklı sonuçlar ortaya çıktığı görülecektir. Bu minvalde Karadeniz ve Karadirek’in üniversite öğrencileri özelinde yürüttükleri çalışmada sigara içme oranı %31,3 iken bu oran cinsiyet dağılımında kadınlarda %23 ve erkeklerde %47’dir.³² Bir başka çalışmada sigara içme oranı %43,6 ve bu oran kadınlarda %24,3 ve erkeklerde %62,8 bulunmuştur.³³ Üniversite öğrencileri üzerine yürütülen bir diğer çalışmada sigara içme oranı %44,4;³⁴ Ketten ve arkadaşlarının yürüttüğü çoğunluğu erkek katılımcının olduğu meslek grupları örneklemini özelinde yürütülen çalışmada genel sigara içme oranı %44,4 ve meslek grupları arasında din görevlilerin oranı %6,2’dir.³⁵ Mayda ve arkadaşlarının çalışmasında sigara içme oranı %41,5;³⁶ bir başka çalışmalarında üniversite öğrencilerinin sigara içme oranı %35,5;³⁷ Çalıyurt ve arkadaşlarının çalışmasında %37,9 ve TÜİK³⁸ verilerine göre 15+ kişilerde sigara içme oranı %28,3, bu oran kadınlarda %15,5 erkeklerde %41,3 bulunmuştur.³⁹ Çalışmamızda elde edilen veriler, muhtelif yıllarda yapılan ve birbirinden farklı oranların bulunduğu alanyazından farklılıklar taşımaktadır. Bununla birlikte erkek ve kadınların sigara içme oranlarında ise rakamlar farklı olsa da benzer düzlemde seyrettiği gözlemlenmiştir. Cinsiyet değişkenine göre sigara içme oranı birbirine çok yakın

³² “Üniversite Öğrencilerinin Sigaraya Yönelik Dini Yasak Algılarının ve Genel Görüşlerinin İncelenmesi: Giresun Üniversitesi Örneği”.

³³ Mehtap Tatar, “Sigara: Devlet Politikaları Kullanımı Etkileyebilir Mi?”, *Toplum ve Hekim* 9/63 (Ekim 1994), 21-28.

³⁴ Boyacı vd., “Kocaeli Üniversitesi Öğrencilerinin Sigara İçme Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi”.

³⁵ “Efficacy of an education program on smoking and its hazards: Evaluation of a conference”, *Kafkas Journal of Medical Sciences* 4/1 (2014), 14-18.

³⁶ Atilla Seniç Mayda vd., “Düzce Üniversitesi Orman Fakültesi Öğrencilerinde Sigara, Alkol ve Madde Kullanımı Sıklığı ve Kullanmaya Başlama Nedenleri”, *Duzce Medical Journal* 12/3 (Aralık 2010), 7-14.

³⁷ Muzaffer Berna Doğan vd., “Bir Vakıf Üniversitesindeki Öğrencilerin Sigara Kullanımı, Nikotin Bağımlılık Düzeyi ve İlişkili Faktörlerin İncelenmesi”, *Fenerbahçe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 2/2 (25 Ağustos 2022), 455-469.

³⁸ “Türkiye Sağlık Araştırması, 2022” (01 Haziran 2023).

³⁹ “Üniversite öğrencilerinde Ramazan dönemi oruç tutma davranışının benlik saygısı, sigara ve alkol kullanımına etkileri”, *Bağımlılık Dergisi* 6/1 (2005), 3-8.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

oranlarda bulgularan çalışmalar da bulunmaktadır.⁴⁰ Dünya Sağlık Örgütü'nün 2008 raporuna göre bölgeden bölgeye cinsiyet ile sigara içme ilişkisi arasında farklılıklar olduğu tespit edilmiştir; Avrupa ülkelerinde kadın ve erkeklerde bu oranlar başa baş giderken Güney Asya ülkelerinde erkekler lehine oldukça yüksek olduğu not edilmiştir.⁴¹

Yaş değişkenine göre sigara içenler en yüksekten en düşük oranlara göre 24 yaşındakiler %30,6, 23 yaşındakiler %29,6, 21 yaşındakiler %29,4, 22 yaşındakiler %23,6 ve diğer yaş grubundakiler %8,3 olarak bulunmuştur. Bu bulgular, 21-24 yaş aralığındaki bireylerin sigara içme oranlarının daha ağırlıkta olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan bu sonuç, genç yetişkinlik döneminin, sigara alışkanlığı gibi negatif davranışlara eğilimin yüksek olduğu bir dönem olduğu anlamına gelmektedir. TÜİK 2022 verilerine göre 15-24 yaş aralığında sigara içme oranı %29'dur. 25-64 yaş aralığında ise artan bir sigara içme oranı gözlemlenmiştir.⁴² Bu verilerin bizim verilerden biraz farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür.

Uygulanan Ki Kare testi sonucunda yaş-sigara içme durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p=,942$). Bu bulgu, yaş ile sigara içme arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığını göstermektedir. Fakat Linear-by-Linear Association testi sonucu anlamlı ($p=,007$) çıkmıştır. Bu da yaşın değişmesi ile sigara içme oranlarında farklılaşma olma olasılığını düşündürmektedir. Ulaştığımız bu veri, TÜİK'in verilerini doğrular nitelikte bulunmuştur.⁴³

Ailenin sosyoekonomik durumu ile sigara içme tutumu arasındaki ilişkiye bakıldığında ailesinin sosyoekonomik durumunu ortanın altı diyenler %38,9, orta %22,2 ve ortanın üstü %21,4 şeklinde sıralanmıştır. Ailenin sosyoekonomik durumu ile sigara içme arasında yapılan Ki-Kare testi sonucu istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($p=,262$). Bu sonuç, ailesinin sosyoekonomik durumu farklı olan gruplar arasında sigara içme davranışının farklılaşmadığı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte örneklem sayısının fazla olması ve dağılımın heterojen olması bu durumun farklı çıkmasını sağlayabilir. Nitekim ebeveynler üzerine yapılan bir çalışmada yoksulluk sınırının altında gelire sahip olan ailelerde sigara içme oranı daha yüksek bulunmuştur.⁴⁴

Sigara içme süresi ile ilgili dağılımda %8,1 ile 1 yıldır sigara içenler ilk sırada yer almıştır. Ardından %2,8 ile 3 ve 6 yıldır sigara içenler, %2,5 ile 8 yıldır sigara içenler, %1,8 ile 5 yıldır sigara içenler, %1,4 ile 2 ve 4 yıldır sigara içenler, %1,1 ile 10 yıldır sigara içenler, %0,7 ile 7 yıldır sigara içenler ve %0,4 ile 12 ve 13 yıldır sigara içenler şeklinde sıralanmıştır. Tot ve arkadaşlarının çalışmasında yıllara göre üniversite öğrencilerinin sigara içme oranında en fazla 1-3 yıldır sigara içenler %39, bu grubu 4-6 yıldır sigara

⁴⁰ İbrahim Yıldırım, "Sigara, Alkol ve Uyuşturucu Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/13 (1997), 147-155.

⁴¹ *DSÖ Küresel Tütün Salgını Raporu, 2008; MPOWER Paketi.*

⁴² "Türkiye Sağlık Araştırması, 2022" (01 Haziran 2023).

⁴³ "Türkiye Sağlık Araştırması, 2022" (01 Haziran 2023).

⁴⁴ Topçu vd., "Sigaranın Çocuğa Etkileri Konusunda Ailelerin Farkındalıkları, Tutum ve Davranışları".

içenler %30 ve 6 yıldan uzun süredir sigara içenler %20 ile takip etmiştir.⁴⁵ Bu çalışmada ulaşılan sonuçlar, çalışmamızın verileriyle benzerlik göstermektedir.

Çalışmamızda cinsiyet ile sigara içme süresi arasında istatistiksel bir ilişki ($p<.001$) bulgulanmıştır. Bu bulgu, erkeklerin kadınlara göre daha uzun süredir sigara içtiklerini göstermektedir. Nitekim sigara içme süresiyle ilgili dağılım tablosunda da sigara içme süresi yükseldikçe erkeklerin oranının arttığı görülmüştür. Sigara içme süresi ile yaş ve ailenin sosyoekonomik durumu arasında bir ilişki bulunmadığı görülmüştür.

Çalışmamızda örneklem grubunun sigaraya karşı tutumuna bakıldığında %80,4'ü sigarayı çok zararlı ve %17,5'i zararlı bulduğunu belirtmiştir. %1,4'ü kararsız, %0,4'ü faydalı ve %0,4'ü de çok faydalı demiştir. Alanyazına bakıldığında; lise öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada öğrencilerin %78,72'lik kısmı sigaraya karşı olumsuz düşüncede olduklarını belirtmişlerdir.⁴⁶ Türkiye genelinde yapılan bir başka çalışmada 15+ bireylerin %96,2'si sigaranın sağlığa zararlı olduğunu bilmektedir.⁴⁷ Hekimlerle ilgili yapılan bir çalışmada hekimlerin %95,5'i sigaranın sağlığa zararlı olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Hemşirelik öğrencileriyle yürütülen bir çalışmada öğrencilerin %95,5'inin sigaranın zararlarının farkında oldukları bulunmuştur.⁴⁹

Sigaraya karşı düşünce ile cinsiyet arasındaki ilişkiyi gözlemlemek üzere Ki-Kare testi uygulanmıştır. Test sonucuna göre sigaraya karşı düşünce ile cinsiyet arasında sınıra yakın zayıf düzeyde bir anlamlılık ($p=.059$) bulgulanmıştır. Linear-by-Linear Association testi sonucuna göre ise anlamlı bir ilişki ($p=.003$) bulunmuştur. Dolayısıyla “İlahiyat öğrencilerinde sigara kullanımına yönelik tutum ve algılar cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.” hipotezimiz desteklenmiştir. Bu bulgular, kadınların erkeklere göre sigaraya karşı daha negatif bir tutum sergilediklerini göstermektedir. Nitekim sigaraya karşı düşünce ile cinsiyet dağılımına bakıldığında faydalı ve çok faydalı bulan birer kişinin erkek olduğu, kararsızlarda her iki cinsiyetin eşit, zararlı diyenlerde erkeklerin biraz daha yüksek ve çok zararlı diyenlerde ise kadınların biraz daha yüksek olduğu görülmüştür. Sigaraya karşı düşünce ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p=.1000$).

Sigaraya karşı düşünce ile ailenin sosyoekonomik dağılımında, ailesinin sosyoekonomik durumu orta ve ortanın üstü olduğunu belirtenler sigaraya karşı daha negatif bir tutum sergilemişlerdir. Sigaraya karşı düşünce ile ailenin sosyoekonomik durumu arasında Ki-

⁴⁵ “Mersin Üniversitesi öğrencilerinde sigara ve alkol kullanım yaygınlığı ve ilişkili özellikler”, *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 3/4 (2002), 227-231.

⁴⁶ Gülsüm Aydemir, “Öğrencilerin Sigaranın Sağlığa Zararı Konusundaki Bilgi Durumları ile Verilen Eğitimin Etkinliğinin Ölçülmesi”, *Türk Hemşireler Dergisi* 44/1 (1994), 19-25.

⁴⁷ Türkiye Halk Sağlığı Kurumu Sağlık Bakanlığı, *Küresel Yetişkin Tütün Araştırması Türkiye 2012* (Ankara: Sağlık, 2014).

⁴⁸ Nilüfer Kosku vd., “Toraks Derneği Üyelerinin Sigara Konusunda Bilgi, Tutum ve Davranışları”, *Toraks Dergisi* 4/3 (2003), 223-230.

⁴⁹ Emine Beyaz - Sonay Gökçeoğlu, “Level of Smoking Addiction and Affecting Factors in Nursing Students”, *Namık Kemal Tıp Dergisi* 10/3 (16 Eylül 2022), 325-331.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

Kare testi sonucunda anlamlı bir ilişki ($p=0,020$) bulunmuştur. Bu da sigaraya karşı düşüncede ailenin sosyoekonomik durumu istatistiksel olarak bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Linear-by-Linear Association testi sonucunda ise anlamlı bir ilişki ($p=0,037$) bulunmuştur. Bu bulgu, ailenin sosyoekonomik durumu yükseldikçe sigaraya karşı negatif tutum sergileme eğilimi arttığını göstermektedir.

Sigaraya başlama nedenleri arasında ilk sırada %15,1 ile arkadaş çevre etkisi öne çıkmıştır. Onu, %4,2 ile yaşanan zorluklar ve sıkıntılar, %1,8 ile etrafa hava atmak ve dikkat çekmek, %1,1 ile sigara içen anne-baba, %0,7 ile sigara içen ağabey-abla-kardeş (ailede birilerinin sigara içiyor olması %1,8) ve son olarak %0,4 ile arkadaş grubuna aidiyet faktörleri sıralanmıştır. Sigaraya başlamada arkadaş çevreden sonra en etkili iki faktörden biri ailede birilerinin sigara içmesi olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre “İlahiyat öğrencilerinde aile içinde sigara içen bir rol modelin bulunması, sigaraya başlama riskini anlamlı düzeyde artırmaktadır.” hipotezimiz desteklenmiştir. Diğer taraftan yaşanan zorluklar ve sıkıntılar ikinci önemli faktör olarak öne çıkmaktadır. Bu hususta özellikle belirtilmelidir ki birey, yaşamında çeşitli zorluk ve sıkıntılarla karşı karşıya kalabilir. Mühim olan, bu sorun ve sıkıntılarla baş ederken izleyeceği yoldur.⁵⁰ Birey, hayatın getirdiği çeşitli sıkıntı ve zorluklarla başa çıkmak için farklı başa çıkma yöntemleri kullanmaktadır. Bunlar çözüm arayışı, duygusal ve kaçınmacı olmak üzere olabilmektedir.⁵¹ Bunun yanı sıra bireyin sıkıntı ve zorluklarla başa çıkma sürecinde inancından yararlanması söz konusudur. Bu da olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma olarak tasnif edilmiştir.⁵² Çalışmamızın verileri ışığında, bireylerin sigaraya başlamalarına neden olan sıkıntı ve zorluklarda sigarayı bir kaçınma aracı olarak kullandıkları ifade edilebilir. Fakat bu sıkıntı ve zorluklarla mücadele ederken din ve maneviyata başvurup başvurmadıkları çalışmamızın kapsamı dışında olduğundan üzerinde durulmamıştır.

Konuyla ilgili literatürde ise; Potuk Bilici ve arkadaşlarının üniversite öğrencileri üzerine yaptıkları çalışmada sigara içen anne-baba, en yakın arkadaş, eş, özel arkadaşın, katılımcıların sigara içme davranışını etkilediği bulunmuştur.⁵³ Mayda ve arkadaşlarının orman fakültesi öğrencileri örnekleminde yürüttükleri çalışmada sigaraya başlama nedenleri sırasıyla arkadaş ve çevre etkisi %38,0, özenti %32,3, merak %11,6, belirgin bir soruna bağlı %8,5, sevgilisinden etkilenme %3,7, ailesinde sigara içenlerin olması %4,7 ve tanınmış kişiden etkilenme %1,1 oranında bulunmuştur.⁵⁴ Üniversite öğrencileri üzerine

⁵⁰ Ahmet Bedel - Esra Ulubey, “Ergenlerde Başa Çıkma Stratejilerini Açıklamada Bilişsel Esnekliğin Rolü”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/55 (13 Ağustos 2015), 291-300.

⁵¹ Fatih Özdemir, “Farklı Görelî Yoksulluk Seviyelerinde Başa Çıkma Stratejileri ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişki”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 11 (29 Aralık 2019), 234-245.

⁵² Ahmet Karakaş - Mustafa Koç, “Stresle Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (13 Ağustos 2014), 610-631.

⁵³ “Çukurova Üniversitesi Öğrencilerinin Sigara İçme Durumu ve Tütün Kontrol Yasasına Bakışları”, *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 17/1 (2023), 157-167.

⁵⁴ “Düzce Üniversitesi Orman Fakültesi Öğrencilerinde Sigara, Alkol ve Madde Kullanımı Sıklığı ve Kullanmaya Başlama Nedenleri”.

yapılan bir başka çalışmada arkadaş ve çevre faktörünün sigaraya başlamada en önemli faktör olarak öne çıktığı ve sigara içen kardeşe sahip olan üniversite öğrencilerinin, daha fazla sigara içmeye eğilimli oldukları bulunmuştur.⁵⁵ Bir başka çalışmada sigara içme nedenini olarak %59 ile sigara içen arkadaş veya akraba etkisi gösterilmiştir.⁵⁶ Diğer bir çalışmada katılımcıların %63,3'ü arkadaş çevresinden etkilenecek, %8,6'sı aile bireylerine özenerek, %3,9'u öğretmenlerine özenerek ve %27,2'si başka nedenlerle sigaraya başladıklarını belirtmişlerdir.⁵⁷ Karadeniz ve Karadirek üniversite öğrencilerinin sigara içme nedenlerini arkadaş etkisi %45,3 ve diğer etmenler %46,3 bulmuşlardır. Diğer etmenler içinde ise sırasıyla medya, aile sorunları, sıkıntı ve stres, özentisi, kendilerine güven duyma isteği, merak ve büyümenin ispat edilmesidir.⁵⁸ TÜİK 2022 verilerine göre sigara içme nedenleri sırasıyla %31,3 arkadaş etkisi, merak %23,8, özentisi %23,2, hiçbir neden bağlı olmadan %6,3, kişisel sorunlar %5,4, aile sorunları %4,9 ve eğlence amaçlı %4,4, şeklindedir.⁵⁹ Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir başka çalışmada sırasıyla arkadaş etkisi %44, can sıkıntısı %21, büyüklere özentisi %17, hoşuna gittiği için %9 ve diğer nedenler de %9 olarak bulgulanmıştır. 1212 kişiyle yürütülen bu çalışmada sigara içenlerin (n: 514, %42) %68'i ailelerinde sigara içtiğini belirtmişlerdir. Ailesinde sigara içen birilerinin olduğunu belirten öğrencilerin 3/5'i sigara içtiğini ifade etmiştir. Bu bakımdan ailesinde sigara içen birilerinin var olması, sigara içme alışkanlığına yatkınlık gösterilmesini beraberinde getirmektedir.⁶⁰ Yazıcı ve Özer'in çalışmasında sigara içen üniversite öğrencilerinin %53,26'sı ebeveynlerinden en az birinin sigara içtiğini belirtmiştir.⁶¹ Astımlı çocuklar üzerine yapılan bir çalışmada astımlı hastaların bulunduğu hane halkından en az birinin sigara içme oranı %64,5'tir.⁶² Demircan ve arkadaşlarının sağlık çalışanları üzerine yürüttükleri çalışmada sigara içenler ve sigara içmeyenler ile anne-babanın sigara içmesi arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Bununla birlikte eşin sigara içmesi, diğer eşin sigara içmesini tetikleyen en önemli etken olarak öne çıkmıştır.⁶³ Kutlu ve Çivi'nin çalışmasında sigara içme nedenlerinde arkadaş çevre %43,5 ile ilk sırada, bu faktörü %37,1 stres ve sıkıntı, %11,3 özentisi ve heves ve %8,1 keyif ve zevk takip etmiştir. Sigara içen grubun %62,9'unun ailesinde sigara içen kişi/kişiler vardır.

⁵⁵ Boyacı vd., "Kocaeli Üniversitesi Öğrencilerinin Sigara İçme Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi".

⁵⁶ Doğan vd., "Bir Vakıf Üniversitesindeki Öğrencilerin Sigara Kullanımı, Nikotin Bağımlılık Düzeyi ve İlişkili Faktörlerin İncelenmesi".

⁵⁷ Yeltekin Demirel - R. Erol Sezer, "Sivas bölgesi üniversite öğrencilerinde sigara kullanma sıklığı", *Erciyes Tıp Dergisi* 27/1 (2005), 1-6.

⁵⁸ "Üniversite Öğrencilerinin Sigaraya Yönelik Dini Yasak Algılarının ve Genel Görüşlerinin İncelenmesi: Giresun Üniversitesi Örneği".

⁵⁹ "Türkiye Sağlık Araştırması, 2022" (01 Haziran 2023).

⁶⁰ Yıldırım, "Sigara, Alkol ve Uyuşturucu Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi".

⁶¹ "Üniversite Öğrencilerinde D Tipi Kişilik, Depresif Belirtiler ve Sigara İçme", *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 12/34 (Aralık 2024), 1-15.

⁶² Bülent Karadağ vd., "Astımlı Çocukların Ebeveynlerinin Sigara İçme Davranışları Üzerine Eğitimin Etkisi", *Bağımlılık Dergisi* 2/2 (2001), 64-67.

⁶³ "Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tıp Fakültesi Çalışanlarında Sigara İçme Sıklığı ve Nedenlerinin Araştırılması", *Deneyisel ve Klinik Tıp Dergisi* 11/3 (Aralık 2009).

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

Fakat sigara içmeyen grubun da ailesinde sigara içen kişi/kişilerin varlığı %65,7 oranında bulunmuştur.⁶⁴ Bedir ve arkadaşlarına göre ailede sigara kullanan birilerinin var olması, ailede sigara kullanan birilerinin olmamasından 3.003 kat daha fazla sigara kullanma olasılığını artırmaktadır. Aynı şekilde sigara kullanan arkadaşın olması, sigara kullanmayan arkadaşın var olmasından 4.424 kat daha fazla sigara içme olasılığını artırmaktadır.⁶⁵ Koca'nın çalışmasının nitel verilerine göre sigara içen kişilerin çoğunluğunun ailesinde biri/birilerinin sigara içtiği vurgulanmıştır. Bu çalışmada, arkadaş çevresinden etkilenip sigaraya başlayanların oranı da bir hayli yüksektir. Bu gruba, psikolojik sebeplerle sigaraya başlayanlar ve fiziksel sağlık sorunlarından dolayı sigaraya başlayanlar takip etmiştir.⁶⁶ Başer ve arkadaşlarının çalışmasında anne, baba veya her ikisi sigara içen bireylerin sigara içmeyen ebeveyne sahip bireylere göre anlamlı düzeyde daha yüksek sigara içme oranına sahip oldukları bulgulanmıştır.⁶⁷ Yakar ve arkadaşları yaptıkları çalışmada, ailede sigara içen birilerinin varlığı sigara içme eğilimini artırdığını bulgulamışlardır. Bu çalışmada sigara içmeye en büyük etken olarak sırasıyla özentisi, arkadaş etkisi, bilinmeyen sebep, stres, alışkanlık, keyif, merak ve cahillik faktörleri öne çıkmıştır.⁶⁸ Bilici ve arkadaşlarının çalışmasında ebeveyni ve yakın arkadaşı sigara içmeyenlerin, yüksek oranda sigara içmeyi denemedikleri bulunmuştur.⁶⁹ Güven'in ergenler üzerine yürüttüğü çalışmasında arkadaş çevresinde sigara içenlerde, ardından anne, baba ve kardeşi sigara içen bireylerde sigara içme arzusunun daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁷⁰ Beyaz ve Gökçeoğlu'nun çalışmasında üniversite öğrencilerinin, %83,0'ının arkadaşı sigara içtiği, %67,2'sinin ailesinde birileri sigara içtiği bulgulanmıştır. Sigaraya başlamada ailede anne-baba veya kardeşin sigara içiyor olması en önemli etkenlerden biri olarak öne çıkmaktadır.⁷¹ Çünkü birey, rol model olarak gördüğü büyüklerini sigara ile gördüğü zaman onlara özenerek ve onları taklit ederek sigara içmeye eğilim gösterebilmektedir. Hatta ergen birey, aile içinde ve toplumda örnek aldığı büyükleri gibi davranarak sigarayı bir büyüme aracı yapma yolunu izleyebilir.⁷²

⁶⁴ "Seydişehir Meslek Yüksek Okulu öğrencilerinde sigara kullanma durumu ve etkileyen faktörler", *Bağımlılık Dergisi* 7/2 (2006), 71-79.

⁶⁵ "Atatürk Üniversitesi Narman Meslek Yüksek Okulu Öğrencilerinin Sigara Kullanımını Etkileyen Faktörler", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 25/2 (Ağustos 2011), 237-248.

⁶⁶ Cansel Koca, *Sigara Bağımlılığıyla Mücadele Sürecinde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Karma Desen Araştırması* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe, Yüksek Lisans, 2024).

⁶⁷ "Denizli İl Merkezinde Yaşayan Erişkinlerin Sigara İçme Özellikleri", *Thoracic Research and Practice* 8/3 (2007), 179-184.

⁶⁸ "Sigara İçme Durumuna Etki Eden Faktörler ve Tütün Kontrol Eylem Planının Sigara Kullanım Üzerine Etkisinin Araştırılması", *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Tıp Dergisi* 34/2 (2020), 147-153.

⁶⁹ Potuk Bilici vd., "Çukurova Üniversitesi Öğrencilerinin Sigara İçme Durumu ve Tütün Kontrol Yasasına Bakışları".

⁷⁰ *Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, Öz-yeterlilik ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021).

⁷¹ "Level of Smoking Addiction and Affecting Factors in Nursing Students".

⁷² Necmettin Özerkman, "Ergenlerde Sigara İçme Davranışlarını Etkileyen Faktörlerin Sosyolojik Analizi", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2004), 77-105.

Sigaraya başlama nedenleri ile cinsiyet arasında Ki-Kare testi sonucuna göre istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p<.001$) bulgulanmıştır. Bu sonuçlara göre sigara içme nedenlerinde cinsiyetler arasında farklılıklar vardır. Sigara içme nedenlerinin dağılım tablosunda görüldüğü üzere erkeklerde arkadaş çevre gibi sosyal faktörler öne çıkmıştır. Kadınlarda ise arkadaş çevrenin yanında yaşanan zorluk ve sıkıntılar gibi bireysel faktörler ağırlıktadır. Ayrıca sigara içen anne-baba ile arkadaş grubuna aidiyet faktörlerinde sadece erkeklerin olduğu gözlemlenmiştir. TÜİK verilerinin cinsiyet değişkenine göre sigara içme nedenlerine bakıldığında arkadaş etkisi kızlarda %30,2 ve erkeklerde %31,7; meraktan kaynaklı kadınlar %19,2 ve erkekler %25,5; özenti eseri kadınlar %20,7 ve erkekler %24,1; hiçbir nedene bağlı kalınmadan kadınlar %7,2 ve erkekler %6,0; kişisel sorunlara bağlı kadınlar %8,3 ve erkekler %5,4; aile sorunları nedeniyle kadınlar %9,5 ve erkekler %3,1 ve eğlence amaçlı sigara kullanımında kadınlar %4,8 ve erkekler %4,2 olarak ortaya çıkmıştır.⁷³ Cinsiyet değişkenine göre özellikle aile sorunları ile hiçbir nedene bağlı olmadan sigaraya başlama faktörlerinde kadınların daha yüksek skorlar elde ettikleri görülmektedir. Diğer nedenlerde ise genel olarak erkeklerin daha yüksek skorlarda olduğu öne çıkmaktadır.

Sigara içme nedenleri ile yaş arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Sigara içme nedenleri ile ailenin sosyoekonomik durumuna bakıldığında ortanın altı diyenlerde etrafa hava atmak ve dikkat çekmek %11,1 ve ailevi etki %11,2'dir. Ailenin sosyoekonomik durumu orta olanlarda %15,5 ile arkadaş çevre ve ortanın üstü grupta ise sadece arkadaş çevre %14,3 ve yaşanan zorluk ve sıkıntılar %7,1 etkili olmaktadır. Sigaraya başlama nedenleri ile ailenin sosyoekonomik durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p=.038$) bulgulanmıştır. Buna göre ailesinin sosyoekonomik durumu ortanın altı olduğunu belirten bireylerde sigaraya başlama nedenleri çeşitlilik gösterirken ailesinin sosyoekonomik durumunu orta ve ortanın üstü diyenlerde arkadaş çevre ve sosyal yaşamın daha etkili olmaktadır.

Sigara içme süresi ile sigaraya karşı düşünce arasında orta düzeyde negatif yönlü ($\rho=-.344$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p<.001$) bulunmuştur. Bu bulgu, sigara içme süresi uzadıkça sigaraya karşı düşüncede bir normalleştirme, olumlu tavır sergileme ve daha az olumsuz tavır sergileme hali geliştiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle uzun süre sigara içen bireyler, sigaranın zararları konusunda daha normalleştirici davranmaktadır. Sigara içme süresi ile sigara içme nedenleri arasında çok güçlü pozitif yönlü ($\rho=.977$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p<.001$) bulgulanmıştır. Bu bulgu, sigara içme süresi uzadıkça sigaraya başlama nedenlerinin netleşmeye başladığını ve bunların çeşitlerinde de bir artış yaşandığını göstermektedir. Uzun süredir sigara içenler, sigara içme nedeni olarak sosyal ve psikolojik faktörleri öne çıkarmışlardır.

⁷³ “Türkiye Sağlık Araştırması, 2022” (01 Haziran 2023).

5. Sınırlılıklar

Bu çalışma, veri toplama aracı olarak kullanılan sorularla sınırlıdır. Bu bağlamda cinsiyet, yaş ve ailenin sosyoekonomik düzeyini ihtiva eden demografik özellikler ile sigara içme durumu, sigaraya karşı düşünce ve sigaraya başlama nedenlerinden oluşan sorularla sınırlı tutulmuştur.

Çalışmanın bir başka sınırlılığı ise Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneklemini özelinde yürütülmüş olmasıdır. Buna bağlı olarak çalışmanın en büyük kısıtlılığı, örneklem grubunun 285 kişiden müteşekkil olması ve bunların görüşleriyle tahdit edilmiş olmasıdır.

Öneriler

Sigaraya başlamada arkadaş ve çevre etkisi ile ailede sigara içen kişi/kişilerin varlığı etkenleri öne çıkmıştır. Sigaraya başlamada bu etkiyi kontrol altına almak üzere her yaş grubuna sigaranın zararlarıyla ilgili farkındalık düzeylerini artırıcı etkinlikler/programlar geliştirilip uygulanabilir.

Sigaranın özendirici etkisini kontrol altına almak/önlemek üzere sigara içme alanlarının izole edilmesi gibi uygulamalar hayata geçirilebilir.

Üniversite gençliğinin sosyal çevresini daha rafine hale getirecek kütüphane, kütüphaneye teşvik edici etkinlikler ve kitap kulüpleri, satranç ve masa tenisi gibi spor ve etkinlik alanları ve gezi gibi sosyal faaliyetlerin sayısı artırılarak üniversite gençliğinin buralara yönelmelerini teşvik edici uygulamalara öncelik verilebilir.

Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik ile Manevi Danışmanlık ve Rehberlik ofislerinin fakülte bazlı örgütlenmesi sağlanarak, öğrencilerin ders dışı zamanlarını yönetmelerine yönelik görüşmeler ve programlar hazırlanabilir.

Sigaraya başlamada etkili olan unsurlarla ilgili daha sağlıklı veriler elde etmek üzere hem örneklem sayısının yüksek olduğu hem de farklı fakültelerden öğrencilerin katılımlarının sağlandığı çalışmalar yapılabilir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Muhammed Naim MİROĞLU – Ömer Faruk HABERGETİREN

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdurrahman b. Cibrîn, Abdullah b. *ed-Tedhîn mâddetuhu ve hükmuhu fi'l-İslâm*. Riyad: Müessesetü İbn Cibrîn el-Hayriyye, 1439.
- Aslan, Dilek vd. *Tütün Bağımlılığı ile Mücadele El Kitabı (Hekimler İçin)* 2010. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı, 2010.
- Aydemir, Gülsüm. “Öğrencilerin Sigaranın Sağlığa Zararı Konusundaki Bilgi Durumları ile Verilen Eğitimin Etkinliğinin Ölçülmesi”. *Türk Hemşireler Dergisi* 44/1 (1994), 19-25.
- Başer, Sevin vd. “Denizli İl Merkezinde Yaşayan Erişkinlerin Sigara İçme Özellikleri”. *Thoracic Research and Practice* 8/3 (2007), 179-184.
- Bedel, Ahmet - Ulubey, Esra. “Ergenlerde Başa Çıkma Stratejilerini Açıklamada Bilişsel Esnekliğin Rolü”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/55 (13 Ağustos 2015), 291-300. <https://doi.org/10.17755/esosder.91623>
- Bedir, Serap vd. “Atatürk Üniversitesi Narman Meslek Yüksek Okulu Öğrencilerinin Sigara Kullanımını Etkileyen Faktörler”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 25/2 (Ağustos 2011), 237-248.
- Beyaz, Emine - Gökçeoğlu, Sonay. “Level of Smoking Addiction and Affecting Factors in Nursing Students”. *Namık Kemal Tıp Dergisi* 10/3 (16 Eylül 2022), 325-331. <https://doi.org/10.4274/nkmj.galenos.2022.45220>
- Boran, Mustafa. “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 425-455.
- Boyacı, Haşım vd. “Kocaeli Üniversitesi Öğrencilerinin Sigara İçme Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi”. *Solunum Hastalıkları Dergisi* 14/3 (2003), 169-175.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 28. Basım, 2020.
- Çaliyurt, Okan vd. “Üniversite öğrencilerinde Ramazan dönemi oruç tutma davranışının benlik saygısı, sigara ve alkol kullanımına etkileri”. *Bağımlılık Dergisi* 6/1 (2005), 3-8.
- Demircan, C. vd. “Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tıp Fakültesi Çalışanlarında Sigara İçme Sıklığı ve Nedenlerinin Araştırılması”. *Deneyel ve Klinik Tıp Dergisi* 11/3 (Aralık 2009). <https://doi.org/10.5835/jecm.v11i3.533>
- Demirel, Yeltekin - Sezer, R. Erol. “Sivas bölgesi üniversite öğrencilerinde sigara kullanma sıklığı”. *Erciyes Tıp Dergisi* 27/1 (2005), 1-6.
- Doğan, Muzaffer Berna vd. “Bir Vakıf Üniversitesindeki Öğrencilerin Sigara Kullanımı, Nikotin Bağımlılık Düzeyi ve İlişkili Faktörlerin İncelenmesi”. *Fenerbahçe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 2/2 (25 Ağustos 2022), 455-469. <https://doi.org/10.56061/fbujohs.1137421>
- DSÖ. *DSÖ Küresel Tütün Salgını Raporu, 2008; MPOWER Paketi*. Cenevre: Dünya Sağlık Örgütü, 2008. https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/43818/9789241596282_tur.pdf?sequence=6
- Güven, Ömer Faruk. *Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, Öz-yeterlik ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Güzel, Aygül. “Tütün Bitkisi ve Farmakolojik Özellikleri; Gerçekten Şeytan Otu Mu?” *Güncel Göğüs Hastalıkları Serisi* 4/1 (2016), 22-26.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Berîkatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi Tarîkatü'l-Muhammediyye fi sîret-i Ahmediyye*. 4 Cilt. İstanbul, 1326.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1966.
- İhtişâmî, Ali. “Sigâr Dervâze-i Vurûd be İ'tiyâd”. *Faşlname-yi Selâmet-i İctimâ'î ve İ'tiyâd* 2/5 (1394), 87-102.
- Karadağ, Bülent vd. “Astimli Çocukların Ebeveynlerinin Sigara İçme Davranışları Üzerine Eğitimin Etkisi”. *Bağımlılık Dergisi* 2/2 (2001), 64-67.
- Karadeniz, Hayrettin - Karadirek, Gökhan. “Üniversite Öğrencilerinin Sigaraya Yönelik Dini Yasak Algılarının ve Genel Görüşlerinin İncelenmesi: Giresun Üniversitesi Örneği”. *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 33/33 (2021), 155-177.
- Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Sigara, Alkol, Uyuşturucu Zararları ve Dinî Hükmü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Karakaş, Ahmet - Koç, Mustafa. “Stresle Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (13 Ağustos 2014), 610-631. <https://doi.org/10.15869/itobiad.88954>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 36. Basım, 2020.
- Keten, Hamit Sirri vd. “Efficacy of an education program on smoking and its hazards: Evaluation of a conference”. *Kafkas Journal of Medical Sciences* 4/1 (2014), 14-18. <https://doi.org/10.5505/kjms.2014.92486>

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN SİGARAYA KARŞI TUTUMLARI VE BAŞLAMA MOTİVASYONLARINDA AİLE FAKTÖRÜ

- Koca, Cansel. *Sigara Bağımlılığıyla Mücadele Sürecinde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Karma Desen Araştırması*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe, Yüksek Lisans, 2024. <https://acikerisim.aku.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11630/12654/10506042.pdf?sequence=1&isAllo wed=y>
- Kosku, Nilüfer vd. "Toraks Derneği Üyelerinin Sigara Konusunda Bilgi, Tutum ve Davranışları". *Toraks Dergisi* 4/3 (2003), 223-230.
- Kumar, Ranjit. *Araştırma Yöntemleri: Yeni Başlayanlar İçin Adım Adım Araştırma Rehberi*. ed. Ömay Çokluk. çev. Ömay Çokluk vd. Ankara: Edge Akademi, 3. Basım, 2011.
- Kutlu, Ruhuşen - Çivi, Selma. "Seydişehir Meslek Yüksek Okulu öğrencilerinde sigara kullanma durumu ve etkileyen faktörler". *Bağımlılık Dergisi* 7/2 (2006), 71-79.
- Marakoğlu, Kamile. "Olgu Sunumu: Adolesanda Sigara Biraktırma". *Pediatric Practice and Research* 7/Ek (2019), 5-13.
- Mayda, Atilla Senih vd. "Düzce Üniversitesi Orman Fakültesi Öğrencilerinde Sigara, Alkol ve Madde Kullanımı Sıklığı ve Kullanmaya Başlama Nedenleri". *Duzce Medical Journal* 12/3 (Aralık 2010), 7-14.
- Muhammed b. Atık, Ahmed b. *el-Ahkâmü'l-fıkhiyye el-müteallika bi't-tedhîn*. Dârü'l-Meymân, 2013.
- Özdemir, Fatih. "Farklı Görelî Yoksunluk Seviyelerinde Başa Çıkma Stratejileri ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişki". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 11 (29 Aralık 2019), 234-245. <https://doi.org/10.18863/pgy.616916>
- Özerkman, Necmettin. "Ergenlerde Sigara İçme Davranışlarını Etkileyen Faktörlerin Sosyolojik Analizi". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2004), 77-105.
- Özyazıcı, Alparslan. *Alkollü İçkiler Sigara ve Madde Bağımlılığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 13. Basım, 2023.
- Potuk Bilici, Begüm vd. "Çukurova Üniversitesi Öğrencilerinin Sigara İçme Durumu ve Tütün Kontrol Yasasına Bakışları". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 17/1 (2023), 157-167. <https://doi.org/10.21763/tjfmpe.1179544>
- Resmî Gazete. Tütün Ürünlerinin Önlenmesi ve Kontrolü Hakkında Kanun, Tütün Ürünlerinin Önlenmesi ve Kontrolü Hakkında Kanun (Kanun No. 22829). 4207 (07 Kasım 1996). Erişim 12 Temmuz 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4207&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Sağlık Bakanlığı, Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Küresel Yetişkin Tütün Araştırması Türkiye Raporu*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı, 2010. <https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/tutun-ve-madde-bagimliliği-ile-mucadele-db/dokumanlar/Raporlar/KYTA-Turkiye-Raporu-2010-TR.pdf>
- Sağlık Bakanlığı, Türkiye Halk Sağlığı Kurumu. *Küresel Yetişkin Tütün Araştırması Türkiye 2012*. Ankara: Sağlık, 2014. <https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/tutun-ve-madde-bagimliliği-ile-mucadele-db/dokumanlar/Raporlar/KYTA-2012-TR-25-07-2014.pdf>
- Şengezer, Tijen - Aslan, Caner. "Sigara Bağımlılığının Farmakolojik Tedavisi". *Current Addiction Research* 5/2 (2021), 35-42. <https://doi.org/https://doi.org/10.5455/car.105-1610303894>
- Tatar, Mehtap. "Sigara: Devlet Politikaları Kullanımı Etkileyebilir Mi?" *Toplum ve Hekim* 9/63 (Ekim 1994), 21-28.
- T.C. Sağlık Bakanlığı. *2024-2028 Tütün Kontrolü Strateji Belgesi ve Eylem Planı*. Tütün Kontrolü Strateji Belgesi Ve Eylem Planı. T.C. Sağlık Bakanlığı, 2024. T.C. Sağlık Bakanlığı. <https://dosyamerkez.saglik.gov.tr/Eklenti/49627/0/2024-2028-tutun-kontrolu-strateji-belgesi-ve-eylem-planipdf.pdf>
- Topçu, Seda vd. "Sigaranın Çocuğa Etkileri Konusunda Ailelerin Farkındalıkları, Tutum ve Davranışları". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 12/1 (19 Mart 2018), 35-42. <https://doi.org/10.21763/tjfmpe.399918>
- Tot, Şenel vd. "Mersin Üniversitesi öğrencilerinde sigara ve alkol kullanım yaygınlığı ve ilişkili özellikler". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 3/4 (2002), 227-231.
- Türkiye İstatistik Kurumu. "Türkiye Sağlık Araştırması, 2022". 01 Haziran 2023. Erişim 28 Ağustos 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Turkiye-Saglik-Arastirmasi-2022-49747>
- WHO. *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic, 2025: Warning about the Dangers of Tobacco*. Geneva: World Health Organization, 2025. 978-92-4-011206-3. <https://iris.who.int/>
- Yakar, Burak vd. "Sigara İçme Durumuna Etki Eden Faktörler ve Tütün Kontrol Eylem Planının Sigara Kullanım Üzerine Etkisinin Araştırılması". *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Tıp Dergisi* 34/2 (2020), 147-153.

- Yazıcı, Hikmet - Özer, Aslıhan. “Üniversite Öğrencilerinde D Tipi Kişilik, Depresif Belirtiler ve Sigara İçme”. *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 12/34 (Aralık 2024), 1-15.
<https://doi.org/10.52528/genclikarastirmalari.1387688>
- Yıldırım, İbrahim. “Sigara, Alkol ve Uyuşturucu Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/13 (1997), 147-155.
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı. “Sigara içmenin dini hükmü nedir?” Erişim 25 Ağustos 2025.
<http://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1387/sigara-icmenin-dini-hukmu-nedir>



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 523-541/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 523-541

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

YÂSİN SÛRESİNDE TEŞBİH VE MECAZIN BEYÂNÎ ANLAM İNŞASINDAKİ KURUCU İŞLEVİ

Yakup TARHAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, Kastamonu
Master's Student, Kastamonu University, Basic Islamic Studies, Arabic Language and Rhetoric, Kastamonu/Türkiye

ytarhan4747@gmail.com

orcid.org/0009-0002-4534-6702

ror.org/015scty35

Öz

Belâgat ilminin temel disiplinlerinden olan beyan, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz boyutlarını kavramada vazgeçilmez bir araç işlevi görmektedir; bu çerçevede teşbih ve mecaz, anlam inşasının en belirleyici unsurları olarak öne çıkmaktadır. Mekki sûreler arasında müstesna bir konuma sahip olan Yâsin Sûresi, tevhid, risâlet ve ba's gibi İslâm akidesinin temel esaslarını soyut bir söylem düzeyinde bırakmayıp güçlü belâgî araçlarla somutlaştırmakta; muhatapın zihninde kalıcı izler bırakacak bir anlatım dili inşa etmektedir. Bu çalışma, Yâsin sûresini teşbih ve mecaz sanatları özelinde kapsamlı ve sistematik biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Sûrede yer alan teşbihler; teşbihin taraflarının hissi veya akli oluşu, teşbih edatının kullanılıp kullanılmaması ve benzetme yönünün açık ya da örtük biçimde ifade edilmesi gibi ölçütler çerçevesinde sınıflandırılmış ve ilgili ayetlerin bağlamı içinde değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda, sûredeki teşbihlerin büyük ölçüde belîğ ve mücmel nitelikte olduğu görülmüştür. Bu üslup özelliklerinin, anlamı yoğunlaştırarak muhatapı ayetler üzerinde düşünmeye ve ilahî mesajın işaret ettiği anlamları kavramaya yönelttiği sonucuna ulaşılmıştır. Mecaz-ı akli bağlamında sebebiyet, mef'ûliyet, zamanîyet ve âlet ilişkileri tespit edilmiş; bu kullanımların ilahî kudret ve tevhid vurgusunu nasıl pekiştirdiği gösterilmiştir. Mürsel mecaz örneklerinde ise sebebiyet, müsebbebiye, cüz'iyet ve isticlak ilişkileri üzerinden anlamın nasıl katmanlaştırıldığı ortaya konulmuştur. Sonuç olarak Yâsin Sûresinde teşbih ve mecaz, anlatıma yüzeysel estetik değer katan tali unsurlar değil, Sûrenin inanç söylemini inşa eden temel yapılarıdır.

Anahtar Kelimeler: Yâsin Sûresi, Beyan İlmi, Kur'ân Belâgatı, Teşbih, Mecaz-ı Akli, Mürsel Mecaz,

THE CONSTITUTIVE FUNCTION OF SIMILE AND METAPHOR IN THE CONSTRUCTION OF BAYÂNÎ MEANING IN SÛRAT YÂ-SİN

Abstract

As a fundamental branch of Arabic rhetoric, bayân plays a crucial role in understanding the linguistic inimitability (i'jâz) of the Qur'an. Within this framework, simile (tashbih) and metaphor (isti'âra) emerge as key rhetorical devices in the construction of meaning. Sûrat Yâsin, which holds a distinctive position among the Meccan chapters, does not confine core theological concepts such as monotheism, prophethood, and resurrection to abstract discourse; rather, it renders them concrete through powerful rhetorical structures, thereby producing a lasting impact on the recipient.

Geliş Tarihi: 11.05.2026

Doi: [doi.org/ 10.52115/apjir.1949063](https://doi.org/10.52115/apjir.1949063)

Kabul Tarihi: 21.08.2026

This study systematically analyzes simile and metaphor in Sûrat Yâsin. The similes identified are classified according to the sensory or intellectual nature of their components, the presence or absence of explicit comparative particles, and whether the point of resemblance is stated or implied. Each example is examined within its Qur'anic context. The findings indicate that most similes are of the concise (baligh) and implicit (mujmal) types, suggesting a deliberate stylistic choice that transforms the addressee into an active participant in meaning-making. In rational metaphor, relations such as causality, temporality, instrumentality, and objectification are identified, all reinforcing divine omnipotence and monotheism. In extended metaphor examples, meaning is layered through relations of causation, consequence, part-whole association, and derivation. Simile and metaphor in Sûrat Yâsin thus function not merely as ornamental devices but as foundational rhetorical structures that construct and reinforce the sûra's theological message.

Keywords: *Sûrat Yâsin, Simile, Rational Metaphor, Loose Metaphor, Quranic Rhetoric, Science of Bayân.*

Atıf / Cite as: Tarhan, Yakup, "Yâsin Sûresinde Teşbih ve Mecazın Beyânî Anlam İnşasındaki Kurucu İşlevi", *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 523-541.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, lafız ile mâna arasındaki uyumu en üst düzeyde yansıtan ilahî hitap olarak İslâm ilim geleneğinde daima belâğatın zirvesi kabul edilmiştir. Onun i'câz yönleri arasında en dikkat çekici olanlardan biri, soyut hakikatleri muhatabın zihninde canlı ve kalıcı biçimde tasvir eden anlatım tekniğidir. Bu teknikler içerisinde beyan ilminin temel unsurları olan teşbih ve mecaz, yalnızca estetik bir değer taşımakla kalmayıp anlamı derinleştiren, ikna gücünü artıran ve inanç hakikatlerini somutlaştıran işlevsel yapılar olarak öne çıkmaktadır. Nitekim klasik belâgat geleneğinde teşbih, iki unsur arasında ortak bir nitelik üzerinden benzerlik ilişkisi kurarak ifadeye hem açıklık hem de canlılık kazandıran bir sanat olarak tanımlanmış; mecaz ise kelimenin asıl anlamından bir ilgi aracılığıyla taşınmasıyla dilde anlam genişlemesi ve yoğunluk sağlayan bir araç olarak değerlendirilmiştir. Bu iki unsur, Kur'ân'ın belâğî yapısında birbirini tamamlayan ve anlamı farklı katmanlarda işleyen temel araçlardır.

Mekkî Sûreler arasında müstesna bir yere sahip olan Yâsin Sûresi, tevhid, risâlet ve ba's gibi İslâm akîdesinin temel esaslarını işleyen muhtevasıyla bu bağlamda özellikle dikkat çekmektedir. Sûre, söz konusu hakikatleri mücerred bir söylem düzeyinde sunmak yerine; kevnî deliller, kıssa anlatımları ve ahiret sahneleri aracılığıyla güçlü bir belâğî dil inşa etmekte, muhatabı hem düşünmeye hem de inanmaya sevk eden bir anlatım stratejisi benimsemektedir. Bu strateji içerisinde teşbih ve mecaz, soyutun somutla, görünmeyen görünürle, aklînin hissîyle buluştuğu kritik noktalarda devreye girmekte ve Sûrenin inanç merkezli hitabını taşıyan temel yapılar hâline gelmektedir. Aynı menzillerini tamamladıktan sonra eski hurma dalına benzetilmesi, bu açıdan hem kevnî düzeni hem de ilahî kudretin görünürlüğüne aynı anda yansıtan çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir.

Bu doğrultuda, sûredeki teşbih ve mecaz örnekleri, klasik belâgat ilminin kavramsal çerçevesi içinde sistematik biçimde incelenecektir. Teşbihler; taraflarının mahiyeti, yapısal özellikleri, teşbih edatının kullanımı ve benzetme yönünün açık ya da örtük bırakılması bakımından tasnif edilerek her tür ilgili ayet bağlamında çözümlenecektir. Mecaz-ı aklî örnekleri isnad ilişkileri üzerinden ele alınacak; mürsel mecaz kullanımları

ise farklı anlam ilişkileri çerçevesinde değerlendirilecektir. Böylece Sûrenin belâğî örgüsünün derinliği ve bu örgünün inanç söylemini nasıl inşa ettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın Kur'ân belâğatinin işlevsel boyutuna dair literatüre özgün bir katkı sağlaması hedeflenmektedir.

1. Yâsîn Sûresinin İsimlendirilmesi, Nüzûl Ortamı, Önceki Sûre ile Alakası ve Muhteva Özellikleri

1.1. Sûrenin Adlandırılması

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Yâsîn Sûresi, mushaf tertibinde başında bulunan “يس” harflerinden hareketle bu isimle anılmıştır. Bu harflerin yalnızca bu sûrenin girişinde yer alması, onu diğer Sûrelerden ayıran belirgin bir özellik oluşturmuş; böylece söz konusu harflerin telaffuzu Sûrenin özel adı hâline gelmiştir. Nitekim bu isimlendirme, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen rivayetlerde de yer almaktadır.¹ Ayrıca “Yâsîn” lafzı Kur'ân'da sadece bu sûrenin başında bulunmakta, başka hiçbir Sûrede geçmemektedir.²

Bazı müfessirler, sûrenin bu şekilde adlandırılmasını, Allah Teâlâ'nın sûreyi bu harflerle başlatmasına bağlamış ve bunun Kur'ân'ın i'câzına işaret ettiğini ifade etmiştir.³ Buna göre “يس” ifadesi, Arap dilini meydana getiren harflerin bir türünden oluşmakta olup, Kur'ân'ın meydan okuduğu dilin temel yapı taşlarını temsil etmektedir. Bu harflerin müstakil şekilde zikredilmesi, muhataplara okunan vahyin kendi kullandıkları dil unsurlarından meydana geldiğini hatırlatmak içindir. Dolayısıyla Kur'ân'ın beşer kaynaklı olması durumunda benzerinin ortaya konulmasının mümkün olacağı, ancak bunun gerçekleştirilememesinin onun ilâhî kaynağını ortaya koyduğu vurgulanmaktadır.⁴

Sûre, “Yâsîn” isminin yanı sıra “kalp”, “defedici”, “hüküm verici” ve “kuşatıcı” gibi farklı isimlerle de anılmıştır.⁵ “Kalp” olarak adlandırılması iki temel gerekçeye dayandırılmaktadır. Bunlardan ilki, Tirmizî'nin rivayet ettiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Her şeyin bir kalbi vardır; Kur'ân'ın kalbi ise Yâsîn'dir.” şeklindeki hadisidir.⁶ İkinci gerekçe ise Sûrenin muhtevasıyla ilgilidir. Nitekim Sûrede tevhid, risâlet ve ahiret inancı gibi

¹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâr Sahnûn, 1997), 22/341.

² Behcet Abdülvâhid eş-Şeyhlî, *Belâgatü'l-Kur'ânî'l-Kerîm fî'l-İcâz İ'râben ve Tefsîren bi-İcâz* (Umman: Mektebetü Dendîs, 2001), 318.

³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Şafvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401), 5-6.

⁴ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (Beyrut: Müessesetü Şa'bân, ts.), 89; Muhyiddin Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 51-55.

⁵ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî el-Bikâî, *Naẓmü'd-Dürer fî Tenâsübî'l-Âyâtî ve's-Süver*, çev. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/239.

⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 140-159.

temel iman esasları ele alınmakta; bu yönüyle inanç sisteminin merkezini teşkil etmektedir.⁷

Sûrenin “defedici”, “hüküm verici” ve “kuşatıcı” şeklinde isimlendirilmesi ise Hz. Peygamber’e (s.a.v.) atfedilen başka bir rivayetle açıklanmaktadır. Bu rivayette Yâsîn Sûresinin Tevrat’ta “el-Mu‘imme” olarak anıldığı, okuyucusuna dünya ve ahiret hayırlarını kazandırdığı, sıkıntıları giderdiği ve ihtiyaçların karşılanmasına vesile olduğu ifade edilmektedir.⁸

İbrahim bin Ömer Bıkâî, bu isimlendirmeleri yorumlarken Sûrede yer alan risâlet inancını benimseyen kimsenin, bu inanç sayesinde her türlü sıkıntıdan kurtulacağını, hayra ulaşacağını ve hedeflerine erişeceğini belirtmiştir.⁹ Öte yandan Âlûsî, “*Râhu'l-Me‘ânî*” adlı tefsirinde Sûrenin Allah katında “yüce ve büyük” bir Sûre olarak nitelendirildiğini ifade etmektedir.¹⁰

1.2. Sûrenin Nüzûl Yeri

Yâsîn Sûresi, hicretten önce Mekke döneminde nazil olmuş olup bu yönüyle Mekki Sûreler arasında yer almaktadır.¹¹ Bu husus, bazı sahâbîlerden nakledilen rivayetlerle de desteklenmektedir.¹² Bununla birlikte Zemahşerî, “*el-Keşşâf*” adlı tefsirinde Sûrenin 45. ayetinin Medine’de indirildiğini ileri sürmüştür.¹³ Söz konusu ayette, insanlara önlerinde ve arkalarında bulunan ilâhî azaptan sakınmaları gerektiği hatırlatılmaktadır. Diğer taraftan Âlûsî, bazı ayetlerin Medine’de nazil olduğu yönündeki görüşleri kabul etmemiş; özellikle 12. ve 47. ayetlerin Mekki olduğunu savunmuştur.¹⁴ Nüzûl sırasına göre değerlendirildiğinde ise Yâsîn Sûresinin Kur’ân Sûreleri arasında kırk birinci sırada yer aldığı, Cin Sûresinden sonra ve Furkân Sûresinden önce indirildiği kabul edilmektedir.¹⁵

⁷ el-Bikâî, *Naẓmü'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver*, 6/239-242.

⁸ Ebû Abdillâh el-Hakîm Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Uşûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Resûl* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 335.

⁹ el-Bikâî, *Naẓmü'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver*, 6/239.

¹⁰ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Muhammed Hüseyin el-Arab (Beyrût: Darul Fikr, 1994), 329.

¹¹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî, İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm* (Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1969), 3/362.

¹² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Menşûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr* (Kahire: Maṭba'atü'l-Envâr el-Muhammediyye, ts.), 5/278.

¹³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Daru'l-Kıtabî'l-Arabî, 1984), 4/3-6.

¹⁴ el-Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 22-313.

¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/22-342; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/3-6.

1.3. Sûrenin Gaye ve Konuları

Mekke döneminde indirilen bu Sûrenin temel gayesi İslam akîdesinin esaslarını yerleştirmek olup,¹⁶ Sûrede ele alınan bütün meseleler bu çerçevede şekillenmiştir. Bu bağlamda Sûredeki ana konular iki temel başlık altında toplanabilir.

İlk olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin hak ve gerçek olduğu ortaya konulmakta, Sûrenin başında (يَسْ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) "Yâsîn. Hikmetli Kur'an'a andolsun ki sen şüphesiz gönderilmiş peygamberlerdensin ve dosdoğru bir yol üzerindesin" ifadeleriyle bu hakikat¹⁷ vurgulanmakta, ayrıca peygamberleri yalanlayan bir toplumun kıssası üzerinden inkârın sonuçları gösterilmekte ve Sûrenin sonunda (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ) "Biz ona şiir öğretmedik; bu ona yaraşmaz da. O ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır" ayetiyle¹⁸ aynı gerçeklik yeniden pekiştirilmektedir.¹⁹ Bu kapsamda vahyin ilahî kaynaklı oluşu ve peygamberliğin doğruluğu bütün yönleriyle delillendirilmektedir.²⁰

İkinci olarak Allah Teâlâ'nın birliği (tevhid), şirkten uzak oluşu ve ölümden sonra diriliş (ba's) hakikati ele alınmaktadır. Tevhid inancı²¹ (وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) "Ben niçin beni yaratana kulluk etmeyeyim? Hepiniz O'na döndürüleceksiniz..." ayetleriyle temellendirilmekte, kâinattaki düzen ve varlık âlemi bu hakikatin delili olarak sunulmakta ve (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُخَضَّرُونَ) "Onlar Allah'tan başka ilahlar edindiler; oysa bunlar kendilerine yardım edemezler" ifadesiyle şirk inancı reddedilmektedir.²²

Aynı zamanda diriliş gerçeği (إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ) "Şüphesiz ölüleri biz diriltiriz ve onların yaptıklarını ve bıraktıkları izleri kaydederiz" ayetiyle²³ temellendirilmekte, cennet ehlinin durumu ve inkârcıların akıbeti çeşitli sahnelerle tasvir edilmekte, (مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) "Eğer doğru söylüyorsanız bu vaad ne zaman?" sorusu ve (مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ) "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" ifadesi üzerinden

¹⁶ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1967), 7/5-6.

¹⁷ el-Bikâî, *Naẓmü'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver*, 6/239; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/344; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 7/6-7.

¹⁸ Yâsîn sûresi, 36/69.

¹⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 7/6-7.

²⁰ Semra Alyılmaz - Cengiz Alyılmaz, "Armağan-ı Yasîn-î Şerîf", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/45 (31 Temmuz 2023), 407-442.

²¹ Yâsîn 36/22-23.

²² Yâsîn 36/74-75; el-Bikâî, *Naẓmü'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver*, 6/239; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 7/6-7; Alyılmaz - Alyılmaz, "Armağan-ı Yasîn-î Şerîf".

²³ Yâsîn 36/12

inkârcı şüpheler cevaplandırılarak yeniden diriliş hem aklî hem naklî delillerle ispat edilmektedir.²⁴

1.4. Sûrenin Kendisinden Önce Gelenle İrtibatı

Yâsîn Sûresi, kendisinden önce gelen Sûre olan Fâtır Sûresiyle çeşitli yönlerden irtibatlıdır. Bunların en önemlisi şudur: Fâtır Sûresinde (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ (وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ) ve (جَاءَكُمْ النَّذِيرُ) ayetleri zikredildikten sonra, Yâsîn Sûresinin başında Hz. Muhammed'in (sav) risâletinin doğruluğu ve hak oluşu üzerine yemin edilerek onun doğru bir yol ve din üzere bulunduğu vurgulanmıştır. Ayrıca onun, ataları uyarılmamış bir toplumu uyarmak üzere Allah Teâlâ tarafından gönderildiği ifade edilmiştir. Bu da Fâtır sûresinde yer alan, kavmin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) yüz çevirmesi ve onun risâletini yalanlamasıyla bağlantılıdır.²⁵

Yüce Allah'ın kudretine kevnî (kozmetik) delillerle istidlâl edilmesi²⁶ bakımından da iki Sûre arasında irtibat vardır. Nitekim Fâtır Sûresinde buna şu ilâhî beyanla işaret edilmiştir:²⁷ (وَسَخَّرَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى) Yâsîn Sûresinde ise bu anlam daha tafsîlî bir şekilde şöyle ifade edilmiştir:²⁸ (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، وَالْقَمَرَ (قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ).

Fâtır Sûresinde Yüce Allah'ın şu buyruğu da bu irtibata²⁹ işaret etmektedir:³⁰ (وَتَرَى الْفُلْكَ (وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا (ذُرِّيَّتُهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ).

2. Teşbihin Tanımı, Önemi, Unsurları ve Yâsîn Sûresi'ndeki Türleri

Teşbih, sözlükte şebek kökünden türemiş olup benzerlik ve temsil anlamlarını ifade eder; şebîh “benzer” demek olup çoğulu eşbâhtır ve bu bağlamda teşbih “bir şeyi başka bir şeyle benzetme” anlamında kullanılır.³²

Terim olarak ise teşbih, iki unsur arasında, birinde bulunan bir nitelik bakımından ortaklık bulunduğunu ifade etme şeklinde tanımlanır; ayrıca bir şeyin başka bir şeyle belirli bir anlamda ortak olduğunu göstermeye yönelik bir anlatım biçimi olarak da

²⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 7/7; el-Bikâî, *Naẓmü'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver*, 6/239; Yâsîn 36/78-49; Alyılmaz - Alyılmaz, “Armağan-ı Yasîn-i Şerîf”.

²⁵ el-Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, 22-313; Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr* (Dimaşk: Darul Fikr, 1991), 22-278.

²⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, 22/288.

²⁷ Fâtır 35/13.

²⁸ Yâsîn 36/38-39.

²⁹ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, 22/288.

³⁰ Fâtır 35/12.

³¹ Yâsîn 36/41.

³² Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

açıklanmıştır. (الصناعتين) müellifi teşbihin anlamı açıklığa kavuşturduğunu ve pekiştirdiğini, bu nedenle Arap ve Acem bütün belagat ehlinin onu vazgeçilmez gördüğünü belirtir.³³ (الفوائد) müellifi de teşbihin, hedeflenen anlamı ortaya koyarken aynı zamanda kısa ve öz bir ifade gücü kazandırdığını vurgular.³⁴

Teşbih dört temel unsurdan oluşur: müşebbeh, yani başka bir şeye benzetilen unsur;³⁵ müşebbehün bih, kendisine benzetme yapılan unsur;³⁶ vechü’ş-şebah, iki taraf arasında ortak olan ve genellikle müşebbehün bihte daha güçlü bulunan nitelik;³⁷ ve teşbih edatı ise bu benzerliği ifade etmeye yarayan ve isim, fiil ya da harf şeklinde gelebilen unsurdur;³⁸ bu edatın temel işlevi, benzerliğin derecesini ortaya koymaktır.³⁹ Yâsîn Sûresi’nde teşbih ise tarafları bakımından çeşitli kısımlara ayrılarak incelenmektedir.

2.1. Müşebbeh ve Müşebbehün Bih’in Hissî ve Aklî Oluşuna Göre Teşbih

Hissînin hissîye teşbihi: Bu tür teşbihte hem müşebbeh hem de müşebbehün bih duyularla algılanabilen somut varlıklardan oluşur.⁴⁰ Sûrede bunun örneği şu ayettir:

⁴¹ (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) Burada “العرجون”, hurma ağacının meyve salkımını taşıyan dal parçası olarak açıklanır.⁴² Bu bağlamda müşebbeh “ay”, müşebbehün bih ise “eski hurma salkımı dalı”dır. Her iki unsur da gözle algılanabilen hissî varlıklardır. Ay, inceliği, eğriliği ve sararmış görünümü bakımından eski hurma dalına benzetilmiştir.

Yine şu ayette:⁴³ (لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحْضَرُونَ) müşebbeh “onlar”, yani kâfirlerdir;⁴⁴ müşebbehün bih ise “hazır edilmiş askerler”dir. Kâfirlerin, taptıkları varlıkları koruma ve savunma konusundaki çabaları, savaşa hazır askerlerin durumuna benzetilmiştir. Burada da her iki taraf hissîdir.

³³ Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh el-Askeri, *es-Sinâ’ateyn* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 243.

³⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1982), 82.

³⁵ Besyûnî Abdülfettâh Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân* (Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 1998), 20.

³⁶ Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 20.

³⁷ Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 20.

³⁸ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süiyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2004), 3/109; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Daru’l-ma’ârif, 2005), 3/255.

³⁹ Abdülazîz Atîk, *İlmu’l-Beyân* (Beyrut: Dârü’n-Nahda el-Arabiyye, 1985), 77; Sara Çınar, “Klasik Arap Edebiyatında Teşbih”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (15 Ocak 2024), 59-87.

⁴⁰ Atîk, *İlmu’l-Beyân*, 66.

⁴¹ Yâsîn 36/39.

⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30/23.

⁴³ Yâsîn 36/75.

⁴⁴ Ebû Hayyân Muhammed B. Yûsuf B. Alî B. Yûsuf B. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 7/332.

Aklînin hissîye teşbihi: Bu türde müşebbeh soyut (aklî), müşebbehün bih ise somut (hissî) bir unsurdur. Sûrede bunun örneği şu ayettir:⁴⁵ (وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) Buradaki “هذا” ifadesiyle kastedilen İslâm’dır.⁴⁶ İslâm, doğruluk ve hidayet yolu oluşu bakımından eğriliği ve sapması olmayan dosdoğru bir yola benzetilmiştir. Bu durumda müşebbeh aklî, müşebbehün bih ise hissîdir.⁴⁷

2.2. Tarafların Tekil veya Birleşik Oluşuna Göre Tasnifi

Mücerred müfredin mukayyed müfrede teşbihi: “Müfred”, tek başına bir varlığı ifade eden unsurdur;⁴⁸ “mukayyed” ise bir sıfat, izafet, hâl ya da benzeri bir kayıtla sınırlandırılmış olandır.⁴⁹

Sûrede bunun örneği yine şu ayettir: (وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) Burada müşebbeh olan “İslâm” mücerred bir müfreddir; müşebbehün bih ise “doğru yol” olup “müstakîm” sıfatıyla kayıtlanmış mukayyed bir müfreddir.⁵⁰

Mukayyed müfredin mukayyed müfrede teşbihi: Bunun⁵¹ örneği şu ayettir:

(وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) Burada ay, menzillerinin sonuna ulaşmış olmasıyla kayıtlanmıştır; hurma dalı ise “eski” oluşuyla kayıtlıdır. Böylece her iki taraf da mukayyed müfreddir.

Ayrıca şu ayette:⁵² (لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحَضَّرُونَ) kâfirlerin, edindikleri ilâhları koruma çabaları, hazır askerler topluluğuna benzetilmiştir.⁵³

2.3. Teşbih: Edat Bakımından Tasnifi

Mürsel teşbih: Teşbih edatının açıkça zikredildiği teşbih türüdür.⁵⁴ Yâsîn Sûresinde teşbih edatı olarak yalnızca “kâf” harfi kullanılmıştır. Bu da şu ayette geçmektedir:⁵⁵

⁴⁵ Yâsîn 36/61.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Kahire: Dâru’l Hadîs, 1418), 4/530.

⁴⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân* (Beyrut: Dâr İhyâ’i’t-Türâs, 2001), 7/495.

⁴⁸ Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâga: el-Me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî*, thk. Şemsüddîn İbrâhîm (Beyrut: Dâr İhyâ’i’l-Ulûm, 1988), 164-168; Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 24.

⁴⁹ Kazvîni, *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâga: el-Me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî*, 164-168; Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 24.

⁵⁰ Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 24.

⁵¹ Yâsîn 36/39.

⁵² Yâsîn 36/75.

⁵³ Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 24-25.

⁵⁴ Atîk, *İlmu’l-Beyân*, 80; Kazvîni, *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâga: el-Me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî*, 247.

⁵⁵ Yâsîn 36/39.

(وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ). Buradaki “kâf”, benzetme anlamı taşıyan bir harf-i cerdir.⁵⁶ Asıl olan, bu harften sonra müşebbehün bih’in gelmesidir.⁵⁷ Eğer doğrudan müşebbehün bih gelmezse, onun takdir edilmesi gerekir.⁵⁸

Teşbih-i müekked: Teşbih edatının hazfedildiği teşbih türüdür.⁵⁹ Bu tür, edatın kaldırılmasıyla daha veciz bir ifade ortaya koymakta; aynı zamanda müşebbehin, müşebbehün bih ile adeta özdeşmiş gibi sunulması sebebiyle daha belîğ kabul edilmektedir.⁶⁰ Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid* adlı eserinde, teşbihin bazen edatla bazen de edatsız yapıldığını, ancak edatsız olduğunda daha özlü ve etkileyici olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Aynı şekilde Fıkhü'l-Luğa'da da bu üslubun özellikle sonraki âlimler tarafından tercih edildiği ve ifadeye zarafet kattığı belirtilmiştir.⁶² Sûrede buna örnek olarak şu ayetler verilebilir:⁶³

(وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) ve (لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحَضَّرُونَ)

Teşbihler ayrıca benzetme yönü açısından da değerlendirilmektedir. Sûrede geçen teşbihlerde benzetme yönü açıkça zikredilmemiştir. Bu sebeple bu tür teşbihler “*mücmel teşbih*” olarak adlandırılır.⁶⁴

Örneğin: (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) ayetinde⁶⁵ benzetme yönü hazfedilmiş olup; incelik, eğrilik ve sararma gibi özellikler takdir edilmektedir. Eğer hem teşbih edatı hem de benzetme yönü birlikte hazfedilirse, bu tür “*belîğ teşbih*” olarak isimlendirilir.⁶⁶ Bu, belâgatte en üst teşbih derecesi kabul edilir; zira müşebbehin müşebbehün bih ile aynı olduğu güçlü bir şekilde ima edilir ve ifade son derece özlü hale gelir.⁶⁷ Zerkeşî de *el-Burhân* adlı eserinde, teşbihin en ileri derecesinin edat ve benzetme yönünün terk edilmesi olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

Yâsîn Sûresinde belîğ teşbih iki ayette görülmektedir:⁶⁹

(لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحَضَّرُونَ) ve (وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)

⁵⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2004, 3/524.

⁵⁷ Fiyûd, *İlmu'l-Beyân: Dirâse Tahliliyye li-Mesâilî'l-Beyân*, 104.

⁵⁸ Fiyûd, *İlmu'l-Beyân: Dirâse Tahliliyye li-Mesâilî'l-Beyân*, 104-105.

⁵⁹ Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga: el-Me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, 246; Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 80.

⁶⁰ Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 81.

⁶¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, 90.

⁶² Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Fıkhü'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâr Mektebeti'l-Hayât, ts.), 2433.

⁶³ Yâsîn 36/61-75.

⁶⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 212.

⁶⁵ Yâsîn 36/39.

⁶⁶ Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 105.

⁶⁷ Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 105.

⁶⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3/261.

⁶⁹ Yâsîn 36/69-75

Sûrede yer alan teşbihler, çeşitli belâğî amaçlara hizmet etmektedir. Bunlardan ilki, Allah Teâlâ'nın azametini, birliğini ve kudretinin mükemmelliğini ortaya koymaktır.

Nitekim⁷⁰ (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) ayetinde ayın, menzillerinin sonunda eski hurma dalına benzetilmesi; onun inceliği, eğriliği ve sararması üzerinden ilahî kudretin kusursuz düzenini göstermektedir. Bu teşbih “mürsel mücmel”dir; çünkü teşbih edatı (kâf) zikredilmiş, benzetme yönü ise hazfedilmiştir. Ayrıca ayın bu şekilde tasvir edilmesi, Arapların aşına olduğu bir unsur üzerinden yapılmış olup onların Allah'ın birliğini kabule yönelmelerine katkı sağlamaktadır.⁷¹

İkinci olarak teşbih, teşvik ve gönülleri cezbetme amacı taşır:⁷² (وَأَنۢ اٰغْبُدُوْنِيْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ) ayetinde İslâm, doğruluğu ve hakka ulaştırıcı oluşu bakımından dosdoğru bir yola benzetilmiştir. Bu benzetme ile insanların bu yolu tercih etmeleri teşvik edilmekte ve kalplerinin ona yönelmesi amaçlanmaktadır. İnsan fıtratı gereği doğru olanı eğri olana tercih ettiğinden, bu teşbih güçlü bir etki meydana getirmektedir. Bu ayette teşbih “beliğ”tir; çünkü hem edat hem de benzetme yönü hazfedilmiştir.

Üçüncü olarak teşbih, kâfirlerin durumunu eleştirmek ve onların akılsızlığını ortaya koymak amacıyla kullanılmıştır.⁷³ (لَا يَسْتَطِيعُوْنَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحْضَرُوْنَ) ayetinde kâfirler, kendilerine hiçbir fayda sağlayamayan varlıkları savunmaları bakımından, boşuna çaba sarf eden askerler topluluğuna benzetilmiştir. Savunulan şeyin güçsüz ve değersiz oluşu, bu çabanın anlamsızlığını ortaya koymakta; böylece onların ahmaklığına işaret edilmekte ve dolaylı bir eleştiri yapılmaktadır. Bu ayette de teşbih edatı ve benzetme yönü hazfedildiğinden teşbih “beliğ”dir.

3. Mecazın Tanımı ve Kısımları

3.1. Mecaz-ı Aklî: Tanımı ve Önemi

Mecaz, sözlükte “geçmek, aşmak ve bir yoldan ilerlemek” anlamlarına gelir.⁷⁴ Terim olarak ise bir kelimenin, asıl anlamı dışında, iki anlam arasında ilgi bulunmak şartıyla kullanılmasıdır.⁷⁵ Mecaz-ı aklî ise, bir yargının gerçekte ait olduğu unsurdan farklı bir unsura isnat edilmesi şeklinde tanımlanır.⁷⁶ Bu isnat yalnızca fiillerle sınırlı olmayıp isim ve sıfat ilişkilerini de kapsayan daha geniş bir kullanım alanına sahiptir.

⁷⁰ Yâsîn 36/39.

⁷¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 2/524; Fiyûd, *İlmu'l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî'l-Beyân*, 104.

⁷² Yâsîn 36/61.

⁷³ Yâsîn 36/75.

⁷⁴ Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 486.

⁷⁵ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğ*, thk. Muhammed Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 317.

⁷⁶ el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğ*, 344.

Mecaz, anlatımı güçlendiren ve dile ifade zenginliği kazandıran önemli bir belâgat unsurudur. Anlamı daha etkili ve dikkat çekici hâle getirmesi sebebiyle, gerekli durumlarda hakikî anlatımın önüne geçebilir. Bu doğrultuda mecazın tercih edilmesi, ifade edilen anlamda bir derinlik ve katkı sağlamasına bağlıdır.⁷⁷ Nitekim klasik kaynaklarda mecazın, dilin estetik yönünü ortaya koyan ve onu diğer dillerden ayıran başlıca özelliklerden biri olduğu belirtilmiştir.⁷⁸ Ayrıca mecaz, anlamı zihinde daha canlı tuttuğu için anlatımda etkiyi artırır. Mecaz-ı aklî ise, özellikle isnat yoluyla anlamda genişleme ve kısalık sağlayarak anlatıma hem yoğunluk hem de akıcılık kazandırır.⁷⁹

3.2. Mecaz-ı Aklîde İlişkiler

Mecaz-ı aklî, isnad ve nispet alanında meydana gelen anlam genişlemesine dayanır. Bu genişleme; izâfî (isim tamlaması yoluyla), fiilî (fiilin gerçek öznesi dışında bir unsura yüklenmesi) ve vasfî (bir varlığın, onu meydana getiren veya onunla ilişkili olan bir özelliğe nispet edilmesi) olmak üzere farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Nitekim izâfî nispet, “masdarın aslında kendisine izafe edilmesi gereken unsur dışında bir unsura bağlanması” şeklinde açıklanırken;⁸⁰ fiilî nispet, “fiilin gerçekte ait olmadığı bir varlığa isnat edilmesi” olarak ifade edilir.⁸¹ Vasfî nispet ise bir şeyin, onu ortaya koyan ya da onunla ilişkili bulunan bir niteliğe sahipmiş gibi gösterilmesidir.⁸² Bu bağlamda mecaz-ı aklî, doğrudan kelimenin anlamıyla değil, cümledeki isnad ilişkisiyle ilgilidir ve anlamdaki bu genişleme, çoğunlukla bağlam ve karineler aracılığıyla anlaşılır. Bu çerçevede öne çıkan ilişkilerden biri sebebiyet ilişkisidir. Burada isnad edilen unsur, fiilin gerçek faili olmayıp onun meydana gelmesine vesile olan, emreden veya yönlendiren konumundadır.⁸³

Kur’ân-ı Kerîm’de bu tür kullanımlara çeşitli örnekler bulunmaktadır:

Nitekim⁸⁴ (إِنَّا نَحْنُ نَحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ...) ayetinde, kulların amellerinin yazılması Allah Teâlâ’ya isnat edilmiştir. Oysa bu yazma fiilinin doğrudan faili meleklerdir. Bu durum,⁸⁵

⁷⁷ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, thk. Kâmil Muhammed Uveyde (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/73.

⁷⁸ Ebü 'Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî İbn. Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fî Mehâsini's-Şî'r ve Âdâbihi*, thk. Muhammed Karkazân (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1401), 1/455.

⁷⁹ Ebü Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 295; Ahmed Mustafa Merâgî, *Ulûmü'l-Belâğâ* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.), 275; Müfide Ağırkan, “Klasik Belâgat Geleneğinde Aklî Mecazın Mahiyetine İlişkin Tartışmalar”, *Bilimname* 54 (31 Ekim 2025), 157-177.

⁸⁰ İbrahim Abdülhamid Tellib, *Mustalahât Beyâniyye* (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1997), 117.

⁸¹ Tellib, *Mustalahât Beyâniyye*, 117.

⁸² Tellib, *Mustalahât Beyâniyye*, 118.

⁸³ Ezher Zennâd, *Dürüs fî'l-Belâğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-'Arabî, 1992), 47; Ağırkan, “Klasik Belâgat Geleneğinde Aklî Mecazın Mahiyetine İlişkin Tartışmalar”.

⁸⁴ Yâsîn 36/12.

⁸⁵ İnfitâr sûresi, 82/10-12.

(وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كَرَامًا كَاتِبِينَ...) ayetiyle de sabittir. Ancak yazma fiilinin Allah'a nispet edilmesi, O'nun bu fiili emretmesi ve her şeyi kuşatan ilmiyle ilişkilidir. Bu isnad, özellikle bağlamda yer alan diriliş ve hesap vurgusunu güçlendirmekte; inkârcılar üzerinde korku ve ciddiyet duygusunu artırmaktadır.

Benzer şekilde (إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ...) ayetinde⁸⁶ de gönderme fiili Allah Teâlâ'ya isnat edilmiştir. Halbuki tefsir kaynaklarına göre bu elçiler, Hz. Îsâ tarafından gönderilmiştir. Bununla birlikte gönderme fiilinin Allah'a nispet edilmesi, bu görevlendirmenin ilahî iradeye dayandığını ve O'nun emriyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu durum, gönderilen elçilerin doğruluğunu ve mesajlarının ilahî destekle güçlendirildiğini göstermektedir. Nitekim “elçilerin gönderilmesinin Allah'a izafe edilmesinin, onların görevlendirilmesinin ilahî emirle gerçekleştiğini göstermek amacı taşıdığı” ifade edilmiştir.

Aynı şekilde “(فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ...)” ifadesinde geçen destekleme ve güçlendirme fiilinin Allah'a isnadı da mecazîdir. Gerçekte bu destekleme, Hz. Îsâ tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak fiilin Allah'a nispet edilmesi, elçilerin ilahî destek altında olduklarını vurgulamakta ve davetlerinin doğruluğunu pekiştirmektedir.⁸⁷ Bu tür kullanımlar, mecaz-ı aklînin isnad yoluyla anlamı nasıl derinleştirdiğini ve anlatıma nasıl güç kattığını açıkça göstermektedir.

3.3. Mecaz-ı Aklîde Sebebiyet ve Diğer İlişkiler

Mecaz-ı aklîde sebebiyet ilişkisine Kur'an'da çeşitli örneklerle rastlanır.

Nitekim (أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً... لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ وَلَا يُنْقِذُون) ayetinde, mümin kişinin sözü bağlamında geçen fayda sağlamama ve zararı giderememe fiili 'sefaat'e isnat edilmiştir. Oysa hakikatte fayda ve zarar verme yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Burada şefaatin etkisizliğinin ona nispet edilmesi, sebebiyet ilişkisine dayalı bir mecaz-ı aklîdir. Anlam itibarıyla ifade, “onların şefaati sebebiyle bana hiçbir fayda ulaşmaz” şeklindedir.⁸⁸ Bu isnadın amacı, Allah'tan başka varlıklara yönelmenin anlamsızlığını vurgulamak ve onların acziyetini ortaya koymaktır. Aynı şekilde “kurtarma” fiilinin ilahlara nispet edilmesi de mecazî olup, gerçek kurtarıcının Allah olduğu gerçeğini pekiştirmektedir.⁸⁹

Benzer bir kullanım (وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ) ayetinde⁹⁰ görülür. Burada “taşım” fiili Allah'a isnat edilmiştir. Oysa bu fiilin doğrudan faili Hz. Nûh'tur. Ancak bu isnad, ilahî emir ve kudretle gerçekleşmesi bakımından sebebiyet ilişkisine dayalı bir mecazdır.

⁸⁶ Yâsîn 36/14.

⁸⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/8; Muhammed b. Muhammed el-Îmâdî Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdüllatif Abdurrahman (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 5/293.

⁸⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, 22/305.

⁸⁹ Abdülazîm İbrahim Mat'anî, *et-Tefsîrü'l-Belâğî li'l-İstifhâm fi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 5/322.

⁹⁰ Yâsîn 36/41.

(وَاضِعُ الْفُلْكِ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا وَلَا تَخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ Nitekim bu durum: وَيَضَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ) ayetlerinde⁹¹ de açıkça görülmektedir. Bu kullanımın amacı, Allah'ın kullarına olan nimetini hatırlatmak ve geçmişteki kurtuluşu ilahî lütuf çerçevesinde sunmaktır.

(وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا) ayetinde⁹² ise sapıtma fiili şeytana isnat edilmiştir. Bu isnad, onun saptırmaya sebep olması dolayısıyla mecazîdir. Nitekim burada şeytanın doğrudan etkisi vurgulanarak insanlara düşmanlığı hatırlatılmaktadır.⁹³

Aynı şekilde⁹⁴ (وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ) ayetinde gözlerin kör edilmesi Allah'a isnat edilmiştir. Bu isnad, fiilin ilahî iradeye bağlı olduğunu göstermek amacı taşır; doğrudan icra edenin farklı olması bu durumu değiştirmez. Buradaki amaç, ilahî kudretin büyüklüğünü vurgulayarak muhatapları uyarmaktır.

Mecaz-ı aklîde bir diğer ilişki mef'ûliyettir. Bu, fail sigasında gelen bir ifadenin anlamda mef'ûle işaret etmesi durumudur. (وَالْفَرْآنُ الْحَكِيمُ) ayetinde⁹⁵ “*hakîm*” sıfatı, “*hikmet sahibi*” anlamına gelmekte olup aslında bu nitelik Allah’a aittir. Kur’ân’a nispet edilmesi mecazîdir ve mef'ûliyet ilişkisine dayanır. Bu kullanım, Kur’ân’ın mükemmelliğini ve yüce değerini vurgulamak amacı taşır.

Benzer şekilde⁹⁶ (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) ifadesinde “mübîn” kelimesi, “açıkça ortaya çıkan” anlamıyla kullanılarak dalâletin belirginliğini vurgular.⁹⁷ Bu niteleme, muhatapların durumunu abartılı biçimde ifade etmeye yöneliktir.⁹⁸

Bir diğer ilişki zamanıyettir. Bu tür isnadda fiil, zaman kavramıyla ilişkili bir unsura nispet edilerek ifade edilir.⁹⁹ Nitekim Yâsîn sûresinde geçen¹⁰⁰ (اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ) (...الْقُرُونِ) âyetinde, “helâk etmek” fiili “القرون” lafzıyla ilişkilendirilmiştir. Burada “القرون” lafzı, geçmişte yaşamış nesil ve toplumları ifade etmektedir. Nitekim Taberî, “القرون” ifadesini geçmiş nesiller şeklinde açıklamakta ve bu nesillerin peygamberleri

⁹¹ Hûd Sûresi, 11/37-40.

⁹² Yâsîn 36/61.

⁹³ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, 60.

⁹⁴ Yâsîn 36/66.

⁹⁵ Yâsîn 36/2.

⁹⁶ Yâsîn 36/47.

⁹⁷ Mat'ani, *et-Tefsîrû'l-Belâqî li'l-İstifhâm fi'l-Kur'an*, 5/313.

⁹⁸ ez-Zemahserî, *el-Kessâf*, 4/19.

⁹⁹ Zennâd, *Dürûs fi'l-Belâğati'l-‘Arabivve*, 48.

¹⁰⁰ Yâsîn 36/31.

yalanlamaları ve Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri sebebiyle helâk edildiklerini belirtmektedir. Kurtubî de “القرون” lafzını nesiller ve topluluklar anlamında değerlendirmekte; “فيمحو قرناً ويثبت قرناً” ifadesiyle Allah'ın bir nesli ortadan kaldırıp yerine başka bir nesli getirmesini açıklamaktadır.¹⁰¹ Bu açıklamalar, âyetteki “القرون” lafzının doğrudan soyut bir zaman diliminden ziyade, belirli dönemlerde yaşayan nesil ve toplumlara işaret ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, söz konusu nesillerin zaman boyutuyla birlikte zikredilmesi, geçmiş toplumların akıbetinin muhatabın zihninde canlı bir şekilde tasvir edilmesine ve ibret duygusunun güçlendirilmesine katkı sağlamaktadır.¹⁰²

Son olarak âlet (vasıta) ilişkisi de mecaz-ı aklîde önemli bir yer tutar. Bu ilişkide fiil, onu gerçekleştiren araca isnat edilir.¹⁰³ (وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ...) ayetinde¹⁰⁴ fiil “eller”e nispet edilmiştir. Oysa gerçekte fiili gerçekleştiren insandır; el ise sadece bir araçtır. Bu kullanım, insanın yaratma gücüne sahip olmadığını vurgulamak ve ilahî kudreti ön plana çıkarmak amacı taşır.¹⁰⁵ Ayrıca “eller” ifadesi, Allah'ın insana verdiği nimetleri hatırlatma yönüyle de anlam zenginliği kazandırmaktadır.

3.4. Mecaz-ı Mürsel

Mürsel mecaz, gerçek anlam ile mecazî anlam arasında benzerlik dışındaki bir bağın bulunduğu sözlü mecaz türü olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁶ “Mürsel” olarak adlandırılmasının sebebi ise, tek bir ilişkiyle sınırlandırılmamış, aksine çeşitli anlam ilişkileri üzerinden kurulmuş olmasıdır.¹⁰⁷ Bu yönüyle mürsel mecaz, dilde anlam genişlemesine imkân sağlayan önemli bir ifade biçimi ve belâgat unsurlarından biridir.¹⁰⁸ Bu sanat sayesinde ifade, daha etkili ve estetik bir nitelik kazanır; zira kelimenin asıl anlamından daha geniş ve derin çağrışımlara sahip yeni bir anlam alanına geçiş söz konusu olur. Bu durum, okuyucunun zihninde daha güçlü bir etki oluşturur ve düşünmeye sevk eder. Ayrıca mürsel mecaz, yazara dar ve sınırlı anlatım kalıplarından kurtulma imkânı sunarak, onun ifade gücünü, üslup çeşitliliğini ve estetik yaratıcılığını ortaya koymasına yardımcı olur.¹⁰⁹ Burada “ilişki” kavramı, gerçek ve mecazî anlam

¹⁰¹ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Âhkâmî'l-Kur‘ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 9/332.

¹⁰² Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmi‘u'l-Beyân fî Te‘vîli ‘Âyi'l-Kur‘ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, 1420), 20/513.

¹⁰³ Tellib, *Mustalahât Beyâniyye*, 107.

¹⁰⁴ Yâsîn 36/35.

¹⁰⁵ Mat‘anî, *et-Tefsîrû'l-Belâğî li'l-İstifhâm fi'l-Kur‘ân*, 5/3-327.

¹⁰⁶ Yûsuf Ebû'l-‘Adûs, *el-Mecâzü'l-Mürsel ve'l-Kinâye* (Umman, 1998), 15.

¹⁰⁷ Fiyûd, *İlmü'l-Beyân: Dirâse Tahliliyye li-Mesâilî'l-Beyân*, 145.

¹⁰⁸ Merâğî, *Ulûmü'l-Belâğâ*, 235.

¹⁰⁹ Ebû'l-‘Adûs, *el-Mecâzü'l-Mürsel ve'l-Kinâye*, 103.

arasında kurulan ve birinin diğerinin yerine kullanılmasını mümkün kılan anlam bağıını ifade eder.¹¹⁰

Yâsîn Sûresinde mürsel mecaz, farklı anlam ilişkileri çerçevesinde kullanılmıştır. Bunlardan ilki sebebiyet ilişkisidir. Bu türde, bir şey kendi sonucu yerine, ona sebep olan unsurla ifade edilir.¹¹¹ Yani sebep zikredilir, fakat sonuç kastedilir.¹¹² Bu bağlamda söz konusu kelimenin asli anlamı, hedeflenen anlamın sebebi konumundadır.¹¹³

Nitekim şu ayetlerde bu kullanım görülmektedir:

قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم (بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ) Bu ayette¹¹⁴ “kuş” anlamına gelen ifade, aslında uğursuzluk anlamını karşılamak üzere kullanılmıştır. Arapların kuşların hareketlerinden anlam çıkarmaya dayalı inançları bu kullanımın temelini oluşturmaktadır.

İbn Âşûr bu bağlamda “uğursuzluk” kavramının başlangıçta kuşların hareketlerinden çıkarım yapmaya dayandığını, daha sonra ise genel anlamda kötüye yorma anlamında kullanıldığını belirtir.¹¹⁵ Ayrıca şu ayette de sebebiyet ilişkisi bulunmaktadır:

(وَأَيُّهُ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ) Burada “taşımaya” ifadesi, aslında kurtarma anlamında kullanılmıştır. Yani tufandan kurtarma eylemi, “taşımaya” kelimesiyle ifade edilmiştir.¹¹⁶ Bu kullanım, ilâhî nimetin büyüklüğünü ve kudretin yüceliğini daha etkili biçimde vurgulamaktadır.

Yine şu ayette: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) “ellerimiz” ifadesi, kudret ve iradeyi temsil etmektedir.¹¹⁷ Bu kullanım, Allah’ın yaratma gücünün benzersizliğini vurgulayan güçlü bir anlatım örneğidir.

Müsebbbiyet ilişkisi ise, sonucun zikredilip sebebin kastedildiği kullanım türüdür.¹¹⁸ Yani kelimenin asli anlamı, hedeflenen anlamın sonucu durumundadır.¹¹⁹ Şu ayet bu duruma örnektir: (وَأَيُّهُ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ) Burada “tahıl” kelimesi zikredilmiş, ancak onun sebebi olan bitki kastedilmiştir. İbn Âşûr bu durumu, tahılın aslında bitkiden elde edilmesiyle açıklamaktadır.¹²⁰

¹¹⁰ Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 145.

¹¹¹ Ebû’l-‘Adûs, *el-Mecâzî’l-Mürsel ve’l-Kinâye*, 50.

¹¹² Zennâd, *Dürûs fi’l-Belâğati’l-‘Arabiyye*, 55.

¹¹³ Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 146.

¹¹⁴ Yâsîn 36/18-19.

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30/362.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30/23-27.

¹¹⁷ el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî fi Tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî*, 23-74.

¹¹⁸ Zennâd, *Dürûs fi’l-Belâğati’l-‘Arabiyye*, 56.

¹¹⁹ Fiyûd, *İlmu’l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî’l-Beyân*, 150.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30/23.

Benzer şekilde: (وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ) ayetinde “üzüm” zikredilmiş, ancak onu meydana getiren ağaç kastedilmiştir. Yine: (وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ) ayetinde “züriyet” ifadesi kullanılmış, ancak atalar kastedilmiştir.

Zemahşerî bu tercihin, ilâhî nimeti daha güçlü biçimde hissettirmek amacı taşıdığını belirtmektedir.¹²¹ Ayrıca: (لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ) ayetinde “diri” ifadesiyle iman edenler kastedilmiştir.¹²² Burada hayat kelimesi, iman anlamında kullanılarak güçlü bir mecaz oluşturulmuştur.

Cüz’iyet ilişkisine örnek olarak şu ayet verilebilir: (لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ) Burada “eller” ifadesi kullanılarak insanın tamamı kastedilmiştir.¹²³ Bu kullanım, insanın üretim ve emeğini vurgulayan güçlü bir anlatım özelliği taşımaktadır. Genelin kullanılıp özelin kastedildiği örnek ise şu ayettir: (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ) Burada “insan” ifadesi genel görünmekle birlikte belirli bir kişiye işaret etmektedir; bu kişinin Übey b. Halef olduğu belirtilmiştir.¹²⁴ Son olarak isticlak ilişkisine şu ayet örnek verilebilir:

(قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) Burada “yaratma” anlamındaki master kullanılmış, fakat “yaratılmış olan” anlamı kastedilmiştir.¹²⁵ Bu ifade, ilâhî bilginin kapsamını ve kudretin mutlaklığını daha güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.¹²⁶ Sonuç olarak, Yâsîn Sûresinde mürsel mecazın farklı ilişkiler üzerinden kullanılması, Kur’ân’ın belâgat yönünü açıkça ortaya koymakta; aynı zamanda anlamın derinleşmesini ve okuyucu üzerindeki etkisinin artmasını sağlamaktadır.¹²⁷

Sonuç

Yâsîn Sûresi çerçevesinde yapılan bu inceleme, Kur’ân belâgatinde beyân ilmi kapsamında ele alınan teşbih ve mecazın anlam üretimindeki belirleyici rolünü açık biçimde ortaya koymaktadır. İncelenen örnekler, teşbihin yalnızca bir benzetme unsuru olmadığını; soyut hakikatleri somutlaştırarak muhatabın zihninde daha anlaşılır ve etkili bir anlatım kurduğunu göstermektedir. Mecaz ise lafzın temel anlamını aşarak bağlama bağlı yeni anlam imkânları doğurmakta ve metnin yorum alanını genişletmektedir.

Klasik belâgat literatüründe ortaya konulan teorik çerçevenin, güncel çalışmalarla birlikte değerlendirildiğinde hâlâ güçlü bir açıklama imkânı sunduğu görülmektedir. Bu

¹²¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/18.

¹²² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/18.

¹²³ Mat’ânî, *et-Tefsîrü’l-Belâğî li’l-İstifhâm fi’l-Kur’ân*, 5/327.

¹²⁴ Ebû’l-‘Adûs, *el-Mecâzü’l-Mürsel ve’l-Kinâye*, 73-75.

¹²⁵ el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî fi Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî*, 23.

¹²⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîrü’l-Münîr*, 22/23-53.

¹²⁷ Yâsîn 36/33-79.

bağlamda teşbih ve mecazın, dilsel süs unsuru olmanın ötesinde, anlamın kuruluşuna doğrudan katkı sağlayan temel unsurlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Kur'ân metninde lafız ile mâna arasındaki ilişkinin sabit ve tek yönlü olmadığını; bağlamla birlikte şekillenen bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

İnceleme ayrıca, Yâsîn Sûresinde yer alan beyân unsurlarının tevhid, nübüvvet ve âhiret gibi temel inanç konularını pekiştirme işlevi gördüğünü de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle teşbih ve mecaz, sadece anlatımı güçlendiren araçlar değil; aynı zamanda muhatabın zihninde güçlü bir tasavvur oluşturan ve mesajın etkisini artıran unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

Bununla birlikte çalışma, belirli örneklerle sınırlı tutulmuş olup Kur'ân'ın tamamındaki diğer beyân unsurlarını kapsamamaktadır. Bu nedenle elde edilen tespitler sınırlı bir çerçevede değerlendirilmelidir. İleride yapılacak araştırmalarda istiare, kinaye ve temsil gibi diğer anlatım biçimlerinin de ele alınması, Kur'ân belâğatinin daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca dilbilim ve anlambilim gibi farklı yaklaşımların sürece dahil edilmesi, lafız ve mâna ilişkisini daha derinlikli biçimde inceleme imkânı sunacaktır.

Bu çalışma, Yâsîn Sûresi örneği üzerinden teşbih ve mecazın Kur'ân'daki anlam inşasında merkezi bir yer tuttuğunu göstermekte ve beyân ilminin güncel yorum faaliyetleri açısından da işlevsel bir çerçeve sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle elde edilen bulguların, belâgat ve tefsir alanındaki çalışmalara katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Yakup TARHAN

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ağırkan, Müfide. “Klasik Belâgat Geleneğinde Akli Mecazın Mahiyetine İlişkin Tartışmalar”. *Bilimname* 54 (31 Ekim 2025), 157-177. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1696802>
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Muhammed Hüseyin el-Arab. Beyrût: Darul Fikr, 1994.
- Alyılmaz, Semra - Alyılmaz, Cengiz. “Armağan-ı Yâsîn-i Şerîf”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/45 (31 Temmuz 2023), 407-442. <https://doi.org/10.21550/sosbilder.1257182>
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh. *es-Sınâ'ateyn*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Atîk, Abdülazîz. *İlmu'l-Beyân*. Beyrut: Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, 1985.
- Abdülvâhid, Behcet. *Belâgatü'l-Kur'ânî'l-Kerîm fî'l-İcâz İrâben ve Tefsîren bi-İcâz*. Umman: Mektebetü Dendîs, 2001.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Müessesetü Şa'bân, ts.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâtı ve's-Süver*. çev. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâs, 2001.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-İcâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-Belâğ*. thk. Muhammed Hafâcî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Çınar, Sara. “Klasik Arap Edebiyatında Teşbih”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (15 Ocak 2024), 59-87. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1242189>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhîd*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû'l-'Adûs, Yûsuf. *Mecâzû'l-Mürsel ve'l-Kinâye*. Umman, 1998.
- Ebû's-Suûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdû'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdülâtil Abdurrahman. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Fazl Hasan, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Âl Abbâs es-Safûrî eş-Şâfiî. *el-Belâga: Fünûnuhâ ve Efnânuhâ*. Umman: Dârü'l-Furkân, 2000.
- Fiyûd, Besyûnî Abdülfettâh. *İlmu'l-Beyân: Dirâse Tahlîliyye li-Mesâilî'l-Beyân*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dârü't Tunusiye, 1984.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimma sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dârü's-Sekâfe, 1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşki el-Hanbelî. *el-Fevâid*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1969.
- İbn Reşîk el-Ḳayravânî, Ebû 'Alî el-Ḥasan b. Reşîk el-Ḳayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fî Meḥâsini's-Şî'r ve Âdâbihi*. thk. Muhammed Karkazân. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1401.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselû's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*. thk. Kâmil Muhammed Uveyde. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga: el-Me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. thk. Şemsüddîn İbrâhîm. Beyrut: Dâr İhyâ'i'l-Ulûm, 1988.
- Kurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
- Mat'anî, Abdülazîm İbrahim. *et-Tefsîrü'l-Belâğî li'l-İstifhâm fî'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l-Belâğ*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdi. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1987.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nüket fî İcâzi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l Ma'rife, 1968.

- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Şafvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Darul Fikr, 1401.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl . *Fikhu'l-Luga ve Sirru'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâr Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Seyyid Kutub, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-‘Arabî, 1967.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürri'l-Menşûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Kahire: Ma'tba'atü'l-Envâr el-Muhammediyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. Kahire: Dârü'l Hadîs, 1418.
- Şeyhzâde, Muhyiddin. *Hâşiyetü Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, 1420.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'ân el-Kerîm*. Kahire: Dâr Nahdat, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtasaru's-Sa'd*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Tellib, İbrahim Abdülhamid. *Mustalahât Beyâniyye*. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyin.İslâmiyye, 1997.
- Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fî'l-Beyân*. thk. Abdüsettâr Zammût. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh el-Hakîm Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdirü'l-Uşûl fî Ma'rifeti E'hâdisi'r-Resûl*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-Şâhih*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Zennâd, Ezher. *Dürûs fî'l-Belâğati'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-‘Arabî, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Daru'l-ma'ârif, 2005.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dimaşkî. *el-A'âm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrü'l-Münîr*. Dimaşk: Darul Fikr, 1991.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 542-565/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 542-565

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

Zaidan ARIF

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Sakarya

PhD Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Sakarya/Türkiye

zedanarif19@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5410-1999

ror.org/04ttnw109

الملخص

يتناول هذا البحث الزواج العرفي والمسيار من خلال دراسة أحكامهما وآثارهما، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما من الناحيتين الفقهية والقانونية. وتتمثل مشكلة البحث في تعدد صور الزواج العرفي والمسيار، واختلاف الأحكام المترتبة عليها، وما ينشأ عن ذلك من إشكالات تتعلق بصحة العقد وشروطه وتوثيقه وحقوق الزوجين وآثاره الأسرية والاجتماعية والقانونية. ويهدف البحث إلى بيان مفهوم الزواج العرفي والمسيار وصورهما، ودراسة شروطهما وأحكامهما الفقهية والقانونية، والكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وبيان أبرز الآثار المترتبة عليهما. واعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي المقارن، من خلال استقراء المسائل المتعلقة بالنوعين، وتحليل الأحكام الفقهية والقانونية، ثم مقارنتها في ضوء شروط العقد والتوثيق والحقوق والآثار. وتوصل البحث إلى أن الزواج العرفي ليس صورة واحدة، بل تتعدد صورته بحسب مدى استيفاء أركان العقد وشروطه ومدى توثيقه، ولذلك تختلف أحكامه باختلاف صورته، في حين يقوم زواج المسيار على عقد مستوفٍ للأركان والشروط، مع تنازل الزوجة برضاها عن بعض حقوقها، كالتمتع أو النفقة. وأظهرت المقارنة أن أبرز أوجه الاختلاف تتمثل في طبيعة التوثيق، ومدى التنازل عن الحقوق الزوجية، والآثار القانونية والاجتماعية المترتبة على كل منهما، في حين يشتركان في ارتباط ظهورهما أو انتشارهما بظروف اجتماعية واقتصادية مختلفة. وتتمثل الإضافة العلمية للبحث في الجمع بين التحليل الفقهي والقانوني والمقارنة المنهجية بين النوعين، مع التمييز بين صورهما وعدم إصدار حكم عام عليهما، بما يساهم في تحقيق تصور أدق لأحكامهما وآثارهما وحفظ حقوق أطراف العلاقة الزوجية.

الكلمات المفتاحية: الزواج الشرعي، أحكام النكاح، شروط النكاح، توثيق الزواج، الزواج غير الموثق، الآثار القانونية للزواج.

CUSTOMARY AND MISYAR MARRIAGE: A COMPARATIVE STUDY OF RULINGS AND EFFECTS

Abstract

This study examines customary and misyar marriage from both Islamic jurisprudential and legal perspectives, focusing on their rulings, effects, and the similarities and differences between them. The research problem lies in the various forms of customary and misyar marriage and the differences in the rulings applicable to them, which give rise to issues concerning the validity of the marriage contract, its conditions, registration, the rights of the spouses, and its family, social, and legal effects. The study aims to clarify the concepts and forms of customary and misyar marriage, examine their conditions and Islamic jurisprudential and legal rulings, identify their similarities and differences, and determine their major effects. The study adopts a descriptive, analytical, and comparative methodology by examining issues related to both forms of marriage, analyzing the relevant jurisprudential and legal rulings, and comparing them in terms of contractual conditions, registration, rights, and effects. The study concludes that customary marriage is not a single form; rather, it has various forms depending on the fulfillment of the essential elements and conditions of the contract and its official registration. Accordingly, its rulings vary according to its form. Misyar marriage, by contrast, is based on a contract that fulfills its essential elements and conditions, while the wife voluntarily waives some of her rights, such as overnight accommodation or maintenance. The comparison demonstrates that the main differences concern the nature of registration, the waiver of marital rights, and the legal and social effects of each type, while both are associated with different social and economic circumstances that have contributed to their emergence or spread. The scientific contribution of this study lies in combining jurisprudential and legal analysis with a systematic comparison of the two forms of marriage, while distinguishing between their various forms rather than treating either as a single fixed category.

Keywords: *Islamic Marriage, Marriage Rulings, Marriage Conditions, Marriage Registration, Unregistered Marriage, Legal Effects of Marriage.*

ÖRFİ VE MİSYAR EVLİLİĞİ: HÜKÜMLER VE SONUÇLAR ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA

Öz

Bu araştırma, örfî ve misyar evliliğini fikhî ve hukukî açıdan ele alarak hükümlerini, sonuçlarını ve aralarındaki benzerlik ve farklılıkları incelemektedir. Araştırmanın problemi, örfî ve misyar evliliğinin farklı şekillerde uygulanması ve bunlara ilişkin hükümlerin değişkenlik göstermesi; bunun da akdın geçerliliği, şartları, resmî olarak tescili, eşlerin hakları ile ailevi, sosyal ve hukukî sonuçlar bakımından çeşitli sorunlara yol açmasıdır. Araştırmanın amacı, örfî ve misyar evliliğinin kavramını ve şekillerini açıklamak, şartlarını ve fikhî-hukukî hükümlerini incelemek, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak ve başlıca sonuçlarını belirlemektir. Araştırmada betimleyici, analitik ve karşılaştırmalı yöntem kullanılmıştır. Bu kapsamda her iki evlilik türüyle ilgili meseleler incelenmiş, fikhî ve hukukî hükümler analiz edilmiş ve akdın şartları, tescil, haklar ve sonuçlar bakımından karşılaştırılmıştır. Araştırma sonucunda, örfî evliliğin tek bir şekilden ibaret olmadığı; akdın rükün ve şartlarının yerine getirilme derecesi ile resmî tescil durumuna göre farklı şekillerinin bulunduğu ve bu nedenle hükümlerinin şekline göre değiştiği tespit edilmiştir. Buna karşılık misyar evliliği, rükün ve şartları tamamlanmış bir akde dayanmakta ve eşin rızasıyla geceleme veya nafaka gibi bazı haklarından feragat etmesini içermektedir. Karşılaştırma sonucunda temel farklılıkların tescilin niteliği, eşlerin haklarından feragat etme durumu ve her iki evlilik türünün hukukî ve sosyal sonuçlarında ortaya çıktığı; buna karşılık her ikisinin de farklı sosyal ve ekonomik şartlarla ilişkili olarak ortaya çıktığı veya yaygınlaştığı görülmüştür. Araştırmanın bilimsel katkısı, iki evlilik türünü tek bir çerçevede fikhî ve hukukî açıdan analiz ederek sistematik biçimde karşılaştırması ve her ikisinin farklı şekillerini birbirinden ayırmasıdır.

Anahtar kelimeler: *Şer'î evlilik, nikâh hükümleri, nikâh şartları, evliliğin tescili, tescil edilmemiş evlilik, evliliğin hukukî sonuçları.*

Atif / Cite as: Arif, Zaidan. "ez-Zevâcû'l-Urfî ve'l-Misyâr: el-Ahkâm ve'l-Âsâr Dirâsetün Mukârenetün". *Apjir* 10/2 (Ağustos 2026), 542-565.

المدخل

يُعَدُّ الزواج من أهم النظم التي قامت عليها حياة الإنسان منذ نشأة البشرية، إذ شرعه الله تعالى لتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة، وتحقيق السكن والمودة والرحمة، وحفظ النسل والنسب، وبناء الأسرة واستقرار المجتمع، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾^١. وقد عرفت المجتمعات البشرية عبر التاريخ صورًا متعددة لتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة، واختلفت هذه الصور باختلاف الأديان والأعراف والبيئات الاجتماعية والقوانين. وفي المجتمع العربي قبل الإسلام عُرفت بعض الممارسات التي ألحقت بالمرأة ظلمًا وانتقاصًا من حقوقها، وقد أشار القرآن الكريم إلى بعضها، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا^٢﴾، ثم جاء الإسلام بتشريع متكامل للزواج، فنظمه بوصفه عقدًا شرعيًا تترتب عليه حقوق وواجبات، وربطه بمقاصد شرعية واجتماعية متعددة، من أبرزها حفظ النسل والنسب، وتحقيق العفاف، والسكن والمودة، واستقرار الأسرة والمجتمع. ومن ثم فإن الزواج في الفقه الإسلامي تشريع إلهي يقوم على أركان وشروط وآثار شرعية محددة، ولا يقتصر على الجانب الغريزي، وإنما يمثل مؤسسة أسرية واجتماعية ذات مقاصد متعددة. وفي ظل التحولات الاجتماعية والقانونية، برزت بعض الصور المستحدثة للزواج التي أصبحت محلَّ بحثٍ ونظرٍ في الدراسات الفقهية والقانونية، ومن أبرزها الزواج العرفي وزواج المسيار، وقد تعددت صورهما وأسباب ظهورهما وانتشارهما، واختلفت آراء الفقهاء والباحثين في بعض أحكامهما وآثارهما، مما يستدعي دراسة كل صورة منهما في ضوء أصول النكاح وأحكامه. ومن هنا تتمثل مشكلة البحث في بيان حقيقة الزواج العرفي وزواج المسيار، وتحديد أركانهما وشروطهما، وبيان مدى موافقتهما لأحكام النكاح الشرعي، ثم بحث علاقتهما بالتوثيق الرسمي وآثاره القانونية؛ إذ إن صحة العقد من الناحية الشرعية والتوثيق من الناحية القانونية مسألتان متميزتان، ولا يلزم من عدم التوثيق الرسمي الحكم بطلان العقد شرعًا، كما لا يغني الحكم بصحته شرعًا عن بحث آثاره القانونية ومتطلبات توثيقه. ويهدف البحث إلى التعريف بالزواج العرفي وزواج المسيار، وبيان نشأتهما وأسباب ظهورهما، ودراسة أركانهما وشروطهما وأحكامهما الفقهية، وبيان مدى موافقتهما للنكاح الشرعي، مع توضيح أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما وبين الزواج الموثق رسميًا، وبيان أهم الآثار المترتبة عليهما. ويعتمد البحث على المنهج الاستقرائي في جمع النصوص والأقوال الفقهية والدراسات المتعلقة بالموضوع، والمنهج التحليلي

١ الروم: ٢١.

٢ النساء: ١٩.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

في دراسة الأدلة ومناقشة الآراء، مع الاستفادة من المنهج المقارن عند عرض اختلاف الفقهاء والباحثين. وقد تناولت دراسات متعددة الزواج العرفي وزواج المسيار من جوانب فقهية واجتماعية وقانونية ومقاصدية، ومن أبرزها كتاب عبد الملك بن يوسف المطلق، *زواج المسيار: دراسة فقهية واجتماعية نقدية*، وكتاب عبد العزيز بن محمد بن عبد الله الحجيلان، *المختار في زواج المسيار: دراسة فقهية مقارنة حديثة*، وكتاب أحمد بن يوسف الدريويش، *الزواج العرفي: حقيقته وأحكامه وآثاره والأنكحة ذات الصلة به، دراسة فقهية مقارنة*. ومن الدراسات الحديثة دراسة محمد راشد إلؤمر، *زواج المسيار في قانون الأسرة الإسلامي من منظور مقاصد الشريعة، المنشورة في Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*، العدد ٤٧، سنة ٢٠٢٦م، ص ٤٢٢-٤٤١، وقد تناولت زواج المسيار في ضوء مقاصد الشريعة وأحكام الأسرة. ويستفيد البحث الحالي من هذه الدراسات، مع الجمع بين الزواج العرفي وزواج المسيار، وبيان مدى موافقتهما لأحكام النكاح الشرعي، مع التمييز بين الحكم الشرعي للعقد والتوثيق الرسمي وآثاره. وعلى الرغم من هذه الدراسات، تظل الحاجة قائمة إلى بحث يجمع بين الزواج العرفي وزواج المسيار، ويحدد أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما ومدى موافقتهما لأحكام النكاح الشرعي. ومن هنا تتمثل مشكلة البحث في بيان الحكم الفقهي لهذين النوعين، مع التمييز بين صحة العقد شرعاً والتوثيق الرسمي، وهو ما يسعى البحث الحالي إلى تحقيقه والإضافة إليه.

١. تعريف الزواج وحقيقته

اتفق الفقهاء على أن الزواج عقد شرعي يُنشئ علاقة مشروعة بين الذكر والأنثى، تُباح به المعاشرة وتترتب عليه آثار شرعية، واختلفوا في صياغة تعريفه بحسب تصوراتهم لطبيعة هذه العلاقة. فعرف الشافعية النكاح بأنه "عقد يتضمن إباحة الوطء بلفظ إنكاح أو نحوه"^٣، فركزوا على الصيغة واعتبروا أن النكاح يُنتج إباحة للزوج في الانتفاع بالبضع دون تملكه^٤. وذهب بعض فقهاءهم^٥ إلى أن التعبير بلفظ "إباحة" أدق من "تمليك"، لأن الزوج لا يملك محل البضع ملك عين، وإنما ينتفع به انتفاعاً منضبطاً^٦. وعند الحنفية، النكاح "عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً"^٧، وهو تمليك منفعة في

٣ سليمان بن عمر بن منصور العجلي الأزهرى، المعروف بالجمال (ت ١٢٠٤هـ)، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمال، وهو حاشية على شرح منهج الطلاب لتركيب الأنصاري، ومنهج الطلاب مختصر من منهاج الطالبين للنووي، ط. دار الفكر، بدون طبعة ولا تاريخ، ج ٤، ص ١١٥.

٤ عبد الرحمن بن محمد عوض (ت ١٣٦٠هـ)، الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ٨/٤.

٥ الجزري، الفقه على المذاهب الأربعة، ٩/٤-١٠.

٦ أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي (ت ٤٢٨هـ)، التجريد، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج، وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ٩/٤٧٦٥.

نظرهم، وليس إباحة مجردة^٨، ويرون أن الزوج يملك بموجب هذا العقد حق الاستمتاع المشروع، كما يملك المستأجر المنفعة بالعقد، وإن لم يكن مالكا للعين. وقد ناقش الحنفية هذا التملك، ويّين بعضهم أنه شرعي لا حقيقي، أي لا يقتضي انتقال ملك الرقبة. أما المالكية فعرفوه بأنه "عقد لحل تمتع بأنثى غير محرّمة أو مجوسية أو أمة كتابية بصيغة"^٩، وفسروا التمتع بأنه يشمل صور الاستمتاع المعروفة كاللمس والمباشرة وغيرها. غير أن هذا التعريف نُوقش لكونه يفصل المحرّمات، فاقترح بعضهم تعريفاً أقصر بـ "عقد لحل تمتع بأنثى خالية من مانع شرعي"^{١٠}، أي: تخرج المحرم والمجوسية والأمة الكتابية، ويخرج أيضاً الملاءنة والمبتوتة والمعتدة من غيره والمحرمة بحج أو عمرة. وعرف الحنابلة النكاح بأنه "عقد يُباح به الاستمتاع بالمرأة"^{١١}، وتناولوا الشروط والأركان دون تركيز على التملك أو الإباحة، فاقتربوا من الشافعية في المعنى العام. ومن مجموع هذه التعريفات يتبين أن الخلاف بين المذاهب راجع إلى تكييف العلاقة: هل هي تملك منفعة، أو مجرد إباحة مقيدة بالضوابط، أو تمتع محكوم بأصل الشرع؟ وكل تعريف ينطلق من تصور أصله الفقهي لمحل العقد وآثاره.

ثم اختلف الفقهاء في تحديد مدلول لفظ "النكاح"، هل هو حقيقة في العقد أم في الوطاء، أم فيهما معاً. فذهب الجمهور، ومنهم والمالكية^{١٢}، الشافعية^{١٣}، والحنابلة^{١٤}، إلى أن "النكاح" في الشرع حقيقة في العقد، ومجاز في الوطاء. واستدلوا بوروده في مواضع متعددة من القرآن والسنة بمعنى التزويج،

٧ عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ومعه حاشية شهاب الدين أحمد الشُّلبي (ت ١٠٢١هـ)، ط. المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٤هـ، ج ٢، ص ٩٤. محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري، المعروف بابن الهمام الحنفي (ت ٨٦١هـ)، لا كما جاء خطأ على غلاف الجزء الأول من طبعة الحلبي تبعا لطبعة بولاق: ٦٨١هـ، شرح فتح القدير على الهداية، ط. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م، ج ٣، ص ١٨٦.

٨ القدوري، التجريد. ٥٩٠٨/١١.

٩ أحمد بن محمد الخلوّتي المالكي، الشهير بالصاوي (ت ١٢٤١هـ)، بلغة السالك لأقرب المسالك، المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، ط. دار المعارف، بدون طبعة ولا تاريخ، ج ٢، ص ٢١٢.

١٠ الصاوي، بلغة السالك، ٣٣٣/٢.

١١ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، أبو محمد (ت ٦٢٠هـ)، المغني، شرح على مختصر الخرقى لأبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقى (ت ٣٣٤هـ)، تحقيق: طه الزيني، ومحمود عبد الوهاب فايد، وعبد القادر عطا (ت ١٤٠٣هـ)، ومحمود غانم غيث، ط. مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٨-١٣٨٩هـ / ١٩٦٨-١٩٦٩م، ج ٨، ص ٢٨٧.

١٢ الصاوي، بلغة السالك، ٣٣٣/٢.

١٣ الجمل، فتوحات الوهاب، ١١٥/٤.

١٤ ابن قدامة، المغني، ٢٨٧/٨.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...﴾^{١٥}، وقوله ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾^{١٦} وحديث النبي ﷺ اصنعوا كل شيء إلا النكاح^{١٧} وقالوا: إن الذهن عند الإطلاق ينصرف إلى العقد، ولا يفهم منه الوطء إلا بقرينة مانعة. كما أن استعمال الوطء بمعنى النكاح في النصوص مقيد بالسياق، لا يفهم منه على سبيل الحقيقة إلا بدليل، مما يجعل إطلاقه عليه مجازاً.

أما الحنفية^{١٨}، فذهبوا إلى أن النكاح حقيقة في الوطء، ومجاز في العقد، استناداً إلى المعنى الأصلي للفظ في لسان العرب، وإلى آيات مثل: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا﴾^{١٩} و﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^{٢٠}، حيث فسروا النكاح فيهما بالوطء. وقالوا إن الأصل في الألفاظ حملها على حقيقتها اللغوية ما لم تصرفها قرينة، وإن كثرة استعماله في هذا المعنى تدل على أنه هو المراد عند الإطلاق.

وذهب بعض العلماء^{٢١} إلى أن "النكاح" مشترك لفظي بين العقد والوطء، لتحقيق الاستعمالين معاً، كل بوضع مستقل، بينما رأى آخرون أنه متواطئ بينهما، أي لا يصح إطلاقه حقيقة إلا عليهما مجتمعين، لا على أحدهما منفرداً. والراجح هو مذهب الجمهور، لتضافر الأدلة الشرعية والاستعمال العرفي على أن "النكاح" في الشرع يُراد به العقد، ولا يفهم منه الوطء إلا بقرينة دافعة.

٢. شروط صحة عقد النكاح

تُعدّ شروط صحة عقد النكاح من المسائل الأساسية التي ينبغي بيانها عند دراسة الزواج العرفي والمسيار؛ لأن الحكم على هذين النوعين من الزواج لا يتوقف على تسميتهما، وإنما على مدى استيفاء العقد للأركان والشروط المعتمدة شرعاً. وقد اختلف الفقهاء في بعض تفاصيل هذه الشروط، كما اختلفوا في تصنيف بعض مسائل العقد، هل هي من أركانه أم من شروط صحته، ولذلك فإن المقصود هنا بيان أهم شروط صحة النكاح التي لها أثر مباشر في الحكم على صور الزواج محل الدراسة. وقد اتفق الفقهاء في الجملة على أن عقد النكاح لا بد أن يقوم على إيجاب وقبول دالين

١٥ النساء: ٣.

١٦ النور: ٣٢.

١٧ صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها والاتكاء في حجرها وقراءة القرآن فيه، حديث رقم: ٣٠٢.

١٨ الزيلعي، تبين الحقائق، ٩٤/٢.

١٩ النساء: ٢٢.

٢٠ البقرة: ٢٣٠.

٢١ عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (ت ١٣٦٠هـ)، الفقه على المذاهب الأربعة، ط. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج ٤، ص ٧.

على إنشاء الزواج، إلا أنهم اختلفوا في الألفاظ التي ينعقد بها العقد؛ فاشتراط الشافعية^{٢٢} والحنابلة^{٢٣} أن تكون الصيغة بلفظ صريح مشتق من «النكاح» أو «التزويج»، فلا ينعقد عندهم بالكناية أو بالألفاظ الأخرى كالهبة والبيع، بينما أجاز المالكية^{٢٤} بعض هذه الألفاظ، كالهبة، بشروط، وأجاز الحنفية انعقاد النكاح ببعض صيغ الكناية والتمليك، كالهبة والبيع، إذا دلت النية والقرينة على إرادة الزواج. ويظهر أثر هذا الاختلاف في بعض صور الزواج العرفي التي قد يتم فيها العقد بصيغ تختلف عن الألفاظ الصريحة المعروفة في عقد النكاح. واختلف الفقهاء كذلك في اشتراط الولي؛ فذهب لمالكية^{٢٥} والشافعية^{٢٦} والحنابلة^{٢٧} إلى أنه شرط لصحة النكاح، واستدلوا بحديث النبي ﷺ: "لا نكاح إلا بولي"^{٢٨}، في حين ذهب الحنفية^{٢٩}، إلى عدم اشتراطه لصحة نكاح المرأة البالغة العاقلة، فأجازوا لها أن تزوج نفسها إذا تزوجت كفؤاً وبمهر المثل، وفق الضوابط المقررة في المذهب.^[٦] ولهذا الخلاف

- ٢٢ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، ط. دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ج ٣، ص ٩-١١.
- ٢٣ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج ٣، ص ١٧.
- ٢٤ وهبة بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها، ط. دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الرابعة المنقحة (وهي الثانية عشرة لما قبلها من طبعات مصورة)، ج ٩، ص ٦٥٢٥.
- ٢٥ القاضي عبد الوهاب بن علي (ت ٤٢٢هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، تحقيق ودراسة: حميش عبد الحق، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، ٢٠٧٢.
- ٢٦ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ٣٨/٩.
- ٢٧ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٥٤١-٦٢٠هـ)، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٢٧٧/١٤.
- ٢٨ رواه أبو داود في السنن (كتاب النكاح، باب في الولي، حديث رقم: ٢٠٨٥)، والترمذي في السنن (كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم: ١١٠١)، وقال: "حديث حسن"، وابن ماجه في السنن (كتاب النكاح، باب الولي، رقم: ١٨٨١)، عن عائشة رضي الله عنها، وله شواهد من حديث أبي موسى الأشعري وأم سلمة، وصححه ابن حبان (في صحيحه، رقم: ٤٠٧٥)، والحاكم في المستدرک (ج ٢، ص ١٨٣) على شرط مسلم، وحسنه النووي في المجموع، وصححه الألباني في إرواء الغليل. رقم: ١٨٣٩.
- ٢٩ جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)، دراسة وتحقيق: عبد الله نذير أحمد، أصل التحقيق: رسالة ماجستير بقسم الدراسات العليا الشرعية - فرع الفقه والأصول، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط. دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص ٣٦٩-٣٧٠.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

أهمية خاصة في دراسة الزواج العرفي؛ لأن بعض صوره قد يتم فيها العقد دون حضور الولي، فيختلف الحكم عليها باختلاف المذهب الذي يُنظر في ضوئه إلى العقد. أما الشهادة، فقد اعتبرها الفقهاء من الضوابط المتعلقة بصحة عقد النكاح، وإن اختلفوا في بعض تفاصيلها؛ فأوجب والحنفية^{٣٠} والشافعية^{٣١} والحنابلة^{٣٢} حضور شاهدين عدلين عند العقد، بينما اشترط المالكية^{٣٣} الإشهاد مع تفصيل يتعلق بوقت العقد والدخول. وتظهر أهمية هذا الشرط في الزواج العرفي بصفة خاصة؛ لأن عدم التوثيق الرسمي قد يؤدي إلى صعوبة إثبات العقد والحقوق الناشئة عنه، ومن ثم فإن التحقق من وجود الشهادة وسائر شروط العقد يعد أمراً مهماً في تحديد حكمه وآثاره.

كما اعتبر الفقهاء الرضا وانتفاء الموانع الشرعية من الضوابط اللازمة لصحة النكاح؛ فلا يصح العقد مع وجود مانع شرعي، كالمحرمة أو العدة أو غير ذلك من الموانع المعتبرة. ومن هنا يتضح أن دراسة شروط صحة عقد النكاح ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع البحث؛ إذ تمكن من التمييز بين الزواج العرفي الذي استوفى الشروط الشرعية وإن لم يستوفِ التوثيق الرسمي، وبين الصور التي يختل فيها أحد شروط صحة العقد، كما تساعد على فهم زواج المسيار الذي يقوم في أصله على عقد مستوفٍ لشروط النكاح، مع اتفاق الزوجين على تنازل الزوجة عن بعض حقوقها، كالمنبت أو النفقة. وبذلك تشكل دراسة هذه الشروط أساساً فقهيًا للحكم على صور الزواج العرفي والمسيار، ثم بيان ما يترتب عليها من حقوق وآثار قانونية واجتماعية.

٣٠ أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت. ٣٧٠هـ)، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله عنايت الله، سائد بكداش، محمد عبيد الله خان، زينب حسن فلاته، إعداد ومراجعة: سائد بكداش، ط. ١، بيروت: دار البشائر الإسلامية - دار السراج، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ج ٤، ص ٢٤٥.

٣١ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، المعروف بإمام الحرمين (ت. ٤٧٨هـ)، في كتابه نهاية المطلب في دراية المذهب، وحققه واعتنى به ونسق فهارسه أ. د. عبد العظيم محمود الديب، وطبع في الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، عن دار المنهاج، ج ١٢، ص ١٠٠.

٣٢ محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوزاني (ت. ٥١٠هـ)، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: عبد اللطيف هميم - ماهر ياسين الفحل، ط. ١، الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٣٨٧.

٣٣ وهبة بن مصطفى الزُّخَيْلي، الفقه الإسلامي وأدلته: الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها، ط. دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الرابعة المتقنة (وهي الثانية عشرة لما قبلها من طبعات مصورة)، ج ٩، ص ٦٥٢٥.

٣. الزواج العرفي

يُعدّ الزواج العرفي من صور الزواج التي أثارت اهتمام الفقهاء والقانونيين؛ لتعدد صوره واختلاف أحكامه تبعاً لمدى استيفائه الشروط الشرعية وتوثيقه رسمياً، ولذلك يتناول هذا المبحث مفهومه وصوره وتسميته ونشأته، تمهيداً لبيان أحكامه وآثاره.

٣.١ تعريف الزواج العرفي

يتكون الزواج العرفي كمصطلح فقهي من كلمتين الزواج، والعرفي، وقد تقدم تعريف الزواج، وأما العرفي فهو نسبة إلى العرف، والعرف في اللغة: السكون والطمأنينة. ويأتي بمعنى العلم والإعلام، والمكان المرتفع من الأرض؛ من قولك: عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ مَعْرِفَةً وَعَرَفَاناً بمعنى علم، وعَرَفَهُ تعريفاً بمعنى الإعلام.

والعرف كل مكان عال، والجمع الأعراف، وسمي بذلك لظهوره ومعرفة الناس به، ومنه أمر معروف، وهو ما تعارف به الناس، وهذا يدل على سكونهم إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توحش منه، والمعروف ضد المنكر، والعرف ضد النكر^{٣٤}.

العرف في اصطلاح الأصوليين هو: ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول، وأقرّه الشرع^{٣٥}. وقيل: هو ما تعارف عليه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك^{٣٦}. والتعريف الأول أدق، لأن ليس كل ما تعارف عليه الناس يُعد عرفاً مقبولاً؛ بل العرف الصحيح هو ما تعارف عليه الناس، وشهدت به العقول، وقبلته الطبائع السليمة، ولا يُعارض الشرع، أي لا يخالف كتاباً ولا سنة، ولا ما تفرّع منهما.

ثم إن إطلاق اصطلاح "الزواج العرفي" على كل عقد زواج لم يتم توثيقه لدى الجهات الرسمية المختصة، سواء تم توثيقه كتابةً بين الزوجين أنفسهما أم لم يُوثّق مطلقاً. والعنصر المشترك في جميع صورته هو غياب التوثيق الرسمي لدى السلطات المعنية^{٣٧}.

وبناء على هذا فقد عَرَفَهُ شيخ الأزهر فضيلة الإمام جاد الحق علي جاد الحق - بقوله:

٣٤ ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج ٤، ص ٢٨١.

٣٥ علي جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، القاهرة: دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص: ٧٠.

٣٦ عبد الوهاب خلاف (ت ١٣٧٥هـ)، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، عن الطبعة الثامنة لدار القلم، ص ٨٩.

٣٧ إسلام أون لاين، الزواج العرفي: صورته وأحكامه، إسلام أون لاين، قسم أحكام الأسرة.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

الزواج العرفي اصطلاح حديث يُطْلَقُ على عقد الزواج غير الموثق بوثيقة رسمية، سواء أكان مكتوباً أم غير مكتوب، وهو نوعان: نوع يكون مستوفياً لأركانه وشروطه، ونوع لا يكون مستوفياً لذلك^{٣٨}. وكلا التعريفين غير متكاملين، لافتقارهما إلى بيان شروط الزواج الشرعي؛ إذ لا يُذكر فيهما وجود الولي -وهو شرط عند جمهور الفقهاء- ولا الشاهدين، ولا الإيجاب والقبول بين الطرفين. ولهذا، فإن الأولى أن يقال: عقد نكاح بين رجل وامرأة، مستكمل لأركانه وشروطه، غير موثق بوثيقة رسمية حكومية^{٣٩}.

يتبين أن الزواج العرفي ليس صورة واحدة من حيث الحكم الشرعي؛ فقد يكون مستوفياً لأركان النكاح وشروطه مع عدم توثيقه رسمياً، وقد تفتقد بعض صورته شرطاً من شروط الصحة فتكون غير صحيحة. ولذلك لا يصح وصف الزواج العرفي بإطلاق بأنه زواج شرعي أو غير شرعي، بل يختلف حكمه باختلاف صورته ومدى استيفائه للشروط الشرعية.

ويرجع سبب عدم توثيقه إلى عدة أمور، منها:

- الزوج: لعدم حصوله على إذن رسمي (تأشيرة) للزواج من امرأة في دولة أخرى، بسبب اشتراط بعض الأنظمة ذلك.
 - الزوجة: قد تعقد الزواج بدون إذن وليها أو حضوره، استناداً إلى قوانين بعض الدول التي تجيز ذلك.
 - أو بسبب مصلحة يُقدّرهما أحد الطرفين (المرأة أو وليها) تدعو إلى عقد الزواج دون توثيق رسمي، بحسب ما يراه مناسباً في ظرف معين.
- وبناء على ما سبق، فإن الزواج العرفي يكون قابلاً للطعن، والإنكار، والجحود، والتزوير، بل قد يثير الريبة وسوء الظن، بل والقدح في الأعراض، ولو كان مشفوعاً بالشهود والإعلان النسبي^{٤٠}.

٣٨ بيان للناس من الأزهر الشريف (٢/ ٢٦٨)، تحت رقم ١٣ في قضايا دينية، مطابع وزارة الأوقاف، طبعة سنة ١٩٩٤م.
٣٩ وقد أشار إلى تعريف قريب من هذا الشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع، حيث قال: "العقد الذي يتم بين رجل وامرأة مستكماً لأركانه وشروطه، ومتنبياً عنه جميع موانع الصحة، إلا أنه لم يُسجل في المحكمة، فلم يصدر به قرار رسمي".
الشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع: حكم الزواج العرفي وزواج المسيار وزواج المتعة فتاوى في مجلة الدعوة، العدد 1843، 11 ربيع الأول ١٤٢٣هـ ص ٥٦.

٤٠ دار الإفتاء المصرية، فتاوى دار الإفتاء المصرية، الشاملة، ط. إلكترونية، نُشر بتاريخ ٨ ذو الحجة ١٤٣١هـ، ج١، ص ٣٠٤.

أما الزواج الرسمي الموثق بوثيقة صادرة عن جهة مختصة، فتثبت له حجية قانونية في إثبات عقد الزواج والحقوق المترتبة عليه، ويختلف أثر التوثيق بحسب الأنظمة القانونية؛ فقد يُعتمد بالعقد المستوفي للشروط الشرعية ولو لم يكن موثقاً رسمياً، بينما يُشترط التوثيق في بعض الأنظمة لإثبات الزواج وآثاره القانونية. لذا ينبغي التمييز بين صحة العقد شرعاً وحجيته القانونية.

٣،٢. صور الزواج العرفي

تتنوع صور الزواج العرفي بحسب مدى استيفائه لأركان النكاح وشروطه الشرعية، ويمكن تمييز ثلاث صور رئيسية:

الصورة الأولى: أن يتم عقد الزواج باتفاق خاص بإيجاب وقبول بين طرفين، رجل وامرأة، أو شاب وفتاة، أو طالب جامعي وزميلته، بدون ولي ولا شهود، وبسرية تامة بينهما، بعيداً عن الأسرة والمجتمع، لا يعلم به أحد غيرهما، وقد يُكتب في ورقة عرفية (وهي وثيقة مكتوبة يحررها طرفا العقد لإثبات ما اتفقا عليه من الزواج دون توثيقه لدى جهة رسمية)، وقد لا يُكتب أصلاً^{٤١}.

الصورة الثانية: أن يتم عقد الزواج باتفاق خاص بإيجاب وقبول بين الطرفين، مع حضور شاهدين غير حقيقيين، وغالباً ما يكونان مستأجرين أو من أصدقاء الزوجين، مع انعدام الإعلان والإشهار، وسرية تامة دون علم الولي والأسرة وسائر المحيط الاجتماعي، وقد يُكتب في ورقة عرفية، وقد لا يُكتب. وإذا نظرنا إلى هاتين الصورتين نجد أن الزواج فيهما فاقد لأركانه وشروطه أو بعض منها، كغياب الولي والشهود، مما يجعلهما باطلين شرعاً، ولا يصح وصفهما بالزواج العرفي الشرعي، لأن الزواج العرفي - كما تقرر - لا بد أن يستوفي أركانه وشروطه، إلا أنه يفتقر إلى التوثيق الرسمي فقط، في حين أن هاتين الصورتين يشتركان معه في عدم التوثيق، ولكنهما لا تستوفيان الأسس الشرعية، فهما خارجان عن حد الزواج العرفي الصحيح^{٤٢}.

الصورة الثالثة: فهي أن يتم عقد الزواج بإيجاب من الولي أو من يقوم مقامه، وقبول من الزوج أو من ينوب عنه، مع الرضى التام بين الطرفين، وبحضور الشهود، وقد يُعلن عنه وقد لا يُعلن، إلا أنه لا يُسجل في الوثائق الرسمية لدى الجهة الشرعية. وهذه الصورة تمثل الزواج العرفي الصحيح^{٤٣}، وله صورتان: الأولى أن يُجرى شفويّاً دون كتابة ويُكتفى بالإقرار، والثانية أن يُكتب في ورقة غير رسمية، سواء كانت عادية أو ما يُعرف بالعرفية، يوقع عليها كل من الزوجين والشهود، وقد يُدون فيها إقرار الزوجين بأهليتهما، وخلوهما من الموانع الشرعية، مع أسماء الشهود، والإيجاب والقبول الصريحين

٤١ إبراهيم عبده الشرفاوي، الزواج العرفي في ميزان الشرع، القاهرة: مكتبة الصفا، ٢٠٠٠م، ص ٢٦.

٤٢ الشرفاوي، الزواج العرفي في ميزان الشرع، ص ١٤.

٤٣ سمير عبد السميع الأودان، الزواج العرفي، القاهرة: مكتبة الإشاع الفنية، ص ٣٨.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

بين الطرفين، وتحديد الصداق، والإقرار بأن الزواج تم على كتاب الله وسنة رسوله، والالتزام بما يقتضيه العقد من آثار شرعية، وخاصة فيما يتعلق بالبنوة والحقوق المترتبة للأولاد الناتجين عن هذا الزواج، ويوقع على العقد الزوجان والولي والشهود.

٣,٣. تسمية زواج العرفي ونشأته

والسبب في تسميته بهذا الاسم، أن هذا العقد اكتسب مسماه من كونه عرفاً اعتاد عليه أفراد المجتمع المسلم منذ عهد الرسول وما بعد ذلك. يقول محمد عزمي: فلم يكن المسلمون في يوم من الأيام يهتمون بتوثيق الزواج، ولم يكن ذلك يعني إلهيم أي حرج، بل اطمأنت نفوسهم إليه، فصار عرفاً عرف بالشرع، وأقرهم عليه، ولم يرد في أي وقت من الأوقات^{٤٤}. ظهر مصطلح الزواج العرفي بعد عام ١٩٨٠، في ظل تزايد عدد الشباب الجامعي^{٤٥} وتسارع وتيرة التمدن، مما جعل من الصعب شراء أو استئجار المساكن. ومع دخول الألفية الثالثة، انتشر الزواج العرفي الخالي من الشهود في دول مثل تونس، مصر، الأردن، والمغرب، حيث الكثافة الطلابية عالية والإمكانات المادية محدودة. بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١٠، أصبح هذا الموضوع أكثر بروزاً، خاصة في تونس، مصر، والأردن. وتعد تونس ومصر من أبرز الدول التي يشهد فيها هذا النوع من الزواج انتشاراً واسعاً، نتيجة ارتفاع عدد الشباب الجامعي وصعوبة الزواج. وقد انضمت المغرب والأردن لاحقاً إلى هذه الظاهرة^{٤٦}. تُعد تونس أول بلد ظهر فيه الزواج العرفي وانتشر بشكل ملحوظ، وقد شهدت أيضاً ما يُعرف بـ"الربيع العربي"^{٤٧} كتمرد مدني على الأوضاع الاقتصادية. أما مصر، فتأتي في المرتبة الثانية من حيث انتشار هذا الزواج، وقد تأثرت بالانتفاضة التونسية وغيّرت نظامها السياسي في سياق "الربيع العربي". وعند التأمل في المشهد العام، يتبين أن الزواج العرفي مرتبط ارتباطاً مباشراً بظروف الاقتصاد وفئة الشباب، كما يلاحظ وجود تشابه بنيوي بين تونس ومصر من حيث الأسباب والنتائج، مما يفسر تنشي الظاهرة في هذين البلدين بوضوح.

٤٤ مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد (٣٦٩) ص: ١٤٩.

٤٥ الشيخ أبو إسحاق الحويني الأثري، واسمه حجازي محمد شريف، قال في بعض دروسه، وقد قام بتفريغها جماعة من طلبة موقع الشبكة الإسلامية، ونشروها في المكتبة الشاملة، قالوا: جمعنا دروس الشيخ البالغة ١٤٦ درساً، ودونها مرقمة آلياً، وجعلنا رقم الدرس بمثابة رقم الجزء، وكان أول نشرها في ١٦ رجب ١٤٣٢ هـ، الموافق 18 يونيو ٢٠١١ م.

٤٦ طرابلسي، تفضيل طلاب الجامعات التونسيين للزواج العرفي يُخرج الحكومة، ص ١-٣.

٤٧ الربيع العربي هو سلسلة من الانتفاضات الشعبية التي انطلقت أواخر عام ٢٠١٠ من تونس، وامتدت إلى عدة دول عربية مثل مصر، ليبيا، اليمن، وسوريا، مطالبة بإسقاط الأنظمة الاستبدادية وتحقيق الحرية والعدالة الاجتماعية. بدأت شرارته مع حادثة إحراق الشاب محمد البوعزيزي لنفسه احتجاجاً على الفقر والظلم، ما أثار احتجاجات واسعة أدت إلى سقوط نظام بن علي في تونس، ثم انتقلت إلى مصر حيث أُطيح بحسني مبارك، وتبعها ثورات وحروب أهلية في ليبيا وسوريا واليمن.

يُعد الزواج العرفي في كل من تونس ومصر ظاهرة قانونية واجتماعية مثيرة للنقاش والجدل، إذ تتعامل كلا الدولتين مع هذا النوع من الزواج بطريقة تُبرز التوتر بين الاعتبارات الشرعية والاجتماعية والقانونية. ففي تونس، أصبح الزواج العرفي مدخلاً فعلياً لتعدد الزوجات، مما يُعدّ إلغاءً عملياً لمجلة الأحوال الشخصية التي تُعد مكسباً هاماً للمرأة، لما كفلته من حقوق فريدة في العالم. وتُحرّم المجلة، إلى جانب القانون الجزائري التونسي، الزواج العرفي باعتباره مخالفاً للصيغ القانونية المعتمدة في البلاد، كما تمنع تعدد الزوجات. يفرض القانون التونسي شروطاً عدة لصحة عقد الزواج، منها بلوغ السن القانونية للطرفين، وجود الشهود، الإشهار، والأهم من ذلك توثيق الزواج رسمياً لدى الجهات المخوّلة كعدول الإشهاد وضباط الحالة المدنية. وأي صيغة لا تستوفي هذه الشروط، وتحديدًا ما نص عليه الفصل ٣١ من القانون المنظم للحالة المدنية^{٤٨}، والذي يقرّ بعدم ثبوت العلاقة الزوجية إلا بالحجة الرسمية، تعتبر زواجاً باطلاً لوقوعه "على خلاف الصيغ القانونية". ويُعد ذلك جريمة يعاقب عليها القانون لما يترتب عليه من معايشرة تامة بين الطرفين كالأزواج، تشمل المضاجعة، والإنفاق، والإقامة المشتركة، مما يُعد انتهاكاً لحقوق الأسرة والطفل، ويُسقط جميع حقوق المرأة. وتنص القوانين التونسية على عقوبات صارمة بحق طرفي الزواج العرفي، قد تصل إلى خمس سنوات سجن وغرامات مالية، مع تشديد العقوبة على الرجل إذا كان متزوجاً، نظراً لأن القانون التونسي يمنع تعدد الزوجات بشكل قاطع^{٤٩}.

أما في مصر، فالوضع أكثر تعقيداً من الناحية القانونية. فبالرغم من أن الشريعة الإسلامية تُقرّ بشرعية الزواج العرفي عند استيفاء شروطه من رضا الطرفين، وجود الشهود، ووجود الولي (وفقاً لبعض المذاهب)، إلا أن القانون لا يعترف به رسمياً دون توثيقه في السجلات المدنية. ويؤدي عدم التوثيق إلى فقدان الزوجة لكثير من حقوقها القانونية، مثل النفقة، والميراث، وحضانة الأطفال، فضلاً عن صعوبة إثبات نسب الأبناء إذا رفض الزوج الاعتراف بهم. وقد أكد علماء الأزهر، وعلى رأسهم الشيخ أحمد الطيب، على شرعية الزواج العرفي من حيث الأركان الشرعية، مع رفضهم له اجتماعياً وقانونياً لما يترتب عليه من مشكلات خطيرة، مشددين على ضرورة التوثيق لضمان حقوق جميع الأطراف، معتبرين أن عدم التوثيق يُعد إهمالاً لحقوق المرأة والأسرة^{٥٠}.

٤٨ القانون عدد ٣ لسنة ١٩٥٧، المتعلق بتنظيم الحالة المدنية في تونس، منشور على موقع مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث <https://wrcati.cawtar.org/preview.php?ID=199&type=law> تاريخ الاطلاع: ٢٦ ماي ٢٠٢٥.

٤٩ <https://share.google/kRnnpEsuqmiXevJLd>

٥٠ <https://share.google/TqnOz0nD1LOqU9I3u>

٤. زواج المسيار

سيتناول موضوع زواج المسيار من خلال الوقوف على تعريفه لغويًا واصطلاحيًا، وبيان حكمه المستفاد من خلال هذا التعريف، ثم التعرف على نشأته، واستعراض أبرز صورته، فيما يلي: -

٤.١. تعريف الزواج المسيار

يتكوّن مصطلح "زواج المسيار" من كلمتين هما: "الزواج" و"المسيار"، أما كلمة "المسيار" في أصلها اللغوي من "السير"، التي تدلّ على المضى في الأرض^{٥١}، فتقول العرب: "سار الرجل يسير سيرًا وتسيارًا ومسيرة وسيرورة"، إذا ذهب في طريقة، ومنه أيضًا قولهم: "سار الكلام أو المثل"، أي شاع وانتشر^{٥٢}. ويلاحظ أن "مسيار" في البنية الصرفية هي صيغة مبالغة على وزن "مفعال"، فنقول: "رجل مسيار" أو "سيّار"، أي كثير السير والحركة. وقد استُخدم هذا الوصف لاحقًا كاسم لهذا النوع من الزواج، وذلك لأن الرجل في هذا الزواج يسير إلى زوجته في أوقات متقطعة، دون أن يطيل المكوث عندها أو يبيت في بيتها، فهو كثير التنقل، قليل الاستقرار. وهناك من يرى أن الكلمة عامية الأصل، تُستخدم في منطقة نجد بالمملكة العربية السعودية بمعنى "الزيارة النهارية"، وسُمّي بهذا الاسم لأن الزوج غالبًا ما يزور زوجته زيارات قصيرة أشبه بما يكون من زيارات الجيران^{٥٣}. ويقول الشيخ يوسف القرضاوي: "أنا لا أعرف معنى المسيار، فهي ليست معجمية فيما رأيت، وإنما هي كلمة عامية دارجة في بعض بلاد الخليج، يقصدون بها المرور وعدم المكث الطويل"^{٥٤}.

وأما اصطلاحًا فإن زواج المسيار لا أصل له في الفقه القديم، وإنما هو مصطلح نشأ حديثًا نتيجة تطور الواقع الاجتماعي^{٥٥}، فلم يتعرض له الفقهاء السابقون بتسمية مستقلة، وإنما اجتهد المعاصرون في تعريفه بما يتناسب مع صورته الراهنة. وقد عرّفه الشيخ يوسف القرضاوي بأنه "زواج شرعي يتميز عن الزواج العادي بتنازل الزوجة فيه عن بعض حقوقها كالمبيت والنفقة، لا سيما إذا كان الزوج متزوجًا بغيرها، وغالبًا ما يكون زواج المسيار زواجًا ثانيًا أو ثالثًا، وتتنازل فيه المرأة بإرادتها

٥١ الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط١، دمشق - بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ، ص ٤٣٢.

٥٢ أحمد مختار عمر (ت ١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ١١٤٦/٢.

٥٣ أحمد التميمي، مجلة الأسرة عدد ٤٦، ١٤١٨.

٥٤ يوسف القرضاوي، زواج المسيار: حقيقته وحكمه، ط١، (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٠)، ص ١١.

٥٥ بدر ناصر مشرع، المسائل الفقهية المستجدة في النكاح مع بيان ما أخذ به القانون الكويتي، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ٢٢٣/١.

واختيارها التام عن بعض حقوقها"^{٥٦}. أما الدكتور سعد العنزي فيؤكد أن هذا الزواج لم يُعرف في الفقه كمصطلح، وإنما نشأ حديثاً بوصفه زواجاً تتنازل فيه المرأة عن بعض حقوقها الشرعية باختيارها^{٥٧}. ويفصل الشيخ عبد الله بن منيع الصورة بقوله إن زواج المسيار يتم بكافة أركانه وشروطه المعروفة من الإيجاب والقبول، والرضا، والولي، والشهادة، والمهر، وتنتج عنه آثار الزواج المعهودة من النسب والإرث والعدة، لكنه يختلف في أن الزوجة لا تطالب بحقوقها في القسم والنفقة، بل ترضى أن يأتيها الزوج متى شاء^{٥٨}. ويضيف أحمد التميمي أن زواج المسيار هو عقد زواج شرعي مكتمل الأركان، لكن تتنازل فيه المرأة عن السكن والنفقة^{٥٩}، ويؤيده في ذلك الدكتور أحمد الحجي الكردي، الذي يوضح أنه زواج يتم فيه العقد بمهر وشهود على امرأة تحل للزوج شرعاً، مع اشتراط أو عرف قائم على ألا يبيت عندها كثيراً ولا ينفق عليها. وغالباً لا تُكتب هذه الشروط في وثيقة العقد الرسمي، بل يُسجل العقد كزواج عادي دون الإشارة إلى التنازلات، التي تُعد تراضياً بين الطرفين حفاظاً على الحقوق المدنية للزوجة والأبناء^{٦٠}. ومن خلال تحليل هذه التعريفات، يمكننا أن نعرف زواج المسيار بأنه: عقد زواج شرعي مستكمل للأركان والشروط المعتبرة عند جمهور الفقهاء، تتنازل فيه الزوجة برضاها عن بعض حقوقها الشرعية، كالبيت والنفقة والسكنى، دون أن يُثبت ذلك غالباً في صك العقد، ويقتصر على اتفاق شفوي أو عرفي بين الطرفين.

٤،٢. نشأة زواج المسيار

لم يمض وقت طويل على نشوء وانتشار زواج المسيار بصورته المعاصرة، إذ ظهر بهذا الاسم قبل عدة سنوات فقط، وكانت بدايته في منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية، ثم انتقل إلى سائر المناطق الوسطى، ويُروى أن فكرة هذا النوع من الزواج ابتكرها وسيط يُدعى فهد الغنيم، استجابة لحاجات نساء فاتهن قطار الزواج أو مطلقات لم يوفقن في زواج سابق^{٦١}. إلا أن هذا الزواج، وإن بدا مستحدثاً في التسمية، فإن له صوراً مشابهة عرفها المجتمع منذ عشرات السنين، وإن لم تُعرف بهذا الاسم، فقد أُطلق عليه في الماضي تسميات مثل "الزواج السري"، أو "زواج الملفا"، أو "زواج الخميس" - أي الذي يزور فيه الزوج زوجته الجديدة يوم الخميس فقط، ويقضي بقية أيام الأسبوع

٥٦ يوسف القرضاوي: ندوة تلفزيونية مفرغة على موقع الشيخ القرضاوي في شبكة الإنترنت.

٥٧ سعد العنزي، أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية، الكويت: مكتبة الصحوة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ص ٢١٤.

٥٨ مقابلة مع منشورة في مجلة الأسرة، عدد ٤٦، ص ١٥، ١٥ محرم ١٤١٨هـ.

٥٩ أحمد التميمي، مجلة الأسرة عدد ٤٦، ص ١٠، ١٠٨هـ.

٦٠ أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ط ١، عمان: دار النفائس، ١٤٢٠هـ /

٢٠٠٠م، ص ٢٣٧.

٦١ أحمد التميمي، مجلة الأسرة عدد ٤٦، ص ١١، ١٤١٨هـ.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

عند زوجته الأولى. وقد نقل الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله الناصر^{٦٢}، روايات متعددة حول هذه الصورة من الزواج، ومنها أن أحد القضاة في بلدته تزوج زوجًا خفيًا واشترط على أهل الزوجة أن تكون زيارته لها بحسب فراغه، ولم تُدرك زوجته الأولى ذلك إلا بعد مدة. كما أشار إلى حوادث أخرى مشابهة، منها أن بعض الرجال، خلال فترات الغربة أو الترحال لأجل التجارة، كانوا يتزوجون في البلد الذي يستقرون فيه مؤقتًا، ثم يتركون الزوجة عند أهلها إلى أن يعودوا لاحقًا. وفي العصر الحديث، اختلط هذا الزواج بأنواع أخرى مثل الزواج السري^{٦٣}، والعرفي، والمتعة، والزواج بنية الطلاق، وأصبح البعض يروج له بعبارات تفتقر إلى الجدية والمسؤولية كـ: "تمتع وارك"، أو "احصل على زوجة ومسكن بأقل الأسعار"، مما أدى إلى انتقادات كثيرة وشيوع الخلط بشأن حقيقته. وقد أشار الشيخ يوسف القرضاوي^{٦٤} إلى أن صورة هذا الزواج كانت مألوفة قديمًا في بعض بلاد الخليج، حيث كان الغواصون يتزوجون مؤقتًا في البلاد التي يعملون فيها، ثم يعودون إلى زوجاتهم في أوطانهم. كما ذكر الدكتور إبراهيم الخضير أن هذا النوع من الزواج معروف قديمًا في نجد، وكان يُسمى "الضحوية"، أي أن الزوج لا يزور زوجته إلا في وقت الضحى^{٦٥}. وعند مراجعة كتب الفقه القديمة، نجد نماذج مشابهة، حيث عرض ابن قدامة^{٦٦} في "المغني" حالات مثل أن يشترط الرجل على زوجته أن يبيت عندها ليلة في الأسبوع، أو أن تنفق عليه مبلغًا شهريًا، أو أن يخصص لها أيامًا محددة في الشهر، وهي صور لا تختلف كثيرًا عن زواج المسيار في مضمونه، وإن اختلفت في الاسم. بل إن الفارق بينهما قد يكون لصالح زواج المسيار من حيث إن المرأة لا تُجبر على الإنفاق على زوجها، بل تتنازل عن بعض حقوقها برضاها، إما لعدم قدرة الزوج على الوفاء بها، أو لرغبتها في الظفر بزوج يعقها ويؤنس وحدتها ويمنحها فرصة للإنجاب. ومن ثم، يتبين أن زواج المسيار وإن كان حديثًا من حيث التسمية، إلا أن له جذورًا في الممارسة الاجتماعية والفقهية، بصورة أو بأخرى، في التاريخ الإسلامي.

٤,٣. صور زواج المسيار

إن صور نكاح المسيار في العصر الحديث تنقسم إلى صورتين أساسيتين: -

٦٢ عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسيار: دراسة فقهية واجتماعية نقدية، الرياض: دار ابن لعبون للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ، ص ٧٨٣.

٦٣ جريدة وطن السعودية، عدد ٤٧٠، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

٦٤ القرضاوي، زواج المسيار: حقيقته وحكمه، ص ١٨.

٦٥ إبراهيم الخضير، زواج المسيار من المنظور الشرعي: سلبياته وإيجابياته، مجلة اليمامة، العدد ١٦٦٧، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ص ٢١.

٦٦ عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني على مختصر الخرق، بيروت: دار الفكر، طبعة منقحة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ج ٧، ص ٤٥٠-٤٥١.

الصورة الأولى، أن يتم عقد الزواج في السر، بحيث يُبرم العقد بين الزوجين فقط، مع حضور الشهود، لكن يُطلب منهم كتمان الأمر وعدم إعلانه. وقد اختلف الفقهاء في حكم هذه الصورة إلى قولين: فذهب جمهور العلماء، من الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية^{٦٧}، إلى جواز نكاح السر إذا حضره شاهداً عدل، معتبرين أن الإشهاد يحقق الإعلان المطلوب، ولو تَوَصَّى الحضور على الكتمان؛ واحتجوا بأن النكاح متى استوفى أركانه وشرائطه - وأهمها الإيجاب والقبول والشهادة - كان صحيحاً شرعاً، وأن النكاح لا يكون سراً من حيث الحقيقة، لأنه معلوم لخمس على الأقل: الزوج والزوجة، والولي، والشاهدان، مما يرفع عنه وصف السرية الكاملة. أما المالكية^{٦٨}، فذهبوا إلى عدم جواز هذا النوع من النكاح، ورأوا أنه يُفسخ إذا لم يُعلن، إلا إذا طال به الزمن والدخول، مستدلين بأحاديث مثل "أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالغربال"^{٦٩}، و"فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت"^{٧٠}، وهي أحاديث تدل - بحسب فهمهم - على وجوب الإعلان. إلا أن القول الراجح هو قول الجمهور، نظراً لضعف بعض أدلة المالكية من حيث السند والدلالة، ولأن الإعلان أصبح يتحقق الآن من خلال التسجيل الرسمي في المحاكم، مما يحقق مقصود الشريعة من توثيق الزواج.

وأما الصورة الثانية، فهي الزواج دون تسمية مهر، وهو ما يُعرف بنكاح التفويض^{٧١}. فالمهر وإن كان لازماً من لوازم النكاح، إلا أنه ليس شرطاً في صحة العقد عند جمهور الفقهاء؛ بل هو أثر من آثار العقد يثبت للمرأة بمجرد الدخول أو بفرضه لاحقاً. ويُطلق على المرأة التي لم يُسم لها مهر عند العقد "المفوضة"، ويجوز تأخير تعيين المهر أو تفويضه إلى أحد الطرفين أو إلى طرف ثالث، وهذا ما نصت عليه الآية: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]. وبناء على ما تقدم، يتبين أن نكاح المسيار قد يتخذ صوراً متعددة من حيث الإعلان أو التسمية، غير أن صحة العقد تدور مع استكمال الأركان والشروط الشرعية.

٦٧ يحيى بن أبي الخير العمراني، البيان في الفقه المقارن شرح كتاب المذهب، بيروت: دار المنهاج، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م، ج٩، ص٢٢١. أحمد بن يحيى بن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ج٤، ص٢٧. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ، ج٩، ص٤٦٥.

٦٨ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، الذخيرة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، ج٤، ص٤٠٠.

٦٩ سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب إعلان النكاح، رقم الحديث: ١٨٩٥.

٧٠ الترمذي: ٣ / ٣٩٨، في باب ما جاء في إعلان النكاح، من كتاب النكاح، برقم (١٠٨٨)، قال الترمذي: حديث حسن، وأخرجه النسائي: ٦ / ١٢٧، في باب إعلان النكاح بالصوت وضرب الدف، من كتاب النكاح برقم (٣٣٦٩).

٧١ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ)، المنتقى شرح الموطأ، القاهرة: مطبعة السعادة، ط ١، ١٣٣٢هـ، ج٣، ص٢٨٠.

٥. المقارنة بين زواج العرفي والمسيار

يتشابه الزواج العرفي وزواج المسيار في عدة نقاط، أبرزها أن العقد في كلا الزوجين قد استكمل جميع الأركان والشروط المتفق عليها عند الفقهاء، والمتوفرة في النكاح الشرعي، من حيث الإيجاب والقبول، والشهود، والولي. كما أن كلا الزوجين يترتب عليه إباحة الاستمتاع بين الزوجين، وإثبات النسب والتوارث بينهما، ويترتب عليهما من الحرمات ما يترتب على الزواج الشرعي. وكلا الزوجين متشابهان في كثير من الأسباب التي أدت إلى ظهورهما بهذا الشكل من غلاء المهور، وكثرة العوانس، والمطلقات، وعدم رغبة الزوجة الأولى في الزواج الثاني لزوجها، ورغبة الرجل في المتعة بأكثر من امرأة، وخوف الرجل على كيان أسرته الأولى... وغيرها. وكلا الزوجين يغلب عليهما الكتمان والسرية وخاصة عن عائلة الزوج.

ويتضح أيضاً أنهما يختلفان في النقاط التالية: أن زواج المسيار غالباً ما يوثق في الدوائر الحكومية، ولكن الزواج العرفي لا يوثق أبداً. وفي الزواج العرفي تترتب عليه جميع آثاره الشرعية بما فيها حق النفقة والمبيت، ولكن في زواج المسيار يتفق على إسقاط حق النفقة والمبيت. أما عن نشأة زواج المسيار، فقد ظهر بهذا الاسم في منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية، ثم انتقل إلى سائر المناطق الوسطى، ويُروى أن فكرة هذا النوع من الزواج ابتكرها وسيط يُدعى فهد الغنيم. وأما الزواج العرفي، فقد ظهر مصطلحه بعد عام ١٩٨٠، في ظل تزايد عدد الشباب الجامعي وتسارع وتيرة التمدن، انتشر الزواج العرفي الخالي من الشهود في دول مثل تونس، مصر، الأردن، والمغرب، حيث الكثافة الطلابية العالية والإمكانيات المادية محدودة. تُعد تونس أول بلد ظهر فيه الزواج العرفي وانتشر بشكل ملحوظ، ثم تلتها مصر التي تأثرت بالانتفاضة التونسية^{٧٢}. وعند التأمل في المشهد العام، يتبين أن الزواج العرفي مرتبط ارتباطاً مباشراً بظروف الاقتصاد وفئة الشباب، كما يُلاحظ وجود تشابه بنيوي بين تونس ومصر من حيث الأسباب والنتائج، مما يفسر تفشي الظاهرة في هذين البلدين بوضوح. ويُعد الزواج العرفي في كل من تونس ومصر ظاهرة قانونية واجتماعية مثيرة للنقاش، بينما زواج المسيار، رغم حداثة تسميته، له امتداد في الممارسة الفقهية والاجتماعية القديمة، وإن اختلفت تسميته آنذاك.

الخاتمة

خلصت هذه الدراسة، بعد تناول الزواج العرفي وزواج المسيار من حيث مفهومهما وصورهما وشروطهما وأحكامهما وآثارهما الفقهية والقانونية، وإجراء المقارنة بينهما، إلى أن الزواج العرفي ليس صورة واحدة من حيث الحكم الشرعي، بل تتعدد صورته بحسب كيفية انعقاد العقد ومدى

٧٢ آمال الهلالي، «الزواج العرفي.. مسلسل يحيي قضية حسمها القانون التونسي منذ عقود»، الجزيرة نت، ٢١ أبريل ٢٠٢٢م.

استيفائه للأركان والشروط المعتمدة؛ فمن صوره ما يستوفي الشروط الشرعية مع عدم التوثيق الرسمي، ومنها ما يفتقد بعض الشروط، كالولي أو الشهادة، فيختلف الحكم باختلاف الصورة، ولذلك لا يصح إطلاق حكم واحد على جميع صور الزواج العرفي. كما تبين أن عدم التوثيق الرسمي لا يستلزم بذاته بطلان عقد الزواج من الناحية الشرعية، وإنما يرتبط أساساً بإثبات العقد وحفظ الحقوق والآثار القانونية المترتبة عليه، مما يقتضي التمييز بين صحة العقد شرعاً وحجته وآثاره قانوناً. وأظهر البحث أن زواج المسيار صورة معاصرة من صور النكاح تقوم، في صورتها المستوفية للشروط الشرعية، على عقد الزواج مع تنازل الزوجة برضاها عن بعض حقوقها، كالمبيت أو النفقة، وأن الحكم عليه لا يتوقف على مجرد التسمية، وإنما على حقيقة العقد ومدى استيفائه للشروط الشرعية، كما تبين أن مصطلح «زواج المسيار» حديث من حيث التسمية والاستعمال، مع وجود بعض الصور الفقهية السابقة التي تشبهه في بعض أحكامه، ولا سيما ما يتعلق بتنازل الزوجة عن بعض حقوقها أو اختلاف مقدار المبيت والإقامة. وأظهرت المقارنة أن من أبرز أوجه الاتفاق بين الزواج العرفي وزواج المسيار ارتباطهما، في بعض السياقات، بظروف اجتماعية واقتصادية معاصرة، وأن الحكم الشرعي فيهما يرتبط بحقيقة العقد وشروطه، بينما يمثل أبرز الاختلاف في أن عدم التوثيق هو السمة الأساسية للزواج العرفي في الصورة محل الدراسة، في حين تتمثل خصوصية زواج المسيار في تنازل الزوجة عن بعض حقوقها، مع إمكان توثيق عقده رسمياً. كما تبين أن الخلاف الفقهي في بعض مسائل النكاح، ولا سيما الولي والشهادة والصيغة، له أثر في الحكم على بعض صور الزواج العرفي، مما يستوجب مراعاة مواضع الاتفاق والاختلاف بين المذاهب وعدم إطلاق الحكم على جميع الصور دون تفصيل. وتتمثل الإضافة العلمية للبحث في الجمع بين البعد الفقهي والبعد القانوني والاجتماعي في دراسة الزواج العرفي والمسيار، وتصنيف صور الزواج العرفي، وربط الحكم الشرعي بمدى استيفاء العقد لشروطه، مع إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين النمطين، ولا سيما من حيث التوثيق والحقوق الزوجية والآثار القانونية. ويوصي البحث بضرورة العناية بتوثيق عقود الزواج حفظاً للحقوق وإثباتاً للأنسب ودفعاً للمنازعات، وتعزيز الوعي بأحكام النكاح وشروطه وحقوق الزوجين وحدود التنازل عنها، مع ضرورة التمييز بين الحكم الشرعي للعقد وبين آثاره القانونية، وعدم التعامل مع الزواج العرفي أو المسيار باعتبارهما صورتين متماثلتين، بل النظر في كل صورة بحسب حقيقتها وشروطها وآثارها. كما يوصي بإجراء مزيد من الدراسات الفقهية والقانونية المقارنة التي تتناول هذه الصور في ضوء اختلاف التشريعات والواقع الاجتماعي، بما يسهم في حماية الأسرة، والحد من استغلال العقود غير الموثقة أو التنازل عن الحقوق، وتحقيق مقاصد الزواج القائمة على الاستقرار والمودة والعدل وحفظ الحقوق.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Zaidan ARIF

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس.
- إبراهيم عبده الشرفاوي، *الزواج العرفي في ميزان الشرع*، ط ١، القاهرة: مكتبة الصفا، ٢٠٠٠م.
- أحمد بن إدريس القرافي، *الذخيرة*، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- أحمد بن شعيب النسائي، *السنن الكبرى*، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، نشر: شعيب الأرنؤوط، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١/٢٠٠١م.
- أحمد بن محمد الخلوتي الصاوي، *بلغة السالك لأقرب المسالك*، دار المعارف، د.ت.
- أحمد بن محمد بن علي الجصاص الرازي، *شرح مختصر الطحاوي*، تحقيق: عصمت الله عناية الله وآخرين، ط ١، بيروت: دار البشائر الإسلامية - دار السراج، ١٤٣١/٢٠١٠م.
- أحمد بن يحيى المرتضى، *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار*، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/٢٠٠١م.
- أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩/١٩٧٩م.
- إيمان عدنان محمد، *زواج المسيار: دراسة فقهية اجتماعية*، دار النهضة، د.ت.
- إبراهيم بن عبد الله الحويني، أبو إسحاق حجازي محمد شريف، *دروس مفرغة من موقع الشبكة الإسلامية*، المكتبة الشاملة، طبعة إلكترونية، ١٤٣٢/٢٠١١م.
- عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري، *الفقه على المذاهب الأربعة*، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/٢٠٠٣م.
- عبد العزيز بن محمد بن عبد الله الحجيلان، *المختار في زواج المسيار: دراسة فقهية مقارنة حديثة*، د.ت.
- عبد الملك بن يوسف المطلق، *زواج المسيار: دراسة فقهية واجتماعية نقدية*، ط ١، الرياض: دار ابن لعبون، ١٤٢٣هـ.
- عبد الملك بن يوسف المطلق، *الزواج العرفي داخل المملكة العربية السعودية وخارجها: دراسة فقهية واجتماعية نقدية*، دار العاصمة، ١٤٢٧/٢٠٠٦م.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

- عبد رب النبي علي الجارحي، *الزواج العرفي: المشكلة والحل، والزواج السري ونكاح المتعة والزواج العرفي عند المسيحية وزواج المسيار*، دار الروضة للنشر والتوزيع، د.ت.
- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، *الكافي في فقه الإمام أحمد*، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤/١٩٩٤ م.
- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، *المغني شرح مختصر الخراقي*، تحقيق: طه الزيني وآخرين، ط ١، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨ م.
- عبد الله بن منيع، «حكم الزواج العرفي وزواج المسيار والمتعة» *مجلة الدعوة*، العدد ١٨٤٣، ١١ ربيع الأول ١٤٢٣ هـ.
- عثمان بن علي الزيلعي، *تبين الحقائق شرح كنز الدقائق*، بولاق-القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤ هـ.
- عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي، *نكاح المسيار وأحكام الأنكحة المحرمة*، د.ت.
- عمر بن محمد المجددي البركتي، *قواعد الفقه*، ط ١، كراتشي: الصدف للنشر، ١٤٠٧/١٩٨٦ م.
- محمد بن حبان البستي، *الصحیح*، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- محمد بن يزيد ابن ماجه، *السنن*، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- محمد بن ناصر الدين الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، ط ١، الرياض: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩ هـ.
- محمد بن محمد الغزالي الطوسي، *الوسيط في المذهب*، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم - محمد محمد تامر، ط ١، القاهرة: دار السلام، د.ت.
- محمد بن محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، *قواعد الفقه*، ط ١، كراتشي: الصدف للنشر، ١٤٠٧/١٩٨٦ م.
- محمد راشد إلؤمر، «زواج المسيار في قانون الأسرة الإسلامي من منظور مقاصد الشريعة» *مجلة كهرمان مرعش سوتشو إمام للدراسات الإلهية*، العدد ٤٧، ٢٠٢٦ م، ص ٤٢٢-٤٤١.
- محمود بن عمر الزمخشري، *رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)*، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، ط ١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٧/١٩٨٧ م.
- محفوظ بن أحمد الكلوزاني، *الهداية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: عبد اللطيف هميم - ماهر ياسين الفحل، ط ١، الكويت: مؤسسة غراس، ١٤٢٥/٢٠٠٤ م.

محمود بن عمر الزمخشري، *رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)*، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، ط ١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٧/١٩٨٧م.

محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، *شرح فتح القدير على الهداية*، ط ١، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٩/١٩٧٠م.

نوال بنت عبد العزيز العيد، *حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية*، ط ١، الرياض: دار الحضارة، ١٤٣٣/٢٠١٢م.

سليمان بن خلف الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*، ط ١، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.

سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*، دار الفكر، د.ت.

وهبة بن مصطفى الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، ط ٤، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٧هـ.

يوسف القرضاوي، *زواج المسيار: حقيقته وحكمه*، ط ١، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٠م.

يوسف القرضاوي، «ندوة مفرغة منشورة على الموقع الرسمي»، د.ت.

يحيى بن أبي الخير العمراني، *البيان في الفقه المقارن شرح كتاب المهذب*، ط ١، بيروت: دار المنهاج، ١٤٣٤/٢٠١٣م.

يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب*، بيروت: دار الفكر، د.ت.

القانون عدد ٣ لسنة ١٩٥٧ المتعلق بتنظيم الحالة المدنية في تونس، تاريخ الاطلاع: ٢٦ مايو ٢٠٢٥م.

دار الإفتاء المصرية، *الفتاوى الشاملة*، طبعة إلكترونية، ١٤٣١هـ.

يوسف القرضاوي، «ندوة مفرغة منشورة على الموقع الرسمي»، د.ت.

<https://share.google/TqnOz0nD1LOqU9I3u>.

<https://share.google/krRnpEsuqmiXevJLd>.

<https://share.google/TqnOz0nD1LOqU9I3u>.

Kaynakça

el-Qur'ânü'l-Kerîm.

el-Kitâbü'l-Mukaddes.

el-Elbânî, Muḥammed Nâşirüddîn. *İrvâ'u'l-galîl fî tahrîcî eḥâdîsî Menâri's-sebîl*. 1. bs. Riyad: el-Mektebü'l-İslâmî, 1399.

el-Bâcî, Süleymân b. Ḥalef. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvaṭṭa'*. 1. bs. Kahire: Maṭba'atü's-Sa'âde, 1332.

el-Cezîrî, 'Abdürrahmân b. Muḥammed 'Avḍ. *el-Fîḥ 'ale'l-meẓâhibi'l-erba'a*. 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

الزواج العرفي والمسيار: الأحكام والآثار دراسة مقارنة

- el-Ceşşâş, Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullâh vd. 1. bs. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye - Dârü's-Sirâc, 1431/2010.
- el-Huveynî, Ebû İshâk Hicâzî Muḥammed Şerîf. *Durûs müferağa min mevķi'î-Şebeketi'l-İslâmiyye*. el-Mektebetü's-Şâmîle, elektronik baskı, 1432/2011.
- el-Huḍayrî, İbrâhîm. "Maqâl." *Mecelletü'l-Yemâme*. sy. 1667 (1422/2001).
- ez-Zuḥaylî, Vehbe b. Muştafâ. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 4. bs. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1427.
- ez-Zemaḥşerî, Maḥmûd b. 'Ömer. *Ru'ûsü'l-mesâ'il (el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye)*. thk. 'Abdullâh Neẓîr Aḥmed. 1. bs. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- es-Sicistânî, Süleymân b. Eş'âş. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Dârü'l-Fıkr, ts.
- eş-Şerfâvî, İbrâhîm 'Abduh. *ez-Zevâcû'l-'urfî fi mizânî's-şer'*. 1. bs. Kahire: Mektebetü's-Şafâ, 2000.
- eş-Şâvî, Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥalvetî. *Bülağatü's-sâlik li-aḥrabi'l-mesâlik*. Dârü'l-Me'ârif, ts.
- eṭ-Ṭûsî, Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî. *el-Vesîṭ fi'l-mezheb*. thk. Aḥmed Maḥmûd İbrâhîm - Muḥammed Muḥammed Tâmir. 1. bs. Kahire: Dârü's-Selâm, ts.
- el-'Umrânî, Yaḥyâ b. Ebî'l-Ḥayr. *el-Beyân fi'l-fıkhî'l-mukâren şerhu Kitâbi'l-Mühezzeb*. 1. bs. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013.
- el-Ḳarâfî, Aḥmed b. İdrîs. *ez-Zaḥîre*. 1. bs. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.
- el-Ḳaraḍâvî, Yûsuf. *Zevâcû'l-misyâr: ḥaḳîkatühü ve ḥukmühü*. 1. bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- el-Kelûzânî, Maḥfûz b. Aḥmed. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. 'Abdullaṭîf Hümeym - Mâhir Yâsîn el-Faḥl. 1. bs. Küveyt: Müessesetü Ġirâs, 1425/2004.
- el-Müceddidî el-Bereketî, Muḥammed 'Umeym el-İḥsân. *Ḳavâ'idü'l-fıkh*. 1. bs. Karaçi: eş-Şadef Publishers, 1407/1986.
- el-Murtaḍâ, Aḥmed b. Yaḥyâ. *el-Baḥrû'z-zehḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- el-Mevşilî, 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muḥtâr*. ta'lik: Maḥmûd Ebû Daḳîka. Kahire: Maṭba'atü'l-Ḥalebî, 1356/1937.
- el-Muṭṭlak, 'Abdülmelik b. Yûsuf. *Zevâcû'l-misyâr: dirâse fıkhıyye ve'ctimâ'iyye naḳdiyye*. 1. bs. Riyad: Dâr İbn Le'bûn, 1423.
- İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, 'Abdullâh b. Aḥmed. *el-Kâfi fi fıkhî'l-İmâm Aḥmed*. 1. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, 'Abdullâh b. Aḥmed. *el-Muğnî şerhu Muhtaşari'l-Ḥiraḳî*. thk. Ṭâhâ ez-Zeynî vd. 1. bs. Kahire: Mektebetü'l-Ḳâhire, 1388/1968.
- en-Nesâî, Aḥmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Ḥasan 'Abdülmun'im Şelebî. nşr. Şu'ayb el-Arna'ût. 1. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- en-Nevevî, Yaḥyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Muḥammed b. 'Abdilvâḥid. *Şerhu Fethi'l-Ḳadîr 'ale'l-Hidâye*. 1. bs. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1389/1970.
- İbn Hibbân, Muḥammed b. Hibbân el-Büstî. *eş-Şaḥîḥ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Muḥammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Kahire: Dâr İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabıyye, ts.
- İbn Fâris, Aḥmed b. Zekerıyyâ er-Râzî. *Mu'cemü meḳâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdüsselâm Muḥammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Menî, 'Abdullâh b. Süleymân. "Ḥukmü'z-zevâcî'l-'urfî ve zevâcî'l-misyâr ve'l-mut'a." *Mecelletü'd-Da've*. sy. 1843 (11 Rebî'ülevvel 1423).
- ez-Zeyla'î, 'Uṭmân b. 'Alî. *Tebyînü'l-ḥaḳâ'ik şerhu Kenzi'd-deḳâ'ik*. Bulak-Kahire: el-Maṭba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314.
- Dârü'l-İftâ' el-Mışriyye. *el-Fetâvâ's-şâmîle*. elektronik baskı, 1431.
- Nevvâl bint 'Abdül'Azîz el-Ġîd. *Ḥuḳûkü'l-mer'e fi ḍav'i's-sünneti'n-nebeviyye*. 1. bs. Riyad: Dârü'l-Ḥaḍâre, 1433/2012.
- el-Ḳaraḍâvî, Yûsuf. "Nedve müferağa menşûra 'ale'l-mevķi'î'r-resmî." ts.
- el-Ḳanûn 'aded 3 li-senet 1957 el-müte'allık bi-tenzîmî'l-ḥâletî'l-medeniyye fi Tûnis. Erişim: 26 Mayıs 2025.
- <https://share.google/TqnOz0nD1LOqU9I3u>.
- <https://share.google/krRnpEsuqmiXevJLd>.
- <https://share.google/TqnOz0nD1LOqU9I3u>.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 10, Sayı: 2, 2026, ss. 566-579/ Volume: 10, Issue: 2, 2026, pp. 566-579

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BALKANLAR'DA CAMİ MERKEZLİ DİNİ KÜLTÜRÜN TARİHSEL OLUŞUMU VE DİN GÖREVLİSİ YETİŞTİRME GELENEĞİ

Ömer ŞİMŞEK

Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Eskişehir

PhD., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Qiraat, Eskişehir/Türkiye

omer.simsek@ogu.edu.tr

orcid.org/0009-0004-9564-3005

ror.org/01dzjez04

Abdulsamet CERAN

Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İzmir

PhD. Student, Dokuz Eylül University, Department of Islamic History and Arts, İzmir/Türkiye

abdulsamet.ceran123@gmail.com

orcid.org/0009-0001-1071-8871

ror.org/00dbd8b73

Öz

Balkanlar tarih boyunca farklı kültürlerle ve toplumlara ev sahipliği yapmış kadim bir coğrafyadır. Bu zengin tarihî ve kültürel birikim bölgede dinî hayatın şekillenmesinde olduğu kadar din görevlisi yetiştirme süreçlerinde de belirleyici olmuştur. Osmanlı döneminden itibaren cami, medrese ve tekke merkezli bir dinî eğitim anlayışı gelişerek modern dönemde farklı kurumsal yapılar aracılığıyla varlığını sürdürmüştür. Söz konusu kurumlar din görevlisi yetiştirme süreçlerinde Kur'an merkezli öğretim mekanları olarak işlev görmüştür. Bu makalede Bosna-Hersek, Kosova ve Arnavutluk'ta cami eksenli din görevlisi yetiştirme süreçleri tarihsel çerçevede ele alınmaktadır. Makalede din görevlisi eğitiminde Kur'an temelli öğretimin belirleyici rolü ve bu öğretimin cami ortamında vaaz, hutbe, ders halkaları ve sözlü anlatım geleneği yoluyla topluma aktarılma biçimleri birlikte değerlendirilmektedir. Araştırmada, Osmanlı dönemindeki medrese sistemi ile günümüzde faaliyet gösteren ilahiyat fakülteleri, dinî meslek liseleri ve yaygın dinî eğitim modelleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Din görevlilerinin aldıkları eğitim ve camilerde yürüttükleri dinî rehberlik faaliyetleri ele alınmış, bu süreçlerde Kur'an merkezli öğretim anlayışı ve dinî mesajın etkili ve anlaşılır bir dille aktarılması üzerinde durulmuştur. Araştırma, nitel araştırma yaklaşımı içerisinde doküman incelemesine dayalı olarak yürütülmüş olup akademik çalışmalar, tarihî belgeler ve resmî raporlar betimsel ve karşılaştırmalı analiz yoluyla değerlendirilmiştir. Çalışma, Bosna-Hersek, Kosova ve Arnavutluk'ta değişen eğitim yapıları ve kurumsal şartlara rağmen Kur'an merkezli öğretimin din görevlisi yetiştirme ve dinî rehberlik faaliyetlerinin temel dayanaklarından biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Geliş Tarihi: 18.07.2026

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1998038

Kabul Tarihi: 14.08.2026

BALKANLAR’DA CAMİ MERKEZLİ DİNİ KÜLTÜRÜN TARİHSEL OLUŞUMU VE DİN GÖREVLİSİ YETİŞTİRME GELENEĞİ

Anahtar Kelimeler: *Balkanlar, Kur’ân, Edebî Birikim, Eğitim, Din Görevlisi.*

THE HISTORICAL FORMATION OF MOSQUE-CENTERED RELIGIOUS CULTURE IN THE BALKANS AND THE TRADITION OF TRAINING RELIGIOUS OFFICIALS

Abstract

The Balkans have historically been home to diverse cultures and societies. This historical and cultural heritage has shaped both religious life in the region and the processes through which religious officials have been trained. From the Ottoman period onward, a model of religious education centered on mosques, madrasas, and Sufi lodges developed and continued into the modern era through institutional structures. These institutions served as Quran-centered educational spaces for the training of religious officials. This article examines the historical formation of mosque-centered religious culture and the tradition of training religious officials in Bosnia and Herzegovina, Kosovo, and Albania. It focuses on the central role of Quran-based instruction in the training of religious officials and examines how this instruction has been transmitted to society through sermons, khutbas, study circles, and oral traditions within the mosque environment. The study comparatively analyzes the Ottoman-era madrasa system alongside contemporary faculties of theology, religious vocational schools, and widespread models of religious education. It also examines the education received by religious officials and their religious guidance activities in mosques, with particular emphasis on Quran-centered instruction and the continuity of the religious training tradition. The research employs a qualitative approach based on document analysis, drawing on academic studies, historical documents, and official reports through descriptive and comparative analysis. The findings indicate that, despite changes in educational structures and institutional conditions in Bosnia and Herzegovina, Kosovo, and Albania, Quran-centered instruction remains a fundamental component of the training of religious officials and their religious guidance activities.

Keywords: *Balkans, Quran, Literary Heritage, Education, Religious Official*

Atıf / Cite as: Şimşek, Ömer – Ceran, Abdulsamet, “Balkanlar’da Cami Merkezli Dinî Kültürün Tarihsel Oluşumu ve Din Görevlisi Yetiştirme Geleneği”, *Apjir*, 10/2, (Ağustos 2026), 570-583.

Giriş

Balkanlar tarih boyunca farklı etnik, dinî ve kültürel yapıları bünyesinde barındırmış, toplumsal yapısıyla Avrupa’nın en dikkat çekici coğrafyalarından biri olmuştur. Özellikle İslâm’ın bölgedeki yayılımı ve Osmanlı idaresiyle birlikte şekillenen dinî kurumlar, Balkan toplumlarının din hizmetlerine yaklaşımında belirleyici rol oynamıştır. Bu tarihsel arka plan günümüzde de din görevlisi yetiştirme politikalarının şekillenmesinde etkili bir temel oluşturmıştır.

Bu çalışmanın amacı, Balkan coğrafyasında yer alan Bosna-Hersek, Kosova ve Arnavutluk’ta cami merkezli din görevlisi yetiştirme süreçlerini tarihî ve güncel eğitim yapıları bağlamında karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Balkanlar’da din eğitimi ve din görevlisi yetiştirme geleneğine ilişkin çalışmalar çoğunlukla tarihî kurumlar veya günümüzdeki eğitim yapıları üzerinden ele alınırken, Kur’ân merkezli öğretim ile dinî bilginin edebî ve kültürel unsurlar aracılığıyla topluma aktarılması arasındaki ilişki yeterince birlikte değerlendirilmemiştir. Bu araştırma söz konusu boşluktan hareketle, din görevlilerinin yetiştirilmesinde medrese, ilahiyat fakültesi, dinî meslek liseleri ve cami merkezli yaygın eğitim süreçlerinin Kur’ân öğretimi, sözlü anlatım, edebî ve kültürel

birikimle nasıl ilişkilendiğini ortaya koymayı ve bu yapıların dinî bilginin toplumsal, kültürel aktarımındaki rolünü belirlemeyi amaçlamaktadır.

Balkan coğrafyasında dinî bilginin topluma aktarılmasında cami merkezli eğitim ve irşad faaliyetleri önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu aktarımın temelini Kur'ân merkezli öğretim oluştururken vaaz, hutbe, ders halkaları ve sözlü anlatım gibi uygulamalar dinî bilginin toplumsal alana taşınmasını sağlamıştır. Bu süreçte kullanılan hitabet ve edebî anlatım unsurları ise dinî mesajın anlaşılmasını ve kültürel hafızada aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Menkıbe, tasavvufî anlatı, mevlid, kaside ve benzeri türler de bu aktarımın tarihsel ve kültürel unsurları olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla Balkanlar'da din görevlisi yetiştirme geleneğinin, cami merkezli dinî kültür içerisinde Kur'ân öğretimi, dinî bilginin aktarım biçimleri ve bu aktarımda kullanılan dil ve anlatım unsurları arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Çalışmanın kapsamı özellikle Osmanlı sonrası süreçte söz konusu üç ülkedeki medrese sisteminden günümüzdeki ilahiyat fakülteleri ve dinî meslek liselerine kadar uzanan yapıyı içermektedir. Din görevlisi yetiştirmede kullanılan klasik yöntemlerin modern eğitim anlayışıyla nasıl harmanlandığı ve bu eğitimin topluma yansması detaylı şekilde ele alınmaktadır.

Bu araştırma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman incelemesi yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmancının temel veri kaynaklarını Balkanlar'da dinî eğitim ve din görevlisi yetiştirme süreçlerine ilişkin tarihî belgeler, akademik çalışmalar, yüksek lisans ve doktora tezleri ile ilgili kurumların yayımladığı resmî rapor ve dokümanlar oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında Bosna-Hersek, Kosova ve Arnavutluk'taki dinî eğitim kurumlarının tarihsel gelişimi, medrese ve camilerin din görevlisi yetiştirmedeki yeri ve günümüzdeki dinî eğitim yapıları incelenmiştir.

Çalışmada dokümanlardan elde edilen veriler betimsel ve karşılaştırmalı analiz yoluyla değerlendirilmiştir. Öncelikle kaynaklardan Balkanlar'da dinî eğitim ve din görevlisi yetiştirme süreçlerine ilişkin tarihsel ve kurumsal bilgiler belirlenmiştir. Ardından Bosna-Hersek, Kosova ve Arnavutluk örnekleri tarihî gelişim, eğitim kurumları, din görevlisi yetiştirme modelleri ve cami merkezli dinî eğitim faaliyetleri bakımından karşılaştırılmıştır. Böylece Osmanlı döneminde oluşan medrese ve cami merkezli eğitim geleneği ile günümüzdeki dinî eğitim kurumları arasındaki süreklilik ve farklılıkların ortaya konulması amaçlanmıştır.

Araştırmada herhangi bir saha çalışması, görüşme, anket veya gözlem gerçekleştirilmemiştir. Çalışmanın verileri yazılı ve elektronik dokümanlardan elde edilmiştir. Bu doğrultuda araştırma, nitel araştırma yaklaşımı içerisinde doküman incelemesine dayalı betimsel ve karşılaştırmalı bir çalışma olarak tasarlanmıştır.

1. Balkanlar'da Dinî Eğitimin Tarihsel Arka Planı

1.1. Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Dönemi Dinî Yapı

Osmanlı'nın fethinden önce Balkan coğrafyasında İslâmiyet'in görünürlüğü sınırlı idi. Balkan devletleri ağırlıklı olarak Hristiyan olup Müslüman nüfus yok denecek kadar azdı. Ancak 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'dan gelen bazı dervişler ve tüccarlar aracılığıyla ilk tasavvufî etkiler görülmeye başlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin 14.-15. yüzyıllarda Balkanlar'ı fethetmesiyle birlikte bölgede köklü bir İslâmlaşma süreci olmuştur. Osmanlı idaresi, Balkan topraklarında cami, medrese, tekke, zaviye ve mektep gibi dinî ve eğitim kurumlarını kademeli olarak tesis etmiştir. Bu dönemde inşa edilen kurumlar sayesinde İslâmî ilimler eğitimi ve din hizmetleri kurumsal bir özellik kazanmıştır. Örneğin Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde 17. yüzyılda Üsküp ve Saraybosna gibi merkezlerde çok sayıda medrese ve mektebin bulunduğu kayıtlıdır. Yapılan son araştırmalara göre Osmanlı hâkimiyeti boyunca Balkan coğrafyasında toplam 1087 medrese kurulmuş olup bunların 127'si Bosna-Hersek'te idi.¹ Bu rakamlar Osmanlı'nın bölgeye bıraktığı eğitim mirasının büyüklüğünü göstermektedir.

Osmanlı döneminde Balkanlar'da teşekkül eden dinî eğitim yapısının merkezinde Kur'ân-ı Kerîm yer almaktaydı. Medreselerde verilen eğitim Kur'ân'ın doğru okunması, anlaşılması ve topluma aktarılması amacına yönelik yapılandırılmıştır. Bu bağlamda tefsir, kıraat ve talim dersleri din görevlisi yetiştirmenin aslı unsurları arasında kabul edilmiştir. Cami ile medrese arasındaki ilişki büyük ölçüde Kur'ân merkezli öğretimin devamını sağlamaya yöneliktir. Medresede elde edilen ilmî birikim Kur'ân eğitimi, hutbe, vaaz ve ders halkaları aracılığıyla halka ulaştırılmaktadır. Böylece Kur'ân toplumsal hayatın şekillenmesinde de belirleyici bir rol üstlenmiştir ve Osmanlı dönemi Balkanlar'da din görevlisi yetiştirme süreci Kur'ân temelli bir öğretim anlayışı üzerine inşa edilmiş bütüncül bir yapıyı yansıtmaktadır.

1.2. Medreselerin Din Görevlisi Yetiştirmedeki Yeri

Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine dek medreseler, Balkanlar'da din görevlisi yetiştirmenin temeli olmuştur. Genellikle medrese mezunları kadı, müderris veya müftü gibi ilmiye sınıfına yönelse de bazı medrese mezunları arasından imam-hatip, vaiz gibi görevliler de çıkmıştır. Nitekim Bosna, Kosova ve Makedonya gibi bölgelerin köy ve kasabalarındaki din görevlilerinin büyük kısmı medrese eğitimi almış kişilerdi. Özellikle Makedonya'da İsa Bey Medresesi ve Meddah Medresesi gibi köklü kurumlar yüzyıllar boyunca yüzlerce âlim, imam, müezzin, müftü ve hafız yetiştirmiştir.² Osmanlı'nın son döneminde Bosna vilayetinde 30'dan fazla medrese etkin olup buralardan mezun olanlar imam veya öğretmen sıfatıyla hizmet etmiştir. Medreselerin müfredatında 19. yüzyıl sonlarında yapılan ıslahatlarla birlikte modern dersler de (coğrafya, hesap, tarih gibi) yer

¹ Emel Topçu – Yunus Dilber, “Osmanlı Döneminden Bugüne Mostar Medreseleri ve Günümüzdeki Durumu”, *İDEF – Fettah Efendi Eğitim ve Düşünce Derneği ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı* (2024), 117–130.

² Hasan Korkut, “Bosna-Hersek'te İslâmî Kurumlar, Din Eğitimi ve Medreseler”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2013), 713–715.

almış, böylece medrese mezunlarının çağın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi amaçlanmıştır.³

Medreselerde verilen eğitim, din görevlilerinin topluma hitap edebilecek bir anlatım ve temsil yeteneği geliştirmesini de hedeflemiştir. Bu süreçte Kur’ân merkezli öğretim edebî birikimle iç içe ilerlemiş; vaaz, hutbe ve irşâd faaliyetlerinde kullanılacak dil ve üslup Kur’ân-ı Kerîm üzerinden şekillenmiştir. Tefsir metinlerinin yanı sıra menkıbe, mevlid, kaside ve tasavvufî şiirler, din görevlilerinin eğitiminde hem didaktik hem de estetik bir işlev üstlenmiştir. Balkan coğrafyasında dinî bilginin aktarımında vaaz, hutbe, sohbet ve ders halkaları gibi sözlü anlatım biçimleri önemli bir yere sahip olmuş; bu aktarım süreçlerinde çeşitli edebî unsurlardan da yararlanılmıştır. Bu durum cami merkezli din hizmetlerinde etkili ve kalıcı bir iletişim zemini oluşturmuştur. Böylece medreseler Kur’ân-ı Kerîm’in mesajının edebî bir dil üzerinden topluma taşındığı eğitim merkezleri hâline gelmiştir.

1.3. Tekke, Zaviye ve Camilerin Eğitimdeki Rolü

Medreselerin yanı sıra tekke ve zaviyeler Balkanlar’da dinî hayatın yayılmasında ve din görevlilerinin manevî eğitiminde önemli göreve sahip kurumlardı. Tekke ve camilerde yürütülen dinî eğitim faaliyetlerinin merkezinde Kur’ân-ı Kerîm yer almaktaydı. Bu mekânlarda Kur’ân, ahlâkî, manevî ve toplumsal yönleriyle ele alınarak öğretilmiştir. Din görevlisi adayları, Kur’ân’ın temel mesajlarını kavrama, ayetleri günlük hayata tatbik etme ve cemaatle paylaşma becerisi kazanmıştır. Özellikle tekke ve cami ortamlarında yapılan ders halkalarında Kur’ân ayetleri, tasavvufî yorumlar ve ahlâk merkezli açıklamalarla birlikte aktararak din görevlilerinin hem ilmî hem de irşad yönü güçlendirilmiştir.

Tekkeler bir yandan tarikat mensuplarını yetiştirirken diğer yandan bulundukları bölgede halka dinî-ahlâkî eğitim veriyordu. Balkanlar’daki tekkeler, medreseler ve mekteplerle birlikte İslâmî eğitimin ve kültürün temel yapıları arasında sayılırdı.⁴ Özellikle Bektaşî tekkeleri Arnavutluk’ta, Halvetî ve Kâdirî tekkeleri Bosna ve Kosova’da hem manevî eğitim merkezi hem de sosyal yardım kurumu olarak hizmet etmiştir.

Tekke eğitimi medreseye göre daha gayri resmî fakat birebir ilişkiler üzerine kurulu bir eğitimdi. Şeyhler, müritlerini “manevî terbiyeden” geçirirken onlara Kur’ân ve hadis bilgisinin yanı sıra tarikat adabını, zikir usullerini öğretiyorlardı. Birçok tekke aynı zamanda misafirhane, aşevi ve şifahane işlevi gördüğü için toplumun her kesimine açık mekânlardı. Örneğin Bosna’daki bazı Nakşibendî tekkelerinde hem zikir meclisleri yapılır hem de haftalık sohbetlerde Kur’ân tefsiri, ilmihal bilgileri anlatılırdı. Tekke şeyhleri ve dervişler halkın içinde bulunduğu manevî boşluğu doldurarak bölgede İslâm’ın

³ Müfredat değişiklikleri hakkında bk. Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976).

⁴ Metin İzeti, *Balkanlar’da Tasavvuf*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 47.

BALKANLAR'DA CAMİ MERKEZLİ DİNİ KÜLTÜRÜN TARİHSEL OLUŞUMU VE DİN GÖREVLİSİ YETİŞTİRME GELENEĞİ

yayılmasında ve kökleşmesinde önemli rol oynamıştır.⁵ Bundan dolayı tekkelerden yetişen bazı şeyh ve dervişler zamanla halk nezdinde birer manevî önder kabul edilmiş ve bulundukları yerlerde imam veya vaiz gibi görevler de icra etmişlerdir.

Tekkelerdeki eğitimler sayesinde dinî bilgi sözlü ve yazılı edebî unsurlar aracılığıyla etkin biçimde aktarılmıştır. Vaaz ve sohbetlerde kıssa, menkıbe, tasavvufî şiir, ilahi ve kasideler önemli bir irşad aracı olarak öne çıkmıştır. Bu edebî unsurlar Kur'an ve sünnet merkezli dinî bilgilerin halk tarafından daha kolay anlaşılmasını ve içselleştirilmesini sağlamıştır. Din görevlileri bu süreçte edebî dili kullanan, anlatımı kuvvetli ve cemaatle etkili iletişim kurabilen rehberler olarak yetişmiştir. Balkan coğrafyasında oluşan bu sözlü dinî kültür, din görevlisi yetiştirme sürecinde edebî birikimin belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.

Camilerde gerçekleştirilen vaaz, hutbe ve ders faaliyetleri Kur'an merkezli öğretimle edebî anlatımın kesiştiği temel alanlardan biridir. Din görevlileri hutbe ve vaazlarında Kur'an ayetlerini merkeze alırken bu ayetleri açıklamada mecaz, temsil ve kıssa gibi edebî unsurlardan yararlanmışlardır. Böylece cami, Kur'an'ın anlam dünyasının edebî dil aracılığıyla topluma aktarıldığı eğitim ve irşad merkezine dönüşmüştür. Bu durum Balkanlar'da cami merkezli din görevlisi yetiştirme anlayışının hem metin merkezli hem de edebî boyutları içeren yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

2. Günümüzde Balkanlar'da Dinî Eğitim Yapısı ve Cami Görevlisi Yetiştirme Süreçleri

Osmanlı sonrası dönemde Balkanlar'da Müslümanlar, değişen siyasî ortamlar sebebiyle dinî eğitim kurumlarını yeniden düzenlemek zorunda kaldılar. 20. yüzyıl boyunca Yugoslavya, Arnavutluk ve diğer Balkan ülkelerinde din eğitimi zaman zaman kesintiye uğramış, medreseler kapatılmış veya farklı kurumlara dönüştürülmüştür. Ancak 1990'larda komünizmin çöküşü ve Yugoslavya'nın dağılmasıyla birlikte bölge genelinde İslâmî eğitim kurumları yeniden canlanma sürecine girmiştir.⁶

2.1. Bosna-Hersek

Bosna-Hersek'in din eğitimi yapısı köklü Osmanlı mirasına dayanmakla birlikte bu din eğitimi yapısında komünizmin etkileri de görülür. Günümüzde en önemli yüksek dinî eğitim kurumu, 1977 yılında Saraybosna'da kurulmuş olan Saraybosna Üniversitesi İslâm Bilimleri Fakültesi'dir (Fakültet Islamskih Nauka – FIN). Ayrıca Zenica'daki İslâmî Pedagoji Fakültesi ve Bihać'teki İlahiyat Fakültesi de Bosna-Hersek İslâm Birliği bünyesinde faaliyet göstermektedir.⁷

⁵ Nureddin İbrahim, "Tarih Boyunca Kosova'da İslâm: Tekke ve Zâviyelerin Rolü", *Balkanlar'da İslâm: Miadı Dolmayan Umut*, ed. M. S. Kafkasyalı (Ankara: TİKA, 2016), 2/389–397.

⁶ Kemal Haşim Karpaz, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 214–215.

⁷ Riyaset Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini (RIZ), *Godišnji Izvještaj o Radu Islamske Zajednice* (Sarajevo: Rijaset, 2022), 15–16.

Bosna-Hersek'teki medreseler lise statüsünde yatılı okullar olup altı aktif medrese bulunmaktadır: Gazi Hüsrev Bey Medresesi, Elçi İbrahim Paşa Medresesi, Behram Bey Medresesi, Osman Efendi Redžović Medresesi, Reîsü'l-Ulemâ Cemâluddîn Čaušević Medresesi ve Karagöz Bey Medresesi. Bu kurumlar hem klasik İslâmî ilimleri hem de genel lise müfredatına uygun dersleri bir arada öğretmektedir.

Bosna-Hersek'te cami merkezli din görevlisi yetiştirme sürecinin en belirgin unsurlarından biri Kur'ân temelli öğretimin vaaz, hutbe ve ders halkaları aracılığıyla süreklilik sağlamasıdır. Medrese ve ilahiyat fakültelerinde verilen Kur'ân, tefsir ve kıraat dersleri, din görevlilerinin bu dersleri yorumlayabilen ve aktarabilen bireyler olarak yetişmesini amaçlamaktadır. Bu süreçte Bosna'ya özgü vaaz ve hutbe geleneği, dinî bilgilerin edebî bir dil aracılığıyla halka sunulmasına imkân tanımaktadır. Özellikle mevlid, ilahi ve kaside gibi edebî türler cami merkezli din hizmetlerinde kültürel bir aktarım aracı olarak kullanılmaktadır. Bu durum din görevlilerinin eğitiminde Kur'ân ile edebî birikimin iç içe geçtiği bir yapıyı ortaya koymaktadır.

2.2. Kosova

Kosova'da din eğitimi Osmanlı döneminde medrese ve camiler aracılığıyla gelişmiş, bölgedeki Müslümanların kültürel ve dinî yaşamında önemli rol oynamıştır. 16. yüzyılda Prizren'de açılan Mehmet Paşa Medresesi gibi eğitim kurumları bölgenin entelektüel ve kültürel gelişimine katkı sağlamıştır. Osmanlı arşivlerine göre 19. yüzyılda Kosova'da birçok medrese faaliyet göstermekteydi. Ancak Balkan Savaşları ve sonrasında bölgedeki siyasî değişimler, Sırp yönetiminin Müslümanlara yönelik baskıları, dinî eğitim kurumlarının kapanmasına ve toplumsal yaşamda zorluklara yol açmıştır. Sırp rejimi cami, medrese ve diğer dinî yapıları yıkarak Müslümanların dinî ve kültürel varlığını azaltmaya çalışmıştır.⁸

Komünist dönemde tüm dinî kurumlar kapatılmış ancak halk, dinî bilgileri evlerde ve gizlice öğrenmeye devam etmiştir. Kosova İslâm Birliği'nin verilerine göre savaş öncesinde yüzlerce cami ve dinî yapı var olup savaşta birçok eser tahrip edilmiştir. Kosova'daki din eğitimi tarihi, Osmanlı'nın Balkanlar'a yaydığı İslâmî miras ve sonrasındaki zorluklar doğrultusunda değerlendirilmelidir.⁹

Kosova'da din eğitimi medrese ve ilahiyat eğitimiyle sınırlıdır. Devlet okullarında yani ilkokul, ortaokul ve liselerde din dersi verilmemektedir. Şubat-Mart 2011 döneminde Kosova Parlamentosu'nda "Partia e Drejtësisë" (Adalet Partisi) tarafından din dersinin ortaokul ve liselerde zorunlu veya seçmeli olarak okutulması önerisi uzun süre tartışılmıştır. Ancak bu konuda somut bir ilerleme sağlanamamıştır.

Bu yasaklı yıllarda Müslümanlar dinlerini unutmamak için mümkün olduğunca ehil kişilerden Kur'ân eğitimi, dinî bilgiler almaya ve uygulamaya gayret göstermişlerdir.

⁸ Ebubekir Sofuoğlu - Cem Topsakal, "Kosova Eğitim Sisteminde Osmanlı Yönetim Politikaları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2007), 60–80.

⁹ Raif Vırmiça, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 7.

BALKANLAR'DA CAMİ MERKEZLİ DİNİ KÜLTÜRÜN TARİHSEL OLUŞUMU VE DİN GÖREVLİSİ YETİŞTİRME GELENEĞİ

Ayrıca Kosova'daki Müslüman aileler yaz aylarında çocuklarını camilere Kur'ân öğrenmeleri için gönderirken, kış aylarında ve dinî kursların yasaklandığı zamanlarda din görevlileriyle anlaşarak çocukların uygun vakitte Kur'ân eğitimi almalarını sağlamışlardır.

Kosova'da özellikle örgün din eğitiminin kısıtlandığı dönemlerde camiler, Kur'ân merkezli yaygın din eğitiminin temel mekânları hâline gelmiştir. Din görevlileri ve ehil şahsiyetler tarafından yürütülen bu eğitimlerde Kur'ân tilaveti, ezber ve temel tefsir bilgileri sözlü anlatım geleneğiyle nesilden nesile aktarılmıştır. Bu süreçte vaaz ve hutbeler toplumsal hafızanın ve kültürel kimliğin korunmasının da bir aracı olmuştur. Din görevlilerinin yetişme sürecinde Kur'ân'ın merkezî konumu, sözlü dinî anlatılar, menkıbevî unsurlar ve geleneksel vaaz diliyle desteklenmiştir. Böylece Kosova'da cami, Kur'ân öğretimiyle edebî birikimin kesiştiği temel bir eğitim alanı olmuştur.

2.2.1. Kosova'da Medreseler ve Priştine İslâm İlahiyat Fakültesi

Kosova'da İslâmî eğitim geleneği Osmanlı'nın Balkanlar'ı fethetmesiyle başlamış ve 1912'ye kadar kesintisiz sürmüştür. 1912-1915 yıllarındaki Sırp-Karadağ işgaliyle birlikte cami, medrese ve mektepler kapatılmış veya yıkılmış, din eğitimi gizli yürütülmüştür. Bu dönemde yüzlerce din adamı tutuklanmış, vakıf mallarına el konulmuş ve İslâm kimliği hedef alınmıştır.¹⁰

Sırp hükümeti 13 Şubat 1949'da Yugoslavya'da dinî eğitim veren okullara ihtiyaç olmadığını açıklamış ancak halkın yoğun talebi ve Din İşleri Yönetimi üyesi Mustafa Canhasi'nin girişimleriyle 26 Haziran 1949'da Priştine'de ortaokul düzeyinde medrese kurulmasına izin verilmiştir. Mekân eksikliği nedeniyle eğitim 1 Eylül 1951'de başlamıştır. Bu medrese Hafız Bayram Agani'nin katkılarıyla faaliyet göstermiştir.¹¹

Medrese beş yıl eğitim vermiş ve 160 öğrenciyi kabul etmiş, öğrencilerden 115'i dördüncü sınıfa kadar eğitim görebilmiştir. Mezunlar Saray-Bosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde veya normal liselerde öğrenimlerine devam edebilmiştir. 1962'de ise lise düzeyinde eğitim veren Alauddin Medresesi'nde eğitim başlamış ve ilk yıl 24 öğrenci kaydedilmiştir. 1970'lere gelindiğinde öğrenci sayısı 179'a ulaşmıştır. Bu okuldan yetişenler Balkanlar'ın farklı bölgelerinde dinî görevlerde bulunmuştur. Kosova Otonom Bölgesi için hazırlanan kanunlarda Alauddin Medresesi'nin aslen Peja'da kurulması planlanmış ancak yer olmaması nedeniyle Priştine'de açılmıştır. Dersler öncelikle Arnavutça olarak yürütülmüş ve öğrenciler hem yurt içinde hem yurt dışında dinî yüksek öğrenime devam etmiştir. 1983'te medresede eğitim süresi beş yıldan dörde indirilmiş, müfredat 25 farklı dersle genişletilmiştir. Bu dersler arasında dinî ilimler (Kur'ân, hadis, akaid, fıkıh), dil dersleri (Arnavutça, Arapça, Türkçe, İngilizce) ve sosyal, fen bilimleri yer almıştır.¹²

¹⁰ Parim Kosova, "Medresete e Prizrenit", *Studime Univers* 7 (2005), 155.

¹¹ Haki Kasumi, *Bashkësitë Fetare në Kosovë* (Priştine: Instituti i Historisë, 1988), 129.

¹² Naim Ternava, *50-Vjet Te Medresese se Mesme "Alauddin"* (Priştinë: Prishtinë, 2003), 8-9.

1990'lı yıllarda Kosova İslâm Birliği'nin çabalarıyla Prizren ve Gjilan'da medresenin şubeleri açılmış, kız öğrenciler için de ayrı şubeler kurulmuştur. Öğrenci sayısı 700'ü aşmıştır. 2005-2006 yıllarında Prizren ve Gjakova'da hafızlık okulları ve yeni binalar inşa edilmiştir. İlahiyat Fakültesi ise 1992'de Priştine'de kurulmuştur. Bu kurumlarda görev yapan hocaların büyük çoğunluğu Türkiye, Bosna-Hersek ve Arap ülkelerinden gelmiş akademisyenlerdir.¹³

Alauddin Medresesi kuruluşundan beri yaklaşık 2500 mezun vermiştir. Mezunlar; Kosova, Makedonya, Sancak, Karadağ ve Bosna Hersek gibi bölgelerde din hizmeti vermektedir. Kosova İslâm Birliği'nin destekleriyle medreseye bağlı "İlahiyat Fakültesi" kurulmuş ve eğitim faaliyetleri günümüzde de sürdürülmektedir.¹⁴

Diplomaları uluslararası düzeyde lise diplomasına denk kabul edilen Alauddin Medresesi hem dinî hem pozitif ilimlerin bir arada öğretildiği köklü bir eğitim kurumudur. 2003'te 50. yılı kutlanmış ve Kosova'nın önde gelen din adamları ile aydınları tarafından desteklenmiştir. Medrese, Kosova ve Arnavut dünyasının kültürel, dinî ve bilimsel gelişimine katkıda bulunmaya devam etmektedir.¹⁵

Priştine İslâmî Araştırmalar Fakültesi (İlahiyat Fakültesi), Kosova İslâm Birliği'nin 443/92 sayılı kararı doğrultusunda Aralık 1992'de "Fakulteti i Studimeve Islame Prishtinë" adıyla kurulmuş ve Arnavutça eğitim vermeye başlamıştır. 1997 yılında benzer şekilde Makedonya'da da bir İlahiyat Fakültesi açılarak eğitime başlanmıştır. Priştine İslâmî Araştırmalar Fakültesi'nin temel amacı, bölgedeki İslâmî ilimler alanında var olan eksiklikleri gidermek ve bu alandaki ihtiyaçları karşılamaktır. Fakültenin öğrencileri ağırlıklı olarak Balkanlar'da yaşayan Arnavut kökenli bireylerden oluşmaktadır. Akademik kadro ise genellikle farklı ülkelerde İlahiyat eğitimi almış uzmanlardan ve Priştine Üniversitesi'nin öğretim üyelerinden meydana gelmektedir. Her ne kadar Priştine İslâmî Araştırmalar Fakültesi Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri ile kıyaslandığında aynı düzeyde olmasa da bölge açısından büyük öneme sahiptir. Fakülte hem dinî hem de kültürel alanlarda büyük bir önem taşımaktadır.¹⁶

Priştine İlahiyat Fakültesi'nin hedefleri arasında akademisyen yetiştirme amacı olsa da müfredatın genel yapısına bakıldığında müftü, vaiz, imam ve müezzin gibi pratik görevler için personel yetiştirmeye ağırlık verdiği görülmektedir. Nitekim mezunların büyük bir kısmı bu tür görevlerde istihdam edilmiştir. Ayrıca fakülte, ikinci bir amaç olarak

¹³ Naim Ternava - İsa Bajçinca, *Medreseja e Mesme "Alaud-din"* (Priştinë: Shtypi Koha Yayınları, 2002), 2-7.

¹⁴ Elez Osmani, "Filloi Mesimi Ne Fakultetin E Studimeve Islame Ne Prishtinë", *Dituria Islame, E Permuajshme Fetare Kulturore E Shkencore* 7/44 (1992), 4.

¹⁵ Ternava - Bajçinca, *Medreseja e Mesme Alaud-din*, 27-29.

¹⁶ Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë / <https://fsi-edu.net/historiku/> (FSİ), "https://fsi-edu.net/" (Erişim 9 Kasım 2025).

BALKANLAR'DA CAMİ MERKEZLİ DİNİ KÜLTÜRÜN TARİHSEL OLUŞUMU VE DİN GÖREVLİSİ YETİŞTİRME GELENEĞİ

öğrencilerin din alanındaki yetkinliklerini geliştirmelerine imkân sağlayacak çeşitli bilimsel projelere destek vermeyi de hedeflemektedir.¹⁷

2.3. Arnavutluk

Arnavutluk, Osmanlı yönetimi altında yaklaşık 5 asır boyunca İslâm'ın yayıldığı bir bölge olmuştur. Bölgede devlet adamları ve tasavvufî hareketler İslâmlaşmada etkili olmuş, çok sayıda medrese ve tekke kurulmuştur. 19. yüzyılda Osmanlı'nın zayıflaması ve dış güçlerin etkisiyle Arnavut milliyetçiliği güçlenmiş, 1912'de bağımsızlık ilan edilmiştir. Bağımsızlık sonrası Arnavutluk'ta din-devlet ayrımı esas alınmış, dinî kurumlar devlet kontrolüne geçmiştir. 1940'larda komünist rejimle birlikte tüm dinî faaliyetler yasaklanmış, dinî kurumlar kapatılmış, devlet resmen ateizmi benimsemiştir. 1990 sonrası dinî özgürlükler kısmen geri verilmiş, dinî eğitim ve kurumlar yeniden açılmaya başlanmıştır. Ancak İslâmî eğitim-öğretim yetersiz ve sınırlı olmuştur.¹⁸

Arnavutluk'ta din görevliliği temel olarak camide namaz kıldırmak, hutbe îrâd etmek ve Ramazan ayında mukabele okumak gibi dinî ibadetleri yerine getirmenin yanı sıra doğum, sünnet, düğün ve cenaze gibi dinî törenlerde toplumun ihtiyaçlarını karşılamayı ve dinî bilgi amaçlı sohbetler düzenlemeyi içerir. İmamlar görevli oldukları caminin dinî önderi olarak kabul edilir ve aynı zamanda Arnavutluk Müslüman Topluluğu'nun temsilcisi konumundadırlar. Cuma ve bayram hutbeleri başta olmak üzere tüm vaazların konusu ve içeriği din görevlileri tarafından belirlenir.¹⁹

Arnavutluk'ta din görevlilerinin eğitimi 1990'lı yıllardan sonra ülkede dinî özgürlüklerin oluşmasıyla çeşitlenmiş ve gelişmiştir. Gençler başta Arap ülkeleri, Türkiye ve Kosova olmak üzere çeşitli İslâm coğrafyalarında eğitim alarak ilahiyat fakültesi mezunu din görevlileri ülkede görev yapmaya başlamıştır. Özellikle 2000'li yıllarda Türkiye'de eğitim görenlerin sayısı artmış, Türkiye bursları da bu süreci desteklemiştir. Günümüzde ise yüksek lisans ve doktora derecelerine sahip din görevlileri de bulunmaktadır. Din görevlileri eğitimlerini çoğunlukla medrese adı verilen imam hatip okullarında alırken Bedër Üniversitesi gibi daha üst düzey kurumlarda da ilahiyat eğitimi alma imkânları vardır. Ayrıca 2022'de açılan "Hafız Sabri Koçi" İslâm Araştırmaları Enstitüsü de din görevlileri yetiştirme alanında önemli bir rol üstlenmektedir. Öte yandan komünist dönemin ardından ülkenin yeniden yapılanması nedeniyle birçok din görevlisinin resmî eğitimden geçmediği ve aile, cami gibi yaygın eğitim ortamlarında dinî bilgiler edindiği görülmektedir. Camilerde verilen Kur'ân ve temel dinî bilgiler eğitimleri din görevlilerinin yetişmesinde önemli bir yere sahiptir. Böylece Arnavutluk'ta din

¹⁷ Abdylkader Durguti, "Balkanlar'da Yüksek Din Öğretiminin Deneyimleri (Kosova ve Makedonya Örneği)", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*, ed. Fikret Kahraman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/308-309.

¹⁸ Abdullah Akın, "Osmanlı Sonrası Balkan Devletlerinde Bazı İslâmî Gelişmeler ve Din Eğitimi", *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 (2021), 199-228.

¹⁹ Statuti i Komunitetit Musliman të Shqipërisë dhe Rregullorja e Brendëshme (AMT), Arnavutluk Müslüman Topluluğu (2012), md. 51.

görevlilerinin eğitimi hem kurumsal hem de yaygın eğitim mekanları aracılığıyla gelişmeye devam etmektedir.²⁰

Arnavutluk'ta cami merkezli din görevlilerinin eğitimi hem resmî kurumlarda hem de yaygın eğitim yollarıyla gerçekleştirilmektedir. İmam hatip liseleri olarak bilinen medreseler devlet onaylı özel okullar olup genel eğitim programına ek olarak çeşitli dinî dersler vermektedir. Bu okullarda eğitim kalitesi zamanla değişmekle birlikte birçok aile, çocuklarını İslâmî ortamda yetiştirmek amacıyla bu okullara göndermektedir. Bedër Üniversitesi ise lisans ve yüksek lisans düzeyinde İslâmî ilimler eğitimi veren önemli bir kurumdur. Burada öğrencilere temel İslâm bilimlerinin yanı sıra sosyal bilimlerle ilişkilendirilen dersler verilmektedir. Ayrıca “Hafız Sabri Koçi” İslâm Araştırmaları Enstitüsü din görevlilerinin meslekî gelişimini destekleyen dokuz aylık bir program sunmaktadır. Yaygın eğitim kapsamında ise camilerde Kur’ân, akaid, hadis, fıkıh gibi temel dinî bilgiler öğretilmekte, bu eğitimler farklı yaş gruplarına göre düzenlenmektedir. Eğitimi tamamlayanlar aldıkları diplomalarla hem yerel hem de uluslararası dinî ve akademik alanlarda çalışma imkânlarına sahip olmaktadır. Ancak bazı eğitim kurumlarında dinî eğitimin kalitesi ve içerik konusunda tartışmalar yaşanmakta, özellikle bazı vakıfların yönettiği okullarda sekülerleşme eğilimi eleştirilmektedir.²¹

3. Klasik ve Modern Usullerin Beraber Kullanımı

Balkanlar’da din eğitimi tarih boyunca öncelikle medreseler aracılığıyla gerçekleştirilmiş ve bu geleneksel eğitim sistemi İslâmî ilimlerin temelini oluşturmuştur. Osmanlı döneminde medreseler bölgedeki Müslümanların dinî bilgileri öğrenip yaymalarında önemli merkezler olarak görülmüştür.

19. ve 20. yüzyıllarda modern eğitim anlayışının etkisiyle ilahiyat fakülteleri kurulmuştur. Bu fakülteler medrese usulünden farklı olarak daha çağdaş, akademik ve disiplinler arası bir eğitim sunmuştur. İlahiyat fakültelerinde hukuk, felsefe ve sosyal bilimler gibi alanlarda eğitim sürdürülmektedir.

Bugün Balkan ülkelerinde hem medreseler hem de ilahiyat fakülteleri bir arada faaliyet göstermekte, medreseler geleneksel dinî eğitim verirken ilahiyat fakülteleri daha kapsamlı ve bilimsel bir öğretim sağlamaktadır. Bu iki sistem dinî eğitimde tarihî mirasın korunması yanında modern eğitimin gereksinimlerine uyumu da mümkün kılmaktadır.

Sonuç

Bosna-Hersek, Kosova ve Arnavutluk’ta cami merkezli din görevlisi yetiştirme süreci tarihî miras ile modern eğitim anlayışının bir arada yürütüldüğü özgün bir yapıya

²⁰ Genti Kruja, “Medreseja ‘Alaudin’ e Prishtinës 65 Vjet në Shërbim të Arsimit Fetar dhe Kombëtar”, *Konferenca Shkencore, Përmbledhje Kumtesash*, ed. Ramadan Shkodra - Sadik Mehmeti (Prishtinë: Dituria Islame, 2018), 85–90.

²¹ Genti Kruja, “Një Vështrim Analitik mbi Arsimin Islam në Shqipëri,” *Konferenca Shkencore, Përmbledhje Kumtesash*, ed. Ramadan Shkodra - Sadik Mehmeti (Prishtinë: Dituria Islame, 2018), 91–98.

BALKANLAR'DA CAMİ MERKEZLİ DİNİ KÜLTÜRÜN TARİHSEL OLUŞUMU VE DİN GÖREVLİSİ YETİŞTİRME GELENEĞİ

sahiptir. Osmanlı'dan miras kalan medrese geleneği günümüzde ilahiyat fakülteleri, dinî meslek liseleri ve farklı yaygın eğitim faaliyetleri ile desteklenerek varlığını sürdürmektedir. Medreseler yüzyıllardır bölgenin dinî-kültürel kimliğini ayakta tutarken fakülteler ve yeni nesil eğitim kurumları çağın gerektirdiği bilgi ve becerilerle donatılmış din görevlileri yetiştirmeyi amaçlamaktadır.

Balkan coğrafyasında cami merkezli din görevlisi yetiştirme süreçleri Kur'ân temelli öğretimin edebî unsurlar aracılığıyla topluma aktarılma süreci olarak da değerlendirilmelidir. Din görevlileri Kur'ân-ı Kerîm'i öğretim yanında onu hutbe, vaaz, sohbet ve ders halkaları vasıtasıyla halkın günlük hayatına rehberlik eden bir metin olarak sunmaktadır. Bu aktarım sürecinde edebî dil, tasavvufî anlatılar, menkıbe ve şiir geleneği gibi unsurlar Kur'ânî mesajın toplumsal karşılık bulmasında önemli bir işlev üstlenmektedir. Özellikle Balkanlar'da tarihsel olarak gelişen sözlü dinî kültür cami merkezli eğitimi güçlendirmiş, din görevlilerinin hem metin bilgisine hem de anlatım ve temsil yetkinliğine sahip olmasını zorunlu kılmıştır. Bu yönüyle camiler, Kur'ân öğretiminin edebî ve kültürel birikimle etkileşim hâlinde yürütüldüğü temel mekânlar olarak öne çıkmaktadır.

Bu çalışmada kullanılan "Kur'ân merkezli öğretim" kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'in okunması ve ezberlenmesinin yanında doğru okunması, anlaşılması, yorumlanması ve dinî hayatın rehberliğinde topluma aktarılmasını kapsayan bütüncül bir öğretim anlayışını ifade etmektedir. Bu yönüyle Kur'ân, din görevlisi yetiştirme sürecinde dinî bilginin temel kaynağı ve öğretim faaliyetlerinin ana eksenini olarak değerlendirilmektedir. Tefsir, kıraat, talim ve Kur'ân eğitiminin yanı sıra hutbe, vaaz, ders halkaları ve sohbet gibi dinî rehberlik faaliyetleri de bu öğretim anlayışının topluma aktarım biçimleri olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla çalışmada "Kur'ân merkezli öğretim" ifadesi, Kur'ân bilgisinin kazanılması ile bu bilginin dinî rehberlik yoluyla toplumsal hayata taşınması arasındaki bütünlüğü ifade etmektedir.

Çalışmanın bir diğer temel kavramı olan "edebî birikim" ise dinî bilginin topluma aktarılmasında kullanılan sözlü ve yazılı anlatım biçimleri ile tarihsel süreç içerisinde oluşan dinî ve kültürel anlatı unsurlarının bütününe ifade etmektedir. Bu kapsamda vaaz ve hutbe dili, kıssa, menkıbe, mevlid, kaside, tasavvufî şiir ve ilahiler ile sözlü anlatım geleneği edebî birikimin başlıca unsurları olarak değerlendirilmektedir. Burada edebî birikim, dinî mesajın anlaşılmasını, hatırlanmasını ve toplum tarafından benimsenmesini kolaylaştıran anlatım ve aktarım biçimlerini de kapsamaktadır. Balkanlar'da sözlü kültürün ve dinî-tasavvufî anlatıların tarihsel ağırlığı dikkate alındığında bu birikimin din görevlilerinin eğitiminde ve cami merkezli din hizmetlerinde önemli bir aktarım zemini oluşturduğu görülmektedir.

Bu çerçevede çalışma "Kur'ân merkezli öğretim" ile "edebî birikim" kavramlarını dinî bilginin öğrenilmesi ve topluma aktarılması sürecinin birbirini tamamlayan iki boyutu olarak ele almaktadır. Kur'ân merkezli öğretim dinî bilginin temel kaynağını ve öğretim eksenini oluştururken; edebî birikim bu bilginin dil, üslup, anlatı ve sözlü kültür

aracılığıyla toplumsal karşılık bulmasına imkân sağlayan aktarım boyutunu ifade etmektedir. Bu ilişki Balkanlar’da cami merkezli din görevlisi yetiştirme geleneğinin ilmî ve iletişimsel yönünün birlikte değerlendirilmesine imkân vermektedir.

İncelediğimiz üç ülkedeki farklılıklar her birinin kendi sosyo-politik geçmişi ve mevcut koşullarıyla yakından ilişkilidir. Bosna-Hersek tarihî kurumlarını koruma ve modern eğitimi oluşturma konusunda dengeli bir sistem kurmuşken, Kosova’da örgün eğitim büyük ölçüde medreseler ve ilahiyat fakülteleri etrafında şekillenmektedir. Arnavutluk’ta ise yurtdışında alınan ilahiyat eğitimi ile yerel yaygın eğitim faaliyetleri sürecin önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Genel olarak bölgedeki din görevlisi yetiştirme politikalarının güçlenmesi için tarihî mirasın korunması, eğitim içeriklerinin çağın ihtiyaçlarına uyarlanması ve uluslararası iş birliklerinin artırılması önem taşımaktadır. Bu sayede Balkan coğrafyasında din hizmetleri hem toplumun beklentilerine uygun hem de sürdürülebilir bir yapıya kavuşabilir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Ömer ŞİMŞEK – Abdulsamet CERAN

Finansman / funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

BALKANLAR'DA CAMİ MERKEZLİ DİNİ KÜLTÜRÜN TARİHSEL OLUŞUMU VE DİN GÖREVLİSİ YETİŞTİRME GELENEĞİ

Kaynakça

- Akın, Abdullah. "Osmanlı Sonrası Balkan Devletlerinde Bazı İslâmî Gelişmeler ve Din Eğitimi". *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 (2021), 199–228.
- AMT, Statuti i Komunitetit Musliman të Shqiperisë dhe Rregullorja e Brendëshme. Arnavutluk: Arnavutluk Müslüman Topluluğu, 2012. Erişim 11 Temmuz 2025. <https://www.kmsh.al/>
- Durguti, Abdylkader. "Balkanlar'da Yüksek Din Öğretiminin Deneyimleri (Kosova ve Makedonya Örneği)". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*, ed. Ramadan Shkodra - Sadik Mehmeti, 1/308–309. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- FSI, Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë. "Historiku". Erişim 11 Temmuz 2025. <https://fsi-edu.net/historiku/>
- İzeti, Metin. *Balkanlar'da Tasavvuf*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Karpat, Kemal Haşim. *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kasumi, Haki. *Bashkësitë Fetare në Kosovë*. Prishtinë: Instituti i Historisë, 1988.
- Korkut, Hasan. "Bosna-Hersek'te İslâmî Kurumlar, Din Eğitimi ve Medreseler". 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu Bildirileri. ed. Recep Kaymakcan vd. 713–715. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2013.
- Kosova, Parim. "Medresete e Prizrenit". *Studime Univers* 7 (2005), 145–160.
- Kruja, Genti. "Medreseja 'Alaudin' e Prishtinës 65 Vjet në Shërbim të Arsimit Fetar dhe Kombëtar". *Konferenca Shkencore, Përmbledhje Kumtesash*, ed. Ramadan Shkodra - Sadik Mehmeti, 85–90. Prishtinë: Dituria Islame, 2018.
- Kruja, Genti. "Një Vështrim Analitik mbi Arsimin Islam në Shqipëri." *Konferenca Shkencore, Përmbledhje Kumtesash*, ed. Ramadan Shkodra - Sadik Mehmeti, 91–98. Prishtinë: Dituria Islame, 2018.
- Osmani, Elez. "Filloi Mesimi Ne Fakultetin E Studimeve Islame Ne Prishtine". *Dituria Islame, E Permuajshme Fetare Kulturore E Shkencore* 7/44 (1992), 1–5.
- RIZ, Riyaset Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini. *Godišnji izvještaj o radu Islamske Zajednice*. Sarajevo: Rijaset, 2022. <https://islamskazajednica.ba/>
- Sofuoğlu, Ebubekir – Topsakal, Cem. "Osmanlı Devleti'nin Kosova eğitim sistemi'ne yönelik yönetsel düzenlemeleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2007), 60–80.
- Ternava, Naim – Bajcinca, İsa. *Medreseja e Mesme "Alaud-din"*. Prishtinë: Shtypi Koha Yayınları, 2002.
- Ternava, Naim. *50-Vjet Te Medrese se Mesme "Alauddin"* Prishtinë. Prishtinë, 2003.
- Topçu, Emel – Dilber, Yunus. "Osmanlı Döneminden Bugüne Mostar Medreseleri ve Günümüzdeki Durumu". *İDEF- Fettah Efendi Eğitim ve Düşünce Derneği ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı* (2024), 117–154. <https://doi.org/10.5331/>
- Vırmiça, Raif. *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.