Sayı / Issue **28**

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year **Mart / March 2026**

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity
E-ISSN: 2687-2692 | MART 2026, SAYI 28 | MARCH 2026, ISSUE 28

Eski Adı / Former Name
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012-2019)
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 - Sayı/Issue 14

ÇOMÜ Adına İmtiyaz Sahibi / The Owner
Prof. Dr. Ramazan Cüneyt ERENOĞLU
Rektör / Rector

Editör / Editor
Dr. Fatmanur DİKMEN, https://orcid.org/0000-0001-9399-8831, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, fatmanur.dikmen@comu.edu.tr

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants
Arş. Gör. Dr. Büşra YILDIRIM, https://orcid.org/0000-0002-2641-9315, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, busrayildirim@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Muhammet Emin EFE, https://orcid.org/0000-0002-2531-8950, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, eminefe91@gmail.com

Yayın Editörü
Arş. Gör. Dr. Muhammet Emin EFE, https://orcid.org/0000-0002-2531-8950, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, eminefe91@gmail.com

Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors
Dr. Öğr. Üyesi Halil EFE, https://orcid.org/0000-0003-3509-3078, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, efehalil@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KILIÇ, https://orcid.org/0000-0001-5192-3444, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, hkilic@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Rukiye OĞUZAY, https://orcid.org/0000-0002-3937-5024, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, roguzay@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ŞAVLUK, https://orcid.org/0000-0002-9742-5771, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, hikmetsavluk@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Mehmet AKINCI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, mehmetakinci@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Metin ÇİFTÇİ, https://orcid.org/0000-0002-8573-7807, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart University, metinciftci@comu.edu.tr

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Nimetullah AKIN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*

Prof. Dr. Saim YILMAZ, *Sakarya Üniversitesi, TR*

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*

Prof. Dr. Tuba IŞIK, *Humboldt-Universität, TR*

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*

Dr. Öğr. Üyesi O. Murat DENİZ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi TR*

Doç. Dr. Bilal TAŞKIN, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TR*

Danışma Kurulu/ Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim KESKİN, *Bursa Uludağ Üniversitesi*

Prof. Dr. Saadet MAYDAER, *Bursa Uludağ Üniversitesi*

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ, *Kocaeli Üniversitesi*

Doç. Dr. M. Emin KIZILAY, *Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR, *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*

İletişim / Corresponding Adress

Dr. Fatmanur DİKMEN, Editör,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (dahili: 29181)
Faks: 0286-2180538
E-posta: ifd@comu.edu.tr
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir

Sekreterya ve Mizanpaj

Muhammet Emin EFE

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan uluslararası ve hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yayım ve Yazım İlkeleri 271. sayfada yer almaktadır.

Kilitbahir teoloji alanında Türkçe, İngilizce ve Arapça özgün araştırma makalelerini yayınlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Kilitbahir, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Kilitbahir aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish, English, Arabic in the fields of theology. Kilitbahir does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Kilitbahir uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Kilitbahir is licensed by Creative Commons Attribution Non Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. Articles licensed under the CC BY-NC.

Dizinler

https://erihplus.hkdir.no/journal?id=508559

https://www.rootindexing.com/journal/kilitbahir-Kilitbahir/

https://www.acarindex.com/journals/kilitbahir-1297

https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=1939

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Vatan Şairi İbrahim Tûkân'ın Şiirlerinde Eleştirel Vatanseverlik 1-19
Ibrāhīm Tūqān's Poetry and the Idea of Critical Patriotism
Dilek Sena DİCLE
Mehmet KÖKLÜDAĞ

Tefsir Rivâyetlerinin Kaynaklarında Şâz Kıraatlerin Rolü ve Etkileri 20-41
The Role and Effects of Shadhdh (Anomalous) Qira'at in the Sources of Tafsir Narrations
Vedat YETKİN

Dinî Yaşantıda Kırılma Noktaları: İçsel Dinî/Manevî Çatışma 42-69
Breaking Points in Religious Life: Internal Religious Struggles
Furkan YILDIRIM
Çiğdem GÜLMEZ

İslâm Hukukunda Camilerin Süslenmesi 70-96
The Legal Status of Mosque Decoration in Islam
Murat BEYAZTAŞ

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Perspektifinden Öğretmenlerin Dijital Becerileri ve Dijital Din Eğitimi 97-123
Teachers' Digital Competencies and Digital Religious Education from the Perspective of the Türkiye Century Education (Maarif) Model
Cavit ERDEM

Kur'ân Bütünlüğünde Bir Çelişki Vehminin Tahlîli: Hesap Gününde Yalan Söylemek 124-158
An Analysis of The Suspicion of Contradiction Within The Qur'anic Unity: Lying on The Day of Judgment
Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

Sünnetullah'ın Anlam Alanı ve Kur'an'da Sünnet-Sünnetullâh 159-187
Semantic Scope of Sunnatullah and Sunnah, Sunnatullah in the Qur'an
Fahriye ERDOĞMUŞ

Gelenekten Dijitale: Ailede Mahremiyetin Mekânsal, Kültürel ve Bireysel Dönüşümü 188-218
From Tradition to Digital: The Spatial, Cultural, and Individual Transformation of Privacy within the Family
Osman DERTLİ

Sözleşme İhlallerinde Mali Olmayan Cezalar 219-232
Non-Financial Penalties Imposed On Contract Violators
Tamer ZOUROB

İbâzî Bakış Açısıyla Hz. Osman ve Dönemi: Sâlim b. Zekvân ve Şemmâhî Örneği 233-260
Uthmān b. ʿAffān and His Period from an Ibāḍī Perspective: The Examples of Sālim b. Zakvān and al-Shammākhī
Yunus AKYÜREK

KİTAP İNCELEMELERİ

Dinin Geleceği (Kitap İncelemesi) 262-265
Besim Enes ALPER

Pozitif BDT: Pozitif Bilişsel-Davranışçı Terapi İçin Bireysel ve Grup Tedavi Protokolleri (Kitap İncelemesi) 266-269
Bükre Nur GÜNDÜZ TORUN

Araştırma Makaleleri

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 1-19 | DOI: 10.5281/zenodo.19320977

Vatan Şairi İbrahim Tûkân'ın Şiirlerinde Eleştirel Vatanseverlik[1]

Ibrāhīm Tūqān's Poetry and the Idea of Critical Patriotism

Dilek Sena DİCLE[*]
Mehmet KÖKLÜDAĞ[**]

Öz

"Vatan Şairi" olarak tanınan İbrahim Tûkân'ın şiirlerini merkeze alan bu çalışma onun vatanseverlik anlayışının çok katmanlı yapısını incelemektedir. Çalışmanın amacı, şair Tukan'ın Filistin ve Arap edebiyatının sembol isimlerinden birisi olmasına rağmen Türkiye'de akademik literatürde kendisi hakkında yapılmış kapsamlı çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. saptanan eksikliği gidermek amacıyla Türk akademisine özgün ve temel bir katkı sunmayı amaç edinmiştir. Her bilimsel çalışma gibi bu çalışmanın da sınırları bulunmaktadır. Çalışma Yayımlanmış ve erişilebilir durumdaki birincil ve ikincil kaynaklarla sınırlı olarak doküman incelemesi metoduyla hazırlanmıştır. Tûkân'ın vatan sevgisinin genel kanının aksine yalnızca sömürgeciliğe ve işgale karşı bir direnişten ibaret olmadığını öne sürmektedir. Tûkân'ın poetikasının aynı zamanda Filistin toplumunun kendi içindeki sorunlara, yozlaşmış siyasi liderlere, vatan topraklarının satılmasına ve bu duruma sessiz kalan veya gerçeği saptıran basına yönelik keskin bir özeleştiri barındırdığını ortaya koymaktadır. Bu çalışma "Şair İbrahim Tukan ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Edebi Konumu" başlıklı tezinden üretilmiş olup makale formatının gerektirdiği hacim ve sınırlılıkları çerçevesinde daraltılmıştır. Bu nedenle şairin pasif liderlere ve toprak satıcılarına yönelik eleştirileri barındıran tüm eserlerine yer verilmemiş bunun yerine konuyu bütüncül bir biçimde yansıtan, temsil kabiliyeti yüksek olduğu düşünülen şiirler seçilerek incelenmeye tabi tutulmuştur.

"Kudüs" ve "Şehitler Beşiği Filistin" "İlkbahar Kimin İçin" gibi şiirlerinin analizi üzerinden şairin vatanı uğruna ahlaki bir mücadele verilmesi ve liyakat gösterilmesi gereken kutsal bir ideal olarak gördüğü vurgulanmaktadır. Tûkân "Bu musibetten dolayı kendi vatanımın evlatlarından başka kimi kınayayım? ve "Bir davamız vardı sende, Biz onun umutlarını ziyan ettik" gibi dizeleriyle yaşananların sorumluluğunu doğrudan kendi toplumuna ve liderlerine yüklemekten çekinmemiştir. Bu bulgular

[1] Bu çalışma, Dilek Sena Dicle tarafından 2026 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü'nde kabul edilen "Şair İbrahim Tukan ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Edebi Konumu" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, ds.dicle@gmail.com, ORCID: 0009-0005-5672-175X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 25/09/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 09/03/2025, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

[**] Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, mehmet.kokludag@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8992-6560, Received/Geliş Tarihi: 25/09/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 09/03/2025, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

Tûkân'ın vatan sevgisinin pasif bir duygu değil bilakis aktif, sorgulayıcı ve ahlaki bir tutum olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak bu çalışma İbrahim Tûkân'ı yalnızca Filistin direnişini dile getiren bir şair olarak değil aynı zamanda bu direnişin vicdani özeleştirisini yapan kurucu bir entelektüel olarak konumlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbrahim Tûkân, Modern Arap Şiiri, Filistin Direniş Edebiyatı, Vatan Şairi, Vatanseverlik.

Abstract

Centering on the poetry of Ibrahim Tuqan, widely recognized as the "Poet of the Nation" this study examines the multi-layered structure of his conception of patriotism. Although Tuqan is a symbolic figure in Palestinian and Arab literature, comprehensive research on him within Turkish academic literature remains quite limited. Therefore, this study aims to address this gap and provide an original and fundamental contribution to Turkish academia. Like all scientific research, this study has certain limitations it was conducted using the document analysis method restricted to published and accessible primary and secondary sources.

The study argues that, contrary to general consensus, Tuqan's patriotism did not consist solely of resistance against colonialism and occupation. It reveals that Tuqan's poetics simultaneously encompass a sharp self-criticism directed at the internal problems of Palestinian society, corrupt political leaders, the sale of national lands, and a press that either remained silent on these issues or distorted the truth. This study is derived from the thesis titled "Poet Ibrahim Tuqan and His Literary Position in 20th Century Arab Literature" and has been condensed to comply with the spatial constraints and formatting requirements of an academic article. Consequently rather than including all of the poet's works that criticize passive leaders and land sellers, this study selects and analyzes specific poems that reflect the subject holistically and are considered highly representative.

Through the analysis of poems such as "Jerusalem" "Palestine, the Cradle of Martyrs" and "For Whom is Spring" the study emphasizes that the poet viewed the homeland as a sacred ideal requiring both moral struggle and merit. With lines such as, "Whom else should I blame for this calamity but the sons of my own homeland?" and "We had a cause in you we squandered its hopes" Tuqan did not hesitate to place the responsibility for these events directly on his own society and its leaders. These findings indicate that Tuqan's patriotism was not a passive emotion, but rather an active, questioning and moral stance. Ultimately this study positions Ibrahim Tuqan not merely as a poet who voiced Palestinian resistance but also as a foundational intellectual who articulated the conscientious self-criticism of that resistance.

Keywords: Ibrahim Tuqan, Modern Arabic Poetry, Palestinian Resistance Literature, Poet of the Homeland, Patriotism.

Giriş

1. Filistin Şiiri

Arap edebiyatı tarihi Arap toplumunun duygu ve düşünce dünyasını edebi üretimlerle gelecek nesillere aksettiren pek çok şair ve düşünürün eserleriyle şekillenmiştir. Bu çalışmada

Filistin direniş edebiyatının önemli simalarından biri olan ve yaşadığı coğrafyadaki tecrübeleri halkının hissiyatıyla bütünleştirerek Arap edebiyatında saygın bir yer edinen şair İbrahim Tûkân Abdülfettâh el-Ağa'nın şiirlerindeki Filistin sevgisi ve vatanseverlik teması incelenecektir.

Genel itibariyle edebiyatçılar doğup büyüdükleri toplumun sosyo-kültürel hafızasını ve duygusal iklimini edebî dile tercüme ederek kolektif sevinç ve hüzünlerin ifadesinde aracı konumunda olan şahsiyetlerdir. Filistin edebiyatının öncü isimlerinden olan İbrahim Tûkân, halkının duygularına tercüman olan "Vatan Şairi" olarak anılmaktadır. Onun şiirlerinin bir yönünü vurgulayan bu yaygın kabul Tûkân'ın şiirindeki keskin eleştirel damarı ve öfkesinin sadece düşmana değil aynı zamanda Filistin toplumunun kendisine ve liderlerine yönelik eleştirilerini büyük ölçüde göz ardı etmektedir.

Zira görebildiğimiz kadarıyla İbrahim Tûkân'ın vatanseverliği sanılandan daha karmaşıktır. Onun vatan sevgisi ahlaki çöküş olarak gördüğü iç sorunlara karşı isyan ile iç içe geçmiştir. Onun "Vatan Şairi" kimliği esasında kendi toplumunun vicdanı olma sorumluluğunu da içermektedir. Bu durum onun şiirlerinde açık bir şekilde görünmektedir. Bu tezi kanıtlamak ve Tûkân'ın şiirini doğru bir bağlama oturtmak için öncelikle onun içinde yetiştiği edebi ve tarihi ortama kısaca değinmek gerekmektedir. Edebiyatçı Mahir Hasan Fehmi'nin de vurguladığı üzere "Edebiyatı yorumlamak için dönemin siyasi ve sosyal tarihini bilmek gereklidir ayrıntılı bir tarih araştırması yapmadan edebi bir metni anlamak çoğu kez pek mümkün değildir."[2]

Birinci Dünya Savaşı sırasında Arap coğrafyasındaki siyasi, sosyal ve kültürel hayatta yaşanan hızlı değişimler ve dünyada yaygınlaşan modernite hareketleri Arap edebiyatının ivme kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Arap edipleri, düşünürleri ve dolayısıyla Arap edebiyatı kendisine yabancı olan yenilikler ve farklılıklarla çok daha hızlı bir şekilde yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Arap edipleri erken dönemlerden itibaren şiir ve nesir aracılığıyla siyasi meselelere ilgi göstermiştir. Cahiliye dönemi edebiyatında siyasi içerikli şiirlerin varlığı, bu türün ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Bu dönemde şairler kabilelerinin onurunu yücelten, rakip kabileleri eleştiren ve toplumsal kanaat önderliği yapan figürler olarak öne çıkmışlardır. Şiirin siyasi ve sosyal etkileri Arap toplumunda erken fark edilmiş kabilelerini öven ve düşmanlarını yeren şairler birer halk kahramanı olarak kabul görmüştür. İslamiyet'in ilk yıllarında bazı şairler dini hassasiyetler nedeniyle şiirden uzaklaşsa da Hz. Peygamber'in, şairi Hassân b.

[2] Ali Shoman Muhammed Ali, Ebu Deyyah, "Nemâzicu min şi'ri İbrahim Tûkân abrel-menheci't-târihi", *Mecelletü Külliyeti't-terbiyyeti'l-İslamiyye li'l-'ulumi't-terbiyye ve'l-İslamiyye* 42, (2019), 205.

Sâbit'i müşriklere karşı ideolojik bir mücadele aracı olarak şiiri kullanması yönünde teşvik ettiği bilinmektedir.[3]

Arap şiiri, başlangıcından günümüze dek Arap edebiyatının temel bir unsuru olmuş ve çeşitli evrelerden geçmiştir. Edebiyat tarihçileri Arap şiirini genellikle "siyasi, dini ve ideolojik" gelişmelere göre tasnif etmişlerdir. İslam öncesi (Cahiliye) Arap şiiri ve İslamiyet sonrası Arap Klasik Arap Şiiri ve Modern Arap Şiiri,[4] ayrıca Cahiliye Dönemi, İslam'ın ilk dönemi (Sadru'l-İslam), Emeviler dönemi, Abbasiler dönemi, Modern Dönem[5] şeklinde tasnifler de mevcuttur.

Bu dönemler arasında Modern Arap şiiri Napolyon'un 1798'deki Mısır işgali ile başlatılır ve Birinci Dünya Savaşı'nı da kapsayan süreçte şiirin muhtevasında önemli farklılıklar meydana geldiği belirtilir.[6] Başta Mısır olmak üzere Arap coğrafyasında yeni kütüphanelerin kurulması, modern eğitim anlayışının benimsenerek okul sayılarının artması ve matbaanın yaygınlaşması gibi etkenler Modern Arap şiirinin biçim ve içerik açısından değişimine zemin hazırlamıştır. Aynı dönemde Avrupa'da başlayan ve küresel ölçekte yayılan yenilik hareketleri eğitim-öğretim ve kültür alanlarında köklü dönüşümlere yol açmıştır.[7] Bu dönüşümler şiir başta olmak üzere tüm edebi türlerde içerik ve üslup açısından ciddi değişimlere neden olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sonrası Modern Arap şiirinin önemli bir gelişim evresine işaret eder. Bu dönemde küresel ve bölgesel düzeyde siyasi, sosyal ve fikrî değişimler yaşanmış, bu da şiirin içeriğini etkilemiştir. Milliyetçilik, gurbet, hüzün ve vatan toprağına sahip çıkma gibi toplumsal duyarlılıkları yansıtan konular ön plana çıkmıştır. XIX.. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şiirin sadece şeklinde değil, içeriğinde de belirgin farklılaşmalar gözlemlenmeye başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise Arap şairleri "eş-Şi'rû'l-Hurr" olarak adlandırılan serbest nazmı daha sık tercih ederek gurbet, yalnızlık, hüzün, milliyetçilik ve vatan gibi temaları işlemişlerdir.[8]

Arap şiirinin modernleşme sürecinin ilk aşaması olarak kabul edilen iki dünya savaşı arasındaki dönemde acı, hüzün, aşk ve sevgi gibi bireysel duygulara daha fazla odaklanılmış böylece çağdaş meselelere değinilerek konu zenginliği artmıştır. Modern Arap şiirinde öne çıkan temalar arasında eğlence, içki, kadın, tabiat sevgisi, duygusal konuların yanı sıra siyasi ve sosyal meseleler yoğun olarak yer almıştır. Milliyetçilik, vatanseverlik teması, klasik Arap

---

[3] Mütevekkil Taha, *Hadâiku İbrahim: Evrâku İbrahim Tûkân ve resâiluhu ve dirasat fi şi'rihi* (Ürdün: Dâre'l-Faris, 2004), 60.

[4] İsmail Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 313.

[5] Abdullah Kızılcık, "Çağdaş Arap Şiirinin Öncülerinden Fedva Tûkân ve Şiirlerinde Yalnızlık ve Hüzün Teması", *Şarkiyat Mecmuası*, 14 (Aralık 2011), 59.

[6] Usame Şahin, *el-Edeb fi'l-Ürdün ve Filistin*, (Nour İstasyonu,2021), 1.

[7] Güler, İslam Medeniyetinde Dil İlimleri, 405.

[8] Ahmed Abaus, *el-Harekâtü'l-fikriyye ve'l-edebiyye fi'l-edebi'l-Arabi el-hadis* (Beyrut: Dar'ul-Sekafe, t.y.), 450.

şiirinde belirgin bir yer tutmazken modern Arap edebiyatında en sık işlenen konulardan biri haline gelmiştir. Avrupa'da başlayıp tüm dünyada yankı uyandıran milliyetçilik akımlarının etkisiyle Arap ülkelerinde bağımsızlık hareketleri güçlenmiş ancak aynı dönemde Avrupa ülkeleri bu coğrafyayı manda yönetimi adı altında işgal etmiştir. Bu gelişmeler milliyetçilik konusunu gündemin ön sıralarına taşımış ve farklı edebi akımlara mensup çağdaş Arap şairlerinin bu temada eserler vermesine yol açmıştır.[9] Edebiyat tarihçileri Filistin edebiyatının gelişim aşamalarını dönemin siyasi, sosyal ve kültürel koşullarıyla ilişkilendirerek dört evreye ayırmışlardır:

1. Aşama: 1860-1907 yılları.

2. Aşama: 1908-1918 yılları. Bu ilk iki aşama, geçiş dönemi olarak da adlandırılmış ve etkileri 1925 yılına kadar sürmüştür.

3. Aşama: 1926-1947 yılları.

4. Aşama: Filistin tarihi için bir dönüm noktası olan Nekbe (Büyük Felaket) dönemini kapsar. (Nekbe, 1947-1949 yılları arasında yaklaşık 750.000 Filistinlinin topraklarından zorla göç ettirilmesi ile başlayıp 1960'lara kadar devam eden bir süreci ifade eder.)

Filistin edebiyatı hem şiir hem de nesir türlerinde bu aşamalara paralel bir gelişim seyri izleyerek bugünkü formunu almıştır. Filistin'in İngiliz mandası ve ardından İsrail işgali altında şekillenen bir edebiyat olması nedeniyle direniş özelliği taşıyan bir edebi kimlik kazanmıştır.[10]

Modern Filistin şiiri, Filistin meselesinin önemli bir adımı olan 1917 Balfour Deklarasyonu ile başlayarak yeni bir evreye girmiş entelektüel ediplerin katkısıyla günümüze kadar uzanan süreçte pek çok tarihi olaya tanıklık etmiş ve bu olayları edebi bir üslupla belgeleyerek günümüze aktarmıştır. Nekbe (1948) Filistin edebiyatını farklı dönemlere ayıranlar için dönüm noktası olmuştur. Filistin edebiyatı "iç edebiyat ve sürgün edebiyatı" olarak ikiye ayrılmıştır.[11]

Dönemin önde gelen gündem maddelerinden biri olan milliyetçilik ve vatanseverlik düşüncesi edebiyatçıların temel konularının merkezinde yer almıştır. Bu dönemde Filistin'de Ebû Selmâ, Abdürrahîm Mahmûd ve İbrahim Tûkân gibi edipler, Filistin direniş edebiyatının temellerini atan öncü isimler arasında sayılmışlardır.[12] Filistin Edebiyatını tanımlayan Ekrem Zuayter şu ifadeleri kullanmıştır, "Filistin meselesi, edebiyatı zorunlu kılan bir mesele olmuştur. Bu ise vatanseverliğin şiir ve nitelikli bir nesirle anlatılabilmesini gerektirir. Edebiyat kahramanlıkları öven romanlar, hikâyeler ve şiirlerde kendini ifade eder.[13]

---

[9] Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 208-211.

[10] Şahin, *el-Edeb fi'l-Ürdün ve Filistin*, 9.

[11] Yusuf Hatıni, *eş-şi'ru'l Filistini*, (Suriye: Tutul basım, 2021), 7.

[12] Taha, *Hadâiku İbrahim*, 64.

[13] Hüsni Ethem Cerrar, *Udebâu min Cebeli en-nâr* (Amman: Daru'-Memun 2007), 25.

Filistin Edebiyatı'nda Filistin meselesi 19. yüzyılın başlarından itibaren özelde Arap dünyasının genelde ise tüm insanlığın temel sorunlarından biri olarak ele alınmıştır. Bu dönemde Filistin edebiyatında direniş şiirleri ağırlık kazanmıştır. *"Direniş Edebiyatı" (Edebü'l-Mukâveme)* adlı eserin müellifi Gassân Kenefâni, bu tür şiirleri "Direniş Edebiyatı" ve "Direniş Şiirleri" olarak sınıflandırmış ve kitabında bu dönemin şair ve yazarlarına geniş yer vermiştir.[14] Şair Adonis (Ali Ahmed Said) ise Filistin edebiyatı için "Protesto Edebiyatı" (Edebü'l-İhticâc) terimini kullanmıştır. Adonis'e göre edebiyat bir protesto şeklidir işgali engelleme gücüne sahip olmasa da protesto etme gücüne sahiptir.[15]

Arap şiirinin toplumun tarihsel belleğini yansıtan bir arşiv niteliği taşıdığı kabul görmektedir. Filistin'de kaleme alınan şiirler o dönemin tarihine dair önemli bilgileri günümüze aktarmaktadır. Döneme tanıklık eden yazar ve şairler işgalci Siyonistlerin topraklarını ele geçirmelerine şahit olmuş ve bu yaşananları eserlerine yansıtmışlardır. İsrail'in 1948'de Filistin'i işgal etmesi ve Filistin halkının sürgüne zorlanması gibi olaylar şairlerin şiirlerinde toprak bütünlüğü, milliyetçilik, vatanseverlik, işgalcilere ve manda yönetimine karşı direniş gibi temaları coşkulu bir dille işlemelerine neden olmuştur. Klasik Arap şiirinde yaygın olarak kullanılan kafiye ve aruz vezni Filistin şiirlerinde de varlığını sürdürmüştür. Filistin edebiyatı methiye türüyle başlamış zamanla bu topraklarda meydana gelen siyasi, sosyal ve kültürel gelişmelerle milli duygulara evrilerek halkın hissiyatını dile getirmede öncü bir rol üstlenmiştir.[16]

2. İbrahim TÛKÂN

İbrahim Abdülfettâh Dâvûd el-Ağa Tûkân, hicri 1323 miladi 1905 yılında Filistin'in kuzeyindeki Nablus şehrinde dünyaya gelmiştir. Tûkân ailesi Cebelü en-nâr (Nablus ve çevresi) bölgesinin kültürel ve geleneksel mirasını koruyan sosyal statüsü yüksek, ekonomik açıdan güçlü ve muhafazakâr bir ailedir.[17]

Nüfuzlu bir aileye mensup olan Tûkân ilköğrenimini modern eğitim metotlarının benimsendiği er-Reşâdiye Okulu'nda (1914-1918) tamamlamıştır bu dönem Birinci Dünya Savaşı yıllarına denk gelmektedir. Ortaöğrenimini Kudüs'teki Saint George Koleji'nde bitirmiş burada tanıştığı Nahle Zurig'in etkisiyle Arap diline olan hâkimiyeti ve sevgisi artmıştır. Nesir ve şiir alanındaki yetkinliği ile öğrenciler ve hocalar arasında referans gösterilen bir isim

---

[14] Gassan Kenefâni, *el-Edebu'l filistini el-mukâvim tahte'l-İhtilal* (Beyrut: Filistin Araştırmaları Enstitüsü, 1968), 40.

[15] Şahin, *el-Edeb fi'l-Ürdün ve Filistin*, 40. (Külliyeti'l-ulumu't-terbiyyeti ve'l-edebi,Unrwa, Naour İstasyonu, 2021.

[16] Taha, *Hadâiku İbrahim*, 40.

[17] Yusuf ata el-Tarifi, *İbrahim Tûkân Hayâtuhû ve şi'ruhû* (Ürdün: El-Ehli Yayınları, 2008), 41.

haline gelmiştir.[18] 1923 yılında Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde eğitimine devam etmiş burada Enîs Hûrî el-Makdisi ve Saîd Takıyyüddîn gibi önemli akademisyenlerle tanışmıştır. Üniversite yıllarında edebiyata ilgi duyan bir grup öğrenciyle birlikte "Dâru'n-Nedve" adlı bir edebiyat topluluğu kurmuştur. Bu topluluktaki her bir öğrenci kadim Arap şairlerinin isimlerini takma ad olarak kullanmış kendisi ise Abbâs b. el-Ahnef takma ismini kullanmıştır. Böylece okulda canlı bir edebiyat ortamının oluşmasına katkı sağlamıştır.[19]

Ağabeyi Ahmed Tûkân kardeşinin Arapçaya olan ilgi ve yeteneğini fark ederek onu Saîd Takıyyüddîn ve el-Akhtal es-Sagir kabıyla tanınan şair Bişâre el-Hûrî gibi önemli isimlerle tanıştırmış böylece İbrahim Tûkân'ın edebi çevrelere girmesine vesile olmuştur. Edebi konferanslar ve seminerler vermek üzere Mısır, Suriye, Irak gibi komşu ülkelerden Filistin'e gelen edebiyatçılarla bir araya gelerek edebiyat eleştirisi üzerine fikir alışverişinde bulunmuştur.[20]

İbrahim Tûkân'ın doğumundan itibaren yaşamı boyunca mücadele ettiği bazı sağlık sorunları bulunmaktaydı ve bu durum hayatının pek çok alanında zorluklara neden olmuştur. Dönemin Filistinli gençler arasında yaygın meslekler olan gazetecilik ve öğretmenlikten Tûkân sağlık sorunları nedeniyle gazeteciliğe yönelememiş ailesinin ısrarları sonucu mezuniyetinin ardından Nablus'a dönerek el-Necâh Devlet Okulunda 1929-1930 akademik yılında öğretmenlik yapmıştır.[21]

1930 yılında Enîs Huri el-makdisi'nin teklifi üzerine Beyrut Amerikan Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Kısa sürede buradaki başarıları ve öğrencileri üzerindeki olumlu etkileri nedeniyle taltif edilerek "Üniversite Şairi" unvanına layık görülmüştür.[22]

İngiliz manda yönetimi 1936 yılında Kudüs Radyosunu kurduğunda Arapça bölümünün yayınlarını yönetmek üzere İbrahim Tûkân'ı görevlendirmiştir. Burada yaptığı programlarda halk arasında kullanılan günlük konuşma dili yerine fasih Arapçanın kullanımını savunmuş, programları Mısır, Suriye, Irak, Riyad ve Hindistan gibi ülkelerde takdirle karşılanmıştır.[23] Ancak Birinci Dünya Savaşı sırasında gazete, dergi ve radyo gibi basın yayın organlarına

---

[18] Cevahir binti Abdullah El-Asımi, "el-Mufârigatü fi şi'ri İbrahim Tûkân es-Siyasi", *Mecelletu Külliyyeti'd-diraseti'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye*, 2. (2018), 1018.

[19] Ömer Ferruh, *Şairâni mu'âsirani: İbrahim Tûkân ve Ebu'l-Kasım eş-Şâbbi* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1954), 18.

[20] Taha, *Hadâiku İbrahim*, 43-45.

[21] Cerrar, Hüsni Ethem, *Udebâu min Cebeli en-nâr*, (Amman: Daru'l-Memun, 1.b. 2007), s.21.

[22] el-Tarifi, *İbrahim Tûkân*, 62.

[23] Sadık Abdullah Ebu Süleyman, *İbrahim Tûkân Vicdanü'ş-şa'bi'l'-Filistini Dirasse fi şi'ri'l-vatani*, (Filistin: Daru'l-Mikdad, 2002), 17-23.

yönelik sansür uygulamaları artmış Tûkân çeşitli gerekçelerle artan baskılar sonucunda elli beş ay çalıştığı Kudüs Radyosundaki görevinden uzaklaştırılmıştır.[24]

Şair İbrahim Tûkân'ın şiir ve makaleleri Filistin ve komşu ülkelerdeki birçok farklı gazete ve dergide yayımlanmıştır. Ancak sağlık sorunları nedeniyle hayattayken şiirlerini bir araya getirip kitaplaştırma imkânı bulamamıştır. Vefatının ardından Birinci Dünya Savaşı koşulları nedeniyle bir süre basılamayan eserleri kardeşi Ahmed Tûkân ve yakın arkadaşlarının çabalarıyla *"Dîvân-ı İbrahim"* adıyla 1955 yılında ilk kez yayımlanmıştır. Divanına kaynaklık eden şiirler kendi el yazısıyla tuttuğu sekiz şiir defterinden derlenmiştir.[25]

Tûkân, şiir yazmaya ilk başladığı dönemlerde daha çok duygusal temalar kadın ve aşk gibi romantik konuları işlerken zamanla vatanında yaşanan olaylara karşı duyduğu derin hisler nedeniyle şiirlerinde Filistin halkının ve ülkesinin içinde bulunduğu durumu dile getirmeye yönelmiştir. Bu şiirleri sadece Filistin ile sınırlı kalmamış dünyanın diğer bölgelerinde meydana gelen olaylara da kayıtsız kalmayarak bu meseleleri eserlerinde işlemiştir. İbrahim Tûkân yalnızca Filistin'in değil içinde bulunduğu coğrafyanın da benimsediği ulusal bir kimliği benimsemiştir. Şair Tûkân Filistin'in ilk milli şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir.[26]

Hayatı boyunca mücadele ettiği hastalıklar nedeniyle İbrahim Tûkân, 2 Mayıs 1941 tarihinde 36 yaşında tedavi gördüğü Fransız Hastanesi'nde erken yaşta vefat etmiştir. Son yazdığı şiirlerden birinde adeta kendi ölümünü hissedercesine şu mısraları kaleme almıştır:[27]

أَرَى الثَّلَاثِينَ سَتَعْدُو بِيه مُغِيرَةً أَفْرَاسُهَا فِي اقْتِرَاب
وَبَعْدَ عَشْرٍ يَلْتَوِي عُودِيه وَيَنْضَبُ الزَّيْتُ وَيَخْبُو الشِّهَابُ

Görüyorum otuzlu yaşları,
Durmaksızın atlarını değiştirerek dörtnala yaklaşıyor bana
On yıl sonra belim bükülecek,
Kandilimdeki yağ tükenecek ve içimdeki ateş küllenecek.[28]

3. İbrahim Tûkân'ın Şiirlerinde Filistin ve Vatan Sevgisi

İbrahim Tûkân dünya tarihinin şahitlik ettiği en acı olaylarının yaşandığı Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarına Siyonist işgalcilerin İngiliz Devleti himayesinde Filistin topraklarına yerleşmeye başlamasına tanıklık etmiş bir şairdir. Bu durum onun şiirlerinde Filistin'de yaşanan direnişi ve zorlukları öncelikli olarak ele almasına neden olmuştur.

---

[24] Ferruh, *Şairâni Mu'âsirani*, 55.

[25] Ferruh, *Şairâni Mu'âsirani*, 5-6.

[26] Şahin, *el-Edeb fi'l-Ürdün ve Filistin*, 24-38.

[27] Taha, *Hadâiku İbrahim*, 50.

[28] el-Tarifi, *İbrahim Tûkân*, 73.

Şiirlerinde kullandığı yalın dil ve güçlü imgelerle özgürlük vatanına duyduğu tutku ve adalet gibi temaları sıklıkla işlemiştir. Tûkân ülkesine derin bir sevgi besleyen ve vatanında yaşananları cesurca dile getirmekten çekinmeyen bir şairdir. Geniş bir hayal gücüne sahip olan Tûkân şiirlerinde konu ve kelime seçiminde yaşadıklarını, hakikati ve bunlara karşı duyduğu derin hisleri açıkça yansıtmıştır. Şairin eserleri Filistin mücadelesinin bir nevi tarihsel arşivini oluşturmada etkili olmuştur. O, Filistin topraklarında yaşayan halkın tecrübelerini net bir şekilde ortaya koymuştur. Tûkân'ın yazdıkları Filistin halkının mücadelesini bir tarihçi titizliğiyle belgeleyen edebi metinler niteliğindedir.[29]

İbrahim Tûkân'ın vatanı için duyduğu özgürlük hasreti şiirlerinin temel motivasyon kaynağını oluşturmuştur. Sadece kendi ülkesi için değil diğer sömürge altındaki ülkelerde mücadele veren öncü şahsiyetlere de şiirlerinde yer vermesi Tûkân'ın vatan sevgisi coğrafi sınırları aşarak ulusal bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır. Mağripte Rif Devrimi lideri Abdülkerîm el-Hattâbî'yi anmak için yazdığı şiiri değerlendiren Hayreddin ez-Ziriklî şu yorumu yapmıştır: "Eğer tahminlerimde yanılmıyorsam bu şiirin şairi Filistin'in en büyük şairi olacaktır".[30] Şairin edebi ve politik etkisinin yalnızca Filistin davasıyla sınırlı kalmadığı, diğer Arap coğrafyalarındaki bağımsızlık mücadelelerine de ilham verdiği görülmektedir. Bu evrensel etkiyi ve özellikle Faslı gençlerdeki vatan bilincini uyandırma çabasını somutlaştırmak amacıyla Rif Devrimine atfedilen şiirde dile getirmiştir.

O, Filistin'in milli kimliğini ve direniş ruhunu canlandırarak Rif Devrimi gibi farklı coğrafyalardaki direnişlere de edebi bir öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Böylece Arap coğrafyasında gerçek bir uyanışa vesile olmuştur.

فِي ثَنَايَا الْعَجَاج .. وَالْتِحَامِ السُّيُوف
بَيْنَمَا الْجَوُّ دَاجٍ.. وَالْمَنَايَا تَطُوفَ
يَتَهَادَى نَسِيمِ... فِيهِ أَزْكَى سَلَام
نَحْوَ «عَبْدِ الْكَرِيم» .. الْأَمِيرِ الْهُمَام

رِيفُنَا غَابُنَا .. نَحْنُ فِيهِ الْأُسُود رِيفُنَا نَحْمِيه
كُلُّنَا يُعْجَبُ .. بِفَتَى الْمَغْرِب
كُلُّنَا يَطْرَبُ .. لِانْتِصَارِ الْأَبِيّ
أَيْنَ جَيْشُ الْعِدَا .. إِنْ دَعَا لِلْجِهَاد؟
أَصْبَحُوا أَعْبُدًا .. بِالسُّيُوفِ الْحِدَاد
رِيفُنَا غَابُنَا .. نَحْنُ فِيهِ الْأُسُود رِيفُنَا نَحْمِيه

طَالَمَا اسْتَعْبَدُوا .. وَأَذَلُّوا الرِّقَابَ

[29] Ebu Deyyah, "Nemâzicu min şi'ri İbrahim Tûkân", 203-211.

[30] Cerrar, Hüsni Ethem, *Udebâu min Cebeli en-nâr*, 23.

أَيُّهَا الْأَيْدِ جَاء .. يَوْمُ الْحِسَاب
فَلْيَذُوقُوا الزُّعَافَ .. بِالظُّبَى وَالْأَسَل
وَلْنُعَلِ الْهُتَافَ .. لِلْأَمِيرِ الْبَطَل
رِيفُنَا غَابُنَا .. نَحْنُ فِيهِ الْأُسُود رِيفُنَا نَحْمِيه[31]

Toz dumanın ve kılıç şakırtılarının arasında,
Hava kapkaranlık ve ecel kol gezerken,
Eser bir meltem, içinde en safından bir selamla,
Yiğit komutanımız Abdülkerim'e doğru.
Rif bizim ormanımız, biz de o ormanın aslanlarıyız. Rif'imizi biz koruruz.
Hepimiz hayranız o Mağrip (Fas) yiğidine,
Hepimiz coşarız o onurlu adamın zaferiyle.
O cihada çağırdığında hani nerde düşman ordusu?
Keskin kılıçlarımızın altında birer köle oluverdiler
Rif bizim ormanımız, biz de o ormanın aslanlarıyız. Rif'imizi biz koruruz.
Ne zamandır bizleri köle ettiler, boyunlarımızı eğdirdiler.
Ey yiğitler! İşte hesap günü geldi çattı!
Varsın tatsınlar o ölümcül zehri, keskin kılıç ve mızraklarımızla.
Ve haykıralım, kahraman komutanımız için.
Rif bizim ormanımız, biz de o ormanın aslanlarıyız. Rif'imizi biz koruruz

Tûkânın eserleri, sadece Filistin sınırları içinde kalmayarak sömürge ve işgale karşı vatanlarını korumanın evrensel bilincinin taşıyıcısı olarak görülmektedir. Tûkân üniversitede kendisini ziyarete gelen Faslı gençlere ithafen kaleme aldığı şiiri ulusal dayanışma ruhunun, vatan sevgisinin ve şiiri siyasi bir araç olarak kullanma stratejisinin somut bir örneğidir. Şiir Tûkân'ın vatanseverliğinin temelini oluşturan sömürgecilik karşıtı tavizsiz duruşunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu onun "Vatan Şairi" kimliğinin en bilinen yüzüdür.

İlerleyen kısımlarda incelenecek olan "Kudüs" ve "İlkbahar Kimin İçin" gibi şiirlerinde güçlü bir edebi direniş pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Tûkân'ın vatan mücadelesini sadece dış düşmana karşı verilen bir savaş olarak görmediğini, temel tehlikelerden birinin içeriden geldiğine inandığını gösterecektir.

İhsan Abbâs, İbrahim Tûkân'ın şiirlerinin iki temel yönde odaklandığını belirtmektedir. Birincisi Filistin'de yaşanan siyasi ve sosyal meselelere alaycı ve mizahi bir üslupla yaklaştığı şiirlerdir, ikincisi ise yaşam ve hakikat arasındaki etkileşimi konu edinen şiirlerdir. Ancak bu iki tür birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayıp aksine birbirini tamamlayan bir niteliktedir.[32]

لِمَنِ الرَّبِيع؟
أَرَأَيْتَ مَمْلَكَةَ الرَّبِيعِ يُعِيدُ رَوْنَقَهَا الرَّبِيعُ

[31] el-Tarifi, *İbrahim Tukan,* 354.

[32] el-Asımi, *el-Mufârigatu fi şi'ri İbrahim Tûkân*, 1041.

وَيُتَوِّجُ الرَّاعِيَ بِهَا مَلِكًا، رَعِيَّتُهُ الْقَطِيعُ
الذِّئْبُ يَرْهَبُهُ، وَيَلْثِمُ كَفَّهُ الْحَمَلُ الْوَدِيعُ
آذَارُ فِي رَحْبِ الْفَضَاءِ سَفِيرُ دَوْلَتِهِ الرَّفِيعُ
هَاتِيكَ أَلْوَانٌ تَشِعُّ، وَتِلْكَ أَلْحَانٌ تَشِيعُ
لِمَنِ الرَّبِيعُ وَطِيبُهُ؟ وَهَوَاهُ، وَالزَّهْرُ الْبَدِيعُ
فَرَحُ الرَّبِيعِ لِمَنْ لَهُ أَرْضٌ، وَلَيْسَ لِمَنْ يَبِيعُ

إِخْوَانُنَا أَهْلَ الْوَفَاءِ أَهْلَ الْمَوَدَّةِ وَالْوَلَاءِ
مِنْ كُلِّ قُطْرٍ بِالْعُرُوبَةِ ذِي ازْدِهَارٍ وَازْدِهَاءِ
أَحْبَابَنَا لَا تَخْدَعُوا عَنَّا بِظَاهِرَةِ الرَّخَاءِ
لَيْسَتْ فِلسْطِينُ الرَّخِيَّةُ غَيْرَ مَهْدٍ لِلشَّقَاءِ حُلَلِ الْبَهَاءِ
عُرِضَتْ لَكُمْ خَلْفَ الزُّجَاجِ تَمِيسُ فِي حُلَلِ الْبَهَاءِ[33]

İlkbahar Kimin İçin?
Gördün mü baharın o krallığını? Bahar geri getirir onun o eski parıltısını
Ve bir çoban taç giyer orada tebaası ise bir sürüden ibaret olan bir kral gibi.
Kurt ondan ürker, uysal kuzu ise gelip onun elini öper.
Mart, bu yüce devletin engin göklerdeki şanlı elçisidir sanki.
O renkler etrafa ışık saçar, o nağmeler her yana yayılır.
Kimin içindir bahar ve onun o eşsiz güzelliği? O hoş havası, o harika çiçekleri?
Baharın sevinci, bir parça toprağı olana aittir, toprağını satana değil!

Şiirlerindeki temel kriter, yazdıklarının bir diyalog çerçevesinde olması ve kendi yaşadıklarından beslenmesidir. Eserlerinden bahsederken "Aklın çabasına hiçbir etkisi olmayan dengeli nesir sözleridir" demiştir. Şair baharın barındırdığı güzellikleri sıraladıktan sonra bu güzelliklerin kime ait olduğunu sorar verdiği cevapta şiirin ana vurgusunu ortaya koyar. Şiirin kilit dizesi olan *"Baharın sevinci, bir parça toprağı olana aittir, toprağını satana değil!"* ana argümanımızın ilk güçlü kanıtını sunar. Burada Tûkân eleştiri oklarını doğrudan doğruya vatan toprağını para karşılığı elden çıkaran kendi insanlarına yöneltmektedir. Bu onun vatan tanımının merkezine ahlaki bir duruşu ve sadakati yerleştirdiğini, ihaneti ise en büyük günah olarak gördüğünü gösterir.

Tûkân, şiirlerinde ülkesi için duyduğu karamsarlığı, işgalcilerin ve İngiliz manda yönetiminin Filistin üzerindeki emellerine bağlamıştır. Gelecekte yaşanabilecekleri sezmiş ve halkının başına gelebilecek felaketlere dikkat çekmek amacıyla şiirlerini kaleme almıştır. 1948'de yaşanan "Nekbe" olayı şairin vefatından yedi yıl sonra gerçekleşmiştir. Tûkân,

[33] İbrahim Tukan, *Divan-ı İbrahim,* (Beyrut: Dar-el-Şarka'l-Cedid, 1955), s.81.

öngördüğü ve dile getirdiği bu felaketlerin gerçekleşmesine tanık olamamış ancak Filistinliler onun mısralarında tasvir ettiği gibi vatanlarından sürgün edilmek zorunda kalmışlardır.[34]

Bu yaşananlara karşı Tûkân'ın bir diğer tepkisi onu dönemindeki diğer şairlerden ayıran en belirgin özelliği, vatan topraklarını satmaya çalışan aracılara ve ülkesi için gerekli adımları atmayan liderlere yönelik açık ve sert olmuştur. İbrahim Tûkân'ın Kudüs'te yaşamasına rağmen herhangi bir siyasi partiye katılmaması şiirlerindeki siyasi tarafsızlığını pekiştiren "Kalbim ülkem içindir herhangi bir parti ve siyasi oluşum için değildir" sözleriyle vatan sevgisini vurgulamıştır.[35]Tûkân'ın yaşamı boyunca Filistin'e olan derin tutkusu aşağıda yer alan "Kudüs" şiirindeki mısralarda açıkça görülmektedir.

دَارَ الزَّعَامَةِ وَالْأَحْزَابِ كَانَ لَنَا قَضِيَّةٌ فِيكِ، ضَيَّعْنَا أَمَانِيهَا
هَلْ تَذْكُرِينَ وَقَدْ جَاءَتْكِ نَاشِئَةٌ غَنِيَّةٌ دُونَهَا الْأَرْوَاحُ تَفْدِيهَا
تَوَدُّ لَوْ وَجَدَتْ يَوْمًا أَخَا ثِقَةٍ لَدَيْكِ يُوَسِّعُهَا بِرًّا وَيَحْمِيهَا
مَا كَانَ كُفْؤًا عَقِيقُ النَّفْسِ كَافِلُهَا وَلَا أَبِيًّا حَمِيَّ الْأَنْفِ رَاعِيهَا
وَلَا أَفَادَتْ سِوَى الْأَحْقَادِ تُضْرِمُهَا فَوْقَ الْبِلَادِ زَعَامَاتٌ وَتُذْكِيهَا
وَلَمْ تُبَالِ بِمَا تُلْقِي لَهَا حَطَبًا وَلَا بِأَيِّ كِرَامِ النَّاسِ تَرْمِيهَا
قَضِيَّةٌ نَبَذُوهَا بَعْدَمَا قُتِلَتْ مَا ضَرَّ لَوْ فَتَحُوا قَبْرًا يُوَارِيهَا[36]

Ey liderlik ve partiler diyarı, bir davamız vardı sende,
Biz onun umutlarını ziyan ettik.
Hatırlar mısın, Sana gencecik bir fidanken gelmişti o dava
Uğruna ruhların feda edileceği kadar kıymetli.
Ne çok isterdi ki bir gün sende güvenilir bir kardeş bulsun
Onu şefkatle koruyup kollayacak birini.
Ne hamisi (sahibi) ruhu kıt bir yetersizdi,
Ne de çobanı onurlu, gururlu bir adamdı.
Ve sadece kin ve nefret körüklendi
Ülke üzerinde liderler tarafından alevlendirildi.
Ne o fitne ateşine odun diye attığına aldırdı
Ne de hangi onurlu insanları ateşe attığına.
Bu, öldürdükten sonra yüzüstü bırakılmış bir davadır.
Ne olurdu sanki, onu toprağa örtecek bir mezar açsalardı?

Şiirde Kudüs'ün sadece bir şehir değil uğruna mücadele edilen kutsal bir dava olduğunu ifade eder. Bu davaya gereken mücadelenin yeterince verilmediğini ve bu emanetin kaybedildiğini itiraf etmektedir. Buradaki sorumluluğun ise "Biz" diyerek özeleştiri yapar.

[34] Fatıma Mahmud Süleyman Sahûnî, "el-Hıssü bi'l-mustakbel fi'ş-şi'ru'l-Filistiniyyu'l-mu'âsır/İbrahim Tûkân Mahmud Derviş Nümezcicen", *Lisansüstü Eğitim ve Bilimsel Araştırma Dekanlığı* (2019), 3-4.

[35] el-Asımi, el-Mufârigatü fi şi'ri İbrahim Tûkân, 1038.

[36] el-Tarifi, *İbrahim Tukan,* 303.

Şiirde Filistin toprakları için fedakarlık yapan idealist gençleri yüceltip özellikle gençlerin vatanları için samimi bağlılığını ifade etmektedir. Bu şiir Tûkân'ın öz eleştirisinin zirveye ulaştığı eserlerden biridir. Şair, "*Bir davamız vardı sende / Biz onun umutlarını ziyan ettik"* diyerek suçu doğrudan kendi toplumuna yükler. *"Ne hamisi (sahibi) ruhu kıt bir yetersizdi / Ne de çobanı onurlu, gururlu bir adamdı"* dizeleri suskun kalan Filistin liderlerine yapılmış doğrudan ve acımasız bir ikazdır. Dolayısıyla bu şiir, Tûkân'ın vatanseverliğinin romantik bir yurt sevgisi değil aynı zamanda o yurdun kaderini tayin eden aktörlere yönelik sert bir hesaplaşma olduğunu kanıtlar.

İbrahim Tûkân, şiirlerinde kullandığı kelimeleri dikkatle seçmiş ve bunları liderlere ve işgalcilere karşı etkili bir güç olarak kullanmıştır. Her bir kelimeyi özenle seçerek vermek istediği mesajların muhataplarına ulaşmasını hedeflemiştir. Şiirlerinde liderlere ve işgalcilere karşı kullandığı üslup oldukça sert ve eleştireldir. Onun bu tavrı kendisini dönemindeki diğer şairlerden ayıran en belirgin özelliğidir. Şair Tûkân, Filistin halkının verdiği mücadelenin sesi olmuş milliyetçilik temalı şiirleriyle halkın bilincini ve duygularını canlı tutmayı başarmıştır. Filistin meselesini kaleme aldığı şiir ve yazılarında sadece edebi bir konu olarak değil, bir vatan mücadelesi olarak görmüş ve bu mücadeleyi eserlerine yansıtarak Arap şiirinde derin ve kalıcı izler bırakmıştır.[37]

İngiliz ve Siyonist işgali altındaki Filistin halkının acılarını ve umutlarını Tûkân kadar etkileyici bir şekilde tasvir eden şair sayısı azdır. Özellikle 17 Haziran 1930 Salı günü gerçekleştirilen üç gencin idamının ardından yazdığı "es-Selâsâ'ü'l-Hamrâ" (Kızıl Salı) şiiri halk arasında büyük yankı uyandırmıştır.[38] Bu şiir hakkında şair Bişâre el-Hûrî (el-Akhtal es-Sagir) şu yorumu yapmıştır: "Bu şiirde İbrahim Tûkân'ın betimlemeleri şiire büyük bir renk katıyor üzüntünün rengi, şiddetin rengi Buradaki ruh bunları sonsuz renklere boyamaktadır".[39]

Filistin Devrimi'ni dile getirip ölümsüzleştirirken bu olayın dördüncü yıldönümünde yazdığı "eş-Şehîd" (Şehit) şiiriyle olayı tekrar gündeme getirmiş ve bu üç şehidin kahramanlıklarını bir kez daha dizeleriyle ölümsüzleştirmiştir. Şiir, bir ağıt olmaktan ziyade onur ve gurur duygusunu yeniden canlandıran güçlü bir sese sahiptir. Şairin bu dizeleri halkın bilincini uyandıran ve milli duyguları zihinlerde harekete geçiren güçlü bir etkiye sahiptir.[40] Tûkân'ın dış düşmana karşı bu tavizsiz duruşuyla kazandığı bu büyük şöhret ve meşruiyet ona ilerleyen yıllarda kendi toplumuna ve liderlerine yönelik en sert eleştirileri bile yapabilme cesaretini ve platformunu sağlamıştır.

---

[37] Ebu Deyyah, "Nemâzicu min şi'ri İbrahim Tûkân", 213-214.

[38] el-Tarifi, *İbrahim Tûkân*, 98.

[39] Ebu Deyyah, "Nemâzicu min şi'ri İbrahim Tûkân" 243.

[40] Muhammed Cevat İsmail Ganimi, "Hubbu'l-vatani fi şi'rii İbrahim Tûkân", *Mecelletü'l-Külliyyeti'l-İslamiyyeti'l-cami'a*, 51 (1997), 38.

Komşu ülkelerdeki bazı insanlar komisyoncuların ve kandırılmış toprak satıcılarının sahte zenginlikleri karşısında etkilenmişti, bunların Filistin için gelecekte nasıl sonuçlar doğuracağını gören Tûkân "Şehitler Beşiği Filistin" şiirini kaleme almıştır. Şiir önce 1934 yılında *Filistin gazetesinde* yayınlanmış akabinde Beyrut'ta Filistin kulübünün açılışında okumuştur. Bu eser şairin vatansever duygularını süslü bir üslupla ifade ettiği bir eserdir.[41]

إِخْوَانُنَا أَهْلَ الْوَفَاءِ أَهْلَ الْمَوَدَّةِ وَالْوَلَاءِ
مِنْ كُلِّ قُطْرٍ بِالْعُرُوبَةِ ذِي ازْدِهَارٍ وَازْدِهَاءِ
أَحْبَابَنَا لَا تَخْدَعُوا عَنَّا بِظَاهِرَةِ الرَّخَاءِ
لَيْسَتْ فِلسْطِينُ الرَّخِيَّةُ غَيْرَ مَهْدٍ لِلشَّقَاءِ حُلَلِ الْبَهَاءِ
عُرِضَتْ لَكُمْ خَلْفَ الزُّجَاجِ تَمِيسُ فِي حُلَلِ الْبَهَاءِ
هَيْهَاتَ ذَلِكَ إِنَّ فِي بَيْعِ الْقُرَى فَقْدَ الثَّرَاءِ
فِيهِ الرَّحِيلُ عَنِ الرُّبُوعِ غَدًا إِلَى وَادِي الْفَنَاءِ
فَالْيَوْمَ أَمْرَحُ كَاسِيًا وَغَدًا سَأُنْبَذُ بِالْعَرَاءِ
وَأَضَعْتُ صَادِقَةَ الرَّجَاءِ
فَأَيْنَ كَاذِبَةُ الرَّجَاءِ مِنْ ذَا؟ الْيَوْمَ سِوَى بَنِي وَطَنِي عَلَى هَذَا الْبَلَاءِ
لِلْحَقِّ سَطْرٌ فِي صَحَافَتِنَا وَالتَّضْلِيلُ نَهْرٌ
قَلْبُ صَحَائِفِهَا يُطِلُّ عَلَيْكَ بُهْتَانٌ وَهَجْرٌ
لِلْخَامِلِينَ نَبَاهَةٌ فِيهَا وَالْأَغْمَارِ ذِكْرٌ
هَذَا يُقَالُ لَهُ الزَّعِيمُ كَمَا يُقَالُ لِذَاكَ حُرٌّ
وَهُنَاكَ سِمْسَارُ الْبِلَادِ فَإِنَّهُ الشَّهْمُ الْأَغَرُّ
فِي الْمَدْحِ مِثْلُ الْقَدْحِ تُضَمَّنُهُ لَهُمْ خُضْرٌ وَحُمْرٌ
تِلْكَ الصَّحَافَةُ كِيمِيَاءٌ لَهَا بِخَلْقِ اللَّهِ سِرٌّ
تَدَعُ الْكَرَامَةَ وَهْيَ هَزْلٌ وَالْمَرْأَةَ وَهْيَ سُخْرٌ
أَيْنَ الصَّحَافِيُّ الصَّرِيحُ تَرَاهُ يُعْلِنُ مَا يَسِر[42]

Ey vefa ehli kardeşlerimiz! Ey sevgi ve sadakat ehli!
Arap diyarının gelişmiş ve refah içindeki her bir köşesinden
Sevdiklerimiz, bizdeki bu aldatıcı refah görüntüsüne sakın kanmayın.
Bu "müreffeh" Filistin, bir felaket beşiğinden başka bir şey değildir.
O (vatan), size camekânların ardında, en parlak elbiseler içinde salınarak sunuldu.
Heyhat! Köyleri satmakta, gerçek serveti kaybetmek vardır.
Yarın yurdundan ayrılıp yok oluş vadisine sürülmek vardır!
Bugün giyinip kuşanmış halde sevinirim, ama yarın çırılçıplak bir halde terk edileceğim.
Ve ben, en hakiki umudumu yitirdim. Peki, sahte umut dahi nerede?

[41] el-Tarifi, *İbrahim Tûkân*, 310-311.

[42] Tukan, *Divan-ı İbrahim,* 57-58.

> Bu musibetten dolayı kendi vatanımın evlatlarından başka kimi kınayayım?
> Basınımızda hakikat için (ancak) bir satır yer vardır.
> Yalan ve saptırma içinse nehirler akar.
> Sayfalarından karşına ansızın ve terkedilmiş olarak görünür.
> O sayfalarda pısırıklara şöhret, aldananlara yer verilir.
> Şuna "Lider" denir. Tıpkı öbürüne "Hür" (Yiğit) dendiği gibi…
> Bir de vatan simsarı var ki, o ne "şanlı" ne "yüce" bir beydir!
> Onlar için övgü de yergi de birdir, yeşiller ve kırmızılar (paralar) tarafından garanti edilir.
> O basın, adeta bir kimya gibidir. Allah'ın kulları üzerinde gizli bir sırrı vardır.
> Onuru bir komediye, mertliği ise bir maskaralığa çevirir.
> Gizlenen gerçekleri yüreklice açıklayacak gazeteci.

Tûkân Nablus'un önde gelen ailelerinden birine mensup olması nedeniyle siyasilerle bağlantı kurma imkanına sahiptir. Hayatının büyük kısmını Kudüs'te geçirmesine rağmen herhangi siyasi bir partiye katılmayarak "Kalbim ve yaşamım yalnızca vatanım içindir herhangi bir parti ve siyaset için değildir."[43] Sözleriyle kendisinin bir siyasetçi değil gerçek bir vatan sevdalısı şair olduğunu söyleyerek tarafsızlığını dillendirmiştir. *"Bu musibetten dolayı kendi vatanımın evlatlarından başka kimi kınayayım?"* dizesi oldukça çarpıcı ve yaralayıcıdır. Tûkân burada sadece birkaç kişiyi değil bütün bir sistemi hedef alır, vatan topraklarını satan simsarların ve gerçeği gizleyen basını şanlı bir bey olarak sunulmalarına karşı bu şiir Tûkân'ın gözünde vatanın en büyük düşmanlarının içerideki yozlaşma ve ihanet olduğunu düşündüğünün en net belgesidir.

İbrahim Tûkân'ın Filistin topraklarında yaşananları mısralarında dile getirmesi kendisine "Halkın Şairi" ünvanını kazandırmıştır. Onun şiirlerini okuyanlar dizelerdeki anlatımı bizzat yaşıyormuş hissine kapılmışlardır. Bişâre el-Hûrî'nin Tûkân'ın "Fedâî" şiirini okuduktan sonra "Özgürlüğe susamış ruhları coşturan mısralar"[44] yorumunu yaptığı ifade edilmektedir.

Eserlerinde siyasi konuları işlemiş ve işgale karşı vatanına duyduğu sevgi ve tutkusunu "Kudüs", "Fedâî", "eş-Şehîd", "Şehitler Beşiği Filistin" "Vatan Satıcılarına" gibi öne çıkan eserlerinde yansıtmıştır. Bunların arasında yer alan ve bestelenerek marş haline gelen "Mevṭinî" (Vatanım) adlı şiiri tüm Arap coğrafyasında büyük yankı uyandırmış vatan özgürlüğüne hasret duyanların gönüllerinde ve dillerinde yer edinerek Filistin ulusal marşı olarak kabul görmüştür.[45]

Bu şiirde şair, üzerinde yaşadığı vatanını tasvir ederken onu cennete benzetir. Tûkân'a göre vatan, güven, sevgi ve huzurun bulunduğu bir mekândır. Başkalarına ait olan toprağın

---

[43] el-Asımi, "el-Mufârigatu fi şi'ri İbrahim Tûkân", 1038.

[44] el-Tarifi, İbrahim Tûkân, 310.

[45] Ebu Deyyah, "Nemâzicu min şi'ri İbrahim Tûkân", 214.

işgali büyük bir haksızlıktır ve bir vatan ancak ona layık olan sahipleri tarafından yurt edinilmelidir. Bu hislerini yazdığı şiirde açıkça ifade eden Tûkân vatanın olmadığı yerde insanlığın bir değerinin olmayacağını vurgulamıştır.[46] O, ülkesinde yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen vatan sevgisi, umut ve özgürlük gibi duygularla doludur. Bu duygularını, "Mevṭinî" şiirinde yer alan aşağıdaki mısralarda vatanseverliğinin zirvesinde olduğunu ortaya koymaktadır.

مَوْطِنِي
مَوْطِنِي الْجَلَالُ وَالْجَمَالُ وَالسَّنَاءُ وَالْبَهَاءُ فِي رُبَاكْ
وَالْحَيَاةُ وَالنَّجَاةُ وَالْهَنَاءُ وَالرَّجَاءُ فِي هَوَاكْ
هَلْ أَرَاكْ
سَالِمًا مُنَعَّمًا وَغَانِمًا مُكَرَّمًا
هَلْ أَرَاكْ فِي عُلَاكْ
تَبْلُغُ السَّمَاكْ
مَوْطِنِي
مَوْطِنِي الشَّبَابُ لَنْ يَكِلَّ هَمُّهُ أَنْ تَسْتَقِلَّ أَوْ يَبِيدْ
نَسْتَقِي مِنَ الرَّدَى وَلَنْ نَكُونَ لِلْعِدَى كَالْعَبِيدْ
لَا نُرِيدْ
ذُلَّنَا الْمُؤَبَّدَا وَعَيْشَنَا الْمُنَكَّدَا
لَا نُرِيدْ بَلْ نُعِيدْ
مَجْدَنَا التَّلِيدْ
مَوْطِنِي
مَوْطِنِي الْحُسَامُ وَالْيَرَاعُ لَا الْكَلَامُ وَالنِّزَاعُ رَمْزُنَا
مَجْدُنَا وَعَهْدُنَا وَوَاجِبٌ إِلَى الْوَفَاءِ يَهُزُّنَا
عِزُّنَا
غَايَةٌ تُشْرِفُ وَرَايَةٌ تَرْفْرِفُ
يَا هُنَاكَ فِي عُلَاكْ
قَاهِرًا عِدَاكْ
مَوْطِنِي[47]

Vatanım!
Vatanım, yücelik ve güzellik, parıltı ve ihtişam, senin tepelerinde.
Hayat ve kurtuluş, mutluluk ve umut, sana olan sevdamda.
Seni görebilecek miyim?
Huzur ve refah içinde, muzaffer ve onurlu bir halde...

[46] Ganimi, "Hubbu'l-Vatan", 322.
[47] el-Tarifi, *İbrahim Tukan*, 322.

Seni görebilecek miyim, o en yüce zirvelerde?
Vatanım!
Gençler yorulmayacak tek hedefleri ya senin bağımsız olman ya da yok olmaktır.
Bizler ölüm şerbetini içeriz de düşmana asla köle olmayız.
İstemeyiz bu ebedi zilleti ve bu kahrolası hayatı.
İstemeyiz, aksine geri getireceğiz kadim şanımızı.
Vatanım.
Vatanım! Sembolümüz kılıç ve kalemdir, söz ve çekişme değil
Şanımız ve ahdimiz bizi vefalı olmaya sarsılmaz bağla çağıran görevdir.
Onurumuz. şereflendiren bir gaye ve göklerde dalgalanan bir sancaktır.
Ne mutlu sana yüceliğinde düşmanlarını kahrederek.
Vatanım.

İbrahim Tûkân'ın vatan tahkiyesi, ona aşkın bir anlam yükleyen cennet metaforu üzerine dayanmaktadır. Vatan yalnızca coğrafi bir toprak parçası olmanın ötesinde sevgi ve huzur gibi insani ve ahlaki değerlerin ortaya çıktığı ontolojik bir durumu ifade eder. Tûkân'a göre toprağın sadece askeri ve siyasi olarak ele geçirilmesi değil, bu kutsal mekânın ruhani ve ahlaki dokusuna yönelik bir taciz ve cennetin tahrif edilmesi demektir.

Şairin "Bu topraklarda ancak ona layık olanlar yaşamalıdır."[48] İfadeleriyle vatana layık olmak onun cennet tasavvuru ile özdeşleşen sevgi, barış ve adaletin benimsenmesi ve yaşatılması ile mümkündür. Mevṭınî Tûkân'ın diğer şiirlerinde acımasızca eleştirdiği yozlaşmış Filistin gerçekliğinin karşısına koyduğu bir ütopyadır "olması gereken vatan" tasavvurudur. *"Şanımız ve ahdimiz bizi vefalı olmaya, sarsılmaz bağla çağıran görevdir"* dizesi vatan sevgisinin pasif bir his değil aktif bir ahlaki görev olduğunu vurgular. Yani Tûkân, bu şiirle sadece vatanına olan aşkını ilan etmez aynı zamanda kendi halkına ve liderlerine ulaşmaları gereken ahlaki standardı gösterir. Vatan ancak bu standarda ulaşıldığında "Cennet" olacaktır.

Sonuç

Araştırmamız neticesinde, 20. yüzyıl Filistin şiirinin öncü ismi İbrahim Tûkân'a atfedilen "Vatan Şairi" kimliğinin onun edebi ve entelektüel pozisyonunu tam olarak yansıtmakta yetersiz kaldığı tespit edilmiştir. Bu çalışma boyunca savunulduğu üzere Tûkân'ın vatanseverliği tek boyutlu bir sömürgecilik karşıtlığından çok daha fazlasını ifade eder. Bu aynı zamanda Filistin toplumunun kendi içindeki ahlaki ve siyasi zaaflara karşı yöneltilmiş cesur bir özeleştiri pratiğidir.

Makalede analiz edilen şiirler bu çift yönlü eleştirinin somut kanıtlarını sunmaktadır. Şairin erken dönem şiirleri onun sömürgeciliğe karşı tavizsiz duruşunu sergilerken, asıl

[48] Ganimi, "Hubbû'l-vatan", 322.

özgünlüğü “Kudüs” ve “Şehitler Beşiği Filistin” “Vatan Satıcılarına” gibi eserlerinde ortaya çıkmaktadır. Bu eserlerde Tûkân, eleştiri oklarını doğrudan kendi toplumuna çevirerek yozlaşmış liderleri, vatan toprağını satanları ve gerçeği gizleyen basını hedef almıştır. Şairin *“Biz onun umutlarını ziyan ettik”* gibi ifadelerle yaptığı özeleştiri vatan kaybının sorumluluğunu sadece dış güçlere değil içsel çürümeye de bağladığını açıkça göstermektedir. Bu bağlamda bestelenerek ulusal bir marşa dönüşen “Mevṭinî” şiiri bile romantik bir vatan güzellemesi olmaktan çıkarak Tûkân’ın eleştirdiği bu acı gerçekliğin karşısına koyduğu ahlaki bir ideale ulaşılması gereken bir liyakat yurduna dönüşmektedir.

Bu bulgular ışığında İbrahim Tûkân’ı sadece bir direniş şairi olarak okumanın onun entelektüel cesaretini ve toplumsal sorumluluk anlayışını eksik yorumlamak anlamına geleceği açıktır. Tûkân, şiiri bir halkın yalnızca varoluş mücadelesini belgelemek için değil aynı zamanda o halkın vicdanına ayna tutmak için bir araç olarak kullanmıştır. Onun vatanseverliği körü körüne bir bağlılık değil o vatana layık olma ülküsüne dayanan sorgulayıcı ve ahlaki bir duruştur. Bu durum Tûkân’ı kendisinden sonraki Filistinli şair ve yazarlar için yalnızca üslup açısından değil bir aydın tavrı olarak da kurucu bir figür haline getirmiştir. Son söz olarak İbrahim Tûkân’ın edebi ve fikri mirası gerçek vatan sevgisinin en zor zamanlarda bile kendi toplumuna karşı dürüst olma ve ahlaki bir duruş sergileme cesaretini gerektirdiğinin edebi bir kanıtı olarak güncelliğini korumaktadır.

Kaynakça

Abaus, Ahmed. *el-Harekâtu'l-fikriyye ve'l-edebiyye fi'l-edebi'l-'Arabî el-hadîs*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, t.y.

Ebu Deyyah, Ali Shoman Muhammed Ali. "Nemâzicü min şi'ri İbrâhîm Tûkân "abrel-menheci't-târîhî". *Mecelletü Külliyyeti't-terbiyyeti'l-İslâmiyye li'l-'ulûmi't-terbiyye ve'l-İslâmiyye* 42 (2019).

Cerrâr, Hüsnî Ethem. *Udebâu min Cebeli en-nâr*. 1. Baskı. Amman: Dâru'l-Me'mûn, 2007.

Ebû Süleyman, Sadık Abdullah. *İbrâhîm Tûkân vicdânü'ş-şa'bi'l-Filistînî: Dirâsse fî şi'rihi'l-vatanî*. 1. Baskı. Filistin: Dâru'l-Mikdâd, 2002.

el-Asımî, Cevâhir bint Abdullah. "el-Mufârigâtü fî şir'ri İbrâhîm Tûkân es-siyâsî". *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye* 2 (2018).

Ferrûh, Ömer. *Şâirâni mu'âsırâni: İbrâhîm Tûkân ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*. el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1954.

Ganîmî, Muhammed Cevat İsmail. "Hubbü'l-vatan fî şi'ri İbrâhîm Tûkân". *Mecelletü'l-Külliyyeti'l-İslâmiyyeti'l-câmi'a* 51 (1997).

Güler, İsmail. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Hatînî, Yûsuf. *eş-şir'u'l-Filistînî*. Suriye: Tutul Basım, 2021.

Kenefânî, Gassân. *el-Edebü'l-Filistînî el-mukâvim tahte'l-ihtilâl*. Beyrut: Filistin Araştırmaları Enstitüsü, 1968.

Kızılcık, Abdullah. "Çağdaş Arap Şiirinin Öncülerinden Fedvâ Tûkân ve Şiirlerinde Yalnızlık ve Hüzün Teması". *Şarkiyat Mecmuası* 14 (Aralık 2011).

Sahûnî, Fâtıma Mahmûd Süleyman. *el-Hıssü bi'l-müstakbel fi'ş-şi'ri'l-Filistîniyyi'l-mu'âsır: İbrâhîm Tûkân, Mahmûd Dervîş nümezcicen*. Lisansüstü Eğitim ve Bilimsel Araştırma Dekanlığı, Tez, Filistin 2019.

Şahin, Usame. *el-Edeb fi'l-Ürdün ve Filistîn*. Nour İstasyonu, 2021.

Tâhâ, Mütevekkil. *Hadâiku İbrâhîm: Evrâku İbrâhîm Tûkân ve resâ'iluhû ve dirâsât fî şi' rihu*. Ürdün: Darü'l-Faris, 2004.

el-Tarîfî, Yûsuf Atâ. *İbrâhîm Tûkân: Hayâtühû ve şi'ruhû*. 1. Baskı. Ürdün: el-Ehlî Yayıncılık, 2008.

Tûkân, İbrâhîm Abdülfettâh. *Dîvân-ı İbrâhîm*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'ş-şarki'l-cedîd, 1955.

Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 20-41 | DOI: 10.5281/zenodo.19240847

Tefsir Rivâyetlerinin Kaynaklarında Şâz Kıraatlerin Rolü ve Etkileri

The Role and Effects of Shadhdh (Anomalous) Qira'at in the Sources of Tafsir Narrations

Vedat YETKİN[*]

Öz

Bu çalışma, kıraat farklılıklarının tefsir literatüründe bir okunuş farklılığı veya anlam çeşitliliği kaynağı olmasının yanında sahâbe ve tâbiûndan nakledilen bazı tefsir rivâyetlerinin oluşumunda da belirleyici bir etken olarak nasıl rol oynadığını incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, özellikle şâz kıraatlerin sahâbe ve tâbiûn döneminde oluşan rivâyetlerde nasıl anlam tayin edici bir unsur hâline geldiğini göstermek ve bu yönün literatürde yeterince ele alınmamış olmasına dikkat çekmektir. Mevcut araştırmalar çoğunlukla kıraatlerin anlam zenginliği veya müfessirlerin tercihleri üzerinden değerlendirme yapmış; ancak kıraat → rivâyet → tefsir ilişkisinin erken dönemde nasıl işlendiği incelenmemiştir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurarak şâz kıraatlerin âyetlerin yorumlanmasını nasıl etkilediğini somut örneklerle ortaya koymaktadır. Araştırmada yöntem olarak sahâbe ve tâbiûn tefsir rivâyetleri taranmış, bu rivâyetlerde kıraat farklılıklarına temas eden noktalar karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. A'râf 20, Kehf 17, Mâide 23, Nebe 14, Kehf 25, Secde 7 ve Enbiyâ 48 gibi âyetlerde yer alan farklı kıraatlerin, rivâyetlerin oluşumuna nasıl yön verdiği gösterilmiştir. Bulgular bazı şâz kıraatlerin âyetin bağlamını genişlettiğini, anlatıyı farklı bir tarihsel zemine taşıdığını veya kelâmî bir vurguyu öne çıkardığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çalışma, şâz kıraatlerin erken dönem tefsirinde anlamı şekillendiren ve yeni rivâyetlerin doğmasına imkân veren bir unsur olduğunu göstermektedir. Bu durum kıraat farklılıklarının tefsir araştırmalarında rivâyetlerin kökeni bağlamında daha sistemli biçimde dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Şâz, Rivâyet, Sahâbe.

Abstract

This study examines how variations in Qur'anic readings (qirāʾāt) function not only as differences in recitation or sources of semantic diversity, but also as formative elements in the emergence of certain exegetical reports transmitted from the Companions (ṣaḥābah) and Successors (tābiʿūn). The primary aim of the study is to show how shādh readings, in particular, served as meaning-generating components in early exegetical activity, and to highlight the fact that this dimension has not been adequately addressed in the existing literature. Previous research has largely focused on the semantic richness of the qirāʾāt or on the interpretive preferences of later exegetes; however, the way in which

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, vedat.yetkin@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6990-0037, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14/12/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 26/02/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

the chain “qirāʾa → report → tafsīr” operated in the earliest period has remained insufficiently explored. By addressing this gap, the present study demonstrates, through concrete examples, how shādh readings shaped the interpretation of various verses. Methodologically, the study surveys exegetical reports from the Companions and Successors, examining and comparing instances in which different readings influenced the explanations offered for particular verses. Examples from verses such as al-Aʿrāf 20, al-Kahf 17 and 25, al-Māʾidah 23, al-Nabaʾ 14, al-Sajdah 7, and al-Anbiyāʾ 48 reveal how these alternative readings guided the formation of specific reports. The findings show that certain shādh readings expanded the contextual scope of the verses, shifted the narrative into different historical frameworks, or introduced distinct theological emphases. The study concludes that shādh readings functioned as active elements in early tafsīr, shaping meaning and enabling the development of new interpretive reports. This suggests that variations in qirāʾāt should be addressed more systematically in tafsīr studies, particularly in relation to the origins of exegetical narratives.

Keywords: Tafsīr, Qirāʾāt, Shādh Readings, Exegetical Reports, Companions.

Giriş

Kur’ân’ı doğru biçimde anlamanın en sağlam yolu, onu ilk muhataplarının nasıl kavradığını tespit etmektir. Vahyin iniş sürecine tanıklık eden ve onu hem anlayış hem de yaşayış açısından ilk aktaran bu nesiller, tarihsel bir bilgi kaynağı olmanın ötesinde, tefsir ilminin temel taşıdır. Bu nedenle tefsir rivâyetlerinin kaynaklarını doğru belirlemek, bu kaynakların niteliğini ortaya koymak ve aralarındaki yöntem farklarını görmek hem klasik mirası sağlıklı değerlendirmek hem de çağdaş yorumun sağlam temellere oturması açısından önemlidir.

Tefsir rivâyetlerinin başlıca dayanakları Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûndan aktarılan nakillerdir. Tarihsel yakınlıkları ve dini otoriteleri sebebiyle bu rivâyetler, tefsir birikiminin çekirdeğini oluşturmuş; zaman içinde farklı dönemlerde farklı yorum yaklaşımlarına zemin hazırlamıştır. Hz. Peygamber vahyin doğrudan muhatabı ve açıklayıcısıdır. Âyetlere dair beyanları, kimi zaman maksadı belirginleştirmekte, kimi zaman uygulamaya dair örneklik ortaya koymaktadır. Bu yönüyle onun açıklamaları sıradan bir rivâyet olmanın ötesinde, Allah tarafından verilen bir rehberliğin parçasıdır.

Sahâbe, Peygamber’den doğrudan eğitim almış ve Kur’ân’ın iniş ortamına şahitlik etmiş bir topluluktur. Rivâyetleri kişisel kanaatlerden çok, gözleme, soru-cevaplara ve yaşanan olayların açıklanmasına dayanmaktadır. Âyetleri yorumlarken Hz. Peygamber’in sözleri, iniş bağlamı, Arapça’nın imkânları ve Kur’ân’ın bütünlüğü temel referanslarıdır. Tâbiûn ise sahâbenin ilmî mirasını devralan ikinci kuşaktır. Bu dönemde tefsir rivâyetleri daha sistemli biçimde kaydedilmiş, bölgesel tefsir ekolleri oluşmuştur. Nüzul ortamına doğrudan tanıklık etmeseler de sahâbe birikimini aktaran değerli bir halkadır.

Bu erken dönem tefsir mirasını oluşturan rivâyetlerde dikkat çeken hususlardan biri, âyetlerin anlam dünyasının şekillenmesinde kıraat farklılıklarının zaman zaman belirleyici bir rol üstlenmiş olmasıdır. Kur’ân’ın lafzında meydana gelen farklılıklar, teknik bir

okuma farklılığı yanında, çoğu zaman yorum imkânlarını da dönüştüren bir unsur haline gelmiştir. Nitekim tefsir literatüründe yer alan birçok sahâbe ve tâbiûn rivâyetinde, âyetin farklı bir kıraatle okunuşuna dayalı yorumların yapıldığı görülmektedir. Bu da kıraat farklılıklarının, rivâyet malzemesi içinde lafzî bir çeşitlilik arz etmenin ötesinde, yeni anlamlar oluşturan bir mahiyet kazandığını göstermektedir.

Bu çerçevede kıraat farklılıklarını merkeze alan bir inceleme yapmak, tefsir rivâyetlerinin oluşum özelliklerini daha iyi kavramamıza imkân tanıyacaktır. Ancak bu çalışmanın odağı, kıraat farklılıklarının tamamı değil, özellikle zamanla "Kur'ân olarak tilavet edilmeyen" gruba dahil edilen şâz kıraatlerdir. Çünkü şâz kıraatler, her ne kadar sahih kıraat kriterlerinden biri veya birkaçını taşımadıkları için Kur'ân olarak okunmaktan men edilmiş olsa da tefsirî içerikte yaşamaya devam etmiş, anlam dünyasını etkilemiş ve rivâyetlerin teşekkülüne katkı sunmuştur.

İşte bu çalışmada, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûndan gelen tefsir rivâyetlerinin yorum mahiyetlerine dikkat kesilerek, bu süreçte şâz kıraatlerin nasıl anlam oluşturan bir unsur olarak işlev gördüğü incelenecektir. Sahâbe ve tâbiûn rivâyetlerinin derinlemesine analizi, kıraat farklarının lafzî bir ayrım yanında tefsirî düşüncenin şekillenmesinde etkili bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, şâz kıraatlerin klasik tefsir malzemesi içinde nasıl bir yere sahip olduğu sorusu, bu çalışmanın temel yönelimini oluşturmaktadır.

Son yıllarda şâz kıraatler üzerine yapılan akademik çalışmaların büyük bir kısmı, bu kıraatlerin mahiyeti, tasnifi ve İslamî ilimlerdeki genel etkisi üzerine yoğunlaşmıştır.[1] Bu bağlamda özellikle şâz kıraatlerin fıkıh, kelâm ve dil ilimleri üzerindeki yansımaları ele alınmış; bu kıraatlerin ilmî meşruiyeti, sahih kıraatlerle ilişkisi ve rivâyet değeri tartışılmıştır. Ayrıca "şâz kıraatlerin tefsire etkisi" başlığı altında yapılan bazı çalışmalar da mevcuttur.[2] Bu çalışmalarda daha çok müfessirlerin şâz kıraatleri tefsirlerinde nasıl kullandıkları; örneğin Taberî, Râzî gibi önde gelen müfessirlerin bu kıraatlere karşı yaklaşımları sistematik biçimde incelenmiştir. Bununla birlikte belirli müfessirler üzerinden yürütülen çalışmalar da bulunmaktadır. Özellikle "Taberî'de Kıraatler" gibi incelemeler, kıraat-tefsir ilişkisini müellif merkezli okumalar üzerinden ele almıştır.[3]

Bunlara paralel olarak, şâz kıraat merkezli olmayan, fakat genel olarak kıraat farklılıklarının âyetlerin anlamı üzerindeki etkisini ele alan akademik çalışmalar da

---

[1] İrfan Çakıcı, "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2021), 266-287; Muhammed Pilgir, *Kıraat İlminde İsnad Meselesi* (İlahiyat Yayınları, 2022); Yusuf Ziya Kurtuluş, "Şâz Kıraatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri", *Tafsir Dergisi* 3/1 (2023), 17-37; Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi* (İlahiyat Yayınları, 2024); Cafer Yıldız, *On Kıraat İmamına Nispet Edilen Şâz Okuyuşlar* (İlahiyat Yayınları, 2024).

[2] İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016).

[3] Sıtkı Gülle, "Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 9 (2004).

yapılmıştır.[4] Bu tür çalışmalarda çoğunlukla mütevatir kıraatlerin anlam çeşitliliği açısından sunduğu imkânlar vurgulanmış; kıraat farklarının anlam düzleminde nasıl bir katkı sunduğu üzerine sûre sûre ya da âyet âyet incelemeler gerçekleştirilmiştir. Ancak bu yaklaşımların ortak özelliği, kıraat-tefsir ilişkisini ya klasik müfessirlerin görüşleri üzerinden ya da modern akademik analizlerle günümüzden geriye doğru kurmalarıdır.

Bu çalışmanın özgün yönü ise vahyin ilk iki kuşağı olan sahâbe ve tâbiûn nesillerinin tefsir faaliyetlerinde şâz kıraatlerin nasıl işlev gördüğünü doğrudan ortaya koymasıdır. Literatürde bugüne dek kıraatlerin âyet anlamına katkısı çoğunlukla ya müstakil tefsir sahibi olan müfessirlerin katkısı olarak ele alınmış ya da bu katkıyı belirleyen bizzat akademik araştırmacının kendisi olmuştur. Hâlbuki sahâbe ve tâbiûn rivâyetlerinde görülen pek çok yorumda, kıraat farklılıkları özellikle şâz rivâyetler üzerinden doğrudan anlam etkisi oluşturmuş ve bu kıraatler yorumun kendisini doğuran başlıca unsurlardan biri olmuştur.

Dolayısıyla bu makale, kıraat-tefsir ilişkisini hem zaman bakımından daha erken bir evreye, hem de rivâyetin taşıyıcısı olan neslin dil ve anlam anlayışına doğru geriye çekmektedir. Tespit edilen örneklerde, ilgili kıraatlerin âyetin anlamına ne tür bir katkı sunduğu, bu katkının nasıl bir rivâyet biçimi doğurduğu ve söz konusu rivâyetlerin yorumlayıcı zihin haritasında nasıl bir işleve sahip olduğu ortaya konulacaktır. Böylece çalışma, şâz kıraatlerin erken dönem tefsir faaliyetinde aktif anlam tayin edici bir unsur olarak nasıl işlev gördüğünü göstererek literatürde önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

1. Şâz Kıraatin Tanımı ve Gelişim Süreci

Kur'ân kıraatleri, Hz. Peygamber döneminden itibaren farklı telaffuz biçimleriyle rivâyet edilmiştir. Bu çeşitlilik, "yedi harf ruhsatı" çerçevesinde meşruiyet kazanmış ve sahâbe döneminde büyük bir problem teşkil etmeden doğal biçimde devam etmiştir. Ancak zamanla kıraatlerin nakil yolları, dilsel yapısı ve Mushaf hattıyla olan uyumu gibi açılardan birtakım ayrışmalar meydana gelmiş, bu da kıraatlerin "sahih" ve "şâz" olmak üzere iki kategoriye ayrıldığı bir süreci beraberinde getirmiştir.[5] Şâz kıraatlerin tanımı, değerlendirme ölçütleri ve ilmi değeri ise klasik dönemden günümüze kadar tartışma konusu olmaya devam etmiştir.

---

[4] Ali Öge, "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 43-56; Metin Çetin, "Zümer Sûresi'ndeki Kıraat İhtilafları ve Tefsire Etkisi", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 9 (2021), 38-63; Ahmet Gökdemir, *Türkiye'de Kıraat İlmine Dair Yapılan Akademik Çalışmalar* (İlahiyat Yayınları, 2024); Rıfat Ablay, *Kıraat İlmi Tarihi ve Kıraat-Tefsir İlişkisi Meryem Sûresi Örneği* (İlahiyat Yayınları, 2025), Cafer Zeyrekli, *Kıraat İlmi Açısından İbn Kesir Tefsiri* (İlahiyat Yayınları, 2025).

[5] Çakıcı, "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", 268.

"Şâz" kelimesi, sözlükte "tek kalan, yaygın olanın dışına çıkan" anlamlarına gelmektedir.[6] Kıraat ilminde ise bu terim, zaman içerisinde farklı kriterlere göre şekillenmiş teknik bir tanım hâlini almıştır. En yaygın tanıma göre bir kıraat, (1) senedinin sahih olması, (2) Arap dilinin kaidelerine uygunluk göstermesi ve (3) Hz. Osman döneminde istinsah edilen resm-i Mushaf'a mutabık olması şartlarının üçünü birden taşıyorsa "sahih"; bu şartlardan birini dahi taşımıyorsa "şâz" kabul edilmiştir. Bu tanım İbnü'l-Cezerî (ö. 833) ve Ebû Şâme (ö. 665) gibi kıraat usulcüleri tarafından sistemleştirilmiş ve sonraki literatürde temel kabul edilmiştir.[7]

Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde şâz kıraat tanımı, sabit bir kalıpta kalmak yerine, dönemsel ilmî yaklaşımlara bağlı olarak farklı şekillerde ele alınmıştır. İlk olarak Taberî (ö. 310), "Hz. Osman'ın mushafına ve ümmetin icmâına muhalif olan; ayrıca senedinde tek kalan kıraatler" şeklindeki tanımıyla bu kavramı ıstılahî anlamda kıraat literatürüne kazandırmıştır.[8] Onun şâz kıraat anlayışında esas unsur, rivâyet merkezli bir tutumdur; yani hem sened açısından ferdî kalma hem de ümmetin çoğunluğuna aykırı düşme temel belirleyici ölçütlerdir. İbn Mücâhid (ö. 324) ise şâz kıraati, "yedi kıraat imamının dışındaki imamların kıraatleri" şeklinde anlamlandırmış ve kıraat sahasını bu imamlar etrafında sınırlandırarak tanıma tarihsel bir sınır da getirmiştir.[9] Onun "sahih" kıraat tanımı sonraki dönemde yerini, İbn Cinnî (ö. 392) ile birlikte "mütevâtir" merkezli tanımlara bırakmıştır. Mütevâtir kavramının Kur'ân'ın lafzına eşdeğer kesinlik taşıması gerektiğini savunan bazı âlimler- örneğin Sehâvî (ö. 643) ve İbnü's-Salâh (ö. 830)- mütevâtir seviyesine ulaşmayan tüm kıraatleri şâz olarak değerlendirmiştir.[10]

İbnü'l-Cezerî bu tarihsel yaklaşım birikimini sistematikleştirmiş ve farklı eserlerinde üç ayrı şâz kıraat tanımı ortaya koymuştur: (1) Resm-i Mushaf'a uygun olmayan kıraatler, (2) on kıraat imamı dışında kalan okuyuşlar ve (3) sened sahihliği, Arap diline uygunluk ve resm-i Osmânî'ye mutabakat olmak üzere belirlediği üç temel şarttan herhangi birini taşımayan kıraatler. Bu üç tanım arasında en yaygın kabul gören ve sonraki literatürde esas alınan, üçüncü tanımdır. Süyûtî (ö. 911) ise şâz kıraatleri çok yönlü şekilde değerlendirmiştir. Ona göre şâz kıraatler: (1) on dört kıraat imamı dışındaki zayıf kıraatler, (2) senedi sahih olup diğer iki kıstastan birine uymayanlar ve (3) senedi sahih olmayan, mütevâtirlik şartlarını

---

[6] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî İbn Fâris, *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga*, ed. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399), 3/180, شذ md.; Halil b. Ahmed, *Tertibu kitabi'l-ayn*, thk. Abdulhamid Hendavi (Beyrut: Müessesetu'n-neşri'l-İslami, 2003) , 6/215; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, ts.) 4/2219, شذذ md.

[7] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2010), 1/9; Kurtuluş, "Şâzz Kıraatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri", 19.

[8] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dârü Hecr, 1422/2001), 17/40-42; Kurtuluş, "Şâzz Kıraatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri",18.

[9] Ebubekir ibn Mücahid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât* (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1972), 87.

[10] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi,* 152-154.

taşımayan kıraatler olarak üçlü bir yapı içerisinde ele alınmıştır. Hicrî onuncu asırdan günümüze kadar gelen dönemde ise bazı müellifler bu tanımlardan birini benimsemiş, bazıları ise önceki tanımları derleyerek bütüncül bir yaklaşım geliştirmiştir.[11]

Tüm bu tanımlar, şâz kıraat olgusunun; tarihsel bağlama, ilmî geleneklere ve cemaat kabullerine göre sürekli değişen bir nitelik arz ettiğini göstermektedir. Başlangıçta sadece tercih edilmeyen, yaygın olmayan veya ferdi okunuşlar için kullanılan "şâz" terimi, zamanla "tilavet edilemez, Kur'ân hükmünde değildir" anlamında daha teknik bir kategoriye dönüşmüştür.

Bu kavramsal dönüşüm, kıraatlerin tedvin ve tasnif süreciyle doğrudan bağlantılıdır. İlk asırlarda sahâbe ve tâbiûn arasında kıraat farklılıkları olağan kabul edilirken, Hz. Osman'ın Mushaf istinsah süreciyle birlikte resmî Mushaf hattına uygunluk ön plana çıkmış ve bu hatla uyuşmayan bazı kıraat yolları zamanla zayıflamıştır. Hicrî 2. ve 3. yüzyıllarda Ebû Ubeyde, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ahmet b. Cübeyr gibi dil âlimleri, kıraatleri gramer ve rivâyet açısından değerlendirmiştir. Ancak asıl dönüştürücü adım, İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-Seb'a* adlı eseriyle atılmış; yedi kıraat imamı çerçevesinde sahih kıraatler sistemleştirilmiş ve geri kalanlar dolaylı olarak şâz kategorisine dâhil edilmiştir. Bu süreci destekleyen İbn Hâleveyh'in "*Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*" adlı çalışması ise şâz kıraatleri açık biçimde derleyerek literatürde müstakil bir kıraat kategorisinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.[12]

Şâz kıraatler, hiçbir zaman tamamen reddedilmemiş; özellikle tefsir, fıkıh, lügat ve nahiv gibi alanlarda yardımcı açıklama unsurları olarak kullanılmıştır. Tefsir âlimleri, âyetlerin anlam zenginliğini göstermek, dilsel imkânlarını genişletmek ve çeşitli rivâyetleri temellendirmek amacıyla şâz kıraatlere sıkça başvurmuştur. Ancak bu kıraatlerin "Kur'ân olarak tilavet edilemeyeceği" görüşü genel kabul hâline gelmiştir. Öte yandan dil âlimleri, özellikle hicrî 3. ve 4. asırlarda bu kıraatleri gramer yapısına aykırılık, kullanım yaygınlığı eksikliği ve sened zayıflığı gibi gerekçelerle eleştirmiştir. Sîbeveyh, Ahfeş ve Zeccâc gibi nahivciler bu noktada öne çıkan isimlerdir.[13]

Zamanla şâz kıraatler tanımlanmalarının yanı sıra çeşitsel olarak da sınıflandırılmaya başlanmıştır. Bu çeşitlilik hem lafzî yapı hem de işlevsel kullanım açısından farklı yönlere işaret eder:

Lafzî Farklılık Taşıyan Şâz Kıraatler: Bu kıraatlerde harf, kelime veya cümle düzeyinde Mushaf metnine aykırı bir lafzî unsur bulunmaktadır. Kelime sonlarının değiştirilmesi, fazlalık

---

[11] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi, 154-158*.

[12] Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.); Çakıcı, "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", 268-269.

[13] Çakıcı, "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", 273-283.

ya da eksiklik gibi örnekler bu grupta yer almaktadır. Bu tür kıraatler genellikle Mushaf hattına veya sened yapısına uymadığı gerekçesiyle şâz kabul edilmiştir.

Te'vilî (Tefsirî) Şâz Kıraatler: Bu kıraatler, lafzî değil anlam düzeyindedir. Tefsir maksatlı söylenmiş veya âyetin anlamını temsil eden açıklamalar, kıraat biçiminde rivâyet edilmiştir. Kur'ân lafzını temsil etmeseler de tefsirî açıklama olarak kullanıldıkları için şâz sınıfına dâhil edilmişlerdir.

Senedi Sahih olup Resm-i Mushaf'a Aykırı olan Kıraatler: Bazı kıraatler sened açısından sağlam olabilir ancak Osman Mushafı'nın hattına uymadığı için "tilavet edilemez" olarak kabul edilmiştir. Bu tür kıraatler ilmi değer taşımakla birlikte, resmî Mushaf'a aykırılıkları sebebiyle amelî değer taşımazlar.

Müdrec Kıraatler: Şâz kıraatlerin çeşitleri arasında özel bir yere sahip olan müdrec kıraatler, birden fazla unsurun birleştirilmesiyle oluşan karışık yapıdaki okuyuşlardır. Bunlarda kıraatle tefsir, kıraatle açıklama veya iki farklı okuyuş iç içe geçmiştir. Müdrec kıraatlerde bir kısmı Kur'ân'dan bir kısmı ise muhtemelen tefsirî açıklamalardan oluşan ibareler birlikte rivâyet edilmektedir. Bu da lafız-anlam sınırını muğlaklaştır. Müdrec kıraatlerin en dikkat çekici özelliği ne tam anlamıyla kıraat ne de yalnızca tefsir olarak tanımlanabilmeleridir. Bu karma yapı hem klasik kıraat otoriteleri hem de modern araştırmacılar açısından dikkatle ele alınmakta ve genellikle şâz kıraatler içinde müstakil bir tür olarak değerlendirilmektedir.[14]

Bu çeşitlilik şâz kıraatlerin sadece teknik olarak değil yorumsal açılardan da zengin bir arka plana sahip olduğunu göstermektedir. Lafzî fark, anlam temsili, sened zayıflığı, Mushaf hattına aykırılık ya da müdrec yapılar gibi farklılıklar, İslâm ilim tarihinde kıraatlerin okunuş biçimi olmasının yanında, anlam kurucu unsurlar olarak da ele alındığını ortaya koymaktadır.

2. Şaz Kıraatlerin Tefsir Rivâyetlerini Oluşturmada Oynadığı Rol

Kur'ân'ın anlaşılmasının ilk nesillerde nasıl şekillendiğini anlamanın en önemli yollarından biri de kıraat farklılıklarının tefsir rivâyetlerine etkisini incelemektir. Özellikle şâz kıraatler, yalnızca farklı bir okunuş sunmakla kalmamış ayrıca âyetlerin anlamında yeni yorum imkânları da doğurmuştur. Şâz kıraatlerin oluşturduğu anlam çeşitliliği, zamanla lafzî açıklamalar yanında tarihî, kültürel, kelâmî ve anlatısal bağlamların genişlemesine de kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda bazı sahâbe ve tâbiûn müfessirleri, şâz kıraatlerden hareketle yeni tefsir rivâyetleri oluşturmuş veya mevcut kıraatleri belirli rivâyet yapılarına dayanak yapmıştır. Böylece şâz kıraatler, klasik tefsir literatüründe hem lafzın bir alternatifi hem de yorumun bir tetikleyicisi olarak varlık göstermiştir.

[14] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi,*182-189.

Bu bölümde, şâz kıraatlerin tefsir rivâyetlerine nasıl zemin hazırladığı, hangi yönlerden anlamı etkilediği ve nasıl farklı bağlamsal yorumlara kaynaklık ettiği örnekler üzerinden ele alınacaktır. Her bir örnek âyetin farklı bir yorum imkanına zemin hazırlayan kıraat farkları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

2.1 Şâz Kıraatlerin Tefsirî ve Tasvirî Bağlamların Genişlemesine Katkısı

Bu başlık altında, kıraat farkının âyetin tasvir gücünü, semantik zenginliğini veya anlam yönlerini artırması örneklerle ele alınacaktır. Özellikle şâz kıraatlerin, âyet bağlamına eklediği yeni yönlerin erken dönem rivâyetlerde nasıl karşılık bulduğu incelenecektir. Bu duruma örnek olarak A'râf Sûresi 20. âyet dikkat çekicidir:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

"Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: "Rabbinizin sizi bu ağaçtan menetmesi melek olmanız veya burada temelli kalmanızı önlemek içindir."

Âyetin mütevatir kıraatinde geçen "مَلَكَيْنِ" (iki melek) ifadesine göre, şeytan Hz. Âdem ve Havvâ'yı melekleşme ile ilişkilendirilen arınmışlık, ebediyet, Allah'a yakınlık gibi rûhânî bir hedef vaadiyle kandırmıştır. Bu kıraatte vurgulanan yön, insanın yeme-içmeden uzaklaşma, dünyevî sınırları aşarak mânevî varlık düzeyine ulaşma yönündeki eğilimidir. Ancak bu âyetin, sahâbe dönemine ait bir rivâyette İbn Abbas tarafından "مَلِكَيْنِ" (iki kral) şeklinde okunduğu nakledilmiştir.[15] Bu şâz kıraate göre, şeytan Hz. Âdem ve Havvâ'ya "Rabbiniz size bu ağacı, iki kral olmayasınız diye yasakladı" şeklinde seslenmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre ise şeytan onlara şöyle demiştir: "Eğer bu ağaçtan yemezseniz ne iki kral olabilirsiniz ne de ebedî kalanlardan; çünkü burada ne ölüm vardır ne de mülk kaybı."[16]

Bu rivâyet şeytanın bu kez insanın güç, mülk ve egemenlik tutkularına hitap ettiğini göstermektedir. Böylece aynı âyetin şâz kıraatle okunuşu, insan doğasındaki dünyevî temayüllerin de bu kıssaya dâhil edilmesine imkân tanımaktadır. Âyetteki temel tema olan "şeytanın insanı kandırması", bu farklılık sayesinde mânevî olmanın yanında, siyasi/iktisadî dürtülerle ilişkili bir çerçeveye de taşınmaktadır.

İlgili kıraat ve rivâyetin kaynağına dair bu okuyuşun İbn Abbas tarafından içtihatla mı ortaya konduğu, yoksa Hz. Peygamber'den işitilmiş fakat yaygınlık kazanmamış bir rivâyete

---

[15] Aynı şekilde Hasan b. Ali, Zührî ve Yahya b. Kesir tarafından da rivayet edilmiştir. bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân, 48*; Radîyuddin Ebu Abdullah el-Kirmani, *Şevâzzu'l-kıraât* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâg, ts.), 184.

[16] Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 3/431.

mi dayandığı meselesi akla gelmektedir. Kıraat ilmi açısından sahâbenin kendi içtihadıyla yeni bir kıraat oluşturması genel olarak kabul edilmediği için, bu rivâyetin Hz. Peygamber'den duyulmuş ancak kıraat şartlarını tam karşılamadığı için şâz kabul edilmiş olması ihtimali daha güçlü görünmektedir. Ayrıca bu kıraatin ehli kitap alimlerinden nakledildiğine dair bir delil de mevcut değildir. Dolayısıyla bu rivâyetin İslâmî tefsir geleneği içinde geliştiği ve sahâbe yorum geleneği çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır.

Bu örnek şâz kıraatlerin lafzî bir farklılık olmasının yanında, sahâbe döneminde âyete dair tefsirî bir rivâyetin doğmasına zemin hazırlayan bir unsur olduğunu göstermektedir. Mütevâtir kıraat, insanın mânevî yükseliş yönelimini ön plana çıkarırken; şâz kıraat, dünyevî ihtirasların da bu anlatının bir parçası olduğunu ortaya koymakta ve âyetin tasvir gücünü genişletmektedir. Böylece kıraat farklılığı, erken dönem tefsir anlayışı içinde anlamın ve yorumun çeşitliliğine katkı sunan bir mecra olarak karşımıza çıkmaktadır.

A'râf Sûresi'nde yer alan "iki kral" kıraati örneğinde olduğu gibi, bazı şâz kıraatler lafzî bir farklılık yanında, âyetlerin içerdiği sahnelerin tasvirini ve anlam yönünü etkileyen yorumlayıcı bir katkı da sunmaktadır. Bu örneklerin bir diğeri Kehf Sûresi 17. âyettir. Ashâb-ı Kehf'in mağarada Allah tarafından nasıl korunduğunu anlatan bu âyette, kıraat farklılığı hem fâilin kim olduğu (güneş mi mağara mı) hem de korumanın mahiyeti (mucizevî mi, fizikî mi) açısından tefsir rivâyetlerinin çeşitlenmesine kaynaklık etmiştir. Âyet şu şekildedir:

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ

"Güneş doğduğu zaman, onların mağarasının sağ tarafından meyledip geçerken; battığında ise sol tarafından geçip gittiğini görürdün; onlar mağaranın geniş bir yerinde idiler."[17]

Bu âyette geçen fiil, mütevatir kıraate göre تَقْرِضُهُمْ şeklindedir. Bu okuyuşta fâil güneştir ve fiil "temas etmeden keserek geçmek, terk etmek" anlamında değerlendirilmektedir. Mücahid, Katâde ve İbn Abbas gibi sahâbe ve tâbiûn müfessirleri, bu anlam yönünü benimsemiş ve "güneş onlara temas etmeden geçer, onları terk eder" şeklinde açıklamışlardır.[18] Buna göre Allah Teâlâ, Ashâb-ı Kehf'i güneşin zararlı etkilerinden doğrudan temas ettirmeyerek korumuş ve bu durum ilâhî bir yönlendirme ile lütuf olarak sunulmuştur. Nahhâs ve bazı Basralı dilciler de bu anlamın Arap dilinde bilinen bir deyim olduğunu ifade etmişlerdir.[19]

---

[17] el-Kehf 18/17.

[18] Taberî, *Câmiu'l-beyân,*15/188; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, ed. Esʿad Muhammet Tayyib (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2352; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur,* 5/372.

[19] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyiş (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 10/369.

Ancak bazı dil âlimleri ve müfessirler, bu âyeti "يَقْرِضُهُمْ" (ye harfiyle) şeklinde şâz bir kıraatle okumuşlardır.[20] Bu okuyuşta fâil artık mağara veya mağaranın gölgesi olarak anlaşılmıştır. Bu fiil, "kesmek, bir şeyin ulaşmasını engellemek" anlamı taşıdığı için, bu kıraate göre mağaranın gölgesi güneşin ışığını onlardan kesmekte ve doğrudan temasını engellemektedir. İşte bu noktada tefsirlerde korumanın mahiyeti üzerine önemli bir tartışma ortaya çıkmıştır: Bu sahne Allah'ın doğrudan bir mucizesi midir, yoksa mağaranın yönü gibi fizikî şartlara mı dayanmaktadır? Zeccâc bu soruya cevaben şöyle demiştir: "Buradaki durum Allah'ın bir âyetidir (mucizedir). Yoksa mağaranın yönü bunu doğal olarak sağlayacak şekilde konumlandırılmış değildir."[21]

Bu ifadeyle Zeccâc doğal koruma yorumunu dışlamamakla birlikte, kıssadaki korumanın ilâhî takdire dayandığını özellikle vurgulamaktadır. Çünkü şâz kıraatte fâilin mağara olması korumayı fizikî bir düzleme çekerken; mütevatir kıraatte fâil olan güneşin yönlendirilmesi doğrudan kudret mucizesine işaret etmektedir. Ayrıca şâz kıraate dayalı farklılık burada da kalmamıştır. Bu kıraat üzerine yapılan yorumlar, sonraki dönemlerde daha ileri boyutlara taşınmıştır. Özellikle Kurtubî ve Maverdî gibi müfessirlerin tefsirlerinde, "قَرَضَ" fiilinin "bir şeyin az bir parçasını vermek" anlamı dikkate alınmış ve şöyle denilmiştir:

"Güneş onlara doğrudan ulaşmazdı; fakat güneş onlara azıcık ışığını verirdi" ifadesinde belirtildiği gibi, ikindi vakti gibi zamanlarda az bir ışık bedenlerine dokunur ve bu temas onlara fayda sağlardı."[22] Bu anlayış, âyetteki korumanın zarardan uzaklaştırmanın yanında, yararlı olanla dengeli temas şeklinde de tefsir edilmesini mümkün kılmıştır. Böyle bir yorum, beden sağlığı, ışığın faydası ve ölçülü temas gibi fizyolojik tecrübelerle ilişkilendirilmiş; hatta bu durum vahiy döneminde açık olmayan ama daha sonra fark edilen gerçekliklerin âyet yorumuna nasıl yansıyabildiğine dair önemli bir örnek olarak kabul edilmiştir.

Bu kıraat farkı aynı zamanda şunu da göstermektedir: Mütevâtir kıraatte "güneş onlara hiç temas etmiyor" vurgusu ön plandayken, şâz kıraatte mağaranın ışığı kesmesinin kısmen olması ihtimali üzerinden bir mecazî alan açılmış ve az da olsa faydalı temas imkânı gündeme gelmiştir. Böylece bu kıraat, mütevâtir kıraatte baskın olmayan ince bir anlam yönünü açığa çıkarmış ve farklı yorumların doğmasına yol açmıştır.

Netice itibarıyla bu iki kıraat arasında çelişkiden ziyade tenevvü tefsîri yani yorum zenginliği bulunmaktadır. Mütevâtir kıraat ilâhî yönlendirmeyle gerçekleşen mucizevî bir korumayı; şâz kıraat ise mağaranın gölgesiyle sağlanan doğal bir korumayı ön plana

---

[20] İbn Atıyye el-Endelüsi, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-'aziz*, thk. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütubu'l-ilmiyye, 1422), 5/579; Kirmânî, *Şevâzzu'l-kıraât,* 285.

[21] Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân,* 10/369.

[22] Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân,* 10/369; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn: tefsîrü'l-Mâverdî*, ed. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/290.

çıkarmaktadır. Her iki kıraat de âyetin anlamını çelişmeden derinleştirmekte; rivâyet tefsiri geleneği içinde anlamın farklı yönlerinin kıraat yoluyla nasıl görünür hâle geldiğini göstermektedir. Böylece şâz kıraat lafzî bir farklılık olmanın yanında, tefsirî rivâyet oluşumunun kaynaklarından biri hâline gelmiştir.

2.2 Şâz Kıraatlerin Tarihî-Kültürel Rivâyet Zeminlerine Etkisi

Bu başlık altında kıraat farklarının âyetin tarihsel arka planını, anlatı içeriğini ya da kültürel figürlerini nasıl etkilediği ele alınmaktadır. Bu tür farklar yalnızca lafzî değişiklikle sınırlı kalmamakta ve aynı zamanda kıssanın tasarımı, kişilerin kimliği ve mesajın yönü üzerinde de belirleyici olabilmektedir. İlk örnek, Mâide Sûresi 23. âyetinde yer alan "مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ" ifadesine dayalı olarak rivâyetleşen farklı kıraatlerin, nasıl tarihî-kültürel anlatılar oluşturduğunu göstermektedir:

قَالَ رَجُلاَنِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا *"Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti:"*[23] Âyetin "مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ" kısmı, anlam açısından iki farklı şekilde okunmuştur. Mütevâtir kıraatte kelime "يَخَافُونَ" (korkanlar) şeklindedir. Bu kıraate göre bahsi geçen iki kişi, Allah'tan korkan ve imanları sebebiyle kavimlerine karşı cesurca tavır alan müminlerdir. Bu anlayışa göre, bu iki kişi İsrailoğulları'nın içinden çıkan ve Hz. Mûsâ'ya bağlılıkta sebat gösteren örnek şahsiyetlerdir.[24]

Ancak bu kıraate alternatif olarak tâbiûn âlimlerinden Saîd b. Cübeyr'e nispet edilen bir başka okuyuş daha rivâyet edilmiştir. Bu ikinci okuyuşta kelime "يُخَافُونَ" (korkulanlar) şeklinde fiilin meçhul (edilgen) şekliyle okunmuştur.[25] Bu okuyuş âyette geçen iki kişinin, halk tarafından korkulan kimseler olduğunu ifade etmektedir. Anlam bu şekilde değiştiğinde âyetin ima ettiği kişi profili de farklılaşmaktadır. Buna göre bu iki kişi görünüşte İsrailoğulları'ndan olmayan, onların karşısında bulunan ve kendilerinden çekinilen kavimler arasındandır. Fakat Allah'ın lütfuyla iman etmiş ve Hz. Mûsâ'ya destek olmuşlardır.

Bu mana doğrultusunda oluşan tefsir rivâyeti, Taberî tarafından ayrıntılı biçimde nakledilmiştir. Taberî'ye göre bu kıraate dayanan yorum bu iki kişinin İsrailoğulları'nın korktuğu Amâlika kavminden olduğunu ifade etmektedir. Bu kişiler hem fiziki olarak güçlü, heybetli ve korku uyandıran kimselerdi hem de Allah'ın hidayetiyle iman etmiş ve Hz. Mûsâ'ya tabi olmuşlardı. Taberî bu yorumu destekleyici şekilde şunu aktarmıştır: "Onlar, din yönüyle İsrailoğulları'ndan farklıydılar; fakat Allah'ın nimet verdiği kimseler olarak Mûsâ'nın çağrısına destek verdiler."[26]

---

[23] el-Mâide 5/23.

[24] Taberî, *Câmiu'l-beyân,*8/298-299.

[25] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân,* 38; el-Kirmânî, *Şevâzzu'l-kıraât,* 153.

[26] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/297–298.

Bu kıraat farkı lafzî bir ayrıntı olmanın ötesinde, aynı zamanda kıssanın tarihsel bağlamını dönüştüren bir etkiye sahiptir. "يَخَافُونَ" şeklinde okunduğunda imanî bir cesaret örneği söz konusu iken, "يُخَافُونَ" kıraatiyle okunduğunda âyet düşmandan çıkmış ve iman etmiş iki figürün dönüştürücü etkisini ön plana çıkarmıştır. Bu da rivâyetlerde Hz. Mûsâ'ya yardım eden bu iki kişinin bizzat korkulan topluluğun içinden geldiği anlatısını doğurmuştur.

Bu noktada, bu kıraatle aktarılan anlamın hangi bağlamda ortaya çıktığına dair bazı sorular gündeme gelmektedir. Özellikle şu iki ihtimal arasında bir değerlendirme yapılabilir: İlki, bu anlamın tefsir rivâyetlerinde daha önce mevcut olan İsrailî kökenli bilgilerle bağlantılı olduğu; ikincisi ise bu kıraatin bizzat tefsir amacıyla ortaya konulmuş bir müdrec kıraat olabileceğidir.

Birinci ihtimale göre, İsrailoğulları'nın Amâlika kavminden korktuğuna dair Yahudi kültüründe yer alan anlatıların, bu âyetin yorumuna da yansıdığı düşünülebilir. Özellikle Saîd b. Cübeyr gibi dönemin bazı tâbiûn âlimlerinin Yahudi alimlerle temas hâlinde olduğu bilinmektedir. Bu tür tarihî bilgilerle şekillenmiş bir anlatının, âyetin meçhul fiil sigasıyla daha uygun düştüğü görüldüğünde, bu tür bir kıraat seçiminin anlamı açıklayıcı bir işlev üstlendiği düşünülebilir. Nitekim benzer açıklamalar İbn Abbas'a da nispet edilen bazı tefsir rivâyetlerinde yer almaktadır.[27]

İkinci ihtimale göre ise bu kıraat aslında Saîd b. Cübeyr'in âyetin anlamına dair yaptığı tefsirî bir yorumun lafza dönüşmüş şeklidir. İbn Cübeyr âyetin anlamını "korkulanlar" şeklinde yorumlamış, bunu lafızla ifade etmiş ve bu ifade zamanla bir kıraat gibi aktarılmış olabilir. Böyle bir süreç, klasik kıraat literatüründe müdrec kıraat olarak adlandırılmakta ve sened bakımından zayıf, yaygınlık kazanamamış, ancak anlam açısından tefsirî değer taşıyan okumalar arasında değerlendirilmektedir.

Bu kıraat, Mushaf hattına açıkça aykırı olmamakla birlikte, sahih kıraatlerin taşıması gereken tevâtür ve şöhret şartlarını karşılamadığı için şâz kıraat sayılmıştır. Âyetin anlamını kökten değiştirmemekte, ancak farklı bir tarihsel anlatıya zemin hazırlamaktadır. Böylece âyet bir grup içindeki cesur şahsiyetler yerine, karşı taraftan iman ederek inanç tarafına geçen iki şahsiyeti merkeze almaktadır. Bu değişim anlatının içeriğini ve mesajını başka bir tarihsel boyuta taşımıştır.

Sonuç olarak, "يُخَافُونَ" kıraati, tarihî-kültürel anlatıyı etkileyen bir şâz kıraat örneği olarak değerlendirilebilir. Kıssanın karakterlerini, anlam yönünü ve etki alanını farklılaştırmakta ve anlatıya yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Her ne kadar bu kıraat Hz. Peygamber'e ulaşan sahih bir kıraat statüsünde olmasa da tefsir geleneği içinde anlam çeşitliliği ve anlatı zenginliği oluşturması bakımından dikkat çekici bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

---

[27] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/299.

Bu başlık altında incelenen örneklerin sonuncusu ise Nebe' sûresi 14. âyetinde geçen "المُعْصِرَاتِ" kelimesine dair kıraat farklılığına dayalı tefsir yorumlarıdır. Âyetin mütevâtir kıraatteki lafzı şöyledir:

وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا "*ve mu'sırâtlardan sağanak hâlinde bir su indirdik.*" Âyetin bu lafzı içerisinde yer alan "المُعْصِرَاتِ" kelimesi, lafzen yağmurun kaynağını ifade etmektedir. Mütevâtir kıraatte kelimenin önündeki "مِن" edatı, yağmurun iniş menşeini belirtmekte ve mu'sırât'ın yani "sıkan şeylerin" yağmurun doğrudan çıktığı kaynak olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda mu'sırât kelimesi çoğu tefsirde bulutlar olarak yorumlanmıştır.[28] Bu yoruma göre bulutlar, tıpkı sıkıldığında içinden su çıkan bir sünger gibi, yağmurun içinde toplandığı ve nihayetinde yağdırıldığı unsurlardır. Kelimenin kökü olan "عصر" fiili de "sıkmak, suyunu çıkarmak" anlamı taşıdığı için bu yorum hem dil açısından hem bağlam açısından güçlü kabul edilmiştir. Ancak âyetin klasik tefsirlerde nakledilen bir şâz kıraati kelimenin önündeki harf-i cer "بِ" şeklinde okunmuş ve bu durumda âyet şöyle anlaşılmıştır:

"وَأَنزَلْنَا بِالْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا" "*Mu'sırât ile (vasıtasıyla) sağanak hâlinde bir su indirdik.*" Bu kıraat İbn Abbas, İbn Zübeyr, Katâde ve İkrime gibi sahâbe ve tâbiûn kaynaklı rivâyetlerde yer almakta[29] ve burada "mu'sırât" kelimesi bulutlardan ziyade rüzgârlardan oluşan bir anlam çerçevesinde ele alınmaktadır. Şâz kıraatte bulut lafzen geçmemekte, ancak yağmurun iniş sürecinde rüzgârların etkisine vurgu yapılmaktadır. Bu da doğrudan âyet içinde bulunmayan, fakat Kur'ân'ın başka yerlerinde (örneğin Rûm Sûresi 48 ve A'râf Sûresi 57. âyetlerde) açıklanan yağmurun oluşum aşamalarını âyetin anlamına eklemektedir. Dolayısıyla bu okuyuş bağlam genişlemesine imkân tanımakta ve âyetin anlamı, Kur'ân'daki diğer doğa tasvirleriyle birlikte düşünülerek daha bütünlüklü bir yapıya kavuşmaktadır. Bu yorumun dilsel gerekçesi şudur: "عصر" kökü sadece "sıkmak" anlamına gelmemekte, aynı zamanda bazı lügatlerde "harekete geçirmek, dönüştürmek" anlamlarını da içine almaktadır. Bu da rüzgârların bulutları sıkıştırması, yönlendirmesi ve taşıması şeklinde bir anlam alanı doğurmaktadır. Dolayısıyla bu kökten türeyen "mu'ṣırât" kelimesi hem bulutları sıkan yani rüzgârlar; hem de sıkılan, yani bulutlar şeklinde iki farklı yoruma müsaittir.

Bu kıraat farklılığı, yağmurun kaynağı (bulutlar) ile taşıyıcısı (rüzgârlar) arasında anlam düzeyinde bir ayırım ortaya koymakta ve iki unsurun da yağmur sürecindeki rolünü vurgulamaktadır. Mütevâtir kıraat, yağmurun menşei olan bulutları öne çıkarırken; şâz kıraat, yağmurun indirilme sürecinde vasıta olan rüzgârları ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda harf-i cerdeki bu fark, görünüşte küçük olsa da âyetin içeriğini doğrudan etkileyen bir yön taşımıştır.

---

[28] Taberî, *Câmiu'l-beyân,*12/24; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur,* 15/193.

[29] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân,* 168.

Bu farkın tarihî-kültürel anlatı açısından etkisi ise Kur'an'daki meteorolojik tasvirlerin nasıl kavramsallaştırıldığıyla ilgilidir. Zira mütevâtir kıraatteki "مِن" edatına dayalı okuma, doğrudan yağmurun indiği kaynakla ilgili anlatılar oluştururken; "بِـ" edatlı şâz kıraat, yağmurun indirilme biçimini açıklayan rivâyetlerin temelini oluşturmuştur. Nitekim İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir rivâyette, Allah'ın rüzgârı gönderdiği, bu rüzgârın gökyüzünden su buharını taşıdığı, bulutların oluşup birbirine karışarak yoğunlaştığı ve yağmurun sağanak şeklinde yeryüzüne indirildiği detaylı biçimde anlatılmıştır.[30] Bu anlatım, "bi'l-mu'ṣırât" kıraatine dayanan bir anlam oluşumunun rivâyet şekline dönüşmesi açısından dikkat çekicidir.

Bu durum bize kıraat farklılıklarının sadece lafzî alternatifler olmadığını, bilakis âyetlerin yorum sürecinde yeni anlatı şekillerinin ve tasvirî rivâyetlerin oluşmasına doğrudan katkı sunduğunu göstermektedir. Bu örnekte yağmurun doğal süreci içindeki farklı unsurlar, iki kıraat üzerinden ayrı ayrı öne çıkarılmış ve her biri kendi bağlamında rivâyetleşerek tefsirlerde aktarılmıştır. Böylece şâz kıraat, "yağmurun taşıyıcısı" olan rüzgârları merkeze alan bir anlayışı teşvik etmiş ve bu doğrultuda şekillenen açıklamalar, sadece âyetin lafzını yorumlamakla kalmamış; Kur'ân'daki tabiat tasvirlerinin tefsir literatüründe nasıl somut rivâyet şekillerine dönüştüğünü de göstermiştir. Bu da şâz kıraatlerin, tarihî-kültürel anlatıların şekillenmesinde zaman zaman anlamı belirleyen kaynak işlevi gördüğünü gösteren önemli bir örnek oluşturmaktadır. Bu yönüyle şâz kıraatlerin anlam oluşumunda nasıl aktif bir rol üstlendiği ve bu anlamların tefsir literatüründe nasıl rivâyetleştiği ve nihayetinde kıraat farklılıklarının kültürel bilgi üretimine nasıl katkı sunduğu açıkça görülmektedir.

2.3 Şâz Kıraatlerin Kelâmî Yaklaşımlara Dair Rivâyetlerin Oluşumuna Katkısı

Bu başlık altında, kıraat farklılıklarının özellikle Allah'ın fiilleri, gayb bilgisi, yaratma süreci ve mutlak bilginin mahiyeti gibi kelâmî tartışma alanlarına nasıl zemin oluşturduğu ele alınmaktadır. Bu bağlamda değerlendirilmesi gereken ilk örnek, Kehf Sûresi'nin 25. âyetidir:

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا *"Mağaralarında üç yüz yıl kaldılar ve dokuz yıl daha arttırdılar."* Cumhurun kıraati bu şekliyle âyetin doğrudan Allah Teâlâ'nın Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdiği süreyi bildirdiğini ortaya koymaktadır. Ancak Katâde yoluyla gelen bir rivâyette, Abdullah b. Mes'ûd'un mushafındaki farklı bir kıraat nakledilmektedir. Bu kıraate göre âyetin başında "وَقَالُوا" (ve dediler) ibaresi yer almakta ve anlam şu şekilde değişmektedir: "(İnsanlar) 'Mağarada üç yüz yıl kaldılar ve dokuz yıl daha kaldılar' dediler."[31]

Bu farklılık hem rivâyet hem tefsir tarihinde ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Katâde bu kıraate dayanarak söz konusu ifadenin doğrudan ilâhî bir haber değil, Ehl-i Kitap'tan

[30] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur*, 15/194.

[31] Taberî, *Câmiu'l-beyân,*15/229; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz,*6/112 ; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur,* 9/519.

nakledilen bir görüş olduğunu belirtmiştir. Nitekim hemen sonrasında yer alan قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا "*De ki: Onların ne kadar kaldığını Allah daha iyi bilir*" âyeti bu sözün ilâhî bilgi yerine, insan beyanı olduğunu teyit etmektedir.[32] Bu görüşü savunanların temel gerekçeleri şunlardır:

Eğer söz konusu süre bilgisi Allah tarafından verilmiş olsaydı, hemen ardından gelen *"Allah daha iyi bilir"* ifadesi anlamsız olurdu. Çünkü zaten süre belirtilmiş olurdu. Ayrıca İbn Mes'ûd'un mushafındaki "ve dediler" ifadesi, sözün Allah'a değil, insanlara ait olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşü aktaran Katâde, kıraatin tefsirî bir müdahale yerine, bizzat bir "okunuş biçimi" olarak kabul edilebileceği düşüncesindedir. Yani bu ifadeyi âyetin tefsirinde açıklayıcı bir unsur olarak değil, mushaf metninde yer alan bir unsur gibi ele almıştır. Bu sebeple sonraki dönem müfessirlerinden farklı olarak, bu kıraati müdrec değil, doğrudan rivâyet edilen bir varyant şeklinde görmektedir.

Ancak Taberî bu yaklaşımı detaylı biçimde eleştirmiştir. Ona göre âyetin zâhiri ifadesiyle doğrudan Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdiği sürenin haber verildiği açıktır. Şayet bu ifade başka bir grubun –örneğin Ehl-i Kitap'ın– sözü olsaydı, Kur'an'ın anlatım üslubuna uygun olarak bunun açıkça belirtilmesi gerekirdi. Aksi halde, ilâhî haber ile beşerî söz birbirine karışmış olur ki bu Kur'an'ın bilgi sistematiğine aykırıdır. Taberî ayrıca *"ve dokuz yıl daha eklediler"* ifadesinin, Ehl-i Kitap'ın verdiği süre bilgisine ek yapıldığını ve dolayısıyla bu haberin sadece onlara atfedilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü Yahudi rivâyetlerinde üç yüz yıl yer almakta, ancak dokuz yıl ilavesi geçmemektedir. Bu da bilginin yalnızca bir nakil olmadığını, ilâhî bir bildirime dayandığını göstermektedir.[33]

İbn Kesîr de benzer şekilde bu görüşü desteklemiştir. Onun değerlendirmesinde şu unsurlar dikkat çekicidir: Ehl-i Kitap'ın bilgisi genellikle milâdî takvim (güneş takvimi) üzerinden üç yüz yıl şeklindedir. Kur'an'daki dokuz yıl eklemesi ise kamerî takvimle güneş yılı arasındaki farka işaret etmekte ve bu ayrıntı sadece beşerî bilgiye dayalı bir açıklamada yer alamaz. İbn Mes'ûd'un kıraati ise sahâbenin icmâına uymadığı için şazdır ve delil olarak kullanılamaz.[34]

Ancak burada önemli bir kelâmî tartışma da devreye girmektedir: Eğer İbn Mes'ûd'un kıraati gerçekten bu lafzı içeriyorsa, bu durum sahâbe döneminde farklı okuma şekillerinin varlığını ve bu okumalardan bir kısmının âyetin anlamını doğrudan etkileyen bir yön taşıdığını göstermektedir. Bu da şu soruyu gündeme getirmektedir: İbn Mes'ûd'un bu kıraati, vahiyden midir yoksa bir tefsirî ilave midir?

Klasik dönemde bu konu kesin olarak tartışılmamış olsa da sonraki dönemlerde bu tür farklılıkların özellikle şâz olarak nitelenmiş kıraatlere dayandığı gerekçesiyle eleştirilmesi, bu kıraatlerin rivâyet değeriyle ilgili ciddi bir kaymaya işaret etmektedir. Oysa İbn Mes'ûd vahiy

---

[32] Taberî, *Câmiu'l-beyân,*15/229.

[33] Taberî, *Câmiu'l-beyân,*15/229-230.

[34] İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 9/126.

kâtibi ve sahâbenin Kur'ân'ı en iyi bilenlerinden biri olarak bilinmektedir. Mushafında yer alan bazı ilave ifadelerin onun kişisel tefsiri olabileceği gibi, Hz. Peygamber'den işittiği rivâyetlere dayanması da ihtimal dışı değildir. Bu bağlamda bu kıraatin şâz sayılması onun uydurma olduğu anlamına gelmemekte, sadece tilâvet yönünden hüccet kabul edilmediği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Kesîr gibi sonraki müfessirlerin, bu görüşü yalnızca kıraat şâz olduğu için reddetmeleri her yönüyle tutarlı görünmemektedir. Zira rivâyetin doğruluğu, sadece kıraat statüsüne değil, aynı zamanda tarihî bağlama, rivâyet zincirine ve anlam tutarlılığına göre de değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, Kehf Sûresi 25. âyetindeki bu kıraat farklılığı, sadece lafzî bir ayrışma değildir. Aynı zamanda Allah'ın mutlak bilgisi, beşerî söylemin vahiy içindeki yeri ve haber-i ilâhî ile rivâyet-i beşerî arasındaki sınır gibi önemli kelâmî meseleleri de gündeme getirmiştir. Bu da şâz kıraatlerin anlam çeşitliliği yanında inanç düzeyinde şekillenen yorumlar üzerinde de etkili olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir.

Bu başlık altında incelenen ikinci örnek, Secde Sûresinin yedinci âyetinde geçen "أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" ifadesine dair kıraat farklılığıdır. Bu âyet lafzen küçük fakat içerik açısından oldukça derin iki kıraat farkı üzerinden, yaratma fiilinin niteliğine ve ilahî bilginin varlıklar üzerindeki tecellisine dair çeşitli yorumların doğmasına sebep olmuştur. Ayetin iki kıraati şu şekildedir:

"خَلَقَهُ" (lam harfi fethalı): Bu yaygın kıraate göre kelime fiil olup, "Allah, her şeyi en güzel şekilde yarattı" anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış Allah'ın her varlığı hikmetli, yerli yerinde ve estetik bir bütünlükle yarattığını vurgulamaktadır. Mücâhid, İbn Abbas, Katâde ve Taberî gibi müfessirler bu anlamı tercih etmiş, yaratma fiilinin güzellik ve düzen yönünü öne çıkarmışlardır.[35]

"خَلْقَهُ" (lam harfi cezimli): Bu daha az bilinen ve nispeten şâz kabul edilen kıraatte ise kelime mastar olarak değerlendirilmekte ve "Allah, her şeyin yaratılışını güzel kıldı" anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu kıraate dayalı olarak bazı tefsirlerde "Allah, yarattığı her şeye yaratılışı hakkında bilgi verdi; onları kendi fıtratına uygun şekilde yönlendirdi" anlamı geliştirilmiştir. Mücâhid'den gelen şu rivâyet bu anlayışa zemin hazırlamıştır: "Allah, her varlığa kendi türüne uygun yaratılışını verdi; insanı insana, atı ata, eşeği eşeğe benzer kıldı."[36]

Bu görüşe dair rivâyeti zikreden Taberî, yorumun arka planını şöyle açıklamıştır: Âyette geçen "أحسن" fiili, bazı dil örneklerinde olduğu gibi "iyi bilmek, öğretmek" anlamına da gelebilmektedir. Bu durumda âyet, "Allah, her varlığa yaratılışını öğretti; onun doğasına uygun bir yol ilham etti" şeklinde yorumlanabilir. Taberî bu görüşü zikretmiş ancak tercih etmemiştir. Zira ona göre âyetteki esas vurgu Allah'ın yaratma fiilinin mahiyetine, yani

[35] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,*18/597; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur,* 11/678.

[36] Kirmânî, *Şevâzzu'l-kıraât,* 380.

hikmet ve tamlığa yöneliktir. Öğretme veya bilgilendirme anlamı ise lafzın zahirinden uzak bir anlamdır.[37] Bu noktada kelâmî bir tartışma da devreye girmektedir. Zira "Allah, her şeye yaratılışını verdi" veya "öğretti" şeklinde geliştirilen bu yorum, bir yaratma eyleminin yanında, yaratılanlara onların ihtiyaç duyduğu hidayet, ilham ve yönlendirme sisteminin de ilâhî olarak verildiği bir rubûbiyet tasavvurunu ima etmektedir. Bu durum kelimenin fiil veya mastar olarak okunmasından hareketle âyetin doğrudan anlamından ziyade; itikâdî yanını genişletmektedir. "Allah yaratır" ifadesinin yanında "Allah yönlendirir, uygun kılar, işlevsel kılar" düşüncesi bu kıraat farkı sayesinde tefsir alanına dâhil olmuştur.

Özellikle Taberî'nin zikrettiği rivâyette, Mücâhid'in âyetin anlamını "Allah, her şeye yaratılışına uygun donanımı verdi" şeklinde anlaması, yaratmanın fizikî bir oluş yanında, fonksiyonel bir yönlendirme içerdiği fikrine de zemin hazırlamıştır. Ancak burada dikkat çekici olan, bu yorumun kelâmî bağlamda insanın fıtratı, yaratılış amacı, hidayet süreci ve rubûbiyet düzeni gibi kavramlarla ilişkilendirilmiş olmasıdır.

Diğer taraftan İbn Atıyye bu anlam yönünü aklen uzak bir ihtimal olarak değerlendirmiş ve metin bağlamına uygun olmadığını savunmuştur. Ona göre, "أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" âyeti doğrudan yaratma eyleminin mahiyetini ifade etmekte ve bu fiilin anlamı, Allah'ın yaratma fiilindeki tamlık, düzen ve yerli yerindelik ilkesine dayanmaktadır.[38] Aynı şekilde Taberî de âyetin fiil kıraatiyle okunduğunda lafzî ve bağlamsal bütünlüğün daha iyi sağlandığını ifade ederek, mastar kıraatine dayalı yorumların zayıf olduğunu vurgulamıştır. Ancak burada dikkat çeken nokta, Taberî'nin her iki kıraatin de meşhur okuyuşlar arasında yer aldığını, her birinin farklı bir anlam yönünü temsil ettiğini ve bu sebeple her ikisinin de kıraat olarak geçerli olduğunu ifade etmesidir. Ona göre, okuyucu her iki kıraatle de okuduğunda Allah'ın yaratmadaki mükemmelliğini ve hikmetli düzenini anlamış olmaktadır.[39]

Sonuç olarak bu örnek, kıraat farkının lafzî anlamdan ziyade anlam alanının genişletilmesi, tefsirin kelâmî yönlere doğru açılması ve Kur'an'da geçen yaratma fiilinin sadece fiilî değil, rubûbî ve yönlendirici yönlerinin de tefsir zeminine taşınması bakımından önem arz etmektedir. Âyetin lafzî düzeydeki kıraat farklılığı, Allah'ın yaratma eylemiyle birlikte varlık üzerindeki ilmî ve yönlendirici tasarrufunun da yorumlara konu edilmesine imkân tanımıştır. Böylece "şâz" veya nadir kıraatlerin tefsirde yalnızca lafzî değil, fikrî ve inançla ilgili yapılar inşa edebilecek kadar güçlü bir potansiyel taşıdığı bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Bu başlık altında ele alınan son örnek, Enbiyâ Sûresi 48. âyetidir. Âyette şöyle buyrulmuştur: وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ Âyette geçen الفرقان ve ضياءً kelimeleri etrafında oluşan anlam farklılıkları, kıraatle bağlantılı tefsir tartışmalarının dikkat çekici bir

---

[37] Taberî, *Câmiu'l-beyân,*18/599-600.

[38] İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz,*7/69.

[39] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,*18/600.

örneğini teşkil etmektedir. Bu âyette geçen “الفرقان وضياءً” terkibi klasik müfessirler arasında önemli bir anlam ayrışmasına sebep olmuştur. Bu ayrışım, kıraat farklılıkları üzerinden şekillenen yorumların, tefsir geleneğinde nasıl yer bulduğuna dair dikkat çekici bir örnek sunmaktadır.

Mütevatir kıraatte geçen “الفرقان وضياءً” ifadesi, kelimeler arasındaki vav harfi ile iki ayrı ilâhî nimetin zikredildiğini göstermektedir. Bu anlayışa göre “الفرقان ” ifadesi Hz. Mûsâ ve Hz. Harun’a verilen hak ile bâtılı ayıran apaçık bir delil veya mucizedir (örneğin asâ). “ ضياءً ” ifadesi ise Tevrat’ın kendisidir; yani onlara helal-haramı bildiren, hidayet kaynağı olan kitaptır. Bu yorumu benimseyenler arasında İbn Zeyd ve özellikle Taberî yer almaktadır. Taberî âyetteki vav harfinin, lafız yapısı açısından iki farklı nesneye atıf yaptığını belirtmiş ve bu nedenle “الفرقان ” ile “ضياءً” kelimelerinin aynı nesneye (Tevrat’a) işaret etmesini mümkün görmemiştir. Bu görüşe göre, Allah hem Mûsâ’ya delil mahiyetindeki bir Furkân vermiş, hem de onu ve kavmini doğru yola sevk edecek bir ziyâ ile donatmıştır.[40]

Ayrıca Taberî bu ayette الفرقان ile ضياءً kelimeleri arasında geçen vav harfinin, iki ayrı şeyin verildiğini gösterdiğini savunmuş ve şöyle demiştir: “Eğer Furkân Tevrat’ın bir sıfatı olsaydı, âyet bu şekilde değil, ‘الفرقانَ ضياءً’ şeklinde gelirdi.” Bu nedenle âyetteki yapının “Furkân” ile “Ziyâ” arasında ayrım yaptığını belirtmiş; her birinin müstakil birer ilâhî nimet olduğunu ifade etmiştir. Ona göre “Furkân”, Hz. Mûsâ’nın peygamberliğini destekleyen mucizevî delil veya burhân; “Ziyâ” ise doğrudan ilahî kitabın işlevsel niteliğidir. Taberî bu görüşünü içerikle birlikte, nahiv kuralları ve Arap dilindeki örf ile de temellendirmiş, lafzın anlamda en yaygın ve bilinen kullanımına göre yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır.[41] Bu yaklaşımıyla dilin sistematiğini önceleyen bir tefsir metoduna işaret etmektedir.

Ancak bu yorumla çelişmeyen fakat anlam vurgusunu daraltan farklı bir kıraat de rivâyet edilmiştir. İbn Atıyye, İbn Abbas’ın bu âyeti “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ ضِيَاءً” şeklinde okuduğunu nakletmiştir.[42] Bu okuyuşta vav harfi bulunmamakta; böylece الفرقان kelimesi doğrudan ضياءً kelimesine sıfat yapılmakta ve iki kelime birlikte Tevrat’ı nitelemektedir. Bu okuyuşa göre anlam, “Biz Mûsâ ve Harun’a aydınlık olan Furkânı verdik” şeklinde daraltılmış bir yapıya bürünmektedir. Bu durum âyette geçen iki nimeti tek bir nesneye, yani Tevrat’a irca etmekte; hem hak-batıl ayrımı (furkân) hem de aydınlatıcılık (ziyâ) Tevrat’ın sıfatları olarak sunulmaktadır. Bu kıraatin, İbn Abbas’ın tefsir yönelimiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Zira İbn Abbas’ın, “vav” harfini fazladan görerek bu harfi düşürdüğü, hatta bu fazla vav’ı başka bir âyette değerlendirmek üzere yönlendirdiği de aktarılmıştır. Nitekim

---

[40] Taberî, *Câmiu’l-beyân,* 16/288.

[41] Taberî, *Câmiu’l-beyân,*16/289.

[42] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi’l-Kur’ân,* 94; Kirmânî, *Şevâzzu’l-kıraât,* 318

onun, Âl-i İmrân 173. âyetinde geçen ve anlamca bir gerekçeye dayandırılmadan kullanılan vav'ı örnek göstererek, burada bu bağlacın gereksiz olduğunu ifade ettiği rivâyet edilmiştir.[43]

Bu kıraat tercihinin arkasında ise muhtemelen öğretici ve yönlendirici bir niyet bulunmaktadır. "Furkân" kelimesini doğrudan Tevrat'la özdeşleştirerek "vav"ı atlamak, anlamı sadeleştirmekte, yorum alanını belirginleştirmektedir. Bu tür kıraatlere klasik literatürde "tefsirî kıraat" ya da "müdrec kıraat" denmiştir. Buradaki okuyuşun bir şâz kıraat olarak nakledilmesi onu geçersiz kılmaz; ancak onun anlam üretme tarzı, metnin zenginliğini daraltıcı bir etkiye sahiptir. Peki, neden anlam genişleten bir yapı yerine anlamı daraltan bir kıraate yönelme söz konusu olmuştur? Bu durum birkaç gerekçeye dayandırılabilir:

Öncelikle dilsel ve üslûbî kolaylık bakımından, "Furkân" ve "Ziyâ" gibi iki ilâhî niteliği tek bir kavramda toplamak anlatımı sadeleştirmekte ve öğretici bağlamlarda tercih edilebilecek bir yoğunluk sağlamaktadır. Ayrıca İbn Abbas gibi erken dönem tefsir otoriteleri, anlamı belirginleştirmek amacıyla zaman zaman lafzî değişikliklere başvurmuş ve bu açıklamalar süreç içinde kıraat olarak nakledilmiş olabilir. Son olarak, bazı durumlarda kıraat farkı anlamı genişletmek yerine netleştirmek veya belirli bir yoruma yönlendirmek için tercih edilmektedir. Bu da anlam oluşumunda genişletici olmanın yanında, kimi zaman sınırlayıcı bir işlev de görebileceğini göstermektedir.

Burada kıraat, anlamı genişletmekten ziyade, belirli bir mana ekseninde sabitleyen ve tefsirî bir yönlendirme içeren bir işlev üstlenmektedir. Bu yönüyle bu kıraat, "müdrec kıraat" türüne örnek teşkil edebilir. Yani İbn Abbas, bu ifadeyi aslında bir tefsir olarak sunmuş; ancak sonraki nesiller bu açıklamayı lafız düzeyinde bir kıraat olarak aktarmış olabilir. Bu durum klasik kaynaklarda doğrudan tartışılmasa da kıraat-tefsir ilişkisine dair örneklerde benzeri örüntüler sıklıkla görülmektedir. Özellikle anlamı açıklayıcı maksatla yapılan bu tür okuyuşlar, zamanla kıraat rivâyeti hâlini alabilmiştir.

Bu örnekteki kıraat farkı doğrudan kelâmî bir tartışmayı hedeflememekle birlikte, âyette yer alan iki farklı anlam ihtimalinden hangisinin öne çıkarılacağına dair yorumlarda belirleyici bir rol oynamıştır. Özellikle İbn Abbas'a nispet edilen kıraatte "و" harfinin bulunmaması, "الفرقان" ve "ضياء" kelimelerinin tek bir nesne olan Tevrat'a atıf olarak anlaşılmasına yol açmış ve âyetin anlamını daha dar bir çerçevede ele almıştır. Bu da yorumun merkezini, Allah'ın gönderdiği rehberliğin mahiyetine yönelik daha sınırlı ama yoğun bir vurguya yöneltmiştir. Bu yönüyle söz konusu kıraat, doğrudan bir kelâmî görüş oluşturmasa da vahiy ve rehberlik gibi kavramların anlam alanını daraltarak, sonraki kelâmî metinlerde bu kavramların nasıl tanımlanacağına dolaylı bir zemin hazırlamış olabilir. Bu açıdan bakıldığında, kıraat farklılıklarının tefsirî olmanın yanında, zamanla daha geniş düşünce

[43] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur,* 10/300.

alanlarında da anlam yönelimlerini etkileyebilecek bir potansiyele sahip olduğu görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, erken dönem tefsir mirasında yer alan birçok rivâyetin arka planında kıraat farklılıklarının düşündüğümüzden daha belirleyici bir konuma sahip olduğunu göstermiştir. İncelenen örnekler, şâz kıraatlerin bir okunuş şekli olmasının yanında, sahâbe ve tâbiûn neslinin yorum sürecinde dayandığı anlam kaynaklarından biri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, rivâyetlerin hangi fikrî ve metinsel ortamda oluştuğunu anlamak açısından önemli bir imkân sunmaktadır.

Elde edilen bulgular özellikle üç noktada dikkate değerdir. İlk olarak, bazı şâz kıraatlerin âyetlerin anlatısını genişleten, sahnenin sunuluş biçimini etkileyen ve yeni yorum yollarının açılmasına katkıda bulunan bir işlev gördüğü belirlenmiştir. Bu yön, kıraatlerin tefsirde lafzî bir alternatif olmanın yanında, anlamı dönüştüren bir unsur olarak kullanıldığını göstermektedir. İkinci olarak, belli kıraat farklılıklarının tarihî-kültürel rivâyet yapılarının oluşumuna doğrudan etki ettiği; kişi, mekân ve olay tasavvurunun bu kıraatler üzerinden yeniden şekillendiği görülmüştür. Bu durum rivâyetlerin çoğunun yalnızca tarih aktarımı değil, anlam arayışının ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Üçüncü olarak, bazı şâz kıraatlerin kelâmî kavramların yorumlanmasında belirleyici bir çerçeve sunduğu; kader, ilahî bilgi, yaratma ve hidayet gibi alanlarda oluşturulan rivâyetlerin kıraat farklarıyla yönlendiği tespit edilmiştir. Böylece kıraat, inançla ilgili tartışmaların sınırlarını belirleyen bir unsur hâline de gelmiştir.

Bu bulgular, kıraat-tefsir ilişkisine yönelik araştırmaların daha çok mütevâtir kıraatler ve müfessir merkezli okumalar etrafında şekillendiği mevcut literatürde önemli bir boşluğa işaret etmektedir. Çalışma, bu eksikliği sahâbe ve tâbiûn yorumlarını merkeze alarak gidermekte ve kıraat farklılıklarının rivâyet oluşumundaki rolünü görünür kılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, erken dönem tefsir rivâyetlerinin değerlendirilmesinde kıraat unsurunun bağımsız bir değişken olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, şâz kıraatlerin klasik tefsir literatüründe lafızla ilgili meseleler yanında, yorumun yönünü belirleyen bir referans alanı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle ileride yapılacak çalışmalarda, kıraat farklılıklarının anlam çeşitliliği açısından okumanın yanında, rivâyet ve bağlam oluşumu ve yorum tarihinin şekillenmesi açısından da incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bunun özellikle rivâyet tefsiri çalışan araştırmacılar için daha bütüncül ve sağlıklı bir yöntem sağlayacağı açıktır.

Kaynakça

Ablay, Rıfat. *Kıraat İlmi Tarihi ve Kıraat-Tefsir İlişkisi Meryem Sûresi Örneği*. İlahiyat Yayınları, 2025.

Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*. İlahiyat Yayınları, 2024.

Çakıcı, İrfan. "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2021), 266-287.

Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.

Çetin, Metin. "Zümer Sûresi'ndeki Kıraat İhtilafları ve Tefsire Etkisi". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 9 (2021), 38-63.

Gökdemir, Ahmet. *Türkiye'de Kıraat İlmine Dair Yapılan Akademik Çalışmalar*. İlahiyat Yayınları, 2024.

Gülle, Sıtkı. "Taberî'nin Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 9 (2004).

Halil b. Ahmed. *Tertibu kitabi'l-ayn*. thk. Abdulhamid Hendavi. Beyrut: Müessesetu'n-neşri'l-İslami, 2003.

İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-'aziz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Daru'l-kütubu'l-ilmiyye, 1422.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. ed. Es'ad Muhammet Tayyib. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. ed. Abdüsselam Muhammed Harun. [Beyrut]: Dârü'l-Fikr, 1399.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer Kureşî. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*. thk. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-kütubu'l-ilmiyye, 1419.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, ts.

İbn Mücâhid, Ebubekir. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1972.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2010.

Kirmânî, Radîyuddin Ebu Abdullah el-. *Şevâzzu'l-kıraât*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâg, ts.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyiş. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kurtuluş, Yusuf Ziya. "Şâzz Kıraatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri: The Nature And Types Of Shâzz Qırâ'ats". *Tafsir Dergisi* 3/1 (2023), 17-37.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîrü'l-Mâverdî*. ed. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Pilgir, Muhammed. *Kıraat İlminde İsnad Meselesi.* İlahiyat Yayınları, 2022.

Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 43-56.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Tefsîrü't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dârü Hecr, 1422/2001.

Yıldız, Cafer. *On Kıraat İmamına Nispet Edilen Şâz Okuyuşlar*. İlahiyat Yayınları, 2024.

Zeyrekli, Cafer. *Kıraat İlmi Açısından İbn Kesir Tefsiri.* İlahiyat Yayınları, 2025.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 42-69 | DOI: 10.5281/zenodo.19240858

Dinî Yaşantıda Kırılma Noktaları: İçsel Dinî/Manevî Çatışma[*]

Breaking Points in Religious Life: Internal Religious Struggles

Furkan YILDIRIM[**]
Çiğdem GÜLMEZ[***]

Öz

Bu makale, din psikolojisi literatüründe son yıllarda önem kazanan *religious/spiritual struggles* kavramının, Türkçe literatürde kavramsal belirsizlik taşıması ve Müslümanlık bağlamında yeterince teorik olarak temellendirilmemiş olması probleminden hareket etmektedir. Din psikolojisi araştırmalarında uzun süre dinin koruyucu ve destekleyici yönlerine odaklanılmıştır. Buna karşılık şüphe, öfke, suçluluk, ilahîterk edilmişlik algısı ve anlam kaybı gibi zorlayıcı dinî deneyimler görece sınırlı biçimde incelenmiştir. Ayrıca kavramın Türkçe literatürde "dinî mücadele" ve "dinî çelişki" gibi farklı karşılıklarla kullanılması terminolojik dağınıklığa yol açmakta ve kavramın duygusal-varoluşsal boyutlarını tam olarak yansıtmamaktadır. Çalışmanın amacı, *religious/spiritual struggles* kavramının kuramsal gelişimini ortaya koymak, mevcut Türkçe karşılıkları eleştirel biçimde değerlendirmek ve kavram için daha kapsayıcı bir çerçeve olarak "içsel dinî/manevî çatışma" terimini gerekçelendirmektir. Araştırma, kavramsal analiz ve eleştirel anlatı derleme yöntemiyle tasarlanmış, temel kuramsal metinler ve ampirik çalışmalar çerçevesinde bütüncül biçimde incelenmiştir. Kavram; ilahî çatışma, nihai anlam çatışması, şüphe, ahlakî çatışma, doğaüstü (şeytanî) çatışma ve kişilerarası çatışma olmak üzere altı boyutlu bir yapı içinde ele alınmıştır. Sonuç olarak içsel dinî/manevî çatışma, sadece patolojik süreçler olarak değil aynı zamanda psikolojik yıpranma ve manevî büyüme potansiyeli taşıyan çift yönlü deneyimler olarak değerlendirilmesi gerektiği ortaya konmuştur. Müslüman örneklemde yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalar, kültürel ve teolojik bağlamın çatışmanın görünürlüğünü ve ifade biçimini etkilediğini göstermektedir. Makale, kavramın Türkçe literatürde teorik olarak netleştirilmesi ve kültürel duyarlılığı yüksek ampirik araştırmalarla desteklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İçsel Dinî/Manevî Çatışma, Büyüme, Gerileme.

---

[*] Bu çalışma "Dini Mücadele ve Dini Öz Düzenlemenin Psikolojik, Toplumsal ve Manevi İyi Oluş Üzerindeki Etkisi: Bir Yapısal Eşitlik Modellemesi" isimli Doktora Tezi çalışmasından üretilmiştir.

[**] Arş. Gör., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, 221133001@ogr.kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1579-3424, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 12/02/2026, Accepted/Kabul Tarihi: 13/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

[***] Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, gulmez@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6865-8464, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 12/02/2026, Accepted/Kabul Tarihi: 13/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

Abstract

This article is grounded in the problem that the concept of *religious/spiritual struggles*, which has gained increasing attention in the psychology of religion in recent years, remains conceptually ambiguous in the Turkish literature and has not been sufficiently theorized within a Muslim context. For a long time, research in the psychology of religion has primarily focused on the protective and supportive aspects of religion; in contrast, challenging religious experiences such as doubt, anger, guilt, perceived divine abandonment, and loss of meaning have received comparatively limited attention. Furthermore, the use of different Turkish equivalents, such as "religious struggle" and "religious contradiction," has led to terminological inconsistency and failed to capture the emotional and existential dimensions of the concept entirely. This study aims to trace the theoretical development of the concept of religious struggle, critically evaluate its existing Turkish translations, and justify the term "internal religious conflict" as a more comprehensive conceptual framework. The research was designed as a conceptual analysis and critical narrative review, integrating key theoretical texts and empirical studies. The concept is addressed as a multidimensional construct comprising six domains: divine struggle, ultimate meaning struggle, doubt-related struggle, moral struggle, supernatural (demonic) struggle, and interpersonal religious struggle. In conclusion, the study argues that internal religious conflicts should not be viewed solely as pathological processes but rather as bidirectional experiences associated with both psychological distress and the potential for spiritual growth. The limited number of studies conducted with Muslim samples indicates that cultural and theological contexts influence both the visibility and expression of these struggles. The article emphasizes the need for more explicit theoretical articulation of the concept in Turkish scholarship and for culturally sensitive empirical research to develop the field further.

Keywords: Psychology of Religion, Internal Religious Struggle, Growth, Regression.

Giriş

Din, insanların yaşamlarında karşılaştıkları olaylarda anlam ve amaç duygusu sağlama, stres ve zorluklar ile başa çıkma, sosyal destek ve aidiyet duygularını besleme gibi gelişime katkı sunan önemli bir destek kaynağıdır.[1] Din psikolojisi alanında yürütülen çalışmalar, uzun yıllar boyunca dinin bireyin psikolojisi üzerindeki koruyucu ve destekleyici yönlerine odaklanmıştır. Dinin hem ruhsal hem de fizyolojik sağlık üzerindeki olumlu etkileri literatürde geniş yer bulmuştur.[2] Bu yaklaşım, dinin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkilerinin görünür kılınmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Buna karşılık, bireyin dinî yaşamında ortaya çıkacak olumsuz, zorlayıcı ve gerilim yüklü yaşantılar, din psikolojisi literatüründe görece daha sınırlı biçimde ele alınmıştır. Dinî şüphe, suçluluk, pişmanlık, öfke, affedilmezlik algısı ve dinî bağların zayıflaması gibi deneyimler, dinin ideal işlevleriyle ilişkilendirilememektedir. Bu yüzden dinin işleviyle ilgili sistematik

[1] Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park (ed.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (New York: The Guilford Press, 2013), 123-177.

[2] Koenig, Harold G., "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." *International Scholarly Research Notices* (2012), 278-730.

incelemelerin merkezinde genellikle yer almamaktadır. Benzer şekilde, dinî bağlamda yaşanan kişilerarası çatışma da ağırlıklı olarak bir uyum sorunu çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu durum, bireysel dinî yaşamdaki çelişkili ve çatışmalı boyutların, psikolojik açıdan bütüncül ve sistematik biçimde incelenmesini zorlaştırmaktadır.[3]

Pargament'in çalışmalarında[4] olumsuz dinî başa çıkma örüntülerinden biri olarak ele alınan, daha sonra Exline[5] tarafından ilk kez sistematik ve kavramsal bir terim hâline getirilen *religious/spiritual struggles* kavramı, bu alandaki kuramsal boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Bu kavram bireyin dinî inançları, Tanrı tasavvuru ve Tanrı ile kurduğu ilişki bağlamında yaşadığı içsel çatışma, olumsuz duyguları ve bilişsel gerilimleri merkeze almaktadır. *Religious/spiritual struggles* kavramı; Tanrı ile ilişkide yaşanan kırılmalar, kişinin kendi inancı ve ahlakî benliğiyle yaşadığı içsel gerilimler ya da dinî çevre ve kurumlarla kurulan ilişkilerde ortaya çıkan sorunlar biçiminde tezahür edebilir. Kavram en genel haliyle "insanların kutsal olarak gördükleri her neyse onun etrafında yoğunlaşan gerilim, çatışma veya zorlanma deneyimleri" olarak tanımlanmaktadır.[6] Bu kavram, dinin yalnızca destekleyici değil aynı zamanda birey için zorlayıcı olabilen yönlerini de psikolojik bir çerçeve içinde ele alarak din ve ruh sağlığı ilişkisini daha bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı sunmaktadır.

Exline tarafından sistematik biçimde kavramsallaştırıldığından bu yana *religious/ spiritual struggle* kavramı din psikolojisi literatürüne önemli kuramsal ve ampirik katkılar sağlamıştır. Kavram daha önce parçalı biçimde ele alınan dinî şüphe, suçluluk, Tanrı'ya yönelik kırgınlık ve Tanrı'dan uzaklaşma gibi deneyimleri tek bir üst kavram altında birleştirmiştir. Bu durum, söz konusu yaşantıların birbirinden bağımsız patolojik belirtiler ya da geçici sapmalar olarak değil bireyin Tanrı ile kurduğu ilişki bağlamında ortaya çıkan anlamlı ve ilişkisel süreçler olarak değerlendirilmesine imkân tanımıştır. Pargament'in olumsuz dinî başa çıkma çerçevesi içinde dolaylı biçimde ele alınan içsel dinî/manevi, Exline'ın çalışmalarıyla birlikte bağımsız alt boyutlar (Tanrı ile ilişkide çatışma, dinî suçluluk, şüphe, kişilerarası dinî gerilimler vb.) hâlinde operasyonelleştirilmiş ve ampirik araştırmalara konu olmuştur.[7]

Türkiye literatürü incelendiğinde, kavrama doğrudan odaklanan çalışmaların son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Mevcut çalışmalar çoğunlukla nicel ölçek uyarlamaları ya da kavramı ikincil bir değişken olarak ele alan araştırmalarla sınırlıdır. Kavramın kuramsal

---

[3] Kenneth Pargament - Julie Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles* (New York: Guilford Press, 2014), 3-25.

[4] Pargament, Kenneth, "Spiritual Struggles". *Human Development* 3/27 (2006), 5-13.

[5] Julie J. Exline – Ephraim Rose, "*Religious and Spiritual Struggles*", Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality, ed. Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park (New York: Guilford Press, 2005).

[6] Kenneth Pargament - Julie Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 3.

[7] Kenneth Pargament - Julie Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 137-145.

kökenleri, türleri, sınırları ve Türkiye'nin dinî ve kültürel bağlamında ne anlama geldiği üzerine odaklanan bir değerlendirmenin ise henüz yapılmadığı görülmektedir. Öte yandan mevcut az sayıdaki çalışmada kavramın farklı Türkçe karşılıklarla ele alındığı görülmekte, kavramın "dinî mücadele"[8] ve "dinî çelişkiler"[9] gibi çevirileri dikkat çekmektedir. Bu durum, kavramın kuramsal sınırlarının netleşmesini zorlaştırmakta ve araştırmalar arasında terminolojik bir dağınıklığa yol açmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de bu alanda yapılacak çalışmalar için *religious/spiritual struggles* kavramının Türkçe literatürde kavramsal olarak açık, tutarlı ve psikoloji alanıyla uyumlu bir biçimde ele alınmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Bu makalenin amacı, *religious/spiritual struggles* kavramını kuramsal bir çerçeve içerisinde tanıtmak, kavramın Türkçe karşılıklarını eleştirel biçimde tartışmak ve kavrama kapsayıcı ve uygun Türkçe karşılığı gerekçelendirerek önermektir. Ayrıca çalışma, Türkiye'de bu alanda yapılacak nicel, nitel ve karma yöntemli araştırmalar için kavramsal bir zemin oluşturmayı hedeflemektedir. Bu kapsamda çalışma kavramsal analiz ve eleştirel anlatı derleme çalışması[10] olarak tasarlanmıştır. Bu yaklaşım, literatürdeki çalışmaları katı ve sistematik tarama ölçütleriyle sınırlamak yerine, araştırma amacına hizmet eden temel kuramsal metinler ve tartışmalar üzerinden kavramın zaman içinde nasıl ele alındığını, hangi boyutlar etrafında genişlediğini görünür kılmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi Türkiye literatüründe *religious/spiritual struggles* kavramının büyük ölçüde ölçek uyarlamaları ve değişken temelli nicel araştırmalarla ele alınmış olması, kavramın teorik ve bağlamsal bir çerçeveye kavuşturulması ihtiyacını artırmaktadır.

1. Kavramsal Gelişim ve Terminolojik Tartışma

Bireylerin dinî yaşantılarında yaşadıkları gerilim alanları din psikolojisi literatüründe erken dönemlerden itibaren incelenmiştir. Konuyla ilgili ilk çalışmalar, dinin insanın ruh sağlığına dair etkisi çerçevesinde kaygı[11], manevi risk[12] ve dinî şüphe ve sorgulamalar[13] bağlamında değerlendirilmiştir. Dinî yaşantıdaki sorun alanlarının uluslararası literatürde görünürlük kazanması, *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı'nda (DSM-IV),* dinî

[8] Hatice Kübra Yapici Kuru - Elif Baykal, "RSS-14 (Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği) Türkçeye Uyarlaması ve İş Motivasyonuna Etkisinin İncelenmesi", *Ekonomi İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2025), 1-24.

[9] Hatice K. Bolat, Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[10] Roy F. Baumeister – Mark R. Leary, "Writing Narrative Literature Reviews", *Review of General Psychology* 1/3 (1997), 311–320, Hannah Snyder, "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines", *Journal of Business Research* 104 (2019), 333–339.

[11] R. A. Funk, "Experimental Scales Used in a Study of Religious Attitudes as Related to Manifest Anxiety", *Psychological Newsletter, New York University* 9 (1958), 238-244.

[12] G. E. Berg, "The Use of the Computer as a Tool for Assessment and Research in Pastoral Care", *Journal of Health Care Chaplaincy* 6/1 (1994), 11-25.

[13] C. Daniel Batson - Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30/4 (1991), 416-429.

ve manevî sorunların ayrı bir kategori olarak eklenmesiyle olmuştur.[14] Bu durum dinî ve manevî sorunların bazı durumlarda klinik dikkat gerektirebilecek sorun alanları olarak değerlendirilebileceğini göstermiştir. Bireylerin Tanrı ile ilişkilerinde yaşadıkları gerilimler, yoğun dinî şüpheler, sorgulamalar ve günahkârlık duyguları, kimlik karmaşası ve manevî anlam kaybı gibi deneyimlerin bağımsız bir inceleme alanı olarak ele alınmasının önünü açmıştır. Yine bu dönemlerde Pargament, *religious/spiritual struggles* kavramını, olumsuz dinî başa çıkmanın alt boyutu olarak ele almıştır.[15] Pargament sonraki çalışmalarında bu kavramı ayrı bir boyut olarak değerlendirmiştir. Bu değişimin temelinde, dinî başa çıkmanın genellikle somut ve olumsuz yaşam olayları sonrasında devreye giren bir süreç olmasına karşın, çatışma belirli bir olaydan bağımsız olarak da ortaya çıkabilmesi yatmaktadır.[16]

İçsel dini/manevi çatışma kavramının günümüzdeki kullanımı, Exline tarafından sistematik hale getirilmiştir. Exline'a göre içsel dinî/manevî çatışma olumsuz yaşam olaylarının bir ürünü veya bir başa çıkma mekanizması olduğu kadar dinî yaşantının doğal akışı içinde ortaya çıkan bir süreçtir. Bu çerçevede Exline ve Pargament İlahi, içsel ve kişilerarası çatışma türlerinin alt boyutlarını oluşturmuşlardır. Son tahlilde altı boyuttan (ilahî, nihai anlam, şüphe, ahlakî, doğaüstü ve kişilerarası) oluşan bir kavramsal yapı ortaya koymuşlardır.[17]

Ulusal literatürde *religious/spiritual struggles* kavramıyla ilgili yapılan sınırlı sayıdaki çalışmada, kavramın lafzî çeviriye sadık kalınarak "dinî mücadele" ifadesiyle karşılandığı görülmektedir.[18] Bu tercih, kavramın İngilizce özgün kullanımına dilsel düzeyde bağlılık göstermektedir. Ancak dinî mücadele ifadesi özellikle tarih, sosyoloji, siyaset gibi alanlarda güçlü biçimde kolektif, kamusal ve ideolojik çağrışımlar taşımaktadır. Google Akademik veri tabanında yüzeysel biçimde yapılan bir tarama dahi, kavramın büyük ölçüde bu bağlamda kullanıldığı hemen göze çarpmaktadır. Nitekim literatürden alınan şu örnekler, bu düşünceyi desteklemektedir.[19] Bu durum, kavramın bireyin iç dünyasında yaşadığı kırılgan, duygusal ve varoluşsal dinî gerilimleri açıklamaktan ziyade, "din için mücadele", "dinî kimliği koruma"

---

[14] Beata Zarzycka, *Religious Struggle: Predictors and Consequences* (Göttingen: V&R Unipress, 2023), 2-20.

[15] Kenneth Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, 277-278.

[16] Kenneth Pargament, "Spiritual Struggles", *Human Development* 3/27 (2006), 5-13; McConnell vd., "Examining the Links Between Spiritual Struggles and Symptoms of Psychopathology in a National Sample", 1469-1474.

[17] Exline, "Religious and spiritual struggles", 460; Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 7.

[18] Hatice Kübra Yapıcı, Kuru - Elif Baykal, "RSS-14 (Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği) Türkçeye Uyarlaması ve İş Motivasyonuna Etkisinin İncelenmesi", *Ekonomi İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2025), 1-24.

[19] Davut Kılıç, *Osmanlı Ermenileri Arasında Dini ve Siyasi Mücadeleler* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2006); Ömer Aktaş, "Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler ve Cahiliye Araplarına Etkileri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 227–254. İbrahim Arpacı, "Dini Radikalizmin Nedenlerini Tersinden Sorgulamak: Milli Görüş Neden Radikalleşmedi?", *Journal of Turkish Studies* 12/8 (2017), 11–28.

ya da "sekülerleşmeye karşı duruş" gibi dışa dönük anlamlara kaymasına neden olabilmektedir. Ayrıca mücadele vurgusu, yaşanan zorlanmaları aşılması gereken bir sınav ya da başarılması beklenen bir görev olarak ima ederek, bireyin deneyimini normatif bir çerçeveye yerleştirme riskini de beraberinde getirmektedir.

Ulusal literatürde kavramı karşılamak için kullanılan bir diğer ifade dinî çelişkidir.[20] Dinî çelişki kavramı ise bireyin inançları, değerleri ve yaşantıları arasındaki tutarsızlıklara odaklanan daha bilişsel bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle kavram, inanç ve davranış uyumsuzluklarını ve ahlakî ikilemleri yargılayıcı olmayan bir dil ile betimleme imkânı tanıması bakımından güçlüdür. Nitekim Ok bir çalışmasında[21] dinî düşüncede yaşanan gerilimleri açıklarken çelişki kavramını bilişsel düzeydeki uyumsuzluk ve sorgulama süreçleriyle ilişkilendirmektedir. Öte yandan "çelişki" kavramı gerek gündelik dilde gerekse akademik bağlamda çoğunlukla mantıksal tutarsızlık, metinler arası uyumsuzluk ya da doktrinel problemler çağrışımı yapmaktadır. Bu nedenle dinî çelişki, bireyin içsel yaşantısından ziyade, kutsal metinler, dinî otoriteler veya dinî uygulamalar arasındaki sorunlara işaret eden eleştirel bir çerçeveye kayabilmektedir. Bu durum; duygusal yoğunluk, Tanrı ile ilişkide yaşanan kırılmalar, suçluluk, öfke ya da manevî anlam kaybı gibi varoluşsal boyutların kavramsal olarak geri planda kalmasına yol açabilir.

Exline'nın kullandığı çerçevede r*eligious/spiritual struggles* kavramı bireyin Tanrı ile ilişkisi, inanç sistemi, ahlakî beklentileri ve manevî anlam arayışı etrafında yaşadığı duygusal ve bilişsel zorlanmaları kapsayan geniş bir anlam alanına sahiptir. Bu nedenle, lafzî çevirinin esas alındığı mevcut çalışmalar kavramın dilsel karşılığını korumakla birlikte, bireyin içsel yaşantısındaki kırılma, gerilim ve çatışma boyutlarını tam olarak yansıtmakta yetersiz kalabilmektedir. Tüm bunlara dayalı olarak *religious/spiritual struggles* kavramına karşılık olarak bu çalışmada "içsel dinî/manevî çatışma" kavramı önerilmektedir. Bu bağlamda içsel dinî/manevî çatışma kavramının dinî mücadele ve dinî çelişki kavramlarının sunduğu açıklayıcı imkânları bir araya getiren, ancak bu kavramların sınırlılıklarını aşan daha kapsayıcı bir kavramsal çerçeve olduğu düşünülmektedir. Literatürde *Islamic Religious Struggle* ölçeğiyle yürütülen bir araştırmada[22] kavram "dinî çatışma" olarak çevrilmiştir. Bununla birlikte çalışmada kavramın kuramsal temelleri ve literatürdeki kavramsal kapsamı tartışılmadan, terimin doğrudan bu karşılıkla kullanıldığı görülmektedir.

Bununla birlikte yalnızca "dinî/manevî çatışma" ifadesinin kullanılması durumunda, dinî mücadele kavramına yöneltilen sınırlılıkların önemli bir kısmının bu kavram için de

---

[20] Hatice K. Bolat, *Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle* (İstanbul: İbn Haldın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[21] Üzeyir Ok, "Dini Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki vb.) Boyutları", *Dini Araştırmalar* 8 (2005): 11–40.

[22] Zeynep Sağır, "Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye'de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Kilitbahir* 17 (Eylül, 2020): 5-37.

geçerli olacağı söylenebilir. Nitekim literatür incelendiğinde "dinî çatışma" kavramının da çoğu zaman dinî gruplar, mezhepler veya ideolojik pozisyonlar arasındaki karşıtlıkları ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir[23]. Bu kullanım biçimi, kavramın anlam alanını bireysel psikolojik süreçlerden uzaklaştırarak daha çok toplumsal, kurumsal ve ideolojik çatışma bağlamlarına yönlendirme eğilimi taşımaktadır.

Bu nedenle kavramın bireysel dinî deneyimi ifade eden psikolojik bağlamda kullanılabilmesi için çatışmanın yerini ve düzeyini açık biçimde belirleyen bir niteleyiciye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada "içsel" ifadesi, söz konusu çatışmanın toplumsal ya da kurumsal düzeyde değil, bireyin inançları, duyguları, değerleri ve Tanrı ile kurduğu ilişki bağlamında yaşadığı intrapsişik gerilimlere işaret ettiğini vurgulamaktadır. Böylece kavram, hem bilişsel sorgulama ve tutarsızlık deneyimlerini hem de suçluluk, öfke, hayal kırıklığı, anlam kaybı gibi duygusal ve varoluşsal boyutları kapsayacak biçimde psikolojik bir çerçeveye yerleştirilmektedir.

Dolayısıyla "içsel dinî/manevî çatışma" kavramı, bir yandan dinî mücadele ve dinî çelişki kavramlarının işaret ettiği farklı gerilim biçimlerini bütünleştirirken, diğer yandan bu kavramların kolektif ve doktrinel çağrışımlarından uzaklaşarak bireyin dinî deneyiminde ortaya çıkan çok katmanlı psikolojik süreçleri ifade edebilecek daha açıklayıcı ve işlevsel bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. İçsel dinî/manevî çatışma; bireyin kutsal olarak gördüğü inançlar, değerler, Tanrı tasavvuru ve dinî normlar etrafında yaşadığı bilişsel, duygusal ve ilişkisel gerilimleri bir araya getirmektedir. Dinî mücadele ve dinî çelişki kavramları ulusal literatürde dinî yaşantının problemli yönlerini anlamada önemli katkılar sağlamış olsa da içsel dinî/manevî çatışma kavramının bu süreçleri daha bütüncül, bağlamsal ve yargılayıcı olmayan bir dil ile kavramsallaştırma imkânı sunacağı ileri sürülebilir. Bu nedenle söz konusu süreçleri açıklamak bakımından mevcut kavramlara alternatif ve daha kapsayıcı olduğu düşüncesiyle bu aşamadan sonra *religious/spiritual struggles* kavramına karşılık olarak "içsel dinî/manevî çatışma" kavramı kullanılacaktır.

2. İçsel Dinî/Manevî Çatışmanın Boyutları

İçsel dinî/manevî çatışma tek boyutlu ya da homojen bir yaşantı değildir. İçsel dinî/manevî çatışma bireyin inanç sisteminde ortaya çıkan çok boyutlu bir yapıdır. Bu nedenle kavramın sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi içsel dinî/manevî çatışmanın hangi alanlarda ve ne tür görünümlerle tezahür ettiği açıklanmalıdır. İçsel dinî/manevî çatışma, literatürde bazen üç bazen dört boyutta[24] incelense de kavramı geliştiren ve sistematik hale getiren Exline ve

[23] Michael E. Nielsen , "Dinsel Çatışmaların Değerlendirilmesi ve Çözüm Yolları", çev. Abdulvahit Sezen, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010). 235-251; Halil Aydinalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 187–215; Leyla Mansurova, "Modern Dünyada Etnik ve Dini Çatışmalar", *Atlas Journal* 10/53 (2024), 41–44.

[24] Pargament - Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*.

Pargament'in *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy*[25] isimli eserinde (Bu eser içsel dinî/manevî çatışma kavramını güncel versiyonu ile ele alan kapsamlı bir eserdir) altı farklı boyutta değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, kavramın hem kuramsal sınırlarını netleştirmeyi hem de ampirik araştırmalarda ölçülebilirliğini artırmayı amaçlayan sistematik bir sınıflandırma modeline dayanmaktadır.

Bu modelde içsel dinî/manevî çatışma altı temel boyutta ele alınmaktadır: ilahî çatışma, nihai anlam çatışması, şüpheyle çatışma, ahlakî çatışma, doğaüstü (şeytanî) varlıklarla çatışma ve kişilerarası çatışma. Bu boyutlar, bireyin dinî yaşantısında ortaya çıkan gerilimlerin tek bir kaynağa indirgenemeyeceğini aksine bireyin Tanrı tasavvuru, varoluşsal anlam arayışı, bilişsel değerlendirmeleri, ahlakî özdenetimi ve sosyal ilişkileri gibi farklı alanlarda bağımsız ya da birbirini tetikleyen süreçler hâlinde ortaya çıkabildiğini göstermektedir.[26]

Altı boyutlu bu sınıflandırma aynı zamanda metodolojik açıdan da önemli bir işlev görmektedir. Çünkü farklı çatışma türlerini ayırt etmek, bu deneyimlerin ruh sağlığı değişkenleriyle ilişkisini daha hassas biçimde incelemeye imkân tanımaktadır. Hangi çatışma türlerinin hangi psikolojik sonuçlarla daha güçlü biri ilişkiye sahip olduğunu ortaya koymayı mümkün kılmaktadır. Örneğin bazı çatışma daha çok duygusal yoğunlukla ilişkiliyken, bazıları bilişsel sorgulama süreçleriyle ya da sosyal ilişkilerle bağlantılı olabilmektedir. Bu durum, içsel dinî/manevî çatışma tek bir kategori altında toplanamayacak kadar karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve bu olgunun ancak çok boyutlu modeller aracılığıyla sağlıklı biçimde anlaşılabileceğini göstermektedir.[27]

Bu çerçevede aşağıda, içsel dinî/manevî çatışma söz konusu altı boyutu kuramsal arka planları ve psikolojik özellikleri dikkate alınarak ayrı başlıklar altında ele alınacaktır. Böylece kavramın analitik kapsamı somutlaştırılacak ve bireyin dinî yaşantısında ortaya çıkan gerilimlerin hangi alanlarda yoğunlaştığı daha açık biçimde ortaya konulacaktır.

2.1 İlahî Çatışma

İçsel dinî/manevî çatışmanın temel boyutlarından biri olan ilahî çatışma, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişki bağlamında gerilim, çatışma ve zorlanma deneyimleri olarak tanımlanmaktadır. Bu boyut, kişinin Tanrı'yı nasıl algıladığı, Tanrı'nın kendisine yönelik tutumunu nasıl yorumladığı ve Tanrı ile ilişkisini ne ölçüde güven, yakınlık ya da uzaklık üzerinden deneyimlediği gibi unsurlarla yakından ilişkilidir.[28] Ayrıca ilahî çatışma, bireyin yaşadığı olumsuz yaşam deneyimleri, varoluşsal sorgulamalar sonucunda ortaya çıkabilir.

---

[25] Kenneth I. Pargament – Julie J. Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 137-270.

[26] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 38-50.

[27] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 3-25.

[28] Exline, "Religious and spiritual struggles", 465-466.

Ancak her zaman belirli bir kriz durumuna bağlı değildir. İlahî çatışma odak noktası Tanrı'nın varlığına inanıp inanmama meselesi değil Tanrı ile kurulan ilişkinin nasıl deneyimlendiği ve nasıl yorumlandığıdır. Dolayısıyla Exline ve Pargement ilahî çatışma inançsızlık ile ilgili değil Tanrı ile ilişki bağlamında değerlendirmektedir.[29]

İlahî çatışmanın farklı görünümleri vardır. Bunlardan ilki Tanrı'ya karşı duyulan öfkedir. Öfke, hayal kırıklığı, üzüntü veya sabırsızlık gibi daha hafif duygularla olabileceği gibi kızgınlık ve nefret gibi daha yoğun duygularla da yaşanabilir.[30] İlahi olana öfke genellikle kişinin içerisinde bulunduğu sıkıntılı durumu psiko-sosyal açıdan değerlendirmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirmelerden bazıları; Tanrı'nın acı veren bir olaya neden izin verdiği ve bunun Tanrı'nın mutlak iyiliği fikriyle bağdaştırılamaması,[31] yaşanılan stresli durumda anlam bulunamaması,[32] Tanrı'nın tüm olayların faili olarak görülmesi,[33] Tanrı ile olan yakın ilişkinin büyük beklenti oluşturması ve hayal kırıklığına dönüşmesi[34] olarak ifade edilebilir. Exline ve arkadaşları[35] Tanrı'ya yönelik olumsuz duyguların kişinin Tanrı ile ilişkisini zorunlu olarak tehdit etmesi gerekmediğini savunmaktadır. Ancak acı deneyimi açıklanamayan, nedensiz veya adaletsiz bir durum olarak algılandığında Tanrı'ya yönelik öfke gelişebilir. Bu açıdan Tanrı'ya yönelik öfke diğer ilahî çatışma biçimlerinden farklı olarak özellikle anlam tehdidiyle yakından ilişkilidir. Çünkü bireyin kutsal gerçeklik anlayışı ile yaşantısal deneyimi arasındaki uyumsuzluk, varoluşsal anlam çerçevesini de sarsarak daha derin bir içsel gerilim alanı oluşturur.[36]

İnanç durumuna göre Tanrı'ya yönelik öfkenin görünümü ve ifade edilme biçimi önemli farklılıklar göstermektedir. Araştırmalar, bireylerin çoğu zaman kendi ilahî çatışma kabul etmekte isteksiz olduklarını, ancak bu isteksizliğin dinî geleneklere ve inanç düzeylerine göre değiştiğini ortaya koymaktadır.[37] Dindar bireyler, Tanrı'ya öfkeyi ahlaken sorunlu görme eğilimindedir. Dindar olmayan Hristiyanlar, dindar Hristiyanlara kıyasla Tanrı'ya öfke

---

[29] Exline, "Religious and spiritual struggles", 462; Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 3-25.

[30] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 163-164.

[31] Beata Zarzycka, "Prevalence and Social-Cognitive Predictors of Anger toward God in a Polish Sample", *The International Journal for the Psychology of Religion* 26/3 (2016), 225-230.

[32] Julie J. Exline vd., "The Spiritual Struggle of Anger toward God: A Study with Family Members of Hospice Patients", *Journal of Palliative Medicine* 16/4 (2013), 369-375.

[33] Joshua B. Grubbs - Julie J. Exline, "Why Did God Make Me This Way? Anger at God in the Context of Personal Transgressions", *Journal of Psychology and Theology* 42/4 (2014), 315-320.

[34] Ann Marie Yali vd., "Closeness to God, Anger toward God, and Seeing Such Anger as Morally Acceptable: Links to Life Satisfaction", *Mental Health, Religion & Culture* 22/2 (2019), 144-152.

[35] Julie J Exline vd., "Anger, Exit, and Assertion: Do People See Protest toward God as Morally Acceptable?", *Psychology of Religion and Spirituality* 4/4 (2012), 264–277.

[36] Nick Stauner, vd., "Meaning, Religious/Spiritual Struggles, and Well-Being", *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism,* Kenneth E. Vail – Clay Routledge (ed.). 287–303. (UK, US: Academic Press), 2020, 291.

[37] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 162-180.

duymayı kabul edilebilir görme ve Tanrı'yı sert, uzak veya zalim gibi daha olumsuz özelliklerle algılama eğilimindedir.[38] Müslüman bireylerde Tanrı'ya yönelik öfke ifadelerine karşı daha belirgin bir direnç gözlenmiştir.[39] Bunlara dayalı olarak Tanrı'ya öfkenin bireysel bir duygusal tepki olmadığı söylenebilir. Tanrı'ya yönelik öfke aynı zamanda teolojik kabuller ve dinsel çevre tarafından biçimlenen bağlamsal bir yaşantıdır.

İlahî çatışmanın tezahür biçimlerinden bir diğeri ilahî cezaya uğrama endişesidir. Bazı insanlar yaşamış oldukları olumsuz tecrübeleri Tanrı'ya atfederken bazıları Tanrı'nın kendilerine kızgın veya hoşnutsuz olduğu için bu tecrübeleri yaşadıklarını düşünmektedir.[40] Bazı bireylerin sürekli zihinlerinde ilahî cezaya uğrama olasılığını canlı tutması, ölüm sonrasında cezalandırılma ihtimalini güçlü bir beklenti olarak hissetmesi bilişsel düzeyde deterministik bir şema oluşturabilir. Birey bu şemayı çoğu zaman "Tanrı öfkelidir, ceza verecektir ve bundan kaçış yoktur" şeklinde içselleştirebilir. Bu çatışma türü, varoluşsal tehditler arasında özellikle ölüm temasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü birey ölüm olgusunu nihai hesaplaşma korkusuyla birlikte anlamlandırır.[41] Öte yandan bu çatışma boyutunun ortaya çıkmasında, bireylerin içsel deneyimlerinin korku odaklı olması ve çözülmemiş suçluluk duygusu etkili olabilir.[42] Buna göre insanlar bilgi düzeyinde Tanrı'nın olumlu vasıflarına hâkim olsalar da duygusal düzeyde bunu deneyimleyemediklerinden Tanrı'nın kendilerini bu şekilde cezalandırıldıklarını düşünebilirler.

İlahî bir diğer çatışma terk edilmişlik algısından doğabilir. Bu çatışma bireyin Tanrı'nın kendisini terk ettiğini zannıyla şekillenen özgül bir türdür. Algılanan terk edilme farklı bilişsel yorumlara bağlı olarak değişik duygusal sonuçlar doğurabilir. Birey bu durumu hak etmediğini düşünüyorsa ihanet ve haksızlığa uğrama hissi yaşayabilir. Buna karşın kendisinin neden olduğuna inanıyorsa mahkûmiyet, suçluluk ve kendini yargılama duyguları baskın hâle gelebilir. Bununla birlikte terk edilme deneyimi ilahî ceza olarak anlamlandırılamadığında ise varoluşsal yalnızlık ve anlamsızlık duygularını da tetikleyerek daha karmaşık bir psikolojik gerilim alanı oluşturur. Bu nedenle İlahi terk edilme algısı, bireyin hem kutsal ilişki anlayışını hem de bu ilişkiye dayanan daha geniş anlam sistemlerini sarsabilen bir varoluşsal kriz biçimi olarak değerlendirilebilir.[43]

---

[38] Julie J Exline vd., "Anger, Exit, and Assertion: Do People See Protest toward God as Morally Acceptable?", *Psychology of Religion and Spirituality* 4/4 (2012), 264–277.

[39] Hisham Abu-Raiya vd., "Prevalence, Predictors, and Implications of Religious/Spiritual Struggles Among Muslims." *Journal for the Scientific Study of Religion* 54/4 (Aralık 2015), 631–648

[40] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 164-165; Exline, "Anger toward God: A New Frontier in the Study of Forgiveness", 73-81.

[41] Stauner, vd.,"Meaning, Religious/Spiritual Struggles, and Well-Being", 291.

[42] Exline, "Religious and spiritual struggles", 466.

[43] Stauner, vd., "Meaning, Religious/Spiritual Struggles, and Well-Being", 291; Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 165-166.

İlahi iyilik algısının çökmesi bir diğer ilahî çatışma biçimidir. Bu durumda birey, Tanrı'nın bütünüyle iyi olmadığı yönünde bilişsel bir şema geliştirir. Bu algısal dönüşüm, kutsal varlığa atfedilen mutlak iyilik varsayımını zayıflatarak bireyin inanç sistemi içinde temel bir uyumsuzluk yaratır. İlahi iyiliğin sorgulanması diğer çatışma türlerini tetikleyebilen üst düzey bir bilişsel kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. Zira Tanrı'nın doğasına ilişkin bu temel varsayımın sarsılması, bireyin anlamlandırma süreçlerinden duygusal düzenleme mekanizmalarına kadar geniş bir psikolojik alanı etkiler.[44]

2.2 Nihai Anlam Çatışması

Nihai anlam, bireyin yaşamı ve varoluşu bütünsel olarak açıklayan en üst düzey anlamlandırma çerçevesidir. Nihai anlam çatışması ise onun etrafında ortaya çıkan gerilim, zorluk ve içsel çatışma ifade eder. Nihai anlam çatışması, bireyin yaşantıları ile inançları arasındaki uyumsuzluk, birden fazla nihai anlam çerçevesi arasında kalma ve mevcut anlamın yeterliliğini sorgulama süreçlerinin birleşmesiyle ortaya çıkan varoluşsal bir gerilim durumudur. Özellikle bireyin yaşadığı olumsuz deneyimleri anlamlandırma sürecinde mevcut anlam çerçevesinin yetersizliği bu çatışmayı tetikler. Bu süreçte kişinin mevcut anlam sisteminin sarsılması söz konusudur. Daha önce benimsenmiş olan derin amaç ve yönelimler artık yeterli ya da geçerli görünmeyebilir. Bu durumda bireyin eski anlam yapılarından uzaklaşma gereksinimi ile bunların yerine yeni ve tutarlı bir anlam sistemi kurma çabası arasında bilişsel ve duygusal gerilimler yaşayabilir.[45] Dolayısıyla nihai anlam çatışması, dinamik bir varoluşsal yeniden yapılanma süreci olarak değerlendirilebilir.

Nihai anlam çatışması ile anlam arayışı ve anlam yokluğu farklı kategorilerde değerlendirilmektedir. Anlam arayışı, bireyin hayatındaki olayları açıklamak ve yönlendirmek adına anlam üretmeye çalıştığı süreci açıklamak için kullanılmaktadır. Anlam yokluğu ise bireyin hayatında amacın ve anlamın zayıfladığı veya ortadan kalktığı durumu açıklamak için kullanılmaktadır.[46] Anlamın yokluğu ya da düşük düzeyde bulunması zorunlu olarak sıkıntı verici değildir. Ayrıca nihai anlam çatışması mutlaka anlam yokluğu anlamına da gelmez. Yaşamlarında güçlü anlam duygusu bildiren kişiler bile bu tür bir çatışma yaşayabilmektedir. Öte yandan kuramsal açıdan anlamsızlık, tüm insanlar için potansiyel bir varoluş koşulu olarak düşünülebilir. Ancak bu potansiyel durum herkes için bilinç düzeyine çıkmaz ve her bireyde çatışma üretmez. Nihai anlam çatışması bu örtük potansiyelin bilinçli bir sorgulamaya dönüşmesiyle ortaya çıkar. Bu nedenle nihai anlam çatışması her bireyde görülmeyen, fakat ortaya çıktığında güçlü psikolojik etkiler yaratabilen bir yaşantı olarak değerlendirilir.[47]

---

[44] Stauner, vd., "Meaning, Religious/Spiritual Struggles, and Well-Being", 291.

[45] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 189-213.

[46] Pargament - Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 21-22.

[47] Stauner, vd.,"Meaning, Religious/Spiritual Struggles, and Well-Being", 291

Din çoğu zaman nihai anlamın temel kaynağını oluşturur. Çünkü Tanrı, yaratılış, ilahî düzen, ahiret gibi kavramlar varoluşu yorumlamada kapsamlı bir açıklama sunar. İçsel dinî/manevî çatışma ile nihai anlam arasındaki ilişki, dinî anlam sisteminden başlayıp nihai anlam çerçevesine, oradan yaşantıların yorumlanma biçimine uzanan ardışık bir süreç olarak açıklanabilir. Bu modele göre birey güçlü ve tutarlı nihai anlam sistemine sahipse yaşadıklarını anlamlı bir bütün içine yerleştirebilir ve bu nedenle içsel dinî/manevî çatışma yaşama olasılığı azalır. Buna karşılık anlam sistemi sarsıldığında, çelişkili hale geldiğinde birey olayları mevcut inanç çerçevesiyle anlamlandıramaz. Bu boşluk ise zihinsel ve duygusal gerilim yaratarak içsel dinî/manevî çatışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir. Öte yandan anlam çatışma dinî alanda güçlü bir şekilde algılanması, sürecin birey üzerindeki baskısını daha fazla hissetmesine neden olabilir.[48]

2.3 Şüphe ile Çatışma

Dinî şüphe, bir kişinin inandığı şeyler hakkında zaman zaman kafasının karışması, sorular sorması veya emin olamaması durumudur. Bu her zaman bir sorun değildir. Hatta bazen inanç gelişiminin doğal bir parçasıdır. Ancak bu şüphe kişide huzursuzluk, kaygı veya içsel gerilim oluşturmaya başladığında, artık yalnızca şüphe olmaktan çıkar ve içsel dinî/manevî çatışmaya dönüşebilir. Yani şüphe bir düşünce süreciyken, içsel dinî/manevî çatışma bu sürecin kişide yarattığı psikolojik gerilim durumudur. Her içsel dinî/manevî çatışmada olduğu gibi şüphe ile çatışmanın da inançsızlık ile aynı kavram olmadığını belirtmek gerekir.[49]

Şüphe nedeniyle içsel dinî/manevî çatışmanın ortaya çıkmasında, bireyin yaşantısında olan birtakım sorulara kişisel cevapların yeterince tatmin edilememesi bulunmaktadır.[50] Bazı insanlar dinî yaşantıda şüpheyi entelektüel seviyede yaşarken bazıları şüpheleri dinî yaşamın normal bir parçası olarak görebilir.[51] Bazı şüpheler ise kişinin yaşantısında açıklamakta zorlandığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kişi inançlarını kaybetmekten korkabilir ve bu da olumsuz duygulanıma sebebiyet verebilir. Ayrıca adalet algısı ve teodise

[48] Joseph M. Currier vd., "Temporal Associations Between Meaning in Life, Ultimate Meaning Struggles, and Mental Health Outcomes in a Spiritually Integrated Inpatient Program", *Journal of Clinical Psychology* 80/6 (2024), 1308.

[49] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 213-241.

[50] Emmanuel Ok, "A Phenomenological Study of Spiritual Struggles in the Christian Journey: The Experience of Faith Amidst Doubt", *Journal of Christian Spirituality* 15/3 (2024).

[51] Pargament - Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 20.

problemleri[52] ve Tanrı'nın acı verici olaylar çerçevesindeki konumu[53] ve dindar bireylerin davranışları[54] gibi boyutlar kişisel din algısının anlamlandırılmasını zorlaştırabilir.

Şüphe nedeniyle ortaya çıkan içsel dinî/manevî çatışma anksiyete,[55] paranoyak düşünceler[56] ve ritüellerin başarısızlığı[57] (duanın kabul olmadığını düşünmek) gibi olumsuz faktörler ilişkili bulunmuştur. Bu çalışmalar genellikle dışsal koşulların sonucunda kişinin dine karşı olan tutumunun çatışma haline girmesine sebebiyet veren değişkenleri incelemektedir. Bununla birlikte dinî yaşantıda ontolojik şüphelerin varlığı da bireyin iyi olma düzeyi gibi bazı faktörleri olumsuz yönde etkileyebilir. Kısacası şüphe ile dinî yaşantı arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığını, kaynağın bazen yaşam olaylarından şüpheye doğru bazen dinî yaşantıdan bireysel yaşantıya doğru bir yol izleyebileceğini söylemek mümkündür.[58]

2.4 Ahlakî Çatışma

Ahlakî çatışma, kişinin ahlakî değerleri, vicdanı ve davranışları arasındaki uyumsuzluk neticesinde ortaya çıkan gerilim ve çatışma şeklinde tanımlanmaktadır. Ahlakî çatışma, farklı düzeylerde gerçekleşebilir. Örneğin kişisel değerlerin ciddi bir şekilde ihlal edilmesi (hırsızlık yapmak, başkasına zarar vermek) ciddi öz kınamalara yol açabilir. Öte yandan küçük hatalar olarak görülebilecek bazı davranışların sonucunda da ahlakî çatışma yaşanabilir.[59]

İnsanlar ahlakî standartlarını din üzerine oluşturduklarında, diğer davranışlarına nazaran farklı tepkiler verebilir. Zira bu durumda ahlakî standartların ihlal edilmesi aynı zamanda günah işlemek anlamına da gelmektedir. Ahlakî çatışma yaşayan insanlar, dinî kuralları ihlal etme endişesi ile bazı durumlarda dinden uzaklaşabilir.[60] Bunun aksine bu

---

[52] Margaret F. Bockrath vd., "Religious and Spiritual Struggles and Their Links to Psychological Adjustment: A Meta-Analysis of Longitudinal Studies", *Psychology of Religion and Spirituality* 14/3 (2022), 283-299.

[53] Dolores Angela Castelli Dransart, "Spiritual and Religious Issues in the Aftermath of Suicide", *Religions* 9/5 (2018), 153.

[54] Julie J. Exline vd., "Many Reasons for Religious Doubt: Links with Doubt Struggles, Mental Health, and an Open, Humble, Questing Orientation", *Psychology of Religion and Spirituality*, (2025).

[55] Joshua A. Wilt vd., "Anxiety Predicts Increases in Struggles with Religious/Spiritual Doubt over Two Weeks, One Month, and One Year", *The International Journal for the Psychology of Religion* 27/1 (2017), 26-34.

[56] Kathleen Galek vd., "Religious Doubt and Mental Health Across the Lifespan", *Journal of Adult Development* 14/1 (2007), 16-25.

[57] Cecilia Cheng - Weijun Ying, "A Meta-Analytic Review of The Associations Between Dimensions of Religious Coping and Psychological Symptoms During the First Wave Of The COVID-19 Pandemic", *Frontiers in Psychiatry* 14 (2023).

[58] Neal Krause, "Religious Doubt and Psychological Well-Being: A Longitudinal Investigation", *Review of Religious Research* 47/3 (2006), 287-295.

[59] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 243; Pargament - Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 24.

[60] Phil Zuckerman, *Faith No More: Why People Reject Religion* (USA: Oxford University Press, 2011), 151-169.

çatışma türünde ahlakî olana yakın olma ve iyilik yapmayı sürdürme temel motivasyon kaynağı da olabilir.[61]

Ahlakî çatışma, genellikle kişisel bağlamda ortaya çıkmaktadır. Bireyin içsel olarak kendine yönelttiği "Sorumluluklarımı tam anlamıyla yerine getirebiliyor muyum?", "Bunu yaptığım için başkaları bana saygı duyacak mı?", "Tanrı bunu yaptığım halde benimle ilgilenir mi?" gibi sorular ahlakî çatışmayı tetikleyebilir. Ayrıca ahlakî çatışma ilişkisel davranışlara bağlı ortaya çıkabilir. Kişinin çevresinde gerçekleşen olaylara verdiği veya vermediği tepkiler ahlakî çatışmayı doğurabilir.[62]

Sonuç olarak ahlakî çatışma, kişinin kendine ve çevresine dair algılarını değerlendirmesi çerçevesinde yaşanmaktadır. Dolayısıyla ahlakî standartlar ve kişisel özellikler arasındaki uyum bireyi bu noktada rahatlatabilir. Ayrıca uyumsuz mükemmeliyetçilik algısına sahip olan kimselerin, ahlakî standartlarına sıkı sıkıya bağlı oldukları ve küçük ihlallerde dahi kendilerini kınamaktan çekinmedikleri görülmektedir. Bu da ahlakî çatışma sıklığını ve seviyesini artırabilecek önemli bir unsur olarak ifade edilebilir.[63]

2.5 Doğaüstü (Şeytanî) Varlıklar ile Çatışma

Şeytanî çatışma, bireyin yaşadığı olumsuz olayları, doğaüstü güçler tarafından yapılan, yoldan çıkarıcı veya saldırı olarak algılaması sonucunda ortaya çıkan çatışma türüdür. Bu çatışma türünde olumsuz olayın faili doğaüstü varlık olarak görülmektedir. Doğaüstü fail bazen şeytan, kötü ruhlar veya tanımlanamayan güçler olarak görülebilirken bazen metaforik psikolojik yapılar çerçevesinde değerlendirilmektedir.[64]

Şeytanî çatışma yaşanması çeşitli sebepler çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu çatışmanın ortaya çıkabilmesi için ilk etken, bireyin doğaüstü varlıkların, var olduğuna dair bir inanca sahip olmasıdır.[65] Ayrıca doğaüstü varlıkların, insanların hayatına müdahale edebileceği inancı da olayları bu varlıklara atfetme ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.[66] Şeytanî çatışma toplumsal dinamiklerden de etkilenebilir. Özellikle olumsuz olay yaşayan kimselerin çevrelerinden, şeytana dair atıfların yapılması şeytanî çatışmanın destekleyicisi olabilir.

---

[61] Pargament - Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 23.

[62] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 241-243.

[63] Frazer Atkinson vd., "A Model of Perfectionism, Moral Disengagement, Altruism, and Antisocial and Prosocial Behaviors in Wheelchair Athletes", *Adapted Physical Activity Quarterly* 3/39 (2022), 303-315.

[64] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 272.

[65] Saritoprak vd., "Spiritual Jihad Among U.S. Muslims: Preliminary Measurement and Associations with Well-Being and Growth", 2-10.

[66] Elizabeth J. Krumrei vd., "Divorce and the Divine: The Role of Spirituality in Adjustment to Divorce", *Journal of Marriage and Family* 71/2 (2009), 373-383.

Doğaüstü varlıklar bazı durumlarda psikoz ile ilgili halüsinasyonlar ve sanrılar bağlamında değerlendirilmektedir.[67]

Şeytanî çatışma bireyin ruh sağlığı açısından bazı önemli sonuçları olabilmektedir. Bu sorunlar; depresyon, kaygı ve korku, duygusal sıkıntı, psikolojik zorlanma, kişilerarası çatışma, içsel çatışma, mağduriyet duygusu, dinî içerikli obsesyon ve suçluluk duygularının yoğun yaşanması şeklinde sıralanabilir.[68]

Şeytanî çatışma süreçleri bireyin kontrolünde olduğunda, bireyin çeşitli alanlarda gelişebilmesi adına fırsatlar sunabilir. İnsanlar şeytanî çatışma süresince genellikle kendilerini iyiliğin tarafında görmeye meyillidir. Bu yönüyle şeytanî olanın dahil olduğunu düşündüğü davranışlarda, "doğaüstü varlığın işlerimi engellemesine izin vermeyeceğim" veya "doğaüstü varlık benim işlerime müdahil oluyorsa iyi yolda olmalıyım" gibi düşünceler, kişinin öz güveni ve saygısını geliştirmede yardımcı olabilir.[69] Ayrıca bu çatışma türüne karşı kişisel stratejiler geliştirmek ahlakî değer yargılarına daha sıkı bağlanmayı ve öz denetim mekanizmalarını daha aktif kullanmayı beraberinde getirebilir. Bu sayede kişi, yaşantısında karşılaştığı olayları daha aktif bir şekilde gözlemleyebilir ve daha üstün ahlakî davranışları edinme noktasında hedeflerini güncelleyebilir.[70]

2.6 Kişilerarası Çatışma

Kişilerarası çatışma, bireyin dinî yaşantısında, sosyal çevresi (aile, arkadaş, din uzmanları ve dinî topluluklar) ile gerilim yaşaması sonucunda; acı, gerilim ve çelişki deneyimleri yaşaması olarak tanımlanmaktadır.[71] Kişilerarası çatışmanın kaynağı genellikle sosyal çevredeki kişilerin uygunsuz davranışları çerçevesinde gelişmektedir. Başka bir dine mensup kişiyle evlenme, inanç nedeniyle ayrımcılığa uğrama, aynı dine mensup kişilerin

---

[67] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 277-280; Exline, "Religious and spiritual struggles", 468-469.

[68] Julie J. Exline vd., "Mental Illness, Normal Psychological Processes, or Attacks by the Devil? Three Lenses to Frame Demonic Struggles in Therapy", *Spirituality in Clinical Practice* 8/3 (2021), 215-228; Uzoigwe Tobechi - Akawu Monday, "Predictors of Persecutory Ideation: Impact of Hell Anxiety and Demonic Struggle Among 100 Level Accounting Students of Nasarawa State University Keffi", *International Journal of Social Service and Research* 3/12 (2023), 3346-3353; Godfrey Harold - Rev Nel, "An Investigation on Demonic Influences on Human Beings: Demonic Oppression or Demonic Possession: The Role of the Holy Spirit", *Pharos Journal of Theology* 103 (2022), 1-19.

[69] Zarzycka, *Religious Struggle: Predictors and Consequences*, 30-31.

[70] Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 283-286.

[71] Kenneth Pargament vd., "Spiritual Struggle: A Phenomenon of Interest to Psychology and Religion", *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change* (Washington: American Psychological Association, 2005), 1471.

birbirlerini kınamaları, aynı dine mensup kişilerin uygunsuz davranışları ve din alanında uzman kişilerin standart dışı davranışları bu çatışma türüne neden olabilir.[72]

İnsanlar bireysel hayatındaki dinamiklere değer verdikleri kadar sosyal ortamdaki konumlarına ve diğerlerinin davranışlarına da önem vermektedir. Kişisel ve sosyal alanların bu kadar iç içe geçmesi, karşılaşılan zorlukların yıpratıcı ve üzücü olmasını daha da artırabilir. Sosyal ortamdan kaynaklı çatışma suçluluk, utanç, stres, kaygı ve değersiz hissetme, psikolojik ve ilişkisel uyumu zayıflatma gibi sonuçlara neden olabilir.[73] Bu çatışma boyutları bazı durumlarda dinî değerlerden şüphe duyma ve dinî ortamlardan uzaklaşmaya da sebebiyet verebilir.[74]

Kişilerarası çatışma, bireylerin affetme ve kabullenme gibi erdemli davranışlar çerçevesinde değerlendirildiğinde kişisel gelişimin bir parçası haline gelebilir. Kişilerarası çatışma diğer çatışma alt boyutlarına nazaran farklı bir boyutta değerlendirilebilir. Zira burada fail olarak kişinin erişebileceği ve temasta bulunduğu kişiler görülmektedir. Kişilerarası çatışma bu yönüyle yıpratıcı olsa da sosyal ilişkileri düzenleme becerisini geliştirmek adına fırsat alanları oluşturabilir.[75]

3. İçsel Dinî/Manevî Çatışma Geliştirir mi? Geriletir mi?

İçsel dinî/manevî çatışma hem gelişim hem de gerileme potansiyeli barındıran çift yönlü bir süreçtir. Eğer kişi yaşamı geniş bir perspektiften ve derinlikli biçimde değerlendirebiliyor, hayatın belirsizliklerini doğal bir süreç olarak kabul edebiliyor ve amaçlarıyla davranışları arasında uyum kurabiliyorsa, bu çatışma bir içsel olgunlaşma ve bütünlük kazanma fırsatına dönüşebilir.[76] Böyle durumlarda birey, dinî sorgulamalarını tehdit olarak değil anlam

---

[72] Julie J. Exline - David S. Bright, "Spiritual and Religious Struggles in the Workplace", *Journal of Management, Spirituality & Religion* 8/2 (2011), 131; Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 299-306.

[73] Exline, "Religious and spiritual struggles", 466-469; Pargament - Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 24-25.

[74] Julie J. Exline vd., "Pulling Away from Religion: Religious/Spiritual Struggles and Religious Disengagement Among College Students", *Psychology of Religion and Spirituality* 14/3 (2022), 300-311; Nick Stauner vd., "Religious and Spiritual Struggles as Concerns for Health and Well-Being", *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, (2016), 48-55.

[75] Julie J. Exline vd., "Self-Forgiveness and Religious/Spiritual Struggles", *Handbook of the Psychology of Self-Forgiveness*, ed. Lydia Woodyatt vd. (Cham: Springer International Publishing, 2017), 131-135; Frank D. Fincham - Ross W. May, "No Type of Forgiveness Is an Island: Divine Forgiveness, Self-Forgiveness, and Interpersonal Forgiveness", *The Journal of Positive Psychology* 17/5 (2022), 620-627.

[76] Kavita M. Desai - Kenneth I. Pargament, "Predictors of Growth and Decline Following Spiritual Struggles", *The International Journal for the Psychology of Religion* 25/1 (2015), 42-45; Joshua Wilt vd., "Open-Ended Descriptions of Religious/Spiritual Struggles: Salient Themes and Associations with the Religious and Spiritual Struggles (RSS) Scale and Religiousness", *Religions* 10/11 (2020), 2-12; Pargament - Exline, *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*, 13-16; Pargament - Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, 61-75.

arayışının bir parçası olarak görür ve psikolojik-manevi açıdan güçlenir. Ancak yaşamı dar bir bakış açısıyla yorumlayan, olumsuzlukları mutlak bir yıkım olarak algılayan ve içsel uyum geliştirmekte zorlanan kişilerde içsel dinî/manevi çatışma kırılganlığı artırabilir. Bu da umutsuzluk, anlam kaybı ve gerileme ile sonuçlanabilir. Dolayısıyla belirleyici olan çatışmanın varlığı değil, bireyin onu hangi bilişsel çerçeve içinde değerlendirdiğidir. Aynı deneyim, tehdit merkezli bir şema içinde krize dönüşebilirken gelişim odaklı, esnek ve anlam üretici bir çerçeve içinde dönüşüm ve olgunlaşma sürecine zemin hazırlayabilir.

Araştırma sonuçları bu düşünceleri destekler niteliktedir. Araştırmalar içsel dinî/manevî çatışmanın daha düşük yaşam doyumu[77], anksiyete,[78] alkol kullanımı ve düşük düzeyde fiziksel sağlık[79] gibi olumsuz faktörler ile pozitif ilişki gösterdiğini bulgulamışlardır. Ayrıca olumlu kişilik özellikleri ve iyi oluş,[80] affetme,[81] erdemli olma,[82] ruh sağlığı,[83] büyüme[84] gibi faktörler ile negatif ilişkiler bulgulanmıştır. Bununla birlikte içsel dinî/manevî çatışma manevi büyüme ve gelişme ile pozitif ilişkili olduğu çalışmalar da bulunmaktadır.[85] Bazı çalışmalar içsel dinî/manevî çatışma psikolojik faktörler ile ilişkisiz olduğunu bulgulamıştır.[86]

---

[77] Yali vd., "Closeness to God, Anger toward God, and Seeing Such Anger as Morally Acceptable: Links to Life Satisfaction".

[78] Wilt vd., "Anxiety Predicts Increases in Struggles with Religious/Spiritual Doubt over Two Weeks, One Month, and One Year".

[79] Joshua B. Grubbs vd., "Self, Struggle, and Soul: Linking Personality, Self-Concept, and Religious/Spiritual Struggle", *Personality and Individual Differences* 101 (2016), 144-152.

[80] Joshua A. Wilt vd., "Personality, Religious and Spiritual Struggles, and Well-Being", *Psychology of Religion and Spirituality* 8/4 (2016), 341-351.

[81] Exline vd., "Self-Forgiveness and Religious/Spiritual Struggles".

[82] Seyma N. ; Exline Saritoprak, "Spiritual Jihad as an Emerging Psychological Concept: Connections with Religious/Spiritual Struggles, Virtues, and Perceived Growth", *Journal of Muslim Mental Health* 14/2 (2020); Saritoprak vd., "Spiritual Jihad Among U.S. Muslims: Preliminary Measurement and Associations with Well-Being and Growth".

[83] Currier vd., "Temporal Associations Between Meaning in Life, Ultimate Meaning Struggles, and Mental Health Outcomes in a Spiritually Integrated Inpatient Program".

[84] Julie J. Exline vd., "Predictors of Growth from Spiritual Struggle Among Christian Undergraduates: Religious Coping and Perceptions of Helpful Action by God Are Both Important", *The Journal of Positive Psychology* 12/5 (2017), 501-508.

[85] Desai - Pargament, "Predictors of Growth and Decline Following Spiritual Struggles"; Saritoprak vd., "Spiritual Jihad Among U.S. Muslims: Preliminary Measurement and Associations with Well-Being and Growth"

[86] Daniel Pankowski - Kinga Wytrychiewicz-Pankowska, "Turning to Religion During COVID-19 (Part I): A Systematic Review, Meta-Analysis, and Meta-Regression of Studies on the Relationship Between Religious Coping and Mental Health Throughout COVID-19", *Journal of Religion and Health* 62/1 (2023), 510-543; Daniel Pankowski - Kinga Wytrychiewicz-Pankowska, "Turning to Religion During COVID-19 (Part II): A Systematic Review, Meta-Analysis, and Meta-Regression of Studies on the Relationship Between Religious Coping and Mental Health Throughout COVID-19", *Journal of Religion and Health* 62/1 (2023), 544-584; Cheng - Ying, "A Meta-Analytic Review of The Associations Between Dimensions of Religious Coping and Psychological Symptoms During the First Wave Of The COVID-19 Pandemic"; Bockrath vd., "Religious and Spiritual Struggles and Their Links to Psychological Adjustment: A Meta-Analysis of Longitudinal Studies"; Derek M. Kemp vd., "A Meta-Analytic

Dolayısıyla belirleyici olan içsel dinî/manevî çatışmanın varlığı değil, bireyin onu hangi bilişsel çerçeve içinde değerlendirdiğidir.

4. Müslüman Toplumlarda İçsel Dinî/Manevi Çatışmanın İncelenmesi: Kültürel Bağlam ve Literatür Karşılaştırması

Uluslararası literatürde içsel dinî/manevi çatışmanın Müslüman örneklemde incelendiği çalışmaların sayısı, Hristiyan örneklemde yapılmış çalışmalara kıyasla oldukça sınırlıdır. İçsel dinî çatışma türleri büyük ölçüde Batı merkezli literatür içinde geliştirilmiştir. Bu nedenle kavramsal yapı farklı teolojik ve kültürel bağlamlarda aynı psikolojik içeriğe sahip olmayabilir. Kültürel din psikolojisi bağlamında içsel dinî/manevî çatışmayı çalışmak önemli olmakla birlikte, bu çatışma türlerine yaklaşımda kuramsal ve metodolojik olarak temkinli hareket etmek gerekmektedir.

İslami çerçevede içsel dinî/manevî çatışma kavramı tahlil edildiğinde içsel dinî/manevî çatışmanın bütünüyle olumsuzlanamayacağı ancak çözümsüz ve kronik biçimlerinin manevî zarara dönüşebileceği ileri sürülebilir. İçsel dinî/manevî çatışma çoğu zaman arınma ve olgunlaşma için bir fırsat olabilir. Kur'ân'da insanın "zayıf yaratıldığı"[87] ve bilgisinin sınırlı olduğu[88] vurgusu insanın sınırlı idrak kapasitesine dikkat çeker. Bireyin zaman zaman ilahî hakikati anlamakta zorlanması, şüphe yaşaması ya da içsel gerilimler deneyimlemesi her zaman olumsuz bir durum olarak değerlendirilmeyebilir. Hz. Peygamber'in, kalbinden geçen olumsuz düşünceler nedeniyle kaygı duyan sahâbeye "Bu, imanın ta kendisidir"[89] buyurması, kaygının iman hassasiyetinin göstergesi olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede doğru yönlendirildiğinde içsel dinî/manevî çatışma tefekkür, tevbe, sabır ve tevekkül gibi erdemleri derinleştiren dönüşüm süreçleri olabilir. Öte yandan doğru yönetilmediğinde manevî riskler barındırabileceğine de açıkça dikkat çekilmiştir. Kur'ân'da şüphenin kalpte yerleşmesinin, hakikatleri inkarın "kalbin katılaşması"na yol açabileceği ifade edilmekte[90] sürekli tereddüdün eylemsel ve ahlakî kararsızlık üretebileceğine işaret edilmektedir.[91] Benzer şekilde umutsuzluk, yani ilahî rahmetten kopuş duygusu, ciddi bir kırılma alanıdır ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmek inkarcılığın işaretidir.[92]

Bu çerçevede Müslüman toplumlarda içsel dinî/manevî çatışmanın ele alınması gerilimin hangi koşullarda manevî gelişime, hangi koşullarda ise anlam kaybı ve umutsuzluğa

---

Comparison of Longitudinal Changes in Scores on The Religious Spiritual and Struggles Scale and Mental Health Symptom Measures", *Psychology of Religion and Spirituality* 17/4 (2025), 494-498.

[87] el-Nisa, 4/28.

[88] el-İsrâ 17/85.

[89] Müslim, İman 209 (132).

[90] el-Bakara 2/74.

[91] el-Tevbe 9/45.

[92] el-Yûsuf 12/87.

dönüştüğünü ayırt edebilmek açısından da önemlidir. Müslüman örneklemde içsel dinî/manevî çatışmanın incelenmesi, Batı merkezli modellerin kültürel geçerliliğini sınamakla birlikte çatışmanın dönüşümsel ve risk boyutlarını birlikte ele alan daha bütüncül bir araştırma çerçevesi geliştirmeyi gerektirmektedir.

Müslüman örneklemde yapılan sınırlı sayıda araştırma kültürel ve teolojik farklılıkları görünür kılmaktadır. Müslüman örneklemde yapılan araştırmalarda; kişilik özellikleri ve dinî başa çıkma,[93] iyi oluş,[94] kendini kanıtlama duygusu,[95] dönüşüm,[96] manevi büyüme,[97] mutluluk, depresif belirtiler ve Tanrı'ya bağlanma,[98], erdemler ve gelişim,[99] ruhsal bozukluklar ve psikolojik iyi oluş[100] gibi çeşitli değişkenlerle içsel dinî/manevî çatışma arasındaki bağlantılar incelenmiştir. Bu çalışmaların bulguları, kavramın çok boyutlu yapısını yansıtır şekilde hem pozitif hem de negatif psikolojik ve manevi göstergeler ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Özellikle deneyime açıklık,[101] manevi büyüme, travma sonrası büyüme[102] gibi değişkenler ile içsel dinî/manevî çatışma arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Öte yandan depresyon,[103], Tanrı'ya kaçıngan bağlanma,[104] kişilik bozukluğu ve düşük düzeyde iyi oluş[105] ile pozitif

---

[93] Nur Amali Aminnuddin vd., "Mapping Personality Traits to Religious Coping Styles and Struggle: Evidence from Malay Muslim Undergraduates in Brunei", *Personality and Individual Differences* 220 (2024), 1-6.

[94] Hisham Abu-Raiya vd., "Relationships Between Religious Struggles and Well-Being Among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis", *Social Work* 63/4 (2018), 347-356.

[95] Ari D. Fodeman vd., "Pressure to Prove: Muslim Converts' Activism and Radicalism Mediated by Religious Struggle and Punishing Allah Reappraisal", *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression* 14/1 (2022), 49-69.

[96] Nur Amali Aminnuddin, "The Religious Struggle Framework: Religious Experience from Struggle to Transformation", *Islamic Guidance and Counseling Journal* 5/1 (2022), 15-29.

[97] Saritoprak vd., "Spiritual Jihad Among U.S. Muslims: Preliminary Measurement and Associations with Well-Being and Growth".

[98] Tali Sasson Shoshan vd., "The Links Between Insecure Attachment to God, Divine Struggles, and Happiness and Depressive Symptoms Among Muslims and Jews in Israel", *Journal of Religion and Health* 63/4 (2024), 2501-2522.

[99] Saritoprak, "Spiritual Jihad as an Emerging Psychological Concept: Connections with Religious/Spiritual Struggles, Virtues, and Perceived Growth".

[100] Bolat, *Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle*.

[101] Aminnuddin vd., "Mapping Personality Traits to Religious Coping Styles and Struggle: Evidence from Malay Muslim Undergraduates in Brunei".

[102] Saritoprak vd., "Spiritual Jihad Among U.S. Muslims: Preliminary Measurement and Associations with Well-Being and Growth".

[103] Abu-Raiya vd., "Prevalence, Predictors, and Implications of Religious/Spiritual Struggles Among Muslims".

[104] Shoshan vd., "The Links Between Insecure Attachment to God, Divine Struggles, and Happiness and Depressive Symptoms Among Muslims and Jews in Israel".

[105] Bolat, *Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle*.

ilişkiler tespit edilmiştir. Ek olarak sorumluluk bilinci, dürüstlük- alçakgönüllülük,[106] ve yaşam doyumu[107] arasında negatif ilişki tespit edilmiştir.

Müslüman örneklemde içsel dinî/manevî çatışma çoğunlukla düşük ile orta düzey arasında raporlanmaktadır.[108] Özellikle ilahî çatışma boyutu görece daha düşük ortalamalara sahiptir.[109] Müslüman katılımcıların ilahî çatışmaya dair sorulara cevap vermeyi tercih etmedikleri görülmüştür.[110] Müslüman örneklemde ilahî çatışma boyutunun görece daha düşük ortalamalara sahip olması ve bazı katılımcıların bu boyuta ilişkin maddeleri yanıtlamaktan kaçınması, çok boyutlu biçimde değerlendirilmelidir. Bu sonuçlar müslüman bireylerin ilahî çatışmayı hiç yaşamadığı anlamına gelmeyebilir. Öte yandan teolojik normlar, kültürel ifade biçimleri ve ölçüm araçlarının yapısal özellikleri nedeniyle görünürlüğünün azalmasını yansıtıyor olabilir. Bu durum, Müslüman bağlamda ilahî çatışmanın dolaylı göstergelerini yakalayacak yeni ölçüm ve analiz yaklaşımlarına ihtiyaç olduğunu düşündürmektedir.

Öte yandan içsel dinî/manevî çatışma bazı alt boyut düzeyleri diğerlerine nazaran daha yüksek ortalamaya sahiptir. Özellikle nihai anlam çatışması ve şeytanî çatışma daha yüksek düzeyde tespit edilmiştir.[111] Buna karşın ilahî çatışma ve şeytanî çatışma diğer boyutlara göre daha düşük düzeyde bulgulanmıştır.[112] Başka bir çalışmada ise Müslüman ve Yahudi katılımcıların içsel dinî/manevî çatışma düzeylerinde anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.[113] Nihaî anlam çatışması görece daha yüksek düzeyde tespit edilmesi, özellikle

---

[106] Aminnuddin vd., "Mapping Personality Traits to Religious Coping Styles and Struggle: Evidence from Malay Muslim Undergraduates in Brunei".

[107] Abu-Raiya vd., "Prevalence, Predictors, and Implications of Religious/Spiritual Struggles Among Muslims"; Abu-Raiya vd., "Relationships Between Religious Struggles and Well-Being Among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis".

[108] Kuru - Baykal, "RSS-14 (Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği) Türkçeye Uyarlaması ve İş Motivasyonuna Etkisinin İncelenmesi"; Hisham Abu-Raiya vd., "Prevalence, Predictors, and Implications of Religious/Spiritual Struggles Among Muslims", *Journal for the Scientific Study of Religion* 54/4 (2015), 631-648; Bolat, *Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle*; Abu-Raiya vd., "Relationships Between Religious Struggles and Well-Being Among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis"

[109] Abu-Raiya vd., "Relationships Between Religious Struggles and Well-Being Among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis", 2.

[110] Abu-Raiya vd., "Relationships Between Religious Struggles and Well-Being Among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis", 2.

[111] Bolat, *Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle*; Kuru - Baykal, "RSS-14 (Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği) Türkçeye Uyarlaması ve İş Motivasyonuna Etkisinin İncelenmesi".

[112] Bolat, *Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle*; Kuru - Baykal, "RSS-14 (Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği) Türkçeye Uyarlaması ve İş Motivasyonuna Etkisinin İncelenmesi".

[113] Shoshan vd., "The Links Between Insecure Attachment to God, Divine Struggles, and Happiness and Depressive Symptoms Among Muslims and Jews in Israel".

modern bağlamda bireylerin “hayatın amacı”, “acıların anlamı” ve “kader–özgürlük ilişkisi” gibi varoluşsal sorularla daha yoğun biçimde karşı karşıya kaldığını düşündürmektedir. Bu tür gerilimler doğrudan Tanrı’ya yöneltilmiş bir öfke ya da isyan içermediği için kültürel olarak daha ifade edilebilir olabilir. Benzer biçimde şeytanî çatışma yüksek raporlanması, Müslüman bağlamda vesvese ve içsel kötücül dürtülerin dışsallaştırılarak “şeytanî etki” çerçevesinde anlamlandırılmasının yaygınlığıyla ilişkili olabilir. Bu durum, bireyin ilahîtasavvurunu korurken gerilimi farklı bir atıf kanalına yönlendirmesi şeklinde yorumlanabilir. Müslüman ve Yahudi katılımcılar arasında içsel dinî/manevî çatışma düzeyleri bakımından anlamlı fark bulunmaması da dikkat çekicidir. Bu bulgu içsel dinî/manevî çatışmanın içerikleri kültüre göre değişse de inanç sistemi ile yaşam deneyimi arasındaki gerilimin evrensel bir insanî deneyim olduğuna işaret etmektedir.

İçsel dinî/manevî çatışma kavramı, ülkemizde yakın zamanda kullanılmaya başlanmış ve henüz sınırlı bir araştırma birikimine sahiptir. Bu kavram, uluslararası literatürde olduğu gibi ülkemizde de içsel dinî/manevî çatışma ile kavramsal yakınlığı bulunan bazı faktörler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu kavramlardan bazıları paranormal inançlar,[114] dinî şüphe,[115] yaşamın anlamı,[116] uyumsuzluk ve çelişki,[117] din alanındaki obsesyondur.[118] Bahsedilen faktörlerin içsel dinî/manevî çatışma ile doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilişkisi söz konusu olabilir. Ancak içsel dinî/manevî çatışma doğrudan ele alındığı sadece üç çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birinde içsel dinî/manevî çatışma ile ruh sağlığı ilişkisi, diğerinde içsel dinî/manevî çatışma ve iş motivasyonu ilişkisi incelenmiştir. Bir diğer çalışma ise ölçek uyarlama çalışmasıdır.[119] Müslüman-Türk örnekleminde içsel dinî/manevî çatışma yaygınlığı, kaynakları ve sonuçları hakkında sınırlı veri bulunması, kavramın yerel bağlamda yeterince kavramsallaştırılmadığını göstermektedir. Türkiye’de dinî yaşantının son yıllarda geçirdiği dönüşüm, içsel dinî/manevî çatışma sistematik biçimde ele alınmasını hem teorik hem de ampirik açıdan gerekli kılmaktadır. Din kamusal alanda görünürlüğünü sürdürürken, özellikle genç kuşaklarda dinî bağlılık biçimlerinin daha bireysel, sorgulayıcı ve seçici bir

---

[114] Ülkü Ulukaya Öteleş vd., “Lisans Öğrencilerinin Paranormal İnanç Düzeylerinin Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 60 (2024), 96-113; İlhan Topuz - Klasik Paranormal İnanç, “Gençlerde Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlar Üzerine Bir Araştırma: SDÜ Örneği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2012), 13-40.

[115] Asım Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kıskacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 1-44.

[116] İlhan Topuz, “Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2016), 540-560.

[117] Ok, “Dinî Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki vb.) Boyutları1, 11-40.

[118] Ali Kerdiğe - Habil Şentürk, “Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: ‘Vesvese’ Üzerine Analizler”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 107-134.

[119] Kuru - Baykal, “RSS-14 (Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği) Türkçeye Uyarlaması ve İş Motivasyonuna Etkisinin İncelenmesi”; Bolat, *Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle*; Dilanur Rehber vd., “Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği’nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63 (2025), 45-54.

karakter kazandığı gözlenmektedir. Bu dönüşüm, inanç sisteminin bireysel düzeyde nasıl deneyimlendiğini ve yeniden yapılandırıldığını anlamayı zorunlu kılmaktadır. Gençlerin yaşadığı gerilimlerin dinî bağların zayıflamasına mı yoksa inancın yeniden yorumlanmasına mı işaret ettiği sorusu, ancak içsel çatışma dinamiklerinin incelenmesiyle yanıtlanabilir. Ayrıca dinî otoritelere ve temsillere yönelik güven sorunu, kişilerarası dinî gerilimlerle içsel çatışma kesiştiği bir alan oluşturmaktadır. İçsel dinî/manevî çatışma kavramı, bu noktada özellikle gençlerin yaşadığı şüphe, Tanrı algısındaki değişim, kader ve adalet sorgulamaları gibi süreçleri analiz etmek için açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

Sonuç olarak içsel dinî/manevî çatışma kültüre duyarlı fakat tamamen kültüre indirgenemez bir yapıya sahip olduğu iddia edilebilir. Hangi çatışma türünün daha görünür olduğu hem teolojik normlara hem de kültürel ifade biçimlerine bağlı olarak değişebilir. Ancak varoluşsal ve ahlakî gerilimler farklı dinî bağlamlarda benzer yoğunlukta ortaya çıkabilir. Bu durum hem kültüre özgü hem de karşılaştırmalı araştırmaların birlikte yürütülmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, din psikolojisi literatüründe önemli bir yer edinmeye başlayan *religious/spiritual struggles* kavramını Türkçe bağlamda kavramsal, terminolojik ve kültürel boyutlarıyla ele alarak literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemiştir. Çalışma boyunca kavramın tarihsel gelişimi, kuramsal çerçevesi ve alt boyutları incelenmiştir. Özellikle Türkçe literatürde kullanılan “dinî mücadele” ve “dinî çelişki” karşılıklarının kavramın duygusal, varoluşsal ve ilişkisel boyutlarını tam olarak yansıtmada sınırlı kaldığı ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda “içsel dinî/manevî çatışma” kavramının, bireyin kutsal olarak gördüğü değerler, Tanrı tasavvuru ve dinî normlar etrafında yaşadığı bilişsel, duygusal ve ilişkisel gerilimleri daha kapsayıcı biçimde ifade ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Exline ve Pargament tarafından geliştirilen son modele göre içsel dinî/manevî çatışma kavramı altı temel boyutta ele alınmaktadır. Bu boyutlar ilahî çatışma nihai anlam çatışması, şüpheyle ahlakî çatışma, doğaüstü/şeytanî çatışma ve kişilerarası dinî çatışmadır. Bu çok boyutlu yapı, çatışmanın tek yönlü ve homojen bir deneyim olmadığını, bireyin inanç sistemi, anlam dünyası ve sosyal çevresiyle kurduğu ilişkiler bağlamında farklı biçimlerde tezahür edebildiğini ortaya koymaktadır. Literatürde elde edilen bulgular, içsel dinî/manevî çatışma yalnızca psikolojik yıpranma ve sıkıntıyla bağlantılı olmadığını, aynı zamanda manevî büyüme, yeniden anlamlandırma ve kişisel dönüşüm süreçleriyle de ilişkilendirilebildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla belirleyici olan çatışmanın varlığı değil bireyin bu deneyimi hangi bilişsel ve teolojik çerçevede anlamlandırdığıdır.

Müslüman örneklemde yapılan çalışmaların sınırlı oluşu ve özellikle ilahî çatışma boyutunun daha düşük düzeyde raporlanması, kültürel ve teolojik bağlamın kavramın görünürlüğünü etkilediğini düşündürmektedir. Bu durum, Batı merkezli modellerin doğrudan

aktarımının yeterli olmayabileceğini ve kültürel duyarlılığı yüksek araştırma tasarımlarına ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede gelecekte yapılacak araştırmalarda kavramsal eşdeğerlik analizlerinin gerçekleştirilmesi, ölçme araçlarının yalnızca dilsel değil kültürel olarak da yeniden yapılandırılması ve nitel yöntemlerle içsel deneyimlerin derinlemesine incelenmesi önerilmektedir. Ayrıca içsel dinî/manevî çatışma otomatik biçimde patolojikleştirilmemesi, gelişimsel ve dönüştürücü potansiyelinin de analiz edilmesi önemlidir. Uygulama alanında ise manevi danışmanlık, psikolojik danışma ve din hizmetleri bağlamında içsel dinî/manevî çatışma ilişkin farkındalığın artırılması, gençlerin yaşadığı dinî gerilimlerin daha hassas ve destekleyici yaklaşımlarla ele alınmasına katkı sağlayacaktır. Böylece içsel dinî/manevî çatışma araştırmaları hem teorik literatüre hem de toplumsal düzeyde manevi iyi oluşun desteklenmesine stratejik bir katkı sunabilecektir.

Kaynakça

Abu-Raiya, Hisham vd. "Prevalence, Predictors, and Implications of Religious/Spiritual Struggles Among Muslims". *Journal for the Scientific Study of Religion* 54/4 (2015), 631-648.

Abu-Raiya, Hisham vd. "Relationships Between Religious Struggles and Well-Being Among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis". *Social Work* 63/4 (2018), 347-356.

Aktaş, Ömer. "Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler ve Cahiliye Araplarına Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 227–254.

Aminnuddin, Nur Amali vd. "Mapping Personality Traits to Religious Coping Styles and Struggle: Evidence from Malay Muslim Undergraduates in Brunei". *Personality and Individual Differences* 220 (2024), 1-6.

Aminnuddin, Nur Amali. "The Religious Struggle Framework: Religious Experience from Struggle to Transformation". *Islamic Guidance and Counseling Journal* 5/1 (2022), 15-29.

Arpacı, İbrahim. "Dini Radikalizmin Nedenlerini Tersinden Sorgulamak: Milli Görüş Neden Radikalleşmedi?" *Journal of Turkish Studies* 12/8 (2017), 11–28.

Atkinson, Frazer vd. "A Model of Perfectionism, Moral Disengagement, Altruism, and Antisocial and Prosocial Behaviors in Wheelchair Athletes". *Adapted Physical Activity Quarterly* 3/39 (2022), 303-320.

Aydinalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 187–215.

Batson, C. Daniel - Schoenrade, Patricia A. "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns". *Journal for the Scientific Study of Religion* 30/4 (1991), 416-429.

Baumeister, F. B. –Leary, Mark R. "Writing Narrative Literature Reviews". *Review of General Psychology* 1/3 (1997), 311–320.

Berg, G. E. "The Use of the Computer as a Tool for Assessment and Research in Pastoral Care". *Journal of Health Care Chaplaincy* 6/1 (1994), 11-25.

Bockrath, Margaret F. vd. "Religious and Spiritual Struggles and Their Links to Psychological Adjustment: A Meta-Analysis of Longitudinal Studies". *Psychology of Religion and Spirituality* 14/3 (2022), 283-299.

Bolat, Hatice.K. Connections of Mental Disorders and Psychological Well-Being with Religious Attitude and Religious Struggle. İstanbul: İbn Haldın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Cheng, Cecilia - Ying, Weijun. "A Meta-Analytic Review of The Associations Between Dimensions of Religious Coping and Psychological Symptoms During the First Wave Of The COVID-19 Pandemic". *Frontiers in Psychiatry* 14 (2023).

Currier, Joseph M. vd. "Temporal Associations Between Meaning in Life, Ultimate Meaning Struggles, and Mental Health Outcomes in a Spiritually Integrated Inpatient Program". *Journal of Clinical Psychology* 80/6 (2024), 1306-1322.

Desai, Kavita M. - Pargament, Kenneth I. "Predictors of Growth and Decline Following Spiritual Struggles". *The International Journal for the Psychology of Religion* 25/1 (2015), 42-56.

Dransart, Dolores Angela Castelli. “Spiritual and Religious Issues in the Aftermath of Suicide”. *Religions* 9/5 (2018), 153.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşʿas. *es-Sünen*.

Exline, Julie. “Anger toward God: A New Frontier in the Study of Forgiveness”. *Handbook of Forgiveness*. 27-37. New York, 2010.

Exline, Julie J. vd. “Many Reasons for Religious Doubt: Links with Doubt Struggles, Mental Health, and an Open, Humble, Questing Orientation”. *Psychology of Religion and Spirituality*.

Exline, Julie J. vd. “Mental Illness, Normal Psychological Processes, or Attacks by the Devil? Three Lenses to Frame Demonic Struggles in Therapy”. *Spirituality in Clinical Practice* 8/3 (2021), 215-228.

Exline, Julie J. vd. “Predictors of Growth from Spiritual Struggle Among Christian Undergraduates: Religious Coping and Perceptions of Helpful Action by God Are Both Important”. *The Journal of Positive Psychology* 12/5 (2017), 501-508.

Exline, Julie J. vd. “Pulling Away from Religion: Religious/Spiritual Struggles and Religious Disengagement Among College Students”. *Psychology of Religion and Spirituality* 14/3 (2022), 300-311.

Exline, Julie J. vd. “Self-Forgiveness and Religious/Spiritual Struggles”. *Handbook of the Psychology of Self-Forgiveness*. ed. Lydia Woodyatt vd. 131-145. Cham: Springer International Publishing, 2017.

Exline, Julie J. vd. “The Spiritual Struggle of Anger toward God: A Study with Family Members of Hospice Patients”. *Journal of Palliative Medicine* 16/4 (2013), 369-375.

Exline, Julie J. - Bright, David S. “Spiritual and Religious Struggles in the Workplace”. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 8/2 (2011), 123-142.

Fincham, Frank D. - May, Ross W. “No Type of Forgiveness Is an Island: Divine Forgiveness, Self-Forgiveness, and Interpersonal Forgiveness”. *The Journal of Positive Psychology* 17/5 (2022), 620-627.

Fodeman, Ari D. vd. “Pressure to Prove: Muslim Converts’ Activism and Radicalism Mediated by Religious Struggle and Punishing Allah Reappraisal”. *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression* 14/1 (2022), 49-69.

Funk, R. A. “Experimental Scales Used in a Study of Religious Attitudes as Related to Manifest Anxiety”. *Psychological Newsletter, New York University* 9 (1958), 238-244.

Galek, Kathleen vd. “Religious Doubt and Mental Health Across the Lifespan”. *Journal of Adult Development* 14/1 (2007), 16-25.

Grubbs, Joshua B. vd. “Self, Struggle, and Soul: Linking Personality, Self-Concept, and Religious/Spiritual Struggle”. *Personality and Individual Differences* 101 (2016), 144-152.

Grubbs, Joshua B. - Exline, Julie J. “Why Did God Make Me This Way? Anger at God in the Context of Personal Transgressions”. *Journal of Psychology and Theology* 42/4 (2014), 315-325.

Harold, Godfrey - Nel, Rev. “An Investigation on Demonic Influences on Human Beings: Demonic Oppression or Demonic Possession: The Role of the Holy Spirit”. *Pharos Journal of Theology* 103 (2022), 1-19.

Kemp, Derek M. vd. “A Meta-Analytic Comparison of Longitudinal Changes in Scores on The Religious Spiritual and Struggles Scale and Mental Health Symptom Measures”. *Psychology of Religion and Spirituality* 17/4 (2025), 494-498.

Kerdiğe, Ali - Şentürk, Habil. “Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: ‘Vesvese’ Üzerine Analizler”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 107-134.

Kılıç, Davut. *Osmanlı Ermenileri Arasında Dini ve Siyasi Mücadeleler*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2006.

Krause, Neal. “Religious Doubt and Psychological Well-Being: A Longitudinal Investigation”. *Review of Religious Research* 47/3 (2006), 287-302.

Krumrei, Elizabeth J. vd. “Divorce and the Divine: The Role of Spirituality in Adjustment to Divorce”. *Journal of Marriage and Family* 71/2 (2009), 373-383.

Kuru, Hatice Kübra Yapici - Baykal, Elif. “RSS-14 (Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği) Türkçeye Uyarlaması ve İş Motivasyonuna Etkisinin İncelenmesi”. *Ekonomi İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2025), 1-24.

Mansurova, Leyla. “Modern Dünyada Etnik ve Dini Çatışmalar”. Atlas Journal 10/53 (2024), 41–44.

McConnell, Kelly M. vd. “Examining the Links Between Spiritual Struggles and Symptoms of Psychopathology in a National Sample”. *Journal of Clinical Psychology* 62/12 (2006), 1469-1484.

Nielsen, Michael E. “Dinsel Çatışmaların Değerlendirilmesi ve Çözüm Yolları”. çev. Abdulvahit Sezen, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010). 235-251.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. ter. Mehmet Sofuoğlu. 1 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2014.

Ok, Emmanuel. “A Phenomenological Study of Spiritual Struggles in the Christian Journey: The Experience of Faith Amidst Doubt”. *Journal of Christian Spirituality* 15/3 (2024).

Ok, Üzeyir. “Dinî Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki vb.) Boyutları”. *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 11-40.

Öteleş, Ülkü Ulukaya vd. “Lisans Öğrencilerinin Paranormal İnanç Düzeylerinin Değerlendirilmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 60 (2024), 96-113.

Paloutzian, Raymond F. - Crystal L. Park (ed.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press, 2013.

Pankowski, Daniel - Wytrychiewicz-Pankowska, Kinga. “Turning to Religion During COVID-19 (Part I): A Systematic Review, Meta-Analysis, and Meta-Regression of Studies on the Relationship Between Religious Coping and Mental Health Throughout COVID-19”. *Journal of Religion and Health* 62/1 (2023), 510-543.

Pankowski, Daniel - Wytrychiewicz-Pankowska, Kinga. “Turning to Religion During COVID-19 (Part II): A Systematic Review, Meta-Analysis, and Meta-Regression of Studies on the Relationship Between Religious Coping and Mental Health Throughout COVID-19”. *Journal of Religion and Health* 62/1 (2023), 544-584.

Pargament, Kenneth. “Spiritual Struggles”. *Human Development* 3/27 (2006), 5-13.

Pargament, Kenneth vd. “Spiritual Struggle: A Phenomenon of Interest to Psychology and Religion”. *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*. 245-268. Washington: American Psychological Association, 2005.

Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.

Pargament, Kenneth - Exline, Julie. *The Psychology of Religious and Spiritual Struggles*. New York: Guilford Press, 2014.

Pargament, Kenneth - Exline, Julie J. *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*. New York: The Guilford Press, 2022.

Rehber, Dilanur vd. “Dinî ve Manevî Mücadele Ölçeği’nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63 (2025), 45-54.

Sağır, Zeynep. “Kültürleşme, Dini Başa Çıkma Ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye’de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Kilitbahir* 17 (September 1, 2020): 5-37.

Saritoprak, Seyma N. vd. “Spiritual Jihad Among U.S. Muslims: Preliminary Measurement and Associations with Well-Being and Growth”. *Religions* 9/5 (2018), 1-22.

Saritoprak, Seyma N. Exline. “Spiritual Jihad as an Emerging Psychological Concept: Connections with Religious/Spiritual Struggles, Virtues, and Perceived Growth”. *Journal of Muslim Mental Health* 14/2 (2020).

Shoshan, Tali Sasson vd. “The Links Between Insecure Attachment to God, Divine Struggles, and Happiness and Depressive Symptoms Among Muslims and Jews in Israel”. *Journal of Religion and Health* 63/4 (2024), 2501-2522.

Stauner, Nick vd. “Meaning, Religious/Spiritual Struggles, and Well-Being”. *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism*. 287-303. Academic Press, 2020.

Stauner, Nick vd. “Religious and Spiritual Struggles as Concerns for Health and Well-Being”. *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 48-75.

Snyder, Hannah. “Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines”. *Journal of Business Research* 104 (2019), 333–339.

Tobechi, Uzoigwe - Monday, Akawu. “Predictors of Persecutory Ideation: Impact of Hell Anxiety and Demonic Struggle Among 100 Level Accounting Students of Nasarawa State University Keffi”. *International Journal of Social Service and Research* 3/12 (2023), 3346-3353.

Topuz, İlhan. “Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2016), 540-560.

Topuz, İlhan - İnanç, Klasik Paranormal. “Gençlerde Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlar Üzerine Bir Araştırma: SDÜ Örneği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2012), 13-40.

Wilt, Joshua vd. “Open-Ended Descriptions of Religious/Spiritual Struggles: Salient Themes and Associations with the Religious and Spiritual Struggles (RSS) Scale and Religiousness”. *Religions* 10/11 (2020), 2-18.

Wilt, Joshua A. vd. “Anxiety Predicts Increases in Struggles with Religious/Spiritual Doubt over Two Weeks, One Month, and One Year”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 27/1 (2017), 26-34.

Wilt, Joshua A. vd. “Personality, Religious and Spiritual Struggles, and Well-Being”. *Psychology of Religion and Spirituality* 8/4 (2016), 341-351.

Yali, Ann Marie vd. “Closeness to God, Anger toward God, and Seeing Such Anger as Morally Acceptable: Links to Life Satisfaction”. *Mental Health, Religion & Culture* 22/2 (2019), 144-160.

Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kıskacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”. *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 1-44.

Zarzycka, Beata. “Prevalence and Social-Cognitive Predictors of Anger toward God in a Polish Sample”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 26/3 (2016), 225-239.

Zarzycka, Beata. *Religious Struggle: Predictors and Consequences*. Göttingen: V&R Unipress,

Zuckerman, Phil. *Faith No More: Why People Reject Religion*. USA: Oxford University Press, 2011.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 70-96 | DOI: 10.5281/zenodo.19240869

İslâm Hukukunda Camilerin Süslenmesi

The Legal Status of Mosque Decoration in Islam

Murat BEYAZTAŞ[*]

Öz

İslâm hukukunda mescidlerin süslenmesi bir diğer ifadeyle tezyinatı meselesi, ibadetin özü olan huşû ve mahviyet ile dinin izzetini yani şeâiri temsil etme gayesi arasındaki hassas dengede ele alınmıştır. Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde, ibadetin manevi derinliğini zedeleyebilecek israf, riya ve Ehl-i kitap mâbedlerine benzeme yani teşebbüh endişesiyle sadelik ve işlevselliğin esas alındığı görülmektedir. Bu bağlamda canlı tasvirlerinin yapılması, altın ve gümüş gibi değerli madenlerin ve namaz kılanın dikkatini dağıtan aşırı süslemelerin kullanılması; mekânı secdegâh vasfından uzaklaştırarak dünyevî bir saray veya müze ihtişamına büründürme riski taşıdığı gerekçesiyle kerahet, hatta bazı durumlarda haram kapsamında değerlendirilmiştir.

Ancak fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında değişen sosyo-politik şartlar ve diğer medeniyetlerin görkemli mâbedleri karşısında İslâm'ın şevketini izhar etme zarureti, mimaride bir dönüşümü zorunlu kılmıştır. Hz. Osman (644-656) ve Emevîler (661-750) döneminden itibaren sadelik; ilkel bir formun sürdürülmesi şeklinde değil, vakur bir estetik anlayış olarak yeniden yorumlanmış; "Allah'ın şeâirini yüceltmek" maslahatına binaen, sağlam malzeme ve estetik gelişim ulemanın fiilî kabulleri ve sükûtî icmâı çerçevesinde meşruiyet kazanmıştır. Fıkhî açıdan bu cevaz, harcamanın vakıf mallarından ziyade şahsî servetten yapılması ve tezyinatın tevhidi zedelemeyen hat sanatı, geometrik veya bitkisel motiflerden oluşması şartlarına bağlanmıştır. Bilhassa hat sanatı, bir tebliğ aracı ve manevi atmosferi güçlendiren bir unsur olarak öne çıkmıştır. Netice itibarıyla, mescid inşasında ne Hz. Peygamber dönemindeki çardak tarzı sadeliğe hapsolunmalı ne de kibre kapı aralanmalıdır. Asıl gaye, mescidin muhatabını şeklî bir hayranlığa değil, ilâhi kudret karşısında tefekkür ve huşûa sevk etmesidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mescid, Tezyinat, Cami Süslemesi, Tasvir, Şeâir.

Abstract

In Islamic jurisprudence, the issue of mosque ornamentation is addressed within a delicate balance between the reverence (*khushu'*) –the essence of worship– and self-effacement (*mahwiyah*) and the objective of representing the dignity (*izzah*) of the religion, namely the *sha'ā'ir*. It is observed that during Prophetic Era (*'Asr al-Sa'ādah*) and the period of the Rightly Guided Caliphs (*al-Hulefā al-*

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, muratbeyaztas@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-7919-2559, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 16/02/2026, Accepted/Kabul Tarihi: 18/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

Rāshidun), simplicity and functionality were adopted as fundamental principles due to concerns regarding extravagance (*İsrāf*), ostentation (*riyā'*) and imitation (*tashabbuh*) of the sanctuaries of the People of the Book – elements believed to potentially compromise the spiritual depth of worship. Consequently, the use of figurative imagery, precious metals like gold and excessive ornamentation that might distract the worshiper were deemed disliked (*makruh*) or forbidden. This approach aimed to preserve the mosque's identity as a humble "place of prostration" rather than allowing it to resemble a worldly palace or museum.

However, with the expansion of Islamic lands and interaction with other civilizations, a socio-political transformation became necessary. Beginning in the era of Caliph Uthman and becoming institutionalized under the Umayyads, architectural grandeur was reinterpreted not as a departure from piety, but as a legitimate means to uphold the symbols (*sha'ā'ir*) of Allah against the magnificent structures of other faiths. This evolution garnered a silent consensus (*sukuti ijma*) from scholars, provided the intent was glorification of the faith rather than arrogance. Legally, the permissibility relies on specific conditions; funds must not be drawn from essential endowment (*waqf*) resources, and the decoration must utilize abstract forms -such as geometric patterns, floral motifs and calligraphy- that do not compromise monotheism (*tawhid*). Calligraphy, in particular, is encouraged as a method of propagation and spiritual enhancement. Ultimately, mosque architecture should neither remain trapped in primitive simplicity nor descend into extravagant waste; rather, it must construct dignified spaces that inspire spiritual contemplation and awe of the Divine, distinct from mere worldly admiration.

Keywords: Islamic Law, Mosque Architecture, Ornamentation, Prohibition of Taswir, Sha'â'ir.

Giriş

İnsanoğlunun varlık sahnesine çıkışı, inancı gereği ibadet için müstakil mekânların inşasını da beraberinde getirmiştir. İslâm tasavvurunda bu ibadet mekânı olan mâbedler; sözlükte "secde edilen yer" manasına gelen *mescid* ve müminleri bünyesinde toplayıp birleştiren anlamındaki *cami* kavramlarıyla ifade edilmiştir.[1] Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "*Şüphesiz insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de âlemlere rahmet ve hidâyet kaynağı olarak kurulan Kâbe'dir.*"[2] beyanına ve sahabeden Ebû Zer'in, ilk yapılan mescidin hangisi olduğuna dair sorusuna mukabil Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Mescid-i Harâm'dır.*"[3] şeklindeki

[1] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 3/204, 8/55; Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, "Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/46-47; Aziz Doğanay, *Mimari ve Tezyini Unsurlarıyla Cami* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1-2.

[2] Âl-i İmrân, 3/96; Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 71.

[3] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh = Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), "Enbiyâ'", 40 (3425); Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Fuad Abdulbâkî (Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî, 1374/1955), "Mesâcid" (520).

açıklamasına göre; yeryüzünde insanlık için inşa edilen ilk mâbed Kâbe'dir. Söz konusu Kâbe Hz. Âdem'den itibaren tevhidin ve kulluğun merkezini teşkil eder.

Esasen "*Doğu da batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.*" âyeti İslâm'a göre bütün yeryüzünün müslümanlar için mescid hükmünde olduğunu açıklamaktadır.[4] Ancak ibadet olarak namazın cemaat halinde kılınması vurgusu ve içtimaî vahdetin temini, belirli toplanma mahallerinin inşasını zaruri kılmıştır. İslâm, "*Kim Allah'ın rızasını umarak bir mescid inşa ederse Allah da ona cennette benzer bir köşk bina eder.*"[5] "*Resulullah (s.a.v.) mahallelerden mescidler inşa edilmesini, buraların temiz tutulmasını ve güzel kokularla kokulandırılmasını emretti.*"[6] gibi rivâyetlerde görüldüğü üzere ibadet mekânı olarak mescidin yapılmasını ve varlığının devam ettirilmesini teşvik etmiştir.

Mescid, İslâm tarihinde ilk defa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicreti sırasında daha yolda iken Kubâ köyünde inşa olunmuş, Medine'ye ulaşıldığında da orada yapılan ilk bina olmuştur. Hz. Peygamber tarafından kurulan mescidler oldukça sade ve basit malzemelerden yapılmıştır. Medine'deki Mescid-i Nebevî ilk haliyle lüks ve abartıdan uzak, duvarları kerpiç, direkleri hurma ağacından, üstü hurma dalları ile gölgelendirilmiş bir yapı olarak tarif edilir. Hz. Ebû Bekir (632-634) ve Hz. Ömer'in (634-644) devirlerinde yenileme ve genişletme çalışmaları olsa da benzer yapı özelliği muhafaza edilmiştir. Hz. Osman (644-656) döneminde, kısa aralıklarla tadilat gerektiren bu yapı sisteminde değişikliğe gidilmiş; duvar ve direklerde taş, tuğla ve alçı, çatıda Hindistan'dan getirildiği ifade edilen özel ahşap malzemeler gibi dayanıklı yapı elemanları kullanılmıştır. Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla kullanılan taşlarda bir miktar oyma veya süslemelere de yer verilmiştir.[7] Semhûdî (ö. 911/1506), Mescid-i Nebî'de mihrap ve mahfil gibi ilavelerin ilk defa Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) tarafından yapıldığını belirtmektedir.[8]

---

[4] el-Bakara, 2/115; Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 23.

Ayrıca bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 56 (438).:"Yeryüzü bana mescid yapıldı ve temiz kılındı."

[5] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 65 (450).:

مَنْ بَنَى مَسْجِدًا -يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ -، بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ.

[6] Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuʿayb Arnavut - Muḥammed Kâmil Arnavût - Karabeleli (Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430), "Salât", 13 (455).:

أَمَرَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ببناء المَساجِدِ في الدُّورِ وأن تُنَظَّفَ وتُطَيبَ.

[7] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 62 (446); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (451); Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcülârifîn b. Alî b. Zeynelâbidîn el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 5/426 (7835); Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin İbn Ruslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, ed. Hâlid er-Rabbât, diğerleri (Feyyûm, Mısır: Dâru'l-Fellâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîki't-Türâs, 2016), 3/262-264; Alî b. Abdillâh Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/261.

[8] Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 2/98.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı medeniyetlerle kurulan temaslar, mescid mimarisinde yapısal bir dönüşümü tetiklemiştir. Hz. Osman döneminde başlayan dayanıklı malzeme kullanımı, Emevîler devrinde Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705), I. Velid b. Abdülmelik (ö. 96/715) gibi halifelerin eliyle ihtişamlı bir tezyinat (süsleme) geleneğine evrilmiştir. Abdülmelik b. Mervan zamanında Kâbe'nin süslemelerine bazı ilavelerde bulunulmuş, bu amaçla çevresinde ve üzerindeki olukta altın ve gümüş kullanılmıştır. I. Velid tarafından inşa edilen Şam Emevî Mescidi'ndeki süslemelerde de daha ileri bir seviyeye ulaşılmıştır.[9] Bu süreçte fethedilen bölgelerdeki mimari birikim İslâm süzgecinden geçirilmiş; mescidler ibadet mekânı olma özelliklerinin yanında aynı zamanda İslâm medeniyetinin izzetini ve hâkimiyetini temsil eden birer "şeâir" yani sembol haline gelmiştir.

Böylece söz konusu mescid ve camilerin fiziki yapısı, genel temizliği ve bakımı dışındaki süslenmesi yani tezyini ve tezyin ölçüleri İslâmî hükümler açısından ele alınan konulardan biri olmuştur. Klasik kaynaklarda süsleme unsurları; yüksek duvarlar inşa etme, altın ve gümüş ile bunların üzerine yazılar yazma, mihrap ve kıble duvarına yapılan nakışlar, mescid yapısının bir parçası olan duvarların alçı ya da kireç gibi lüks malzemeler ile sıvanması, duvarlara resim ve tasvirler işlenmesi gibi unsurlar tartışılmıştır. Bu çalışmada bunlardan ne kadarının uygulanabilir olduğu ve hangilerinin sakıncalı sayılacağı üzerinde durulmaktadır.

Mescidlerin tezyini meselesi duvarlarının yüksekliği, bunların alçı ya da kireç gibi nitelikli malzemeler ile sıvanması, üzerlerine altın ve gümüş ile yazılar yazılması, resim ve tasvirler işlenmesi veya mihrap ve kıble duvarlarının nakışlar ile bezenmesi gibi hususlarda ciddi fıkhî münakaşaları da beraberinde getirmiştir. Bir taraftan mescidlerin "Allah'ın şeâirine tazim"i yansıtan estetik bir vakarla inşa edilmesi teşvik edilirken diğer taraftan bu süslemelerin namaz kılanın dikkatini dağıtarak huşûa engel olması, tefâhür/övünç aracı haline gelmesi ve kamu kaynaklarının israf derecesinde harcanmasına dair endişe dile getirilmiştir. Konu hadis literatüründe "Kitâbü'l-Mesâcid" gibi başlıklar altında ele alınmış, fıkıh literatüründe ise; "Kitâbü's-salât", "İmâmet", "Cemâat" vb. bölümler başta olmak üzere, vakıf kaynaklarının süslenmeye harcanıp harcanmayacağı noktasında "Kitabü'l-vakf" ve mekruh olan süslemeler bağlamında "Kitâbü'l-hazr ve'l-ibâha" veya "Kitâbü'l-kerâhiyye" gibi başlıklar altında derinlemesine tetkik edilmiştir. Mezhepler arasında süslemenin cevazına dair mübahlıktan mekruhluğa ve haramlığa kadar uzanan farklı içtihatların varlığı, meselenin hem estetik hem de ahlâkî boyutlarının ne denli hassas olduğunu göstermektedir.

Bu konuda mimarlık tarihi ve sanat tarihi bağlamında birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte, meselenin klasik fıkıh literatürü çerçevesinde sistematik bir hüküm analiziyle ele

---

[9] Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, thk. Ebü'l-vefâ Mustafa el-Merâğî (Kahire: Din İşleri Yüksek Kurulu, 1416), 57-58; el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 5/426 (7835); Doğanay, *Mimari ve Tezyini Unsurlarıyla Cami*, 18-19.

alınan müstakil çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir.[10] Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Zira günümüzde modern mimari imkanların ve lüks malzeme kullanımının zirveye ulaşması, "mescid ve sanat" ilişkisini fıkhî bir zeminde yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir. İlahî kudreti temsil eden estetik nizam ile sade kulluk arasındaki denge nerede kurulmalıdır? Hangi tezyin unsurları caminin vakarına hizmet eder ve hangileri ibadet ruhuna zarar verir? Bu çalışma, İslâm hukukunun temel kaynakları ve tarihsel tecrübe ışığında, mescidlerde süslemenin cevaz sınırlarını ve mahzurlarını ele alarak; estetik, iktisat ve ibadet disiplini ekseninde bir çerçeve çizmeyi amaçlamaktadır.

1. Mescidlerde Haram Olan Süsleme Uygulamaları

İslâm hukukunda mescidlerin imarı, naslar ışığında çok yönlü bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Mesele sadece fiziksel bir inşa faaliyeti değil, aynı zamanda mâbed ruhunun ve tevhid bilincinin korunması çerçevesinde ele alınmıştır. Fıkıh literatüründe mescidlerin süslenmesi ve tezyini, genellikle ibadetin özü olan huşû ve sadelik ilkesiyle çatıştığı noktada hukukî sınırlamalara tabi tutulmuştur. Bu sınırlamaların en keskinleştiği ve haram ya da tahrimen mekruh sınırlarına dayandığı iki temel alan; canlı suretlerini içeren tasvirler ile altın ve gümüş gibi değerli madenlerin kullanımıdır.

1.1 Tasvir Yasağı

Diğer mimari eserlerde olduğu gibi özellikle mescidlerde canlı varlık resimlerinin, heykel veya ikon benzeri tasvirlerin bulunmaması, İslâm sanatının ve mimarisinin en belirgin ilkelerinden biridir. Davete başladığı ilk andan itibaren putlardan ve canlı suretlerinden uzak durma, İslâm'ın mümeyyiz vasıflarındandır. Bu yasak, sadece estetik bir tercih değil, doğrudan akidenin korunmasıyla ilgili ilkesel bir duruşu temsil eder. Mescidlerin duvar ve zeminlerinde canlı varlık resimlerinin işlenmesinde âlimlerin genel yaklaşımı bunun haram olduğu yönündedir. Zira canlı suretinin yapılması veya bulundurulmasına dair genel açık deliller mevcuttur. Mescidler ibadet mekânı olması hasebiyle söz konusu yasağın esas alınması gereken öncelikli mekânlardır.

Tasvir yasağının temel gerekçesi, "şirk" yani Allah'a ortak koşma kapısını tamamen kapatmaktır. İslâm'ın doğuşuyla birlikte Kâbe içindeki putların, meleklere veya Hz. İbrahim gibi peygamberlere dair tasvirlerin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından temizlenmesi, mâbedin saf tevhit alanı olarak kalması gerektiğini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber genel anlamda mescid de dahil her yerde canlı suretlerin yapılmasına ve bulundurulmasına karşı çıkmış, "*Her canlı sureti yapan kimse Cehennem azabına maruz kalır. Allah, o kişinin yaptığı her bir surete*

[10] Konunun hadis kaynaklarını incelemeyi hedef alan bildiri için bkz. İbrahim Gökçe, "Hadisler Işığında Cami Motifleri ve Süsleme Sanatının Değerlendirilmesi", *Uluslararası İslâm'da Sanat ve Estetik Sempozyumu* (Ankara: İlâhiyât, 2024), 119-133.

karşılık, bir nefis (canlı) yaratır ve o nefis cehennemde kendisine azap eder."[11] gibi ifadelerle temsil yani suret içeren çalışmaların ahirette azaba sebep olacağını belirtmiştir.[12] Zira canlı sureti, doğası gereği bir saygı nesnesine dönüşme ve zamanla bu saygının uluhiyet inancına evrilme riskini taşır. Allah'ın dışında varlıklara veya kişilere gösterilen aşırı ihtimam, zamanla onlarda tapınma ve uluhiyet özelliklerinin görülmesine neden olur. Bu durum putperestliğin ortaya çıkmasına neden olan bir dönüşümdür. Hristiyanlık'taki aziz tasvirleri ve peygamber kabirlerinin mâbedleştirilmesi pratiğine ve onlara benzemekten, onları taklitten sakınmaya dair şiddetli uyarılar, mescidlerin bu tür kişi kültü ve suret merkezli saygı anlayışından arındırılmasını zorunlu kılmaktadır.[13]

Bu yasak, fıkhî boyutta namazın geçerliliği ve mekânın ruhu ile ilişkilendirilir. Kıble yönünde veya namaz kılanın görüş alanında bulunan bir canlı tasviri, sadece zihni meşgul etmekle kalmaz, aynı zamanda namazın yöneldiği mutlak merci olan Allah ile kul arasında görsel bir aracı veya engel olur. Bu sebeple İslâm âlimlerinin ittifakıyla, mescidlerde canlı resimlerinin bulunması haram kabul edilmiştir. Bu durum namazdaki huşûu engellediği gibi mescidin ruhuna da aykırıdır.[14] Özellikle saygıya dayanan bir davranış olarak, secde objesi haline gelme riski bulunduğunda mushafın dahi kıble istikametinde bulundurulması uygun görülmemiştir.[15]

Bununla birlikte tasvir yasağı, uygulamada mescidlerin estetikten yoksun bırakılması anlamına gelmemiştir. İslâm mimarisinde bir dönüşüme yol açmış; soyut geometrik desenlerin, bitkisel motiflerin ve özellikle de vahyin somut hali olan hat sanatının gelişmesini sağlanmıştır. Canlı suretinin yasaklanması, sonsuzluğu simgeleyen geometrik öykülerin ve Allah'ın kelamını görsel bir şölene dönüştüren kaligrafinin önünü açmıştır. Böylece mescid, geçici canlı suretlerinin değil, bâki olan Allah'a ait kelamın temsil edildiği bir mekân kimliği kazanmıştır.

---

[11] Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Libâs", 99 (2110).:

كُلُّ مُصَوِّرٍ فِي النَّارِ. يَجْعَلُ لَهُ، بِكُلِّ صُورَةٍ صَوَّرَهَا، نَفْسًا فَتُعَذِّبُهُ في جهنم.

[12] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik ibn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm (es-Sîretü'n-Nebeviyye)*, ed. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1955), 2/413.

[13] Tâhâ el-Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988), 339.

[14] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/647; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 14/81.

[15] Ebû Abdillâh Mâlik el-Esbahî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994), 1/197; Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/255.

1.2 Değerli Maden Kullanımının Sınırları

Mescidlerin teçhizatında altın ve gümüşün kullanılması, ihtişam ile ibadet arasındaki çatışma alanıdır. Bu sebeple mescidlerin süslenmesinde söz konusu madenlerin kullanılmasına İslâm hukukçularının birçoğu karşı çıkmıştır. Hanbelîler ve İbn Hazm (ö. 456/1064) doğrudan, Şâfiîler de tercih edilen görüşe göre bunun haram olacağını kabul etmişlerdir.[16] Hanefîler ise bu tür süslemenin, özellikle vakıf malından yapılması halinde haram olacağını belirtmişlerdir.[17] "Zuhruf" olarak ifade edilen, altın ve gümüşün kullanıldığı süsleme yasağının temelinde yatan hukukî ve ahlâkî gerekçeler birkaç yönden incelenmelidir:

İlk husus, altın ve gümüşün kadın ziyneti dışındaki kullanım alanlarına getirilen genel yasağın, mescid binaları için de geçerli olmasıdır. Ancak İbn Hazm, Mescid-i Haram'ın bu kapsam dışında tutulması gerektiğini belirtmiş olsa da bunun için bir delil veya neden göstermemiştir. Halbuki altın ve gümüşün para ve kadınlarda ziynet dışında kullanımının yasaklanmış olması, söz konusu hükmün Mescid-i Harâm dahil bütün mescidler için geçerli olmasını gerektirmektedir.[18]

İkinci olarak mesele "israf" ve "sosyal adalet" açısından ele alınır. İslâm, paranın hakiki ihtiyaçların karşılanması yerine duvarlara veya tavanlara, zuhruf kapsamında altın ve yaldızın süsleme olarak kullanılmasını ekonomik kaynağın atıl bırakılması ve bir tür mülkiyet sapması olarak görür. Hanbelî fakihler, vakıf gelirlerinin bu tür lüks görülebilecek harcamalara ayrılmasını kesin bir dille reddederler. Vakıf malı, kamu yararı ve ibadetin gerekli şartlarını sağlamak için kullanılmalıdır. Bu kaynağın tezyinata aktarılması, malın varlık amacına ve vakıf şartına aykırı bir "yetki aşımı" olarak değerlendirilir. Hatta bu tür bir süsleme yapılmışsa, bunun imha edilmesi veya kamu yararına dönüştürülmesi gerektiği savunulur. Hanefîler de vekil kimsenin veya mütevelli heyetinin bu türden harcamaları kendi ceplerinden tazmin etmeleri gerektiğini belirterek, kamusal kaynağın estetik kaygılarla sarf edilmesinin önüne set çekerler.[19]

---

[16] Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Câmi' li-Ulûmi'l-İmâm Ahmed - el-Fıkh*, ed. Halid er-Rabat - Seyyid İzzet İyd, çev. Daru'l-Felah Araştırma Heyeti (Feyyum, Mısır: Daru'l-Felah, 2009), 6/614-615; Mansûr b. Yûnus b. Salahüddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâʿ an metni'l-İknaʿ* (b.y.: S. Arabistan Adalet Bakanlığı, 1421), 10/56; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1425/2003), 3/167-168.

[17] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Nizâmüddîn Burhânpûrî ve heyet Âlemgîr, *el-Fetâva'l-Hindiyye (el-Fetâva'l-Âlemgîriyye)* (Bulak, Kahire: el-Matbaʿatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310), 5/319.

[18] Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâʿ an metni'l-İknaʿ*, 10/56; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/167; İbrahim b. Salih Hudayri, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye* (Riyad: Darü'l-Fazile, 1421/2001), 1/334.

[19] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâʿ an metni'l-İknaʿ*, 10/56.

Meselenin üçüncü ve en önemli tarafı ise manevi bozulma endişesidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Mescidlerinizi süslediğinizde, helak ile karşı karşıya kalırsınız.*"[20] ifadesi ile İbn Mes'ûd'dan gelen ve mescidleri süsleyen kimselere Allah'ın lanet edeceğine dair rivâyet[21] de açık tehdit içeren bir uyarıdır. Yine Hz. Peygamber'in "*İnsanlar yapmış oldukları mescidler ile birbirlerine karşı övünmedikçe kıyamet kopmaz.*"[22] ya da "*Bir zaman gelir ki insanlar yapmış oldukları mescidler ile birbirlerine karşı övünürler.*"[23] şeklindeki ifadeleri de fiziksel ihtişamın kalbî bozulmaya işaret ettiğini gösterir. Mescidin bir "tefâhur" yani gösteriş ve rekabet nesnesi haline gelmesi, onun Allah'a secde edilen bir tevazu mekânı olma vasfını yitirip dünyevî bir güç gösterisine dönüşmesi demektir. Bu durum, "*Öyle görüyorum ki, benden sonra tıpkı Yahudilerin havralarını ve Hristiyanların kiliselerini gösterişli yapılar ve süslemelerle donattığı gibi, siz de mescidlerinizi öylece donatıp süsleyeceksiniz.*"[24] hadisinde yer aldığı gibi Yahudilerin, Hristiyanların, müşriklerin ve diğer benzeri dinlere mensup insanların mâbedlerini tezyin ederek ilahi mesajın özünden uzaklaşmalarına benzetilmiş ve özellikle "teşebbüh" yani Ehl-i kitaba benzeme yasağı kapsamında değerlendirilmiştir. Zira İslâm, her alanda onlara muhalefet edilmesini istemektedir.[25]

Neticede tasvir yasağı ve değerli maden kullanımının engellenmesi; mescidleri dünyevî hırslardan, sınıfsal farklılıklardan ve putperestlik kalıntılarından koruyarak, buraların sadece Allah'ın yüceliği ile kulun acziyetinin görüldüğü mekânlar olarak kalmasını amaçlar. Bu sınırlamalar, mâbedi bir saraydan veya müzeden ayıran; onu gerçek anlamda bir secdegâh yani mescid olarak koruyan hukukî tedbirler mahiyetinde görülmelidir.

---

[20] Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Sâd b. Nâsır b. Abdülaziz Abû Habîb eş-Şeşrî (Riyad: Dâru Kunûz-i İşbîliyâ, 1409/1989), 5/437 (9039); Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed el-Fırağî el-Begavî, *Şerhü's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnavût - Muhammed Züheyr eş-Şaviş (Dımeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 2/350 (464).:

إِذَا حَلَّيْتُمْ مَصَاحِفَكُمْ، وَزَوَّقْتُمْ مَسَاجِدَكُمْ، فَالدَّمَارُ عَلَيْكُمْ.

[21] Ali b. Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh* (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2002), 2/604.

[22] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Mesâcid", 2 (739); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (449); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/281; Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü's-Sahîh 'ale't-Takâsîmi ve'l-Envâ'*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/235 (2317).:

لا تقومُ السَّاعةُ حتَّى يَتَباهى النَّاسُ في المَساجِدِ.

[23] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/176 (3176); İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/281 (1321).:

ليأتين على الناس زمان يبنون المساجد يتباهون بها ولا يعمرونها إلا قليلًا.

[24] İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 2 (740).:

أَرَاكُمْ سَتُشَرِّفُونَ مَسَاجِدَكُمْ بَعْدِي، كَمَا شَرَّفَتِ الْيَهُودُ كَنَائِسَهَا، وَكَمَا شَرَّفَتِ النَّصَارَى بِيَعَهَا.

[25] Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhyiddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1380-1390), 1/540; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 336-337.

2. Mescidlerde Süslemenin Cevazı ile İlgili Sınırlar

Mescidlerde, canlı resim ve heykelleri ile değerli madenlerin kullanımına karşı tutumun yanında, mekânın vakarını ve estetiğini birlikte göz önünde bulunduran yaklaşımdan da vazgeçilmemiştir. Zira İslâm mimari geleneğinde mescidler yalnızca fiziksel ibadet alanları değil, aynı zamanda tevhid inancının ve ümmetin izzetinin mekânsal tezahürleridir. Bu bağlamda buralarda uygulanacak tezyinat, bir yandan mâbedlerin kutsiyetini tazim aracı olarak görülmüş, diğer yandan israf ve manevi bozulma kaygıları içerisinde ibadetin özü olan huşûu zedeleme ve dünyevî bir gösterişe dönüşme riski sebebiyle fıkhî tahditlere konu edilmiştir. Buna göre mescidlerin tezyinine dair hüküm, kullanılan malzemenin cinsi, harcamanın kaynağı, tezyinatın yeri ve ibadette huşûa etkisi gibi değişkenlere bağlı olarak kerahet, ibâha ve hatta bazı durumlarda müstehap olma kategorileri arasında değişkenlik göstermektedir.

2.1 Kerahet ve İbadet Psikolojisi

Konuya ihtiyatla yaklaşan fakihler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Mescidlerinizi süslediğinizde helak ile karşı karşıya kalırsınız.*",[26] "*Ben mescidleri mamûr ve muhteşem yapmakla emrolunmadım.*",[27] "*Mescidler inşa ediniz ve onları sade (süssüz, gösterişsiz, çıkıntısız) yapınız.*"[28] gibi uyarıları ile İbn Ömer'in "*Süslü mescidlerde namaz kılmaktan menedildik.*"[29] rivâyeti ve İbn Mes'ûd'un mescidleri süsleyen kimselere Allah'ın lanet edeceğine[30] dair rivâyetine benzer delillerden yola çıkarak tezyinatı bir tür dünyevîleşme ve bozulma olarak görmüşler ve mekruh kabul etmişlerdir. Nitekim kızı Hz. Fatıma'nın evindeki süslü perde veya örtüyü görünce "*Süslenmiş (bezenmiş) bir haneye girmek bana yaraşmaz.*" buyurarak Hz. Peygamber'in içeri girmemesi[31] ve bir diğer rivâyette de bunun Hz. Peygamber tarafından kendisine veya

---

[26] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/437 (9039); el-Begavî, *Şerhü's-Sünne*, 2/350 (464).:

إِذَا حَلَّيْتُمْ مَصَاحِفَكُمْ، وَزَوَّقْتُمْ مَسَاجِدَكُمْ، فَالدَّمَارُ عَلَيْكُمْ.

[27] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (448).:

ما أُمِرتُ بتَشييدِ المساجِدِ.

[28] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/177(3184); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 2/615 (4300).:

ابْنُوا الْمَسَاجِدِ وَاتَّخِذُوها جُمًّا.

[29] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/177 (3185).:

نهانا أو نهينا أن نصلى في مسجد مشرف.

[30] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, 2/604.

[31] İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Ed'ime", 56 (3360).:

إِنَّهُ لَيْسَ لِي أَنْ أَدْخُلَ بَيْتًا مُزَوَّقًا.

peygamberliğe uygun olmayacağının belirtilmesi,[32] mescidlerin de nebevî tevazuya uygun olması gerektiğini ortaya koyar.

Mâlikîler, Şâfiîler ve bir kısım Hanefîler, bu delillerden hareketle, namaz kılanın dikkatini dağıtacak, huşûa mani olacak ve ibadette olması gereken derinliğe zarar verecek şekilde, her türlü nakış ve tezyin unsurunu mekruh görmüşlerdir. Hanefîler, özellikle kıble duvarı ve mihrap bölgesindeki aşırı süslemeleri, namazın sıhhatini ve ruhunu zedeleyeceği gerekçesiyle tahrimen mekruh kapsamında değerlendirmişlerdir.[33] Bu yaklaşım, tezyinatın ibadetin özünü zedeleyen ve gayrimüslimlere benzemeye yol açan bir bidat olduğu vurgusuyla bazen daha da ileri götürülmüş; hüküm, kerahetin harama dönüştüğü çizgiye kadar taşınmıştır.[34]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*ما أمرت بتشييد المساجد* : *Ben mescidleri mamûr ve muhteşem yapmakla emrolunmadım.*"[35] ifadesinde yer alan "تشييد", binanın sağlam olduğu kadar yüksek ve aynı zamanda duvarlarının sıvalı olması anlamına gelir.[36] Kendisi de pratikte inşa ettirdiği mescidlerde olabildiğince sade bir yapı tercihinde bulunmuştur. Zikri geçen rivâyetlerde, Mescid-i Nebi'nin o dönemdeki fiziki yapısıyla ilgili aktarılan bilgiler bu ifadeye uygundur.[37]

İnsanların yapmış oldukları mescidler ile birbirlerine karşı övünecekleri ve bunun kıyamet ile ilişkisine değinen hadisler,[38] doğrudan mescidlerde tezyinin haram olduğu şeklinde değerlendirilmemiş olsa da bu hususta dikkatli olunması gerektiği uyarısında bulunmuş olacakları açıktır. En azından mescidlerdeki süslü yapı ile bozulma arasında bir bağ bulunduğuna işaret ederler. Ayrıca "*Hangi milletin ameli bozulursa; onlar mutlaka mescidlerini tezyine, süsleyip donatmaya yönelirler.*"[39] rivâyetinde de benzer bir ilişkiye değinilmektedir.

---

[32] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Ed'ime", 8 (3755).:

إنه ليس لي -أو لنبيٍّ- أن يدخلَ بيتاً مُزوَّقاً.

[33] Alâuddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*, thk. Abdülmün'îm Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 89-90; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/197; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ: Şerhu'l-Muvatta'* (Kahire, Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1332/1914), 1/181; Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Heyet (Kahire: İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye / Matbaatü't-Tedâmuni'l-uhuvvî, 1344-1347), 2/180; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, 1/540-541; Hassânî Muhammed Nûr, *Fıkhü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye: Dirâse cedîde fî dav'i makâsıdi'ş-şeria* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2017), 52.

[34] Cemâleddîn el-Kâsımî, *Islâhu'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1399), 95-96.

[35] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (448).

[36] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/244; Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426), 292.

[37] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 62 (446); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (451).

[38] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/176 (3176); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 2 (739); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (449); İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/281 (1321, 1323); İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü's-Sahîh 'ale't-Takâsîmi ve'l-Envâ'*, 3/235 (2317).

[39] İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 2 (741).:

Burada mescidlerin süslenmesinin insanların davranışlarında ortaya çıkan bozulmanın, dini yaşamadaki zayıflığın neticesinde görülen bir durum olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Sebep sonuç bağlantısı yer değiştirmiş olsa da süslenme ile toplumun genel ahlâk ve dini yaşantısı arasında açık bir ilişki olduğu anlaşılır. Bu da ister sebep olsun ister başka bir nedenin tezahürü mahiyetinde olsun, mescidlerde süslemenin uzak durulması gereken bir davranış olduğunu ortaya koyar. Söz konusu uyarının dayanağı haramlık değilse de kerahet olacağı anlaşılmaktadır. Ancak bu kerahetin; rivâyetlerde doğrudan haramlığın geçmemesi ve bizatihi rivâyetlerin de zayıf nitelikte olması nedeniyle tenzihen mekruh kapsamında değerlendirildiği görülür.[40]

Rivâyetlerde bir taraftan mescidlerin üstünlük ve gösteriş unsuru olarak inşa edilmemesi istenirken, diğer taraftan mescidlerin süsü, sergisi ve iç-dış malzemelerinden müteşekkil fiziki yapılarını övünç vesilesi yapma, henüz bulunmasa da kıyamet alameti mahiyetinde gelecekte zuhur edecek bir davranış şekli olduğu ifade edilmektedir. Hakikaten bir mucizenin tahakkuku mahiyetinde söylenilene uygun bir şekilde olaylar gerçekleşmiştir. Buna göre mescidlerin yapıları ile övünme bugün olduğu gibi ancak gösteriş ehli kimselerin yapacağı makbul olmayan bir davranıştır. Kötü bid'at halleri arasında yer alır. Bu durum mescidlerin imarından sapma, bir bozulma şekli veya alameti olarak kendisini gösterir. Halbuki olması gereken, nicelik yerine niteliğin öne çıkarılması, maddi boyuttan ziyade mana ve muhtevanın esas alınmasıdır.[41] Zira imar, "*Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah'tan korkup çekinen kimseler imar edebilir.*"[42] âyetinde, en başından itibaren mescidlerde var olan fiziki yapının ötesinde bir imarı, yani onları kuruluş amacına uygun kullanma şeklinde ihyayı ifade etmektedir.[43]

Esasen kulun ve dünya hayatının faniliğine, kulun üzerinde bulunması gereken tevazuya uygun yaklaşım, süslemeyi anlamsız hale getirir. Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Musa'nın (a.s.) gölgeliği*" şeklinde mescid modellemesinde bulunmuş, Hz. Musa'nın gölgeliği gibi mescidde hurma dalları ve otlar ile gölgelendirilen bir sadeliği uygun görmüştür. Mescidin boyanmasına

---

مَا سَاءَ عَمَلُ قَوْمٍ قَطُّ إِلَّا زَخْرَفُوا مَسَاجِدَهُمْ.

[40] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 336; Halîl b. Ahmed b. Mecîd Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd* (Merkezü'ş-şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâyeti'l-İslâmiyye, 2006), 3/156-157.

[41] Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337; İbn Ruslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/258-259; Hudayri, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 1/333.

[42] Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), et-Tevbe 9/18.:

اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَلَمْ يَخْشَ اِلَّا اللهَ فَعَسٰٓى اُولٰٓئِكَ اَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ.

[43] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, ed. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 8/90; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, 1/540; Hudayri, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 1/333.

dair talepler geldiğinde de gölgelik şartlarına uygun bir şekilde bunlara karşı çıkmıştır.[44] Hz. Ömer de yapılmasını istediği bir mescid ile ilgili mescid binasının insanları yağmur gibi dış etkenlerden koruyacak nitelikte ancak fitneye düşürecek yani dikkatleri dağıtarak, ibadetten alıkoyacak ayrıntılardan da uzak olmasını ölçü olarak belirlemiştir.[45]

2.2 Teşebbüh Riski ve Dini Kimliğin Muhafazası

Mescidlerin süslenmesinde kerahet görülmesinin nedenlerinden birisi de diğer dinlerin ibadet mekânlarına benzememe hassasiyetidir. Tezyin veya mimaride mescidin kilise veya havraya benzer bir durumda olması istenmemiştir.[46] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mescidlerin mamûr ve muhteşem yerler olmasının gerekmediğini ifade eden rivâyette,[47] râvi İbn Abbâs (r.a.) Müslümanların da zaman içerisinde Yahudi ve Hristiyanlara benzer şekilde mescidlerini süsleyeceklerine dair bir değerlendirme paylaşmış, geleceğe dair bilgi ya da yorum mahiyetindeki bu ifadelerin merfû hükmünde yani Hz. Peygamber'den işitilmiş olabileceği[48] değerlendirilmişse de aynı rivâyetin bir başka varyantında "*Öyle görüyorum ki, benden sonra tıpkı Yahudilerin havralarını ve Hristiyanların kiliselerini gösterişli yapılar ve süslemelerle donattığı gibi, siz de mescidlerinizi öylece donatıp süsleyeceksiniz.*"[49] şeklinde doğrudan merfû hadis olarak nakledildiği görülmektedir. Bu rivâyetler her ne kadar mescidleri süslemenin açık haram olduğunu ifade etmiyor olsa da keraheti ifade etmesi açısından yeterlidir. İbadet mekânlarını tezyin, daha önce Yahudi ve Hristiyanlar tarafından yapılmış bir uygulamadır. Onlar kitaplarını tahrif ettikleri gibi ibadethanelerini de süslemişlerdir.[50]

Teşebbüh, İslâm'ın kaçınılmasını istediği bir durumdur. İslâm daima başka din ve inanç sahibi kimselerden ayrı olduğunu ortaya koymuş, kendine mahsus farklı bir yaklaşım geliştirme yoluna gitmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) oruç tutarken Yahudilerden farklı olması için Muharrem ayı aşure orucuna bir gün daha ilave edilmesini istemiş,[51] saç, sakal ve

---

[44] Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Dârü't-Ta'sîl, 2013), 3/423 (5281); Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Haccâc el-Mervezî, *el-Verâ'*, ed. Semîr ez-Züheyrî (Riyad - Suudi Arabistan: Dârü's-Sumey'î, 1997), 195 (612).

[45] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 62; el-Begavî, *Şerhü's-Sünne*, 2/349.

[46] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/647; Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/198; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 336.

[47] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (448).

[48] Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed Mübarekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh* (İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1984), 2/428 (723); Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*, 3/156.

[49] İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 2 (740).:

أَرَاكُمْ سَتُشَرِّفُونَ مَسَاجِدَكُمْ بَعْدِي، كَمَا شَرَّفَتِ الْيَهُودُ كَنَائِسَهَا، وَكَمَا شَرَّفَتِ النَّصَارَى بِيَعَهَا.

[50] el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 5/426 (7835); Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/167-168; Hudayri, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 335-336; Gökçe, "Hadisler Işığında Cami Motifleri ve Süsleme Sanatının Değerlendirilmesi", 124.

[51] Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Sıyâm", 13 (1134).

kıyafetlerde de Ehl-i kitap veya müşriklere benzememek[52] öne çıkan ölçülerden biri olmuştur. Bu yaklaşımın mescidlerdeki uygulamasına bir örnek de Hz. Ömer'den nakledilen, mescid inşa edecek bir kişiye yapmış olduğu "*Kırmızı ve sarı renkleri kullanma, insanları fitneye düşürmüş olursun*" uyarısıdır.[53] Daha çok kilise gibi diğer mâbedlerde görülen bu renklerin mescidlerde kullanılmasından kaçınma, mescidlerin kendine özgü bir yapıda olmasını isteme yaklaşımı olduğu anlaşılmaktadır.

Buna göre mescidlerde tezyin kapsamında değerlendirilebilecek mimari yapı teknikleri ve şekilleri ibadet edenleri meşgul etme ve israfa yol açma ihtimaline ilaveten, diğer dinlerin mabedlerine benzememe (teşebbüh) açısından da hassasiyet gösterilmesi gereken bir durum arz etmektedir. Bu kapsamda özellikle kilise ve havra gibi yapılara özgü mimari yapı, süsleme veya şekillerin mescidlerde kullanılmasından uzak durulması önemlidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden gelen rivâyetlerde görüldüğü üzere Yahudi ve Hristiyanların içerisine düştükleri bir bozulma şekli olarak, mescidlerin övünme, kibir ve gösteriş aracı hâline getirilmemesi; yalnızca zahirî görünümlerine önem verilerek asıl fonksiyonlarının ihmal edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

2.3 İktisadi Sınır: İsraf

İbadet mekânı olan mescidlerde süslemenin ibadet edenlerin dikkatini dağıtarak onları ibadetten alıkoyacağını savunanlar; aynı zamanda bu tür uygulamaların dinde aslı bulunmayan birer bid'at olduğunu ve her bid'atin dalalet, her delâletin de azap vesilesi olacağını belirten hadislere[54] de atıfta bulunarak, bu süslemelere harcanan meblağların toplum ve insanlar için daha yararlı bir şekilde kullanılması gerektiğini savunmuşlardır. Kimseye aktif faydası olmayacak süsleme masraflarının insanların, özellikle fakir ve muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamada kullanılabileceğini belirtmişlerdir.[55] Bu kapsamda Ömer b. Abdülaziz (717-720) hilafeti döneminde Mescid-i Nebi'deki süslemeleri, israf ve insanların dikkatini dağıtma gibi sebeplerle söktürmek istemiş, ancak buradan elde edilecek altının buradan elde edilecek altının kayda değer bir şey olmayacağı belirtilince söz konusu arzusundan vazgeçmiştir. Bu uygulamada israf unsurunun ön plana çıktığı görülmektedir.[56]

---

[52] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Libâs", 64 (5892).

[53] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 62.

[54] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünnet", 6 (4607); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî (Mea Şerhi's-Süyûtî ve Hâşiyeti's-Sindî)*, ed. Hasan Muhammed el-Mesûdî (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930), "Salâtü'l-'îdeyn", 22 (1578).

[55] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'* (Kahire: Şirketü'l-Matbû'âti'l-İlmiyye (c. 1-2) ve Matbaatü'l-Cemâliyye (c. 3-7), 1327), 5/127; Âlemgîr, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/319; Tâhâ el-Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm*, 343.

[56] Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/197.

İsraf kapsamında süslemeler ile ilgili dikkat edilmesi gereken hususlar; harcamaların vakıf malından yapılmaması, gösteriş ve israf niteliği taşımamasıdır. Esasen israf mahiyetinde kabul edilmekle birlikte, vâkıfın veya mal sahibinin kendi malından yaptığı bu tür harcamalara genel olarak karşı çıkılmamıştır. Ancak cami için alınmış veya toplanmış kaynakların süslemelerde kullanılması bu sebeple mekruhtur. Mütevelli süsleme için yapmış olduğu harcamaları ya kendi malından karşılar ya da veren kimselere paranın süslemeler için kullanılacağını belirtmesi gerekir.[57]

Hanefîler mescidin yapımı veya tamirinde, ibadet mekânı olma fonksiyonu ile doğrudan ilgisi olmayan ilave masrafları, vakıf gelirleri ya da sermayesi ile yapılması halinde yetki aşımı olacağı için doğrudan haram olarak nitelendirmişlerdir. Söz konusu harcamaların mütevelli tarafından tazmin olunması gerektiği, halkın malını zorla almak suretiyle mescid inşasının haram olacağı belirtilir. Hak ihlalinin olmaması için harcamaların ya kişinin kendi helal malından ya da vâkıfın bilgisi ve izni dahilinde yapılması gerektiği, böyle olması halinde cevaz verilebileceği ifade edilmiştir.[58]

Buna ilaveten Hanefî âlimlerden bir kısmı yapılacak her türlü süsleme harcamalarını mekruh görmüş, İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi bir kısmı da bunların mekruh ya da mendup olmaktan ziyade, mübah kapsamında yer alacağını belirtmişlerdir. Bazıları da mescidlerin yüceliğini göstermesi, onları tazime vesile olması yönüne dikkat çekerek müstehap olacağını ifade etmişlerdir.[59] Mâlikîler, mescidin inşası ile birlikte sıvanmasının da mendup olacağını belirtmişlerdir.[60]

2.4 Tarihsel Dönüşüm: İzzet ve Temsil Esaslı Mimari

Zaman içerisinde, İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı kültürlerle girilen etkileşim, mescid mimarisinde yeni bir içtihadı ve estetik anlayışını zorunlu kılmıştır. Özellikle Hristiyan Roma kültürünün hâkim olduğu, görkemli mâbedlerin yer aldığı Kudüs ve Şam gibi bölgelerde, İslâm'ın izzetini temsil etme ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu bağlamda Müslümanlar, bulundukları bölgenin şartlarına ve mimari anlayışına uygun hareket etmişler, mescidleri sağlam bir şekilde inşa edebilmek için taş, kireç benzeri dayanıklı malzemelerin kullanılmasını mekruh görmemişler, hatta dinin izzetini koruma ve temsil adına câiz olmanın ötesinde gerekli olacağını belirtmişlerdir. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerince benimsenen bu görüşe göre süsleme, namaz kılanları meşgul etmeme ve huşûa mani olmama şartıyla; mescidi tazim

---

[57] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 336.

[58] el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/127; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 90.

[59] Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râık şerhu Kenzi'd-dekâik*, ed. Muhammed b. Hüseyn b. Alî et-Tûrî el-Kâdirî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/39-40; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658.

[60] Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/255.

etme, onun manevi değerini ortaya koyma ve dini yüceltme mahiyetinde bir uygulamaya dönüşebilmektedir.[61]

Zira mescidlerin tezyininde mekruh görüşünü desteklemek üzere ileri sürülen rivâyetler, umumiyetle hem sened zinciri hem de delâlet ettikleri mana bakımından zayıf nitelikleriyle, fıkhî açıdan bir haramlık veya kerahet hükmünü ispat etmeye elverişli kabul edilmezler. Ayrıca usulen, sonradan çıkan her şey dinden sapma olmayacağı için mescidleri süslemenin bid'at olarak kabul edilmesinin de doğru olmayacağı belirtilir. Bu bağlamda, yapılan süsleme müstakil bir hüküm telakki edilmeksizin, sadece "Allah'ın şeâirini yüceltmek" gibi makul ve meşru gayelerle icra ediliyor ise bunun bid'at kategorisinde değerlendirilmemesi gerektiği, ibadethaneyi güzelleştirmek gibi meşru bir amaca matuf olması halinde harcamanın israf kapsamında olamayacağı ifade edilir. Nihayetinde bu hususlar ışığında, bir kısım ulemanın şahsî görüşlerine göre süslemeyi haram veya mekruh olarak değerlendirmelerinin de mutlak bir hüccet ve bağlayıcı bir delil olamayacağı kabul edilir.

Bu yaklaşıma göre, Hz. Osman'ın Mescid-i Nebevî'yi yontma taşlarla genişletip, nispeten süslemesi ve aralarında tartışılmış olsa da nihayetinde sahabenin bu duruma ciddi itirazlarda bulunmamış olması mescidleri süslemenin haram veya mekruh değil, câiz olacağı görüşünü destekler. Sahabenin bu tavrı uygulamayı onaylayan sükûtî bir icmâ mahiyetinde görülür.[62] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Kim Allah'ın rızasını umarak, bir mescid inşa ederse, Allah da ona cennette benzer bir köşk bina eder.*" hadis-i şerifinde râvi, Hz. Osman'ın rivâyeti bu kapsamda değerlendirdiğini aktarmıştır.[63]

Süslemede aşırıya kaçılması ve altın unsurunun kullanılması dışında makul kabul edilebilecek ölçüde nakış, işleme ve desen uygulamaları üzerinde farklı içtihatlar vardır. Âlimlerin bir kısmı mutlak olarak bütün süslemeleri bid'at olması nedeniyle haram veya yasak kapsamında değerlendirirken, bir kısmı altın olmamak kaydıyla, insanların ilgisini çekecek, yüce değerleri temsil edecek derecede süslemeye müsaade edilebileceğini savunmuşlardır. Namaz kılanların dikkatini çekmediği takdirde, Hanefîler özellikle mihrap ve kıble duvarı haricindeki kısımlarında yer alan nakış ve işlemelerin kerahet ya da sakınca içermediğini belirtmişler; Mâlikîler ise altın, gümüş, ipek gibi değerli malzemelerle de olsa duvar, tavan,

---

[61] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/255; Muhammed b. Ahmed b. Arafe el-Mâlikî ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/65; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, 1/544 (450); Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337.

[62] İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, 1/544 (450); Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337.

[63] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 65 (450); İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, 1/544 (450); el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 6/96 (8564).

mihrap süslemesinin veya yazı yazılmasının kerahet ya da sakınca içermeyeceğini savunmuşlardır.[64]

Camilerde süslemenin câiz olduğunu kabul edenler mescidlerin saygın yerler olduğu için genel anlamda evlerden daha nitelikli yapılar olması gerektiğini ifade ederler. Mescidlerdeki ihtişam ve süslemenin onları daha heybetli ve değerli hale getirmesi hasebiyle insanların oralara yönelmesine ve daha fazla rağbet etmesine sebep olacağını öne sürerler. Buraların rağbet edilen yerler olması esasen dinin de istediği bir durumdur. Mescidlere özellik katan benzeri çabalar, "*Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah'tan korkup çekinen kimseler imar edebilirler.*"[65] âyetinde belirtilen imar kapsamında değerlendirilmiştir.[66]

Mescidlerin süslenmesinin mübahlığına dair ileri sürülen bir delil de Kâbe'nin örtüsüdür. Kâbe'de ipek örtünün kullanılması bir süsleme örneği olarak kabul edilir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), bu durumun uygulamada süreklilik arz etmesinden hareketle, kıyas yoluyla diğer mescidlerin süslenmesinde de ipek kumaşların kullanılmasının câiz olması gerektiğini belirtir. Zira ipek yasağı erkeklerin giyimiyle ilgili olup, diğer canlı, cansız varlıklar veya binalar için geçerli olmayacaktır.[67]

Bu yaklaşımın siyasi ve idari yansıması ilk defa Şam Valisi Muaviye'nin Hz. Ömer'e yaptığı açıklamada görülür. Muaviye, Hristiyan mâbedlerine karşı Müslüman mâbedlerinin de bir üstünlük ve izzet göstergesi olması gerektiğini ifade etmiştir.[68] Daha sonra Emevîler döneminde inşa edilen Kubbetü's-sahra (691-692) ve Emevî Camii (705-715) gibi nitelikli yapılar bir taraftan bölgedeki kilise ve havraların ihtişamının üzerine çıkarak İslâm'ın varlığını estetik bir dille ortaya koyarken diğer taraftan yeni mâbedlerin inşasına da örnek teşkil etmişlerdir. Aynı dönemde bu uygulamaya âlimlerin karşı çıktığına dair bir bilginin olmaması yeni yaklaşımın kabul gördüğünün bir göstergesi olarak kabul edilebilir.[69] Benzer bir durum Hz. Ömer döneminde Mısır'ın fethinde inşa edilen Kahire Amr b. Âs Camii'nin genişletilmesi sırasında da görülmüştür.[70]

---

[64] Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 89-90; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/255; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/65; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337; Nûr, *Fıkhü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye: Dirâse cedîde fî dav'i makâsıdi'ş-şeria*, 52.

[65] Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, et-Tevbe 9/18.

[66] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/658; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337.

[67] Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/15; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 338-339.

[68] Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 2/149.

[69] Tâhâ el-Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm*, 337-338; Hudayri, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 335.

[70] Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4/8.

Konuyla ilgili Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik (705-715) ile dönemin Hicaz Valisi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) arasında cereyan eden bir hadise dikkat çekicidir. Ömer b. Abdülaziz Mescid-i Nebevî'nin tadilatında sadeliği koruma ve israftan kaçınma amacıyla kısmî bir tezyinat ile yetinmiş; ancak Medine'yi ziyarete gelen Emevî halifesi 1. Velid, mescidin tamamında neden yeknesak bir tezyinat uygulanmadığını sorgulamıştır. Bu durum, tezyinat hakkındaki yeni yaklaşımın özellikle yönetim nezdinde kabul gören normal bir uygulama ve temsil aracı haline geldiğini göstermektedir.[71]

Tezyinat, sadece görsel değil aynı zamanda fonksiyonel bir durum arz ettiğinde câiz olmanın ötesinde müstehap olarak da görülür. Bu yönüyle "*Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah'tan korkup çekinen kimseler imar edebilir.*"[72] âyetinde zikri geçen "Allah'a ve âhiret gününe inananların yerine getirdiği mescidleri imar faaliyeti" kapsamında değerlendirilmiştir. Zira mescidlerde sergi kullanımı ve iç mekânda kandiller ile aydınlatma için yapılan harcamalar yalnızca tezyin için değil, aynı zamanda mescidin kullanımını kolaylaştıran, ilave fayda sağlayan unsurlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Mescid-i Nebi'yi kandil ile aydınlatan sahâbîye dua etmesi; yine ilk defa Hz. Ömer'in mescidi kandiller ile aydınlatması üzerine Hz. Ali'nin kendisine "*Sen mescidimizi aydınlattın, Allah da senin kabrini nurlandırsın*" şeklinde mukabelede bulunması, bu mekânlara yapılan ilavelerin yalnızca göze hitap eden yönüyle değil fonksiyonel yönüyle de değerlendirildiğini, mekâna yapılan ilavelerin "hizmet ve imar" bağlamında müstehap kabul edildiğini göstermektedir.[73]

Mescidlerde süslemenin, canlı varlık tasvirleri veya değerli madenler ile yapılmış olması halinde haram, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıyamet alameti olarak nitelendirmesi ya da bu hususta Yahudi ve Hristiyanlara benzememe uyarılarında bulunması, aynı zamanda israf ve ibadette dikkatin dağılmasına neden olması gibi nedenlerle mekruh olacağı daha önce belirtildi. Bu görüşlere mukabil, konu biraz daha kapsamlı değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki sadeliğin, o günkü sosyo-ekonomik şartlar ve maddi imkanlar ile de bağlantılı olduğu bir hakikattir. Bu yaklaşıma göre bugünün gelişmiş mimari imkanları ve şehirleşme yapısı içerisinde, mescidlerin çardak ölçeğinde kalmasının mümkün olmadığı açıktır. Hz. Peygamber Tâif'in fethinde, burada daha önce puthâne olarak kullanılan yapıyı yıktırmamış, gerekli tadilattan sonra buranın mescid mahiyetinde kullanılmasını uygun görmüştür.[74]

---

[71] Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 2/96-97; Tâhâ el-Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm*, 338.

[72] Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, et-Tevbe 9/18.

[73] el-Begavî, *Şerhü's-Sünne*, 2/349; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 339.

[74] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (450).

Bu uygulama daha sonra fethedilen bölgelerdeki ibadet mekânı olan yapıların, gerekli düzenlemelerle mescide dönüştürülmesi noktasında sahabe için emsal teşkil etmiştir.[75] Aynı zamanda günümüz için de mescidlerin inşasıyla ilgili mevcut mimari imkanlardan istifade edilmesi hususunda örnek mahiyetindedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gerek Medine pratiğinde gerek beyanlarında görülen sadelik, her ne kadar öncelenen ve tavsiye edilen bir yaklaşım olsa da mescid mimarisi için vazgeçilmez bir zorunluluk olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Zira burada müşrikler örneğinde görülen, diğer rivâyetlerde de Yahudi ve Hristiyanlar açısından müslümanların uyarılmasına sebep olan; ibadet mekânındaki ihtişam veya abartı üzerinde durulmamış, mevcut yapının sökülmesi veya yıkılması emredilmemiştir. İbadet için tahsis edilen bu yerin, yine aynı özellikleriyle mescid olarak kullanılmasına devam edilmiştir.

Tevhid inancı ve onu muhafaza etme hassasiyeti gereği, müşrikler ve Hristiyan dünyada görülen tasvir uygulaması yasaklanmış, kıble tarafı da olsa duvarlara Kur'ân âyetleri veya Allah'ın isimlerinin yazılması genellikle yasaklanan nakış kapsamında değerlendirilmemiştir. Herhangi bir kimsenin veya varlığın resim veya ikon halinde sureti yerine soyut geometrik desenler, bitkisel motifler ve kaligrafik yazı kompozisyonlarından oluşan yüksek sanat uygulamalarına yer verilmiştir. Geometrik desenlerden yıldız motifleri ve örgü desenleri gibi sonsuzluk düşüncesini simgeleyen tekrarlı şekiller, bitkisel Rûmî ve Hatâyî motiflerden lale desenleri, sarmaşık yaprakları gibi stilize çiçek ve motifler ile ilahi kudret arasında bağ kurulduğu görülür. Özellikle Türk-İslâm mimarisi süsleme sanatında yoğun bir şekilde kullanılan yıldız ve çokgen motiflerinin şaşırtıcı ahenkleri ile muhatabını kâinattaki kusursuz nizamı ve ilahi kudreti tefekküre sevk edeceği değerlendirilmiştir. Motiflerin kesintisiz bir döngüyle, insicam içerisinde oluşturduğu korelasyonun, yaratıcının ezeli ve ebedi varlığındaki sonsuzluğu betimlerken, mikro ve makro alemlerde cereyan eden şaşmaz düzeni de göstermiş olacağı ifade edilir. Kur'ân âyetleri, cevâmiu'l-kelim hadis metinleri ve Allah'ın isimlerini içeren kûfî, sülüs veya celî türünden hat sanatının nâdide uygulamaları ile bir taraftan yapı tezyin edilirken diğer taraftan mekânın ruhuna uygun mesajların verilmesi çabası kendisini gösterir. Söz konusu desen ve motifler bazen daha önceki Bizans ve Sasani kültürlerinden iktibas edilmiş olmakla birlikte uygulamada canlı suretlerinden kaçınma ve tevhit anlayışı gibi İslâm'ın esas ve usullerine uygun olarak yeniden yorumlanmıştır.[76]

---

[75] Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/180; Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr serhu Münteka'l-ahbâr*, thk. İsâmüddin es-Sabâbıtî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1413/1993), 2/169.

[76] Hüseyin Mûnis, *el-Mesacid* (Safât, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekafe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 1981), 132-133; Tâhâ el-Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm*, 337-339; Nusret Çam, "İslamın Sanata ve Mimariye Bakışı", *Vakıflar Dergisi* XXIV (1994), 287; Murat Sülün, "Mâbed Estetiği", *Cami Yazıları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 188-190; Bekir Kabakçı, "Cami Tezyinatının Yapılış Amacı, Günümüzdeki Uygulamaların Sorunları, Beklentiler ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir Deneme", *Kalemişi Geleneksel Türk Sanatları Dergisi* 1/1 (2013), 32-33; Murat Sülün, *Kur'an'dan San'ata* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 408-410.

Mescidlerin mamûr ve muhteşem olmasının dinin bir gereği olmadığını belirten Hz. Peygamber (s.a.v.)[77] mekân olarak mescidde maddi yapıdan ziyade onun temsil ettiği manevi boyutun önemli olduğunu vurgulamış olmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda Müslümanlar olarak asgari şartlarda sahip olunan maddi imkanların kullanımıyla ilgili önceliğin belirlenmesi şeklinde değerlendirilmelidir. Ortalama toplum yapısının gündelik ihtiyaçlarını dahi karşılamada güçlük çektiği sosyo-ekonomik durum, eldeki kaynakların olabildiğince insanların ihtiyaçlarını karşılamada kullanılması, peygamber olduğu gibi toplum yönetimini de uhdesinde bulunduran bir kimseden beklenen yaklaşım olacaktır. Çardak tarzı bir mescid uygulamasında sosyal, ekonomik ve iklimsel şartların etkisi de önemlidir. Zira içinde bulunulan şartlarda hayatın önemli bir parçasını oluşturan ortalama evlerin genel yapı özellikleri mescid ile benzer niteliklerde olduğu rivâyet edilmektedir.[78]

Bu sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz konusu ifadesi; bugünkü ekonomik ve sosyal şartlar içerisinde de mescidlerin Hz. Peygamber, ilk halifeler Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde olduğu gibi kerpiç ve ağaç dallarından, çardak tarzı iptidai şartlarda inşa edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Hz. Peygamber'e mescidin imarı konusunda doğrudan bir emir verilmemiş olması, sağlam ve nitelikli yapıların mutlak surette mekruh olduğu anlamına gelmez.[79] Nitekim günümüzde binalar, asgari imkanlarla dahi coğrafi koşullara ve iklim şartlarına uygun, dayanıklı malzemelerle inşa edilebilmektedir. Dolayısıyla duvarların sıvanarak düzeltilmesi ve güçlendirilmesi lüks olmaktan ziyade modern yapı standartlarının asgari bir gereğidir. Ayrıca ülkemizin iklim koşulları dikkate alındığında, çardak tipi yapıların kullanım açısından elverişli olmayacağı da açıktır.

Hadis daha çok lüks, israf ve gösterişe kaçan, cemaati meşgul edecek derecede aşırı süsleme ve bina inşasını kınama şeklinde anlaşılmaya uygundur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mescid için uygun görmediği yapı şekli, içerisinde bulunulan şartlara mütenasip olmayan aşırılıklar olmalıdır. Aynı rivâyette yer alan İbn Abbâs'ın hükmen merfû açıklamaları[80] ile doğrudan Hz. Peygamber'e ait "*Öyle görüyorum ki, benden sonra tıpkı Yahudilerin havralarını ve Hristiyanların kiliselerini gösterişli yapılar ve süslemelerle donattığı gibi, siz de mescidlerinizi öylece donatıp süsleyeceksiniz*"[81] hadisi de bu şekilde anlaşılmalıdır. İbn Abbâs'ın ifadesinde yer alan "**لَتُزَخرِفُنَّها**", kelime olarak altın ile yapılan işlemeler için kullanılmaktadır.[82] Buna göre mana,

---

[77] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (448).

[78] Yusuf el-Karadavi, *Fî Fıkhı'l-Evleviyyât: Dirâse Cedîde fî Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Kahire: Mektebe Vehbe, 1416/1996), 247-248; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 2/108.

[79] İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, 1/540.

[80] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (448).:

قال ابنُ عباس: لتُزَخرِفُنَّها كما زَخرَفَتِ اليهودُ والنَّصارى.

[81] İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 2 (740).:

أَرَاكُمْ سَتُشَرِّفُونَ مَسَاجِدَكُمْ بَعْدِي، كَمَا شَرَّفَتِ الْيَهُودُ كَنَائِسَهَا، وَكَمَا شَرَّفَتِ النَّصَارَى بِيَعَهَا.

[82] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/132.

mescidlerin altın yaldız ile süslenmesi şeklinde olacağı için, özelikle altın ile işlenen nakışlar ve tasvirler olarak anlaşılmaya daha uygundur.[83]

İnsanların yapmış oldukları mescidler ile birbirlerine karşı övünmedikçe kıyamet kopmayacağına dair hadis,[84] mescidlerde ideal olan sadelikten uzaklaşılmaması uyarısında bulunmakla birlikte bu, mescidlerin yapısındaki değişikliklerin mutlak anlamda câiz olmayacağı anlamına gelmemelidir. Zira kıyamet alameti olarak belirtilen bir şey her zaman bütünüyle kötü olmayabilir. Birtakım nedenler bulunduğu takdirde makul ölçülerde değişikliklerin yapılması mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Tâif'teki uygulamasında, diğer yerlerde tercih edilen sadelikte olmamakla birlikte mevcut ibadethane yeni haliyle de ibadet için mescid olarak kullanılmaya devam edilmiştir. Bugün de mescidlerin inşasında İslâm'ın ulvi miras ve değerlerini temsil ve bu vesileyle İslâm'ı toplum içerisinde daha görünür kılma, mimariyi belirleyen bir neden olarak öne çıkmaktadır. Sanat ve estetik araçlarının etkin olarak kullanıldığı günümüz şartlarında, bunun İslâm'a davette istifade edilmesi gereken bir imkan olarak değerlendirilmesi mümkündür. Kaldı ki bugünün artan imkanları yalnız mescidlerde değil, bütün inşa faaliyetlerinde belli seviyede sağlamlığı, genişliği ve estetik mimari yaklaşımı standart haline getirmiştir. Esasen mevcut şartlar, mescidlerin geniş halk kitlelerine hitap edecek yapı özelliklerine ve yükselen şehir mimarisine uygun nitelikte olmasını zorunlu kılmaktadır.

Müslümanlar mescid yapımında, kendilerinden önceki Yahudi ve Hristiyanlardan farklı olarak bir orta yol tercih etmelidirler. Zira rivâyetlerde konu edilen hafif yapı malzemeleri kısa zamanda tahrip olup, onarılması icap ettiğinden Hz. Ebu Bekir (632-634) ve Hz. Ömer (634-644) dönemlerinde Mescid-i Nebî aynı malzemeler ile yenilenmiş, Hz. Osman (644-656) da taş ve kireç gibi daha dayanaklı malzemeler kullanmak suretiyle yeniden yaptırmıştır.[85] Emevîler döneminde ise sahabeden Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) Mekke'yi yönettiğinde Kâbe-i Muazzama'yı farklı bir plan ile yeniden yüksek bir yapıda inşa etmiştir.[86] Bu iki uygulamanın, mescidlerin daha sağlam ve yüksek yapılarda inşa edilmesinin mutlak anlamda haram olmadığına ve ihtiyaç durumunda bu şartlarda imar edilebileceğine işaret olarak değerlendirilebilir. Çevreyle uyum, deprem gibi afetlere karşı yapısal dayanıklılık, uzun ömürlülük ve gayrimüslimlere ait ibadethaneler yanında mescidlerin küçük ve basit

---

[83] Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 337; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, 1/540; Mahmud Hüseyin el-Harîrî, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'l-İslâm* (Daru Ammar, 2009), 44.

[84] İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 2 (739); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (449); İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/281; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü's-Sahîh 'ale't-Takâsîmi ve'l-Envâ'*, 3/235 (2317).:

لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَبَاهَى النَّاسُ فِي الْمَسَاجِدِ.

[85] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 62 (446); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 12 (451, 452).

[86] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî = Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1387/1967), 5/622.

kalmasının İslâm'ın izzetine yakışmaması gibi gerekçeler ihtiyaç kapsamında değerlendirilebilecek hususlardır.[87]

Bu kapsamda yapılacak süslemelerde aşırı olmayan, yapısında veya yüksekliğinde makul, ihtiyaç odaklı, imkanlar ile mütenasip, israf olarak değerlendirilemeyecek bir yaklaşım esas olmalıdır. Aksi halde söz konusu şartları ihlal ölçüsünde kerahet gerçekleşecektir. Süsleme ya da motif kullanılmamış olsa bile, yapının gereğinden fazla yüksek veya geniş inşa edilmesi, ilave yapı elemanlarının harcanması halinde israf ve aynı ölçüde kerahet olarak değerlendirilebilecektir.[88] Mescid yapımında öncelikli hedef iç mekânda kişilerin sıcak, soğuk, yağmur gibi dış etkenlere karşı korunmasıdır. İlaveten yapılış amacına uygun, ilahi kudreti temsil eden ve yüce değerleri yansıtan estetik bir mimari düzenin tesis edilmesi üzerinde durulmalıdır. Klasik cami mimarimizde genel itibarıyla; dış kısımların görkemli yapılarıyla ilahi yüceliği yansıtması, insana rabbi karşısındaki zayıflığını hissettirmesi, iç kısımların da sadelikleri ile onu meşgul etmeyecek tarzda inşa edilmiş olması bu hususta örnek mahiyetindedir.[89]

Âyet-i kerîmede "*Siz boş şeylerle uğraşarak her yüksek yere bir anıt mı dikersiniz? Temelli kalacağınızı umarak mı büyük konaklar yaparsınız?*" [90] ifadeleriyle peygamberlerine isyan eden kavimlerin dünyalık hesaplar peşinde koşup, muhkem yapılarına sığınmalarının kendilerini kurtarmayacağı belirtilmektedir. Buna göre mescid özelinde olmasa da genel olarak inşa faaliyetlerinde Allah'a isyan anlamına gelebilecek davranışlardan kaçınılması ve ölçülü bir yaklaşım içerisinde olunması gerektiği anlaşılmaktadır.[91]

Neticede mescidler, toplumda yaygın yapı şartlarına uygun olarak inşa edilecektir. Zira *"Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah'tan korkup çekinen kimseler imar edebilirler."*[92] âyetinde ifadesini bulan imar, mescidlerin maddi boyutuyla inşa, tefriş, bakım ve onarım gibi ihtiyaçlarının karşılanmasını ve temiz tutulmasını gerekli kılar. Temizlik, namazın şartlarından biri olup Kur'ân-ı Kerîm'de

---

[87] Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar (İstanbul: Şamil Yayınları, 1988), 2/114.

[88] Hudayri, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 336-337; Harîrî, *Ahkâmü'l-mesâcid fi'l-İslâm*, 43-45; Süleyman Sarı, "Cami ve Mescidlerle İlgili Fıkhî Hükümler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 343-344.

[89] Sülün, "Mâbed Estetiği", 185.

[90] Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, eş-Şuarâ 26/128-129.:

اَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ اٰيَةً تَعْبَثُونَۙ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَۚ.

[91] Sülün, "Mâbed Estetiği", 184-186.

[92] Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, et-Tevbe 9/18.:

اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَلَمْ يَخْشَ اِلَّا اللّٰهَ فَعَسٰٓى اُولٰٓئِكَ اَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ.

doğrudan emredilen hususlardandır.[93] "*Allah'ın yapılmasına ve içinde isminin anılmasına izin verdiği evlerde, akşam-sabah Allah'ı tenzih ederek anarlar.*"[94] âyetindeki "اَنْ تُرْفَعَ" ifadesinden; zikri geçen evlerin değerli, yüce mekânlar yani mescidler olduğu anlaşılacağı gibi mescidlerin fiziki yapılarıyla bina ve inşa olunmasına da işaret edilmiş olması mümkündür.[95] Ayrıca mescidlerin, başta ibadet olmak üzere kuruluş amacına uygun biçimde Kur'ân ve diğer dinî ilimler alanında eğitim-öğretim faaliyetleri için kullanılması da imar kapsamında değerlendirilmiştir.[96]

Sonuç

Klasik fıkıh metodolojisi çerçevesinde, ilgili nasların süzgeçten geçirilmesiyle hazırlanan bu çalışmada; mescidlerin imarı ve tezyini konusunun, salt estetik bir inşa faaliyetinden ziyade tevhit inancının muhafazası ve ibadet huşûunun temini ekseninde şekillendiği görülmüştür. Bu minvalde camilerin süslenmesi meselesinin, katı ve mutlak bir haramlık hükmünden ziyade gaye, ölçü ve maslahat prensipleri çerçevesinde yorumlanması gerektiği sonucuna varılmıştır. Ancak tezyinat konusundaki bu esnek yaklaşım, resim ve heykel gibi canlı tasvirleri konusunda geçerli değildir. Şirke kapı aralama ihtimali, tazim riskinin uluhiyet inancına zarar vermesi ve namaz kılanın dikkatinin dağılması gibi gerekçelerle, geleneksel olarak kabul edildiği üzere camilerde canlı sureti bulundurulmasının haramlığı hükmü muhafaza edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kâbe'yi putlardan arındırması ile başlayan bu nebevî duruş, İslâm sanatını soyut geometrik desenlere ve hat sanatına yönlendirmiş; böylece mâbedin, fani suretlerden arınmış saf bir ilahi huzur mekânı olarak kalması hedeflenmiştir.

Fıkhî açıdan mescidlerin tezyinatı, ibadet mahallinin vakarına yaraşır bir sadelik ile İslâm'ın şeâirinden olma özelliği arasındaki hassas dengede yer almaktadır. Asr-ı saâdet ve

---

[93] *"O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil'e de 'Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun' diye talimat verdik."* (Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, el-Bakara 2/125.); İbrâhim'i Beytullah'ın bulunduğu yere yerleştirdiğimizde de şöyle demiştik: "*Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, kıyamda duranlar, rükûa ve secdeye varanlar için evimi tertemiz tut."* (Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, el-Hac 22/26.)

[94] Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, en-Nûr 24/36.:

فِى بُيُوتٍ اَذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهٗ يُسَبِّحُ لَهٗ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ.

[95] Mahmûd b Ömer b Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, ed. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1408/1987), 3/242; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb = et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 24/396.

[96] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/254; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, ed. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şelî (Beyrut - Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 3/75; Mehmet Şener, "Cami (Dinî Hükümler)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/91; Faruk Beşer, *Fetvalarla Çağdaş Hayat* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997), 321.

Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki sadelik vurgusu, mâbedi tefahür yani dünyevî güç gösterilerinden, israftan ve Ehl-i kitabın mâbedlerine teşebbüh riskinden uzak tutmayı ve müminlerin yalnızca Allah'ın huzurunda eşitlendiği tevazu zeminini korumayı amaçlamıştır. O sebeple altın ve gümüş gibi değerli madenlerin kullanımı, vakıf mallarının israfı ve mahviyet ilkesine aykırılık gerekçeleriyle menedilmiştir. Ancak İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı medeniyetlerle girilen etkileşim, mescid mimarisinde sosyolojik bir dönüşümü ortaya çıkarmıştır. Hz. Osman dönemiyle başlayıp Emevîler ile kurumsallaşan süreçte sadelik; iptidai bir yapı formunda kalmak şeklinde değil, İslâm'ın izzetini temsil eden bir sağlamlık ve vakar olarak yorumlanmıştır. Dönemin uleması, diğer kültürlerin görkemli yapıları karşısında İslâm mâbedlerinin sönük kalmaması adına, "Allah'ın şeâirini yüceltmek" maksadı ile yapılan makul tezyinata sükûtî bir icmâ ile yaklaşmış; hat sanatı ve tezyinatı, mekânın maneviyatını destekleyen ve tebliğ işlevi de gören meşru uygulamalar olarak değerlendirmiştir.

Günümüz şartlarında ideal olan yaklaşım; mescidlerin ne ilk dönemdeki çardak tarzı sadeliğe indirgenmesi ne de israf sınırlarını aşan dünyevî bir şatafata dönüştürülmesidir. Bu çerçevede, mescidin ihtiyaçtan fazla büyüklükte ve lüks malzemeyle inşa edilmesi mekruh görülmüştür. Mâbedlerin kurulmasında öncelikli gaye huşûu korumak olduğundan, ibadet esnasında dikkati dağıtabilecek aşırı süslemeler, bilhassa kıble istikametindeki abartılı tezyinatın bulunması da mekruh kabul edilmiştir. İç mekânda sadelik ve temizlik esas alınarak, müminin Rabbiyle irtibatına zemin hazırlanırken; dış mekânda İslâm'ın kültürel kimliğini, kalıcılığı ve estetiği temsil eden sembolik bir dilin inşasına cevaz verilmiştir. Bu ayrım, maslahat yönünden mescidlerin fiziki varlıklarıyla çevreye İslâm'ın mührünü vurması ve ibadetin özü olan tevazunun korunması arasındaki fıkhî dengenin bir tezahürüdür. Aynı noktada finansman kaynağı da hayati bir kriterdir. Mescidin inşasında temel yapı harcamaları genel bağışlardan yapılabilirken, tezyin maliyetleri vakıf veya genel cami fonlarından değil, bu amaç için özel olarak bağışta bulunan kişilerin mal varlıklarından karşılanmalıdır. Netice itibarıyla İslâm medeniyet tasavvurunda binaların değil, insanların imarının asıl olduğu unutulmamalıdır. Sadece mimari şekil ve görkeme odaklanmak, ibadet mekânını araç olmaktan çıkarıp amaç haline getirme tehlikesi barındırır. Bu sebeple, gösterişli ancak cemaatsiz binalar inşa etmek yerine; kaynakların insan yetiştirmeye, çocukların ve gençlerin eğitimine, dolayısıyla o mescidleri dolduracak nesillerin inşasına aktarılması evleviyet arz etmektedir. Mescidler, sadece mimari birer anıt veya müze değil, tevhit inancının toplumsal hafızada yer ettiği, israftan uzak, huşûnun merkeze alındığı, fiziki yapıları ve fonksiyonları itibarıyla kulluk bilincinin nesilden nesle aktarıldığı yaşayan mekânlar olmalıdır.

Kaynakça

Âlemgîr, Nizâmüddîn Burhânpûrî ve heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye (el-Fetâva'l-Âlemgîriyye)*. 6 Cilt. Bulak, Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 2. Basım, 1310.

Ali el-Kârî, Ali b. Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2002.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ: Şerhu'l-Muvatta'*. 7 Cilt. Kahire, Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1. Basım, 1332/1914.

Begavî, Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed el-Fırağî. *Şerhü's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnavût - Muhammed Züheyr eş-Şaviş. 15 Cilt. Dımeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.

Beşer, Faruk. *Fetvalarla Çağdaş Hayat*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübra*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. ed. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şelî. Beyrut - Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418/1997.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh = Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 15 Cilt. Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salahüddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İkna'*. 15 Cilt. b.y.: S. Arabistan Adalet Bakanlığı, 1421.

Çam, Nusret. "İslamın Sanata ve Mimariye Bakışı". *Vakıflar Dergisi* XXIV (1994), 273-290.

Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe el-Mâlikî. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Doğanay, Aziz. *Mimari ve Tezyini Unsurlarıyla Cami*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb Arnavut - Muḥammed Kâmil Arnavût - Karabeleli. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayınları, 1988.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymî. *Mefâtîhu'l-Gayb = et-Tefsîru'l-Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.

Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed et-Tûsî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Gökçe, İbrahim. “Hadisler Işığında Cami Motifleri ve Süsleme Sanatının Değerlendirilmesi”. *Uluslararası İslâm’da Sanat ve Estetik Sempozyumu*. 119-133. Ankara: İlâhiyât, 2024.

Harîrî, Mahmud Hüseyin. *Ahkâmü’l-mesâcid fi’l-İslâm*. Daru Ammar, 2009.

Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü’l-muhtâr şerhu Tenvîri’l-ebsâr*. thk. Abdülmün‘îm Halil İbrahim. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002.

Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik ibn. *Sîretü İbn Hişâm (es-Sîretü’n-Nebeviyye)*. ed. Mustafa es-Sekkâ vd. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 2. Basım, 1955.

Hudayri, İbrahim b. Salih. *Ahkâmü’l-mesâcid fi’ş-şeriati’l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Riyad: Darü’l-Fazile, 2. Basım, 1421/2001.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. thk. Sâd b. Nâsır b. Abdülaziz Abû Habîb eş-Şeşrî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûz-i İşbîliyâ, 1409/1989.

İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali. *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhyiddin el-Hatîb. Kahire: Mektebetü’s-Selefiyye, 1. Basım, 1380-1390.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Câmi’ li-Ulûmi’l-İmâm Ahmed - el-Fıkh*. ed. Halid er-Rabat - Seyyid İzzet İyd. çev. Daru’l-Felah Araştırma Heyeti. 22 Cilt. Feyyum, Mısır: Daru’l-Felah, 1. Basım, 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi’l-âsâr*. thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye, 1425/2003.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü’s-Sahîh ‘ale’t-Takâsîmi ve’l-Envâ‘*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü’r-râık şerhu Kenzi’d-dekâik*. ed. Muhammed b. Hüseyn b. Alî et-Tûrî el-Kâdirî. 8 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbn Ruslân, Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. ed. Hâlid er-Rabbât, diğerleri. 20 Cilt. Feyyûm, Mısır: Dâru’l-Fellâh li’l-Bahsi’l-İlmî ve Tahkîki’t-Türâs, 1. Basım, 2016.

Kabakçı, Bekir. “Cami Tezyinatının Yapılış Amacı, Günümüzdeki Uygulamaların Sorunları, Beklentiler ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir Deneme”. *Kalemişi Geleneksel Türk Sanatları Dergisi* 1/1 (2013), 28-39.

Karadavi, Yusuf. *Fî Fıkhı’l-Evleviyyât: Dirâse Cedîde fî Dav’i’l-Kur’ân ve’s-Sünne*. Kahire: Mektebe Vehbe, 2. Basım, 1416/1996.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. 7 Cilt. Kahire: Şirketü'l-Matbû'âti'l-İlmiyye (c. 1-2) ve Matbaatü'l-Cemâliyye (c. 3-7), 1. Basım, 1327.

Kâsımî, Cemâleddîn. *Islâhu'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1399.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. ed. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik el-Esbahî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

Mervezî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Haccâc. *el-Verâ'*. ed. Semîr ez-Züheyrî. Riyad - Suudi Arabistan: Dârü's-Sumey'î, 1. Basım, 1997.

Mûnis, Hüseyin. *el-Mesacid*. Safât, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekafe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 1981.

Mübarekfûrî, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1984.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcülârifîn b. Alî b. Zeynelâbidîn el-Haddâdî. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. M. Fuad Abdulbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî, 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî (Mea Şerhi's-Süyûtî ve Hâşiyeti's-Sindî)*. ed. Hasan Muhammed el-Mesûdî. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1. Basım, 1348/1930.

Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Heyet. 9 Cilt. Kahire: İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye / Matbaatü't-Tedâmuni'l-uhuvvî, 1344-1347.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1392.

Nûr, Hassânî Muhammed. *Fıkhü'l-mesâcid fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye: Dirâse cedîde fî dav'i makâsıdi'ş-şeria*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2017.

Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 10 Cilt. Dârü't-Ta'sîl, 2. Basım, 2013.

Sarı, Süleyman. "Cami ve Mescidlerle İlgili Fıkhî Hükümler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 335-360.

Sehârenfûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Merkezü'ş-şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâyeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2006.

Semhûdî, Alî b. Abdillâh. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Sülün, Murat. *Kur'an'dan San'ata*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020.

Sülün, Murat. “Mabed Estetiği”. *Cami Yazıları*. 183-192. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2012.

Şener, Mehmet. “Cami (Dinî Hükümler)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/91-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. *Neylü’l-evtâr serhu Münteka’l-ahbâr*. thk. İsâmüddin es-Sabâbıtî. 8 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1413/1993.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’t-Taberî = Târîhu’r-rusul ve’l-mulûk*. ed. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü’l-Ma‘ârif, 2. Basım, 1387/1967.

Tâhâ el-Velî. *el-Mesâcid fi’l-İslâm*. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1988.

Zemahşerî, Mahmûd b Ömer b Ahmed. *el-Keşşâf ‘an hakâ’ıkı gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*. ed. Mustafâ Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Kahire: Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs, 3. Basım, 1408/1987.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah eş-Şâfiî. *İ‘lâmü’s-sâcid bi-ahkâmi’l-mesâcid*. thk. Ebü’l-vefâ Mustafa el-Merâğî. Kahire: Din İşleri Yüksek Kurulu, 4. Basım, 1416.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 97-123 | DOI: 10.5281/zenodo.19240875

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Perspektifinden Öğretmenlerin Dijital Becerileri ve Dijital Din Eğitimi

Teachers' Digital Competencies and Digital Religious Education from the Perspective of the Türkiye Century Education (Maarif) Model

Cavit ERDEM[*]

Öz

Bu makale, bilişim ve iletişim teknolojilerinde yaşanan hızlı ve çok yönlü gelişmelerin eğitim-öğretim süreçlerinde meydana getirdiği dönüşümü, okuryazarlık kavramının genişleyen kapsamı bağlamında ele almakta ve bu dönüşümün din eğitimi alanına yansımalarını Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli çerçevesinde incelemektedir. Çalışmanın temel iddiası, 21. yüzyılda çok katmanlı okuryazarlık anlayışının eğitim politikalarının merkezine yerleşmesiyle birlikte din eğitiminin niteliğinin büyük ölçüde öğretmenlerin dijital yeterliklerine bağlanmış olduğudur. Araştırma, geleneksel okuma-yazma becerileriyle sınırlı okuryazarlık anlayışının yerini bilgiye erişme, bilgiyi seçme ve kullanma, dijital araçları bilinçli kullanma, medya içeriklerini çözümleme, veriyi anlama, görsel unsurları yorumlama ve toplumsal sorumluluk bilincini içeren çok boyutlu bir çerçevenin aldığını ortaya koymaktadır. Bu dönüşüm, eğitim ortamlarının yapısını, öğretmen rollerini ve yeterlik anlayışını yeniden tanımlamaktadır. Makalede, 2024-2025 öğretim yılından itibaren kademeli olarak uygulamaya konulan Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nde öne çıkan dijital okuryazarlık becerisi, çağın ihtiyaçlarına uygun bireyler yetiştirme hedefi doğrultusunda değerlendirilmektedir. Bu çerçevede öğretmenlerin dijital okuryazarlık düzeylerinin söz konusu becerilerin öğrencilere kazandırılmasında belirleyici bir işleve sahip olduğu düşünülmektedişr. Çalışmada son yıllarda eğitim literatüründe öne çıkan "dijital öğretmen" kavramı da Millî Eğitim Bakanlığı, üniversiteler, uluslararası kuruluşlar ve sivil toplum kuruluşları tarafından yürütülen yetiştirme ve mesleki gelişim girişimleri üzerinden tartışılmaktadır. Nitel araştırma yaklaşımıyla tasarlanan bu çalışmada doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bulgular, dijital yeterliklere sahip öğretmenlerin eğitim teknolojilerini din eğitimine bilinçli ve amaçlı biçimde dâhil etmelerinin özellikle salgın sonrası dönemde öğrenme süreçlerini daha etkili, katılımcı ve anlamlı kıldığını göstermektedir. Çalışma bu yönüyle Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli bağlamında din eğitimi alan yazınına özgün bir katkı sunacağı öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, dijital okuryazarlık, dijital yeterlik, dijital öğretmen, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli.

---

[*] Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, caviterdem99@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8913-0201, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 07/01/2026, Accepted/Kabul Tarihi: 18/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026

Abstract

This article examines the transformation brought about in teaching and learning processes by the rapid and multidimensional developments in information and communication technologies within the context of the expanding scope of the concept of literacy, and investigates the reflections of this transformation on the field of religious education within the framework of the Türkiye Century Education Model. The central argument of the study is that, as a multilayered understanding of literacy has moved to the core of educational policies in the twenty-first century, the quality of religious education has become largely contingent upon teachers' digital competencies. The study demonstrates that a conception of literacy confined to traditional reading and writing skills has been replaced by a multidimensional framework encompassing access to information, the selection and use of information, the conscious use of digital tools, the analysis of media content, the understanding of data, the interpretation of visual elements, and a sense of social responsibility. This transformation is redefining the structure of educational environments, teachers' roles, and prevailing conceptions of competence. in the article, the digital literacy skill highlighted in the Türkiye Century Education Model, which has been gradually implemented since the 2024–2025 academic year, is evaluated in line with the goal of educating individuals equipped to meet the needs of the age. Within this framework, teachers' levels of digital literacy are considered to perform a decisive function in enabling students to acquire these skills. The study also discusses the concept of the "digital teacher," which has gained prominence in the educational literature in recent years, through teacher education and professional development initiatives conducted by the Ministry of National Education, universities, international organizations, and civil society organizations. Designed within a qualitative research approach, this study employs the document analysis method. The findings indicate that teachers with digital competencies who incorporate educational technologies into religious education in a conscious and purposeful manner have made learning processes more effective, participatory, and meaningful, particularly in the post-pandemic period. In this respect, the study is expected to make an original contribution to the literature on religious education within the context of the Türkiye Century Education Model.

Keywords: Religious Education, Education, Digitalization, Digital Teacher, Digital Education.

Giriş

Her geçen gün yeni teknolojik ürünlerle tanıştığımız dünyamızda, teknolojinin eğitim-öğretim ortamlarında etkin biçimde kullanılması, eğitim ortamlarının niteliğini artırarak öğrenme ve öğretme süreçlerini olumlu yönde etkilemektedir. Son yıllarda özellikle bilişim ve iletişim alanında yaşanan gelişmeler; eğitim alanlarının donatımı, bilginin elde edilmesi ve aktarılması; eğitim-öğretimde öğrencinin konumu ve öğretmen yeterlikleri gibi konuları gündeme getirmiştir. Başarı ve performansın ön planda tutulduğu günümüzde, eğitim ortamlarının iyileştirilmesi, iş birliğinin ve etkileşimin artırılması; analiz ve sentez yapabilme, problem çözebilme, yenilikleri takip edebilme ve üretken olabilme; eğitimin hedefleri arasında yer almaktadır.

Bu hedeflere ulaşmak için günümüzde ön plana çıkan bazı beceri ve yeterliklere sahip olmak gerekmektedir. Bilgi, iletişim, teknoloji ve web okuryazarlığı gibi yeterlikler, günümüz dünyasının becerileri olarak tanımlanmıştır. Bu becerilerin öğrencilere eğitim ortamlarında kazandırılması ve öğrencilerin bu yetkinliklere sahip olması hedeflenmektedir.[1] Bu yetkinliklerin en başında yer alan "dijital okuryazarlık"; en basit tanımıyla, teknolojik araç ve gereçleri kullanarak bilgiye ulaşma ve yeni bilgiler üretme becerisidir.[2] Dijital okuryazarlık becerisi, birçok bilgiye birden fazla erişim kaynağını kullanarak ulaşmak ve ulaşılan bilgiler arasında bağlar kurmak suretiyle yeni bilgiler elde etmek; bu bilgilere erişmek için gerekli olan dijital becerilere sahip olmaktır. Dijital okuryazarlık kavramı, günlük hayatımızın ayrılmaz parçası haline gelen dijital teknolojilerin yoğun olarak kullanılması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kavramı ilk kullanan "Paul Gilster" dijital okuryazarlık kavramını sadece bilgisayar tuşlarına basmak olmadığını; dijital ortamda yer alan bilgi ve belgelerin birçok boyutuyla ele alınıp günlük hayata aktarılması ve günlük hayatta kullanılabilme becerisine sahip olmak olduğunu ifade etmiştir.[3]

Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinde 9 çeşit okuryazarlık türüne yer verilerek öğretim programlarında bu okuryazarlık türlerinden yararlanılması istenilmiştir. Programda yer alan beceriler içerisinde bulunan "dijital okuryazarlık" becerisine DKAB dersinde yer alan tüm ünitelerde yer verilmiş; öğretmenlerden de ders anlatırken dijital becerileri kullanması istenmektedir.[4] 21. yüzyıl becerileri ve yeterlikleri olarak da bilinen bu becerileri yeni nesle aktaracak öğretmenlerin de dijital becerilere sahip olmaları beklenmektedir. "Dijital Öğretmenlik" kavramı, konu üzerinde büyük bir farkındalık oluşturmakta ve öğretmenlerin ulaşması gereken önemli bir hedefi de işaret etmektedir. 2020 yılında Habitat Derneği, ING Türkiye Bankası ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) iş birliği ile ülkemizde öğretmenlerin başvuru yapabildiği ödüllü "dijital öğretmen" projesini başlatmıştır. ODTÜ'lü eğitmenlerin eğitim verdiği programda; eleştirel düşünme, ölçme ve değerlendirme, dijital vatandaşlık, dijital güvenlik, görsel tasarım, video ve fotoğraf çekmek, infografik materyal oluşturma, etkili sunum hazırlama içerikleriyle ilgili eğitimler verilmiştir. Bazı öğretmenlere de VR gözlüklerle sanal ve artırılmış gerçeklikle alakalı ileri seviyede eğitim verilmiştir. Dijital öğretmen projesinin amacının öğretmenlerin dijital yetkinliklerini artırarak bu yetkinliklerin

[1] Abdullah Karslı vd. (ed.), *Web Tabanlı Dijital Eğitim Araçları Öğretmen Rehber Kitabı* (Ankara: Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, 2023), 5.

[2] Erol Duran- Nesime Ertan Özen, "Türkçe Derslerinde Dijital Okuryazarlık", *Türkiye Eğitim Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 31.

[3] Tuba Şengül Bircan - Kevser Aydin, "Çağın Becerisi: Dijital Okuryazarlık ve Sosyal Bilgiler Öğretmen Adayları", *The Journal of Academic Social Sciences* 153 (Haziran 2024), 73.

[4] MEB, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortak Metni", Millî Eğitim Bakanlığı, *https://tymm.meb.gov.tr, (*erişim 25.08. 2025).

öğrencilere aktarılması; öğretmen ve öğrencilerin dijital dönüşümün parçası haline getirilmesi olduğu anlaşılmaktadır.[5]

Çağımızdaki bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelere paralel olarak Millî Eğitim Bakanlığı da öğretmenlerin dijital yeterliklerine büyük önem vermektedir. Öğretmenlerin etkili dijital okuryazar olmaları ve konuyla alakalı öğrencilere rehberlik edebilmeleri için "Dijital Okuryazarlık Öğretmen Kılavuzu" hazırlamıştır.[6] Dijital yayınlara büyük önem veren Bakanlık, öğretmenlerin dijital mecraları kullanmalarını sağlamaya yönelik projeler de yapmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan Dijital Ecosystem for Teacher Training Projesi (Öğretmen Eğitimi Dijital Ekosistemi), IPA tarafından kabul edilerek desteklenmiştir. Projenin açılış seremonisi ve proje ile alakalı bilgilendirmeler, 2 Mayıs 2023 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Projenin eğitim içerikleri ile ilgili işlemler ve içerik üretimi ile ilgili ihale süreci gerçekleştirilmiş olup UNICEF tarafından da takip edilmektedir. IPA, Avrupa Birliği bünyesinde bulunan, birliğe üye olmak isteyen ve hazırlık sürecindeki ülkelerin sosyal, siyasal ve ekonomik reformlarına katkı sunarak Birliğin standartlarına erişmelerine yardımcı olmak üzere kurulmuş; "Katılım Öncesi Yardımcı Aracı **(Instrument for Pre-Accession Assistance –** IPA**)"** birimdir. Projenin amacı, öğretmenleri profesyonel olarak geliştirmek için dijital eğitim sisteminin kurulması ve öğretmenleri dijital eğitim verebilir hale getirerek dijital kapasitelerini artırmaktır. Proje kapsamında öğretmenler için öğrenme laboratuvarlarının kurulması; dijital eğitim modüllerinin geliştirilmesi, öğretmen dijital platformlarının kurulması gibi detaylar bulunmaktadır.[7]

Hayatın birçok alanında yaygın olarak kullanılan yapay zekânın eğitim-öğretim alanında yakın gelecekte, daha yoğun bir şekilde kullanılacağı beklenmektedir. Yapay zekâ tabanlı uygulamaların birçok disiplinin eğitim-öğretiminde kullanılabilmeye elverişli olduğu görülmektedir. Günümüzde, çoklu zekâ kuramı olarak ifade edilen her bireyin farklı zekâ türlerine sahip olduğu anlayışı, bireyselleştirilmiş eğitim ve uygulamaları giderek daha yaygın hale getirmektedir. Yapay zekâ tabanlı ve bilgisayar destekli sistemler, öğrencilerin ihtiyaçlarını tespit ettikten sonra, her bir öğrenciye uygun seviyelerde kişiselleştirilmiş eğitim programları hazırlamaktadır. Bu programlar, öğrencilerin hızlarına ve gelişimlerine uygun

---

[5] İNG İletişim ve Marka Deneyimi Grubu, "Dijital Öğretmenler Projesi", *Basın Bülteni* (2023) https://web.archive.org/web/20240330083912, (erişim 20. 06. 2024).

[6] Millî Eğitim Bakanlığı, *Dijital Okuryazarlık Öğretmen Kılavuzu* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2020), 4–5. https://cdn.eba.gov.tr/kitap/digital/, (erişim 20.06.2025).

[7] Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, "Öğretmen Eğitimi Dijital Ekosistemi Projesi", https://oygm.meb.gov.tr/www/ogretmen-egitimi-dijital-ekosistemi-projesi/icerik/1152, (erişim 25.07. 2025).

olarak etkileşimli bir biçimde sunulmaktadır. Yapay zekâ sayesinde öğrencilerin ilerlemeleri izlenilebilmekte ve yaşadıkları zorlukları aşmak için ek destekler sağlanabilmektedir.[8]

Bilişim ve iletişim teknolojilerinin eğitim alanına yoğun bir şekilde girmesi, eğitim yaklaşımını da önemli ölçüde değiştirmiştir. Günümüzün eğitim anlayışı, bireylerin ihtiyaç duydukları bilgilere nereden ve nasıl ulaşacaklarını bilen, bu bilgileri anlamlandırabilen, yorumlayabilen, sentezleyebilen, transfer edebilen, problemlere çözümler üretebilen, yeni bilgiler ve değerler üretebilen, öğrenme sürecini etkin bir şekilde yönetebilen nitelikli insanların yetiştirilmesine odaklanmıştır.[9] Her geçen gün yeni bir teknolojik gelişmeyle karşılaşmamız ve dijital teknolojilerin eğitim alanında kullanılması, makalemizin konusunu oluşturmaktadır. Günümüz dünyasında teknolojinin eğitime dahil olmasıyla beklenti ve hedefler son derece yükselmiş hatta hayalleri bile zorlayacak seviyeye gelmiştir. Öğretmenlerin dijital beceriye sahip olması ve eğitimde dijital çağın tüm imkanlarından yararlanması çağımızın hedefleri arasında yer almaktadır. Böyle bir dünyada beklentilerin karşılanabilmesi ve din eğitiminde kullanılabilme imkânı, araştırmamızın problemini teşkil etmektedir. Çalışmamız Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinin hedeflediği eğitimin gerçekleşmesini sağlayacak bakış açısını, eğitim öğretimde kullanılacak teknolojileri ve eğitimcilerde bulunması beklenen nitelikleri araştırmak amacıyla yapılmıştır. Eğitimde dijital becerilerin kullanılmasının Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinde önemli bir yere sahip olması ve güncel tartışmaların odağında olması, araştırmayı önemli kılmaktadır.

Son yıllarda konuyla alakalı alan yazında, bazı çalışmaların olduğu görülmektedir. Bu çalışmalara örnek olarak aşağıdaki eserleri gösterebiliriz: Hamza Aktaş tarafından yapılan, *Yapay Zeka Destekli Din Öğretiminde Toplumsal Kabul ve Direniş*; Cüveyriye İltuş tarafından yapılan, *Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı*; Rahime Çelik tarafından yapılan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Adası Dijital Oyununun Öğrenci Tutumuna Etkisi;* Hasan Hüseyin Aygül - Gamze Gürbüz tarafından yapılan, *Çocuklara Yönelik Din Temalı Dijital Eğitsel Oyunların Göstergebilimsel Çözümlemesi*; Rıdvan Demir tarafından yapılan, *Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu*; Hasan Güler vd. tarafından yapılan, *İnternet ve Mobil Teknolojilerin Yaygınlaşması: Fırsatlar ve Sınırlılıklar*; Mehmet Korkmaz tarafından yapılan, *Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları*; Mustafa Murat İnceoğlu - Yudum Özkan tarafından yapılan, *Djital Oyun Tabanlı Öğrenme ve Teknoloji Entegrasyonu;* Mehmet Korkmaz tarafından yapılan, *Din*

[8] Münevver Çetin - Abdussamet Aktaş, "Yapay Zeka ve Eğitimde Gelecek Senaryoları", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/Özel Sayı (Eylül 2021), 4230; Hamza Aktaş, *Yapay Zekâ Destekli Din Öğretiminde Toplumsal Kabul ve Direniş* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 36-42.

[9] Fatih Çınar, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarına Yönelik Öğretmen Görüşleri", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 3/5 (Temmuz 2021), 14.

Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme; Hasan Kafalı tarafından yapılan*, Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği* adlı çalışmalar, konumuzla alakalı son yıllarda yapılmış bazı çalışmalardır.

Bu alandaki çalışmaların önemli bir kısmı, öğretmenin derste teknoloji kullanımına ya da teknolojik materyal tasarımına odaklanmaktadır. Buna karşılık dijital becerilerle donanmış öğretmenlerin sunacağı dijital din eğitimini doğrudan merkeze alan çalışmalar sınırlı görünmektedir. Bu nedenle dijital becerilere sahip öğretmenlerin din eğitimi pratiğini nasıl dönüştürebileceği sorusu literatürde belirgin bir boşluk üretmektedir. Mevcut çalışma, dijital öğretmenin taşıması gereken yeterlikleri ve dijital din eğitiminin imkânlarını birlikte tartışarak bu boşluğa katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Araştırma, dijital okuryazarlık becerilerine sahip öğretmenlerin yeterliklerinin, bilişim ve iletişim teknolojilerinin eğitim sistemine entegrasyonu bağlamında ne tür imkânlar ürettiğini incelemektedir. Bu çerçevede teknolojinin özellikle din eğitimi alanında nasıl etkili ve verimli kullanılabileceği üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın bir diğer odağı, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli kapsamında DKAB programının uygulama sürecinde dijital becerilerin nasıl bütünleştirildiği ve bu becerilerin öğretim süreçlerini nasıl etkilediğidir. Dolayısıyla araştırma, dijital teknolojilerin eğitimdeki yerini olduğu kadar, bu teknolojilerin öğretmenler tarafından nitelikli biçimde kullanılabilmesi için gerekli yeterlik düzeylerini de tartışmaktadır.

Nitel araştırma paradigması çerçevesinde tasarlanan bu çalışmada literatür taraması ve doküman analizi birlikte kullanılmıştır. Din eğitimiyle eğitim teknolojilerinin kesişimindeki kitap, makale, rapor, broşür ve benzeri materyaller toplanarak incelenmiştir. Çalışma kullanılan dokümanlar, din eğitiminde bilişim ve iletişim teknolojilerinin kullanımıyla öğretmenlerin dijital becerileri açısından analiz edilmiştir. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin öngördüğü din eğitimi programı da aynı çerçevede dijital beceriler bakımından değerlendirilmiştir. Nitel araştırmalar, olay, birey ve olguları sayısal verilerle sınırlamadan, daha derinlikli bir anlama zemini üzerinde "nasıl" ve "neden" sorularıyla çözümlemeyi amaçlayan araştırmalardır.[10] Doküman analizi, araştırma konusu üzerine birikmiş kaynakları belirlemek amacıyla yapılan literatür tarama işlemidir.[11]

1. Öğretmenlerin Dijital Okuryazarlık Yeterlikleri

Okuryazarlık, yazı sembollerini okuma ve anlamlandırma sürecinden başlayıp nesneleri, olguları ve olayları derinlemesine anlama ve kendi düşüncelerini ifade etme sürecidir.[12]

---

[10] Bilgen Kıral, "Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Haziran 2020), 172.

[11] Eser Ültay vd., "Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Ağustos 2021), 191.

[12] Gülşah Mete, "Türkiye'de Okuryazarlık: Lisansüstü Tezlerin İçerik Analizi", *Kesit Akademi* 22 (Mart 2020), 110.

Dolayısıyla günümüzde okuryazarlık, belirli ve sınırlı bir bilgi alanına derinlemesine hâkim olmayı ifade etmektedir. Bu da teknolojinin ve bilimin sürekli gelişen doğasıyla uyumlu olarak değerlendirilmektedir.[13] Bilgisayar, internet, teknoloji, web, dijital/sayısal, ahlak, meslek, çevre gibi pek çok okuryazarlık türü bulunmaktadır.[14] Mesela, bilgi okuryazarlığı, kişilerin bireysel, toplumsal, mesleki ve eğitim hedeflerine ulaşmalarını sağlamak için hayatın her alanında bilgiyi etkin bir şekilde arama, analiz ve sentez ederek yeni bilgiler üretme, değerlendirme ve kullanma yeteneğidir.[15] Dijital okuryazarlık, teknolojiyi kullanabilme, internet üzerinde işlem yaparken güvenliği göz ardı etmeden yasal ve etik davranarak doğru bilgiye erişebilme, üretilen bilgiyi paylaşabilme yeteneğidir.[16]

Günümüzde dijital bilgi, beceriler ve tutumlar hayatın önemli bir parçası haline gelmiştir. Bireylerin sosyal statüleri, hayattan beklentileri, dijital bilgi ve becerilere sahip olmalarını gerektiren standartları belirlemektedir. Günümüzde teknolojinin yaygınlaşması ve dijital görevler günlük rutinimizin bir parçası hâline gelmiş ve hayatta kalma becerileri listemizde dijital okuryazarlık becerisi en baş sıralarda yer almıştır.

Bilim ve teknoloji arasında bulunan ilişkiden dolayı yazının icadından beri bilim ve teknoloji birbirine paralel ve eş zamanlı ilerlemektedir. Bilim, insanoğlunun bir durum veya olayla karşılaştığında gözlem ve deney sonucunda ortaya çıkmaktadır. Teknoloji ise deney ve gözlem yoluyla ortaya çıkan bilgiyi uygulamalı olarak hayata taşıyan bir köprü olarak kabul edilmektedir. Bilim ve teknolojinin birlikte gelişmesi insanoğlunun yaşamının dönüştürülmesine sebep olmuştur. Bilim ve teknolojide ortaya çıkan gelişmelerle teknolojiyi kullanabilmek, yaşamımızın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Teknolojinin hayatın ayrılmaz parçası olmasının sonucu; gelecek nesillere kazandırılması gereken yetkinliklerin ilk sıralarında, dijital teknolojileri kullanmayı öğretmek yer almaktadır. Gelecek nesillere bu yetkinliğin kazandırılabilmesi; öğretmenlerin dijital yetkinliğe sahip olmaları ile mümkündür.[17]

Geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinden itibaren teknolojik ürünler hayatımıza girmeye başlamış, bu yüzyılın başından itibaren ise dijital teknolojiler hayatımızın merkezine yerleşmiştir. Günümüzde yaş, cinsiyet veya sosyal statü ne olursa olsun; neredeyse herkesin

---

[13] Gıyasettin Aytaş - Kadir Kaplan, "Medya Okuryazarlığı Bağlamında Yeni Okuryazarlıklar", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi* 18/2 (Ağustos 2017), 291.

[14] Mete, "Türkiye'de Okuryazarlık", 111.

[15] Serap Kurbanoğlu, "Bilgi Okuryazarlığı: Kavramsal Bir Analiz", *Türk Kütüphaneciliği* 24/4 (Ekim 2010), 723.

[16] Ahmet Çubukçu - Şahin Bayzan, "Türkiye'de Dijital Vatandaşlık Algısı ve Bu Algıyı İnternetin Bilinçli, Güvenli ve Etkin Kullanımı İle Artırma Yöntemleri", *Middle Eastern & African Journal of Educational Research* 5 (Ocak 2013), 149.

[17] Türker Toker vd., "Eğitimciler İçin Dijital Yeterlilik Ölçeği: Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Milli Eğitim Dergisi* 50/230 (Mayıs 2021), 301-302.

dijital medya ve teknolojilere büyük ilgisi vardır. Cep telefonları gençlerden yetişkinlere kadar yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Akıllı telefonlar, artık günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiş ve küçük bir bilgisayar işlevi görmektedir. Özellikle gençlerin yoğun ilgi gösterdiği online veya offline oyunlar, birçok insanın yaşamında önemli bir yer tutmaktadır. Eğitim, eğlence ve hayatın her alanına dair videolara, film ve müziklere, YouTube gibi platformlardan; gazete, dergi, kitap, makale vb. her türlü matbuata ve neşriyata internet siteleri üzerinden erişilmektedir. Dijital mecralarda yer alan içerikler indirilip dijital mecralarda saklanarak istenildiği zaman da kullanılabilmektedir. Bu platformlar, insanların ilgi duydukları konuları araştırmak için kullandıkları ilk tercihleri haline gelmiştir. Birçok insan tarafından bu uygulamalar erişilebilen en pratik bilgi kaynağı olarak da görülmektedir. Dünya genelinde insanların hızlı iletişim sağlamak için kullandığı e-postalar ve WhatsApp gibi yazılı, sesli ve görüntülü iletişim sağlayan internet tabanlı uygulamalar yaygın olarak kullanılmaktadır. Devlet hizmetleri, fatura bilgilerine erişim ve ödemeler; online alışveriş ve bankacılık hizmetleri de internet üzerinden kolaylıkla yapılabilmektedir. Web teknolojileri ve sosyal medya ağları; insanların çevrimiçi içerikleri paylaşmasına, düzenlemesine ve iş birliği yapmasına olanak sağlamaktadır.[18] Günümüz dünyasında yaşamak, hayata katılmak, öğrenmek ve yaşam için ihtiyaç duyduğumuz bilgiye erişim için dijital bilgi ve beceriye ihtiyaç duyulmaktadır. Dijital bilgi ve beceriyi doğru kullanmak için de dijital okuryazarlığa ihtiyaç duyulmaktadır.

Dijital okuryazarlık, okulda öğretilen bilgi ve becerileri tamamlayıp genişletmek için hayati bir yetkinlik olarak tanımlanabilir. Teknolojik bilgi birikiminden öte, iş hayatı, eğitim ortamı ve günlük yaşamda karşılaşılan çeşitli etik değerler, sosyal ve yansıtıcı uygulamaları içeren bir kavramdır. Bu nedenle, dijital okuryazarlık sadece okul müfredatının teknoloji ile ilgili bölümleriyle sınırlı kalmamalıdır. Dijital okuryazarlık, tarih veya bilim gibi alanlarda bilgi edinmeyi ve bu bilgileri nasıl kullanılacağını da öğrenmeyi içermektedir. Geniş kapsamıyla dijital okuryazarlık, bilgiye ulaşma, öğrenme, ilişki kurma ve çalışma süreçlerinde bilgi iletişim teknolojilerini etkili bir şekilde kullanma becerilerini de içermektedir.[19]

Milletlerin dijital dönüşümlerini gerçekleştirme sürecinde ihtiyaç duyulan işgücünü gelecek nesiller oluşturmaktadır. Bilgiyi üretecek taraf olarak konumlandırılan yeni nesiller, teknolojiyi etkin ve bilinçli olarak kullanabilmesi gerekmektedir. Öğretmen yerel ve evrensel kültürün yeni nesillere aktarılmasında; bireylerin potansiyellerinde var olan gizil güçlerinin (yeteneklerinin) ortaya çıkarılmasında; geçmişten gelen kültür ve medeniyet değerleriyle gelecekte ulaşılması hedeflenen amaçlarına erişmesinde bir köprü vazifesi görmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, başta dijital okuryazarlık olmak üzere günümüzün okuryazarlık becerilerine sahip olması gerekmektedir. MEB Öğretmen Yetiştirme ve

[18] MEB, *Dijital Okuryazarlık Öğretmen Kılavuzu*, 4.

[19] MEB, *Dijital Okuryazarlık Öğretmen Kılavuzu*, 5.

Geliştirme Genel Müdürlüğü tarafından 2006 yılında yayımlanan ve 2017 yılında da güncellenmiş olan "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri" metninde; bilgi ve iletişim teknolojilerini etkin kullanmasına yer verilmiştir.[20]

Dijitalleşen dünyamızda istihdam için bireyler bilgi yerine yeterlik temelli değerlendirmelere tabii tutulmaktadır. Yeterlik; bireylerin karşılaştığı sorunları, beşeri sermayesi olan bilgi, beceri ve tutumlarıyla birlikte dış kaynakları kullanarak çözebilme yeteneğidir. Beceri, bir işi ve görevi yerine getirebilme, bir davranışı yapabilme yeteneğidir. Günümüzde gelecek nesillerin sahip olması gereken yeterlikler arasında dijital yeterlikler ön plana çıkmaktadır. Avrupa Birliği Parlamentosu, bireylerin dijital yetkinliklerini kişilerin teknolojiyi bilgiye erişimde, bilgiyi üretmede, bilgiyi saklamada, elde edilen ürünü sunmada ve değerlendirme süreçlerinde; verimli, bilinçli, akılcı ve güvenli bir şekilde kullanabilmesi olarak tanımlamaktadır. Dijital yeterliğin, yaşadığımız ve gelecek zamanların temel yetkinliklerinden biri olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle birçok ülkenin de eğitim sistemlerini bu yetkinliği kazandırmak üzere planladığı ve güncellediği bilinmektedir. OECD (2019) raporunda, dijital yeterlik kazandırmak için eğitime sürdürülebilir destek mekanizmalarının entegre edilmesi önerilmiştir. Avrupa Vatandaşları Dijital Yeterlik Çerçevesi; bilgi okuryazarlığı, iletişim, dijital içerik oluşturma, iş birliği, problem çözme ve güvenlik olmak üzere beş başlık altında 21 yetkinliği incelemekte ve bireylere yol haritası sunmaktadır. Avrupa Birliği Komisyonu, dijital yetkinliğin kazandırılmasında öğretmenlerin önemli role sahip olduğunu belirtmektedir. Öğretmenlerin teknolojiyi, öğrencilerin öğrenmelerini desteklemek için, seçme, kullanma ve teknolojik gelişmeleri takip etme becerilerine sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Dijital yeterlik, bilgi ve veri okuryazarlığı, dijital etik kuralları, iletişim, güvenlik, telif hakları, kişisel veri korunumu ve teknik sorunları çözme becerilerini kapsamaktadır. Avrupa Birliği Komisyonu, öğretmen ve eğitimcilerin dijital yeterliliklerini belirlemek ve geliştirmek üzere Eğitimciler için Dijital Yeterlilikler Çerçevesini hazırlamıştır. Öğretmenlerin sahip olması gereken dijital yeterlilikler:

1. Profesyonel Katılım: Dijital teknolojiyi meslektaşları ile iletişim kurma, deneyim paylaşma, mesleki gelişimi sürdürme ve iş birliği yapma;
2. Dijital Kaynak; kaynakların seçimi, farklı kaynakların oluşturulması, oluşturulan kaynakların uygulanması, oluşturulan ya da seçilen kaynakların depolanması, saklanması ve paylaşılması;
3. Dijital teknolojileri öğrenme ve öğretme sürecinde öğrencilere rehberlik etme, iş birliği ve öz düzenleme becerisi kazandırma.
4. Kullanılan teknolojinin, stratejinin ve öğrencinin değerlendirilmesi ve anlık geri bildirim için teknolojiden yararlanma;

[20] Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2017), 1–16.

5. Öğrenen katılımını artırma ve öğrenme sürecini bireysel ihtiyaçlar doğrultusunda düzenleme;
6. Öğrencilerin dijital okuryazarlık, dijital içerik üretme, iş birliği ve iletişim becerilerini geliştirme;[21]

Eğitim-öğretim sisteminin temel taşı olan öğretmenlerin teknolojiyle doğup büyüyen ve teknoloji kullanımını meleke haline getirmiş nesilleri eğitebilmesi için dijital yeterliklere sahip olması, eğitim ve bilgi teknolojilerini kullanabilmesini gerektirmektedir. Ülkemizde eğitimde teknolojinin etkili bir şekilde kullanılması Millî Eğitim Bakanlığı'nın eğitim politikaları arasında da yer almaktadır. Bakanlık FATİH (Fırsatları Artırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi) Projesi gibi önemli bir projeyi hayata geçirmiştir. Eğitimde FATİH projesinin temel bileşenleri; a) Donanım ve yazılımla ilgili altyapısının oluşturulması, b) Eğitsel e-İçeriklerin sunulması ve yönetilmesi, c) Öğretim programlarında bilişim teknolojilerinin etkin olarak kullanılması, d) Okul içinde ya da okul dışında öğretmenlerin hizmet içi eğitimlerinin organize edilmesi, e) Bilinçli ve güvenli bir şekilde yönetilebilir ve ölçülebilir bilişim teknolojilerinin kullanılması yer almaktadır. FATİH Projesinin hedeflerine ulaşmasında e-içerik üretmenin ve geliştirmenin önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Etkili bir şekilde e-içerik geliştirme süreci, eğitime sağlanan teknoloji entegrasyonuyla mümkün olmaktadır. Teknolojinin eğitime entegrasyonuyla birlikte e-öğrenme ve bireysel öğrenmenin imkânı da sağlanmış olmaktadır. Öğrenciler için e-öğrenme imkânı oluşturulduğunda, zaman ve yere bağlı kalmadan her öğrenci bireysel öğrenmelerini gerçekleştirebilmektedir. E-içerikler ile etkileşim sağlayarak öğrenme süreçlerini gerçekleştireceklerdir. Eğitim alanında kullanılmakta olan e-içerik kaynakları; e-kitaplar, elektronik kitaplar, dergiler, dersler, ders notları, ders videoları vb. materyallerden oluşmaktadır. Bunun için de birçok tasarım ve yazılım aracı bulunmakta olup bu araçlar her geçen gün güncellenerek yeni özellikler kazanmaktadır. E-içeriklerin üretimi ve tasarımı yapabilmek için öğretmenlerin hem e-içerik tasarım ilkelerini bilinmeleri, hem de yazılım ve tasarım araçlarını kullanılabilmesi gerekmektedir.[22]

Her alanda olduğu gibi eğitim alanında da dünyada meydana gelen bir gelişme ve değişim, dünyanın diğer bölgelerini de etkilemektedir. Son yıllarda görülen teknolojideki hızlı değişim, iletişimi son derece kolaylaştırmış ve hızlandırmıştır. Dünyamız adeta küçük bir köye dönüşmüştür. Dersleri etkili ve eğlenceli hale getiren web 2.0 araçları, öğrencilerin derse aktif katılımlarını da sağlamıştır.[23] Dünyanın küçük bir köy halini almasını sağlayan iletişim teknolojilerinin en başında web 2.0 araçları gelmektedir. Web 2.0 araçları sahip olduğu

---

[21] Toker vd., "Eğitimciler İçin Dijital Yeterlilik Ölçeği: Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 302-305.

[22] Ebru Polat – Ahmet Tekin, "Öğretmen Adaylarının E-İçerik Geliştirme Becerilerinin Değerlendirilmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/5 (Eylül 2017), 1765.

[23] Vural Tünkler, "Sosyal Bilgilerde Kavram Öğretiminde Web 2.0 Araçları: Öğretmen Adaylarının Görüşleri", *Pamukkale University Journal of Education* 53 (Eylül 2021), 246.

özellikleri nedeniyle eğitim-öğretim ortamlarında kullanılabileceği fikri doğduktan sonra web araçları eğitim-öğretim ortamlarında kullanılmaya başlanmıştır. Öğrencilerin öğretmenleriyle ve üretilen içeriklerle etkileşim kurmasını kolaylaştırmıştır. Web 2.0 araçlarının sadece sosyal ağlar olmadığı ve web 2.0 araçlarında mevcut birçok aracın öğrencinin ihtiyaçlarını karşılayacak potansiyele sahip olduğu anlaşılınca, öğretmenlerin web 2.0 teknolojilerini bilmelerini ve konuyla ilgili bilgi ile beceri sahibi olmalarını gerektirmektedir. Son yıllarda Web 2.0 araçlarının öğretilmesi, konuyla alakalı yeterliklerin ve becerilerin artırılması için öğretmenlere yönelik eğitimler düzenlenmektedir.[24]

Eğitimde dijitalleşme, sınıfta öğretmen ve öğrencinin rolünü de etkileyerek geleneksel sınıf anlayışını değiştirmiştir. Öğretmen, sadece öğrencilere bilgi aktaran değil, öğrencilerle birlikte öğrenen ve öğrenciye rehberlik yapan bireyler olarak konumlandırılmıştır. Teknolojinin geleneksel sınıf paradigmasını değiştirmesi sonrası oluşan yeni paradigmanın eğitimi olumsuz etkilemediğini vurgulayabiliriz. Geleneksel sınıf ortamından dijital ortama geçiş sonrası öğretmenlerle öğrencilerin iletişimi zorunlu hale gelmiş ve etkileşimi daha etkili kılmıştır. Öğretmenlerden eğitimde teknolojiyi kullanırken daima yenilikçi düşünceyi ve etik davranmayı teşvik etmesi beklenmektedir. Öğretmen ve öğrencilere biçilen bu rolle çalışmalarda iş birliği alışkanlığı kazandırma hedeflenmektedir. Öğretmenler, müfredatın anlatıcısı değil, öğrencilerin eğitim süreçlerinin rehberleri olarak konumlandırılmaktadır. Öğrencilerin okulda ve okul dışında yaşadıkları deneyimler arasında bağlantı kurmaları teşvik edilerek bağımsız öğrenme desteklenmektedir. Öğretmenlerin sadece müfredata odaklanmaması, kaynakları çeşitlendirmesi, farklı kaynaklar kullanması tavsiye edilmektedir. Yeni durumda öğretmenden öğrencilerin yanında güvenilir rehberler olması ve yaşam boyu öğrenenler rolü üstlenmeleri beklenmektedir.[25]

2. Dijital Teknolojilerle Din Eğitimi

Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde bulunan eğitim kademelerinde din eğitimi genel olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında verilmektedir. Anayasamıza göre ülkemizde ilk ve orta öğretim kurumlarında "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersi zorunlu dersler arasında yer almaktadır.

Ülkemizde din eğitimi ve öğretimi, eğitim kurumlarında örgün ve yaygın olarak yapılmaktadır. Din eğitimi okullarımızda "mesleki din eğitimi" ve "genel din eğitimi" örgün olarak yapılırken Diyanet İşleri Başkanlığı'nca da yaygın din eğitimi yapılmaktadır.[26] Tarihten

---

[24] Serhat Altıok vd., "Web 2.0 Eğitimine Yönelik Gerçekleştirilen Bilimsel Bir Etkinliğin Değerlendirilmesi: Katılımcı Görüşleri", *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 6/1 (Nisan 2017), 6.

[25] Milli Eğitim Bakanlığı(MEB), "Dijital Okuryazarlık" (2020), 39-40.

[26] Suat Cebeci, *Din Öğretimi Yöntemleri*, EBSAD, https://www.ebsad.org/img/20140407_6321527362, 113. (Erişim 16.09. 2025)

günümüze din eğitimiyle alakalı birçok tartışma yaşanmıştır. Dinin eğitimi noktasında tarihsel süreç içerisinde farklı deneyimler yaşanmıştır. Bu alanın öğretimiyle alakalı çok ciddi bir stratejiye ve yönteme ihtiyaç duyulmaktadır. Dersin işlenmesine yönelik kullanılacak tekniklerin de çeşitlendirilmesi gerekmektedir. Öğretmenlerin derslerini farklı yöntem ve teknikler kullanarak işlemesinin, derslerin verimini artıracağı ve daha kalıcı hale getireceği düşünülmektedir. Derslerin işlenmesi konusunda belirlenen stratejinin, takip edilecek yöntemin ve kullanılacak teknolojinin önemli olduğu yaşanan tecrübelerle bilinmektedir.[27] Bilgisayar ve internet teknolojilerinin işleri daha hızlı ve kolay hale getirmesi neticesinde, insanlar bütün işlerini dijital ortamlara taşımaya başlamıştır. Eğitim dijitalleşme sürecinden en çok etkilenen alanların başında gelmektedir. Eğitimin dijitalleşmesi; eğitim ortamlarını, eğitim materyallerini, eğitimcilerin eğitime yaklaşımını etkilemiştir. Dijital araç ve gereçlerin eğitim-öğretim alanına girmesi öğrencilerin istek ve motivasyonlarını da artırmıştır.[28] Geleneksel eğitim sisteminde yer alan sınıf yönetimi, öğretmen ve öğrencilerin rolleri gibi birçok kavram tartışılmaya başlanmıştır.

Dijital teknolojilerin eğitim alanına girmesi, eğitim-öğretim ortamlarını veders işleme yöntem ve tekniklerinde hızlı bir değişime ve dönüşüme sebep olmuştur. Okulların eğitim sistemleri içerisinde yer alan; öğrenci, öğretmen, eğitim programları, eğitim ortamları, yöneticiler bu gelişmelerden etkilenmişlerdir. Eğitim teknolojilerinde görülen büyük gelişim ve değişimler, eğitim ve öğretimi kolaylaştırma, yaygınlaştırma ve kalitesini artırma konusunda büyük bir katkı sağlamıştır. Teknolojinin hayatımıza girmediği ve gelişmediği dönemlerde eğitim-öğretim için öğrenciler okula bağlı iken, günümüzde internetin yaygınlaşması ve uzaktan erişim programlarıyla öğrenciler eğitime her yerden erişebilmektedir. Eğitim alanında üretilen eğitici yazılımlar, uygulamalar, akıllı tahtalar ve eğitsel oyunlar; eğitim-öğretim kaynakları olarak kullanılmaktadır. Bilişim ve iletişim teknolojilerinin eğitim teknolojisine dönüşmesi, eğitim-öğretimin hem ihtiyaçlarını değiştirmiş hem de geçmişte yetersiz kalınan konularda tamamlayıcı bir rol oynamıştır. Eğitim hayatımıza giren dijital dünya, insanların eleştirel ve sorgulama kapasitelerini de geliştirmiştir. Dijitalleşmenin sunduğu fırsatlar ve öğrenilen yeni bilgiler sayesinde insanlar, kalıplaşmış yanlış fikirleri ortadan kaldırmış ya da değiştirmiştir.[29] Birçok alana entegre olan teknoloji; eğitimin planlanmasında, yapılan planların uygulanmasında, ölçme ve değerlendirme aşamalarında etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Son yıllarda teknoloji eğitim-öğretim süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Ülkemizde Fırsatları Arttırma Teknolojiyi İyileştirme Hareketi adıyla bilinen FATİH Projesi, ilk olarak 2010-2011 öğretim yılında

---

[27] Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1997), 117; Recai Doğan - Cemal Tosun, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Pegem Yayınları, 2002), 79.

[28] Cüveyriye İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı", Avrasya *Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Temmuz 2021), 525-526.

[29] Çınar, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarına Yönelik Öğretmen Görüşleri", 14.

liselerde uygulanmıştır. FATİH Projesi kapsamında 2019 yılına kadar liselerin dışında kalan bütün okullara etkileşimli tahta kurularak internet ağı alt yapısı sağlanmıştır. Bu proje kapsamında birçok öğrenci ve öğretmene de ücretsiz tablet bilgisayar verilmiştir.[30] Fatih Projesinin ülkemizdeki ilk ve orta öğretim kurumlarının tamamında çok kısa sayılabilecek bir süre içerisinde kurulmuş olması; MEB'in eğitimde dijitalleşmeye önem verdiğini göstermektedir.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DÖGM), din öğretimine ilişkin dersleri dijital ortamda desteklemek amacıyla Eğitim Bilişim Ağı (EBA) bünyesinde çeşitli dijital öğretim materyalleri geliştirmekte ve paylaşmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kur'an-ı Kerim, Peygamberimizin Hayatı ve Temel Dini Bilgiler derslerine yönelik etkileşimli içerikler, soru-cevap uygulamaları ile ses ve video temelli materyaller EBA üzerinden erişime sunulmaktadır. Ayrıca öğretmenler tarafından üretilen dijital içeriklerin EBA'ya eklenmesi desteklenmekte ve öğretmenlerin dijital materyal geliştirme becerileri mesleki gelişim eğitimleri aracılığıyla güçlendirilmektedir.[31]

Dijital okuryazarlık araçları, geleneksel okuryazarlık araçlarından daha fazladır. Dijital eğitim sürecinde bulut bilişim ders yazılımı, oyuna dayalı öğrenme yöntemleri, multimedya slaytları, eğitim videoları, sesli ve görüntülü öğrenme materyalleri, dijital uygulamalar, dijital cihazlarla etkileşim gibi çok çeşitli yöntem ve araçlar kullanılmaktadır. Öğrencilere fiziksel ve sanal dünyayı birleştirme imkânı sağlayan otantik eğitim ve öğretim deneyimler sunmaktadır.[32] Dijital dünyanın araç ve yöntemlerini kullanarak din eğitimi yapabilmenin temelinin dijital okuryazarlık olduğunu söyleyebiliriz. Yakın bir gelecekte din eğitimi de dahil bütün derslerin dijital olarak işlenmesi beklenmektedir.

Din öğretiminde dijitalleşme, din öğretiminde teknolojiden yararlanmayı ifade etmektedir. Din öğretimi teknolojisi, kişinin dinle alakalı eğitim öğretim süreçlerinde kullanılan yardımcı araç, gereç, materyal ve eğitim ortamlarını konu alan bir disiplin olarak tanımlanabilir. Din öğretimi teknolojisi, din eğitiminin örgün ve yaygın olarak verildiği ortamlarda ihtiyaç duyulan teknolojidir. Bu teknoloji, bilgisayar ve internet destekli eğitim ve öğretim materyallerinin tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması ve değerlendirilmesinde kullanılmaktadır. Din eğitimi teknolojileri; din öğretimi konusunda öğretmen ve öğrencilerin eğitim ortamlarını, eğitim zamanlarını da etkilemektedir. Dijital eğitimle eğitim ortamları ve eğitim zamanlarında bulunan sınırlılıkları da ortadan kaldırmıştır.[33]

---

[30] İlyas Erpay, "Yaygın Din Eğitim Kurumlarında Teknolojinin Önemi ve Kullanımı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi / Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11/3 (Aralık 2019), 1320.

[31] Eğitim Bilişim Ağı (EBA), Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, https://www.eba.gov.tr/dogm, (erişim tarihi 05.01. 2026).

[32] Milli Eğitim Bakanlığı(MEB), "Dijital Okuryazarlık" (2020), 39.

[33] Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Tezmer, 2014), 36.

Web araçlarının imkânlarından yararlanmadan dijital bir eğitimden söz etmek mümkün görülmemektedir. Dünya çapında ağ anlamına gelen www (world wide web) kısaltması internet teknolojisinin okuyucuya sunduğu arayüzdür. Son yirmi yıldır web araçlarında görülen hızlı gelişim, bilişim ve iletişim açısından da birçok yenilik ve kolaylıklar getirmiştir. Okuma merkezli ve tek taraflı iletişim ağı olarak bilinen web 1.0 araçları kısa bir süre sonra yerini, insanların daha çok ihtiyaçlarına cevap veren ve karşılıklı etkileşim özelliği olan web 2.0 araçlarına bırakmıştır. Web 2.0 araçları, 2004 yılında ortaya çıkmıştır. Web 2.0 teknolojileri öğretme- öğrenme sürecindeki herkesin aktif katılımını sağlamaktadır. İş birliğine dayalı öğrenme ortamları oluşturarak, sürece katılanların yaratıcı fikirler oluşturmasına ve paylaşmasına imkân sunmaktadır.[34] Web 3.0 teknolojileri; kullanıcıların ağ deneyimlerini zenginleştirmek amacıyla birbirleriyle ağ ile bağlı olan, tarayıcıların görece özerk olduğu, konuma özel bilgi sağlayan ve semantik web'in oluşturulduğu uygulamaların toplamıdır. Web 3.0 teknolojisi, bulut teknolojisini kullanmaktadır.[35]

Web araçlarındaki gelişmeler Web 4.0 bütünleşme ağı olarak devam etmiştir. Günümüzde web 5.0'dan bahsedilmektedir. Bu akıllı sistemlerle internette aradığımız bilgilere daha kolay ulaşabilmemiz sağlanmıştır. Web 3.0 teknolojisi arama motorlarına bir kelime yazıp arattırdığımızda ne istediğimizi anlayacak dinamiklere sahip olarak tasarlanmıştır. Web 2.0 ve web 3.0 teknolojileri ile anlamlı bilgilere daha kolay ulaşabilmemizi ve karşılıklı iletişim ile etkileşim kurabilmemizi sağlamıştır.[36] Web 3.0 teknolojisiyle hayatımıza giren yapay zekâ ve yeni duymaya başladığımız nesnelerin interneti, daha da bir önem kazanmıştır. Bu teknolojide makinalar daha hızlı, daha akıllı ve yapılacak işlemleri sıraya koyarak öncelikle neyin yapılacağına karar verebilmektedir. Okuma, yazma ve anlama olayları eş güdümlü bir şekilde yürümektedir. Sistemin merkezinde yapay zekâ bulunmakta olup onay ile çalışmaktadır. Sistem verilen komutla işlem yapmaktadır. Web teknolojisinde beşinci nesil olarak bilinen web 5.0 teknolojisi okuma, yazma, yürütme işlemlerini eş zamanlı yürütmekte olup bütün bu eylemleri bütünleştirerek kaynaştırmaktadır. Bu teknolojide kullanıcıların duyguları teknolojiyle buluşmaktadır. Web 5.0 teknolojisiyle, insanlarla teknolojinin eş zamanlı bütünleşmesi planlanmaktadır. Web araçlarıyla yapılacak işlemler arasında; animasyon tasarlama, etkileşimli sunum yapma, anket hazırlama ve ölçme değerlendirme, çizim-şekil ve şemalar hazırlama, görsel ve infografik hazırlama, e-Kitap araçları, grup ve

---

[34] Samet Hamlı- Duygu Hamlı, "Web 2.0 Araçlarının Derslerde Kullanılmasının Akademik Başarıya Etkisi (The Effect Of Usıng Web 2.0 Tools In Lessons On Academıc Success)", *Uygulamada Eğitim ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 1.

[35] Özgür Yılmaz, "WEB 1.0, 2.0, 3.0 ve 4.0'ın Tarihi", *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 8/2 (Şubat 2021), 347.

[36] *WEB 1.0'dan WEB 4.0'a İnternetin Evrimi*, https://nttdata-solutions.com/tr/blog/web-bir-sifirdan-web-dort-sifira-internetin-evrimi; Fernando Almeida, "Concept and Dimensions of Web 4.0," *International Journal of Computers & Technology* 16/7 (Kasım 2017), 7040–7046, https://www.researchgate.net/publication/321366810_Concept_and_Dimensions_of_Web_40 (erişim 25.12.2026).

işbirlikçi çalışmalarda kullanılabilecek araçlar, kodlama araçları, oyun ve oyunlaştırma araçları, öğrenme araçları, ses ve kayıt düzenleme araçları, URL kısaltma ve QR kod oluşturma araçları, artırılmış ve sanal gerçeklik uygulamaları, web tasarım araçları bulunmaktadır.[37] Bu araçlarla yapılacak eğitim, yapılandırmacı öğrenme, işbirlikçi öğrenme, probleme dayalı öğrenme, bilişsel öğrenme, proje tabanlı öğrenme ve sosyal öğrenme gibi çağdaş öğrenme kuramlarını da desteklemektedir.[38] Öğrenciler bu durumda pasif dinleyici rolünden çıkarak aktif role bürünmektedirler. Öğrenciler web araçlarıyla materyal üretimini deneyimleyecek; ürettikleri materyalleri de paylaşabilmektedir.[39] Web teknolojilerinin öğrenme ve öğretme süreçlerinde verimliliği artıracağı, öğretme ve öğrenmeyi kolaylaştıracağı, öğrenme ortamlarına zenginlik katacağı ve eğitim ortamlarını zenginleştirdiği görülmektedir.

Web 2.0 teknolojilerinde yer alan; “Adobe Animate”, “Character Animator”, “Adobe”, “Blender”, “Vista Create”, “Voki”, “BrainPOP”, “PosterMyWall”, “Adobe Spark”, “PosterMyWall” , “Animatron Studio”, “Bteable”, “Toontastik”, “Tellagami”, “Animaker” , “Easil” , ”Pencil2D”, “Progreatet” araçlarla eğitime yönelik materyal tasarlama ve videolar hazırlama, portfolya dosyası hazırlama, simülasyon ve görsel illüstrasyonlar, interaktif sunumlar hazırlama, dijital içeriklerin üretme, yönetme ve dağıtma, görsel, HTML5, sosyal medya ve diğer dijital reklamlar için hızlı şablon oluşturma olanağı sağlamaktadır. Kahoot, jotform, Formative, Microsoft Forms, Synap Ac, Testmoz, QuizWhizzer, Opinion, Mentimeter, Quizlet, Quizziz, Plickers, Google Forms, SurveyMonkey, Poll EveryWhere, Typefor, Wizer, Answhere Garden gibi web araçlarıyla da anket ve ölçme değerlendirme yapılabilmektedir.[40] Duyuşsal ve bilişsel öğrenme alanlarının yoğunlukta olduğu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi gibi derslerde ezberlenerek öğrenilen bilgiler; genellikle kısa bir süre sonra unutulmaktadır. Bu tür derslerde bilgileri ezberleme işlemi yerine, yukarıda bahsedilen dijital teknolojik imkânlar ve teknikler kullanarak anlatılmasıyla bilgiler, öğrenci tarafından anlamlandırılmakta ve kalıcı hale getirilmesi mümkün olabilmektedir.[41]

Eğitim teknolojilerinde yakın bir gelecekte önemli bir yere sahip olacağı düşünülen sanal gerçeklik uygulaması din eğitimi açısından da önem arz etmektedir. Bugün sınıf içi etkinliklerde özellikle sanal gerçeklik uygulamalarının çok yeni olduğu bilinmektedir. Sanal gerçeklik ortamı, bireyleri mevcut gerçekliklerinden farklı bir deneyime sokmak için var olan verileri (örneğin görme gibi duyusal algıları) yanıltarak kullanmaktadır. Bu süreçte, sanal ortam ne kadar etkili bir şekilde bireyin duyularını kontrol altına alabilirse, o kadar başarılı

---

[37] Karslı vd., *Web Tabanlı Dijital Eğitim Araçları Öğretmen Rehber Kitabı*, 7-10.

[38] Funda Çetgin, “Görsel Sanatlar Dersinde Web 2.0 Araçlari (Kahoot) Kullanımı”, *İdil Dergisi* 80 (2021), 679; Türkan Çelik, “Web 2.0 Araçları Kullanımı Yetkinliği Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 51 (Nisan 2021), 450.

[39] Karslı vd., *Web Tabanlı Dijital Eğitim Araçları Öğretmen Rehber Kitabı*, 7-10.

[40] Karslı vd., *Web Tabanlı Dijital Eğitim Araçları Öğretmen Rehber Kitabı*, 12-17.

[41] Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 65.

kabul edilmektedir.[42] Sanal gerçeklik, bilim insanları tarafından farklı açılardan tanımlanmaktadır. Temelde yapay bir gerçeklik deneyimidir ve var olan işlevleri ve etkileri içermektedir. Elektronik olarak oluşturulan ortamda bir veya daha fazla kullanıcının sanal nesnelerle etkileşimde bulunabildiği yapay ve etkileşimli bir ortam olarak da tanımlanmıştır. Kullanıcıların zihinsel olarak bir sanal ortama girmelerini ve orada bulundukları hissini yaşamalarını sağlayan, etkileşimli bir bilgisayar simülasyonudur. Sanal gerçeklik, kullanıcıların fiziksel bir gerçeklik algısıyla hareket ettiği bir ortam olarak da ifade edilmiştir. Özetle, sanal gerçeklik; kullanıcıların giydiği veya farklı cihazlar aracılığıyla deneyimlediği görüntüleme donanımlarıyla, bilgisayar tarafından oluşturulan yapay bir dünyada gerçek hayata yakın deneyimler yaşamalarını sağlayan, diğer nesnelerle etkileşim içinde bulundukları ve kullanıcılar arasında bulunma hissi oluşturan üç boyutlu bir benzetim ortamıdır. Sanal gerçeklik gözlükleri, öğrencilerin bilgiyi somutlaştırması için kullanılabilecek eğlenceli ve eğitimsel bir etkinlik olarak değerlendirilebilir. Özellikle herkesin ziyaret etme ve gözlemleme şansına sahip olamayacağı müzeler, tarihi ve dini mekanlar gibi yerlerin sanal olarak gezilmesi, eğitimde oldukça etkili bir yöntem sunmaktadır. Ayrıca, ileri teknolojik araçların kullanıldığı bu tür etkinlikler, öğrenme sürecinde teorik bilgilerin daha kalıcı hale gelmesine yardımcı olmaktadır. Çeşitli duyu organlarının aktif olarak kullanıldığı, katılımcıların görsel ve duyusal olarak etkileşimde bulunarak öğrenme deneyimlediği uygulamalar; bilgilerin daha kolay hatırlanmasına katkı sağlamaktadır. Bilgisayar teknolojilerinin yoğun olarak kullanıldığı öğrenme ortamlarında, bireyler çeşitli bilgi ve becerileri daha etkili bir şekilde kavrayabilmektedir. Özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi gibi zaman zaman öğretim zorlukları yaşanan derslerin, sanal gerçeklik gözlükleri gibi ileri teknolojik araçların kullanıldığı etkinliklerle öğretilmesi, öğrencilerin bu derslere daha olumlu bir yaklaşım geliştirmelerine olanak sağlamaktadır.[43] Sanal ve arttırılmış gerçeklik uygulamalarının din eğitiminde etkin bir şekilde kullanılmasıyla abdest, namaz, hac vb. ibadetlerin eğitimini kolaylaştıracağı; Mekke, Medine, Kudüs gibi Müslümanlar tarafından kutsal sayılan şehirlerin sanal olarak ziyaretinin mümkün olacağı düşünülmektedir.

Teknolojinin eğitim-öğretime girmesiyle geleneksel eğitimde kullanılan birçok uygulama, dijital dönüşüme uğramıştır. Dijital çağın etkileriyle, geleneksel hikâye anlatımı modern çoklu ortam teknolojileriyle birleşerek dijital hikâyelerin oluşmasını sağlamıştır. Dijital hikâyeler, belirli bir senaryoya dayanan hikâyelerin resim, müzik gibi çeşitli çoklu ortam araçlarıyla desteklenerek dijital platformlarda sunulma sürecini ifade etmektedir. Bu tür hikâyeler genellikle bilgisayar veya akıllı cihazlar kullanılarak animasyonlar, çizgi romanlar, görsel sunumlar gibi çevrimiçi ortamlarda hazırlanmaktadır. Dijital hikâye anlatımı, teknoloji aracılığıyla hikâyelerin kurgulanması ve aktarılması süreci olarak

[42] Rıdvan Demir, "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Şubat 2019), 849.

[43] Demir, "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu", 850.

değerlendirilmektedir. Dijital hikâyeler, eğitim süreçlerinde okul öncesi, ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim düzeylerinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak yapılan literatür taramasına göre, bu tür etkinlikler genellikle çocuklar, gençler, öğretmen adayları ve öğretmenler arasında sınırlı kalmaktadır. Dijital hikâyeler bilgisayarlar ya da akıllı cihazlar aracılığıyla çevrimiçi ortamlarda web (animato, bitmoji, creaze, bitstrips, glogster, powtoon, goanimate, vb.) araçları kullanılarak oluşturulmaktadır.[44] Din eğitiminde dijital hikâyelerden yararlanmak, ders materyali olarak dijital hikâye hazırlanması, öğrencilere hazırlatılması dersi daha cazip hale getireceği ve daha öğretici olacağı düşünülmektedir.

Geleneksel eğitimde büyük bir yeri olan oyunlar da dijitalleşmeden etkilenmiştir. Dijitalleşmeyle birlikte oyun ve oyuncak alışkanlıklarında da değişimler görülmüştür. Oyun ve oyuncaklar değişirken oyun ve oyuncaklarla ilgili beklentiler, oyunlardan beklenilen kişisel ve sosyal faydalarda da büyük değişimler görülmüştür. Dijital oyunlar; belli kuralları olan ve hedeflenen amaçları gerçekleştirmek üzere bilgisayar, tablet ya da dijital donanımlı telefon ve dijital ağlardan oynanan oyunlardır. Dijital oyunların eğitimde kullanılması çağımızın bir ihtiyacı olarak görülmektedir. Bu ihtiyacın karşılanması dijital dünyanın önemli konularından birisidir.[45] İnsanlık tarihiyle yaşıt bir olgu olan oyunlar insanlık tarihi kadar eskidir. Oyun ister geleneksel olsun ister dijital olsun, eğitsel olarak büyük bir önem arz etmektedir. Çocukluk dönemindeki gelişimin oyunla bağlantısını inceleyen Piaget, oyunların kişisel ve sosyal uyumu sağlama konusunda önemli bir katkısının olduğunu düşünmektedir. Piaget, oyun deneyimlerinin bireyin çevrede olup biten şeyler hakkındaki ve dil gelişim konusundaki rastlantısal ve uzamsal bilgileri özümsemeyi sağladığını iddia etmektedir. Oyunların hak, adalet, ceza, ödül, doğru, yanlış gibi üst düzey becerilerin gelişimine katkı sağladığını düşünmektedir.[46] Oyunun öğreticiliği üzerinde duran Haluk Yavuzer, hiç kimsenin öğretemediği konuları çocuğun oyunlar sayesinde öğrenebileceğini ifade etmiştir. Oyun sayesinde çocuğun kendini motive ettiği, büyük bir istek ve çabayla oyunda deneyimleyerek öğrenimini gerçekleştirdiği kanaatini taşımaktadır. Ünlü İslam düşünürü İbn Sina ve İmam Gazâlî gibi düşünürler de çocuk üzerinde oyunun eğitsel rolünden bahsetmişlerdir.[47] Gazali erken çocukluk döneminde çocuğun en temel ihtiyaçlarının başında oyunun geldiğini vurgulamıştır. Gazâlî'ye göre, çocuk hangi oyun türünden hoşlanıyorsa o oyunu oynamasına müsaade edilmelidir. Ona göre oyunlarda bedensel hareketlerin ve sosyal etkileşimlerin olması önemli görülmektedir. Oyunlar sayesinde okul yorgunluğunun gideceği, çocuğun

---

[44] Zeynep Şahin Konaş, *Dijital Hikâye Geliştirme Etkinliklerinin Ebeveynlerin Dijital Ebeveynlik ve Teknoloji Kullanım Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi* (Bartın: Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1-2.

[45] Öznur Birgün - Cemil Osmanoğlu, "Eğitsel Dijital Oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 225.

[46] Jean Piaget, *Çocuğun Ahlaki Yargısı*, çev. İdil Dündar (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 30-42.

[47] Abdurrahman Dodurgalı, *İbn-i Sina Felsefesinde Eğitim* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), s. 156-161.

sakinleşmesine vesile olacağı ve dinginleşmesine vesile olacağı ifade edilmektedir. Ayrıca öğrencinin dikkatinin toparlanması noktasında da önemli rolü vardır. Öğrenciye oyunu yasaklayarak sadece ondan ders çalışması istendiğinde, kalbinin öleceği, zekasının köreleceği, bu durumdan kurtulmak için hileye başvurabileceği ve dolayısıyla ahlâkî zaafiyete neden olacağını ifade etmiştir.[48] Gazâlî, oyunun çocuk üzerinde dinlendirici özelliği olduğunu, hafızasını güçlendirdiğini, öğrenme kapasitesini arttırdığını, çocuğu dinçleştirdiğini ve enerji kazandırdığını ifade etmiştir. Konuyla alakalı araştırma yapan birçok araştırmacı da aynı sonuca ulaşmıştır. İbn Sina da oyunların önemine dikkat çekmiştir. Özellikle erken çocuklukta oyunların vaz geçilmez olduğunu dile getirmiştir. Çocuklar için oyunun temel bir ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. İbn Sina'ya göre çocuklar, uyanıp banyolarını yaptıktan sonra, bir saate yakın oyuncaklarıyla baş başa kalmalıdır. Beslenme ihtiyacını karşıladıktan sonra da bir süre tekrar oyuna dönelebilmelidir. Çocuğa oyun esnasında davranış özgürlüğü verilmeli ve etkileşim alanı bırakılmalıdır. Bu durum, oyunları hakkıyla oynayabilmesi, sınırlarını ve özgürlüğünü görebilmesi açısından önemli görülmektedir. Çocuğun ilk başlarda bireysel oyunlara yönelmesi, yalnız başına oynaması İbn Sina'ya göre; çocuğun oyun sayesinde kendisinin ve çevresindeki eşyaların farkına vararak içsel bağıntılar kurmasının ve hayal dünyasını zenginleştirmesinin belirtileridir.[49]

Oyunların insan üzerindeki etkisinden dolayı çok çeşitli amaçlara yönelik dijital oyunlar üretilmiştir. Eğitsel boyutu olan dijital oyunların eğitim sürecinde kullanılmasına yönelik bazı sınırların olmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Yeterli rehberlik yapılamadığında bu tür oyunlar, bağımlılık yapma gibi istenilmeyen sonuçlar doğurabilmektedir. Bazı akran ve siber zorbalıkların, dijital mecralarda oluştuğu da bilinmektedir. Dijital oyunların eğitimsel uyumunu denetleyen bir birimin olmayışı ya da dijital okuryazarlığın yeterli düzeyde olmayışı bir sorun olarak görünmektedir.[50] Eğitimle alakalı dijital oyunlar başlangıçta; faydalı-zararlı, pedagojik olan-olmayan ayrımı gözetilmeden üretilmiş ve öğrenme kuramları veya öğretim tasarımı kuramlarına dikkat edilmeden tasarlanmıştır. Fakat yakın zamanda tasarlanan ve üretilen eğitsel dijital oyunların bu konulara dikkat edilerek üretildiği, yapılandırmacı yaklaşımla uyumlu olduğu görülmektedir.[51] Eğitim çağındaki çocuklar ve gençlerin büyük bir çoğunluğu teknolojiyi severek kullanabilmekte ve teknolojik ürünlere karşı sempati duymaktadır. Eğlenmek ve vakit geçirmek için birçok insanın cep telefonlarından oyun oynadıkları bilinmektedir. Oyunların eğitsel amaçlı olarak tasarlanması dersleri eğlenceli hale getirerek derslere karşı motivasyon sağlayacağı düşünülmektedir.

---

[48] Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî* (İstanbul: Han Yayınları, 1983), 205-206.

[49] Hülya Pehlivan, *Oyun ve Öğrenme* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 104.

[50] Birgün - Osmanoğlu, "Eğitsel Dijital Oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi", 220.

[51] Birgün - Osmanoğlu, "Eğitsel Dijital Oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi", 225.

Dijital imkanların din eğitiminde kullanılmasıyla ders araç gereçlerinde, ders işleme anlayışında, öğretmen ve öğrenci rollerinde çok ciddi değişiklikler görülmektedir. Dijital eğitimle birlikte eğitimde geleneksel olarak kullanılan matbu kitaplara, tebeşir ve kara tahtaya ek olarak teknolojik donanıma sahip ürünler de görülmeye başlanmıştır. Dijital platformlar bilgi ve belgeye ulaşmayı, bilginin sunumunu oldukça kolaylaştırmış; öğretme ve öğrenmeyi daha etkili hale getirmiştir. Sınır tanımayan ve her geçen gün bir yenilikle karşımıza çıkan bilişim ve iletişim teknolojilerinin eğitime entegrasyonu, dijital eğitim yapanların işlerini kolaylaştırdığı gibi bir o kadar da zorlaştırmıştır. Dijital eğitim verecek öğretmenin dijital becerilere sahip olması gerekmektedir. Devlet öğretmen adaylarına KPSS'de bu zamana kadar genel kültürünü, genel yeteneğini, eğitim bilimlerindeki yetkinliğini ve alan bilgisini ölçen sorular sormuştur. Yakın bir gelecekte öğretmenlerin dijital becerilerini ölçen soruların da KPSS sınavında yer alacağı beklenmektedir.

Teknoloji ve dijital araçları etkili biçimde kullanan öğretmenler, derslerini daha verimli ve daha etkileyici hâle getirebilmektedir. Dijital becerilere sahip öğretmenler için öne çıkan uygulama alanlarına ilişkin bazı örnekler aşağıdaki tabloda sunulmuştur:

Dijital Beceri	**Uygulama Alanları**	**Açıklamalar**
Dijital İçerik Oluşturma	Ders materyalleri ve içerikleri üretilebilir	Dersler sunumlarla, görsel ve videolarla derslerin içerikleri zenginleştirilir.
Online anket ve testler	Öğrenci değerlendirmeleri yapılabilir.	Öğrencilere çevrimiçi testler ve anketler düzenlenebilir
Etkileşimli Platformlar	Sınıf içi etkileşim ve uzaktan eğitim faaliyetleri organize edilebilir.	Google Classroom ve Teams gibi araçlarla canlı dersler paylaşılır.
Multimedya Araçları Kullanımı	Yeni konu anlatımı ve anlatılan konuların pekiştirilmesi yapılabilir.	Eğitimde videolar, animasyonlar ve infografik materyaller hazırlanıp kullanılabilir.
Geri Bildirim ve Veri Analizi	Öğrenci performansları takip edilebilir ve değerlendirmeler yapılabilir.	Dijital araç ve gereçlerle öğrencilerin gelişimleri izlenebilir ve geri bildirimler verilebilir.
Oyunlaştırma (Gamification)	Öğrencilerin derse motivasyonunu sağlar ve derse katılımını artırabilir.	Yarışmalar yapılıp sonucunda ödüller sunularak öğrencilerin ilgisi çekilebilir.
Çevrim İçi Toplantılar ve Tartışmalar	Ahlaki ve etik konularla ilgili toplantı ve tartışmalar yapılabilir.	Öğrenciler online platformlarda tartışma yapabilir.

Kişiselleştirilmiş Öğrenme	Bireysel ihtiyaçlara göre kişiselleştirilmiş içerikler sunulabilir.	Dijital kaynaklarla bireyselleştirilmiş kişiye özel içerikler hazırlanabilir.
Etik ve Dijital Güvenlik Eğitimi	Öğrencilere dijital ortamlarda güvenli dijital davranışlar sergilemesi öğretilir	Öğrencilere dijital güvenlik ve etik kurallar öğretilir.
Hibritleştirilmiş Eğitim	Eğitimde fiziksel ve dijital ortamlar birlikte kullanılabilir.	Sınıf içi ve sınıf dışı çevrimiçi eğitim yöntemleri birleştirilir.

Tablo 1. Dijital becerilerle gerçekleştirilebilecek etkinlik örnekleri

3. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ve Modelin DKAB Programında Dijital Beceriler

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'ne ilişkin açıklamalar ve değerlendirmeler, MEB tarafından hazırlanan resmî web sayfasından hareketle yapılmıştır. Metin içinde aynı kaynağın sık aralıklarla dipnotlandırılması tekrar doğuracağından, gerekli yerlerde kaynak gösterimi ölçülü tutulmuştur.[52]

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli, okuryazarlık becerilerine verdiği ağırlık bakımından dikkat çekmektedir. Programda bilgi, dijital, finansal, görsel, kültür, vatandaşlık, veri, sürdürülebilirlik ve sanat okuryazarlığı olmak üzere dokuz okuryazarlık türüne yer verilmiştir. Bu becerilerin öğrencilere üç düzeyde kazandırılması hedeflenmiştir. Bunlar farkındalık, işlevsellik ve eylemselliktir. Farkındalık düzeyi, öğrencinin ilgili okuryazarlık alanına ilişkin temel bilgi sahibi olması ve kavramları tanıyabilmesidir. İşlevsellik düzeyi, edinilen bilgilerin kavram ve olgular arasındaki ilişkiler içinde kullanılabilmesini ifade etmektedir. Eylemsellik düzeyi ise öğrenilen bilginin davranışa ve uygulamaya dönüştürülmesini hedeflemektedir. Programda bu düzeyler öğrencinin gelişimine paralel biçimde sarmal bir anlayışla kurgulanmıştır. Beklenti, farkındalıkla başlayan sürecin işlevselliğe, oradan da eyleme dönüşmesidir.[53]

Programda yer alan "dijital okuryazarlık" becerisi için dokuz öğrenme çıktısı hedeflenmiştir. Dijital okuryazarlık becerisiyle alakalı belirlenen öğrenme çıktıları; dijital bilgiye erişim ve dijital bilgiyi tanıma, dijital iletişimi anlama, anlamlandırma, fikri mülkiyet haklarıyla ilgili bilgi sahibi olma, içerik üretme ve dijital ortamlarda paylaşma, iletişim kurma ve üretilen içerikleri paylaşma, dijital araçları kullanarak iş görebilme, dijital platformlar için

[52] MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortak Metni*, 1–148.

[53] MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortak Metni*, 15-25.

güvenlik tedbiri alabilme, elde edilen dijital bilgilerle eleştirel düşünebilmektir. Bu öğrenim çıktılarına ulaşmak için konularla alakalı süreç bileşenleri de belirlenmiştir.[54]

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli DKAB programında yer alan tüm ünitelerin öğrenme-öğretme yaşantılarında dijital becerilerin kullanılması beklenmektedir. Programda 4. sınıftan 12. sınıfa kadar tüm ünitelerde dijital becerilerin kullanılması istenmektedir.[55] Programın her bir ünitesinde sûre, âyet ya da dua yer almaktadır. Öğretmenlerin ünitelerde yer alan dua, âyet ve sûrelerin doğru telaffuzunu öğretmek için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından oluşturulan ağlar ile EBA ve benzeri güvenli dijital ortamlardaki dinleme araçlarını kullanması istenilmektedir. Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinde, DKAB öğretim programlarının her ünitesinin programlar arası bileşenlerinde; okuryazarlık becerisi olarak "dijital okuryazarlık" yer almaktadır. Her ünitenin işlenişinde dijital materyallerden yararlanılması tavsiye edilmiştir. Konuyu her sınıf seviyesinde verilecek örneklerle açıklayabiliriz: 4. sınıfta "Allah Sevgisi" ünitesi işlenirken Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği anlatılırken öğrencilerin ilgisini çekecek konuyu anlamasını sağlayacak görsel materyallerin, hikâyelerin, etkileşimli dijital uygulamaların kullanılabileceği belirtilmiştir. Duaların sesli okuma ve tekrarı etkinliklerinde etkileşimli dijital uygulamalardan, görsel ve işitsel materyallerden yararlanılması tavsiye edilmiştir. 5. sınıfta yer alan "Allah İnancı" ünitesi işlenirken öğrencilerin dikkati, evrendeki düzene ve kâinattaki sistem üzerine çekilmesi istenmektedir. EBA'da yer alan gece-gündüz, mevsimler, tabiat olayları gibi görseller bulunarak öğrencilerden yorumlanması istenmektedir. Programda namaz ve abdestle ilgili konuların anlaşılması amacıyla, görsel, işitsel materyallerin kullanılması ve videoların izletilmesi tavsiye edilmiştir. 6. sınıf DKAB müfredatında "kültürümüzdeki dinî motifler" ünitesi işlenirken dinin gelenek ve göreneklerimizdeki, edebiyat ve musikimizdeki izleri; görsel materyallerden ve müzik eserlerinden yararlanılması tavsiye edilmiştir. Video gibi görsel ve işitsel olarak tasarlanmış materyallerden yararlanılabileceği belirtilmiştir.

7. sınıfta yer alan "Peygamberliğinden Önce Hz. Muhammed" ünitesinin işlenmesiyle alakalı bölümde; öğretmenin öğrencilerden Hz. Peygamber'in Mekke-Medine döneminde ve hicret esnasında yaşadığı olayları listelemelerini; olayları somut hale getirmek için harita ve resim gibi görsel materyalleri kullanmalarını isteyebileceği belirtilmiştir. "Hac, Umre ve Kurban" ünitesinde de ibadetlerinin nasıl yapıldığını anlatan görsel veya dijital olarak oluşturulmuş materyallerden faydalanılması istenilmiştir. Ayrıca öğrencilere görsel rehberlik yapılarak ibadetlerin yapılış şeklinin adım adım anlatılması; hac, umre ile ilgili kavram ve mekânların görselleriyle isimlerinin eşleştirilmesinin öğrencilerden istenilebileceği belirtilmiştir. 8. sınıfta yer alan "Müslümanların Bilim ve Kültüre Katkısı" ünitesinde,

---

[54] MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortak Metni*, 29.

[55] Millî Eğitim Bakanlığı, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Okuryazarlık Becerileri*, https://tymm.meb.gov.tr/beceriler/okuryazarlik-becerileri (erişim 25.08.2025).

öğretmenin öğrencilerden Farabi, Uluğ Bey gibi Müslüman bilim adamlarından merak ettikleri bir bilim adamıyla alakalı sunum hazırlanmasını isteyebileceği belirtilmiştir. Programda, 9. sınıfta yer alan "Allah-İnsan İlişkisi" ünitesi işlenirken öğretmenin öğrencilerden Kur'ân-ı Kerim'de adı geçen peygamberlerin dualarından oluşan fanzin adı verilen küçük dergiler çıkarmalarını; görsel becerileri olan öğrencilerden de Allah'ın isimlerini hat levhalarına yazmalarını isteyebileceği belirtilmiştir. "İslam'da İbadetler" ünitesi işlenirken ibadetleri anlatan görsel-işitsel olarak hazırlanmış materyallerden yararlanmanın öğrencilerin dikkatini çekebileceği ve derse katılımını sağlayacağı belirtilmiştir.

10. sınıfın müfredatında yer alan "İslam'da Varlık ve Bilgi" ünitesi işlenirken İslam düşüncesinde yer alan "Bilgi Kuramı" ve bilgi kaynakları anlatılırken işitsel-görsel ve interaktif dijital materyallerin kullanılması istenmiştir. Vahyin ve beş duyunun nasıl bilgi kaynağı olduğunu gösteren animasyonların, grafik ve şemaların yapılmasının konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı ifade edilmiştir. Programın 11. sınıfında yer alan "Kader, İrade ve Sorumluluk" ünitesi işlenirken aklıselim insanda bulunan aklın hüküm verme yeteneği üzerinde öğrencileri düşündürmek ve konuyu anlamalarına yardımcı olmak için senaryo tabanlı örnek olay yöntemi kullanılabileceği belirtilmektedir. Konuyla alakalı âyet ve hadislerin anlamlarını daha iyi anlayabilmeleri için görsel-işitsel dijital materyallerden yararlanılması tavsiye edilmiştir. "İslam Medeniyeti ve Gönül Coğrafyamız" ünitesi işlenirken medeniyetlerle alakalı bilgi verilirken şemalar, grafik düzenleyicilerin kullanılabileceği; öğrencilerin konuyla alakalı kontrol listesi hazırlayabileceği, kavram haritası yapabileceği de tavsiye edilmiştir. 12. sınıf müfredatında yer alan "Güncel Dinî Meseleler" ünitesi işlenirken öğrencilere problemlere dinin bakış açısını ve çözüm yollarını öğretirken görsel-işitsel materyallerle desteklenmesi, dijital uygulamalardan yararlanılması tavsiye edilmiştir.[56]

Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinde dijital okuryazarlık becerilerine büyük bir önem verildiği görülmektedir. Modelin DKAB programının bütün ünitelerinde mutlaka dijital becerilere yer verilmiştir. Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinin hedeflediği DKAB dersinin hedefine ulaşabilmesi için derse girecek öğretmenlerin dijital becerilere sahip olması gerekmektedir.

Sonuç ve Öneriler

İnternetin yaygınlaşması ve bilişim teknolojilerinin eğitime yoğun biçimde dâhil olması, "dijital eğitim" ve "dijital öğretmen" kavramlarını eğitim literatürünün kalıcı başlıkları arasına taşımıştır. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli de dijital teknolojiye geniş bir yer

[56] Millî Eğitim Bakanlığı, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Sınıf İçi Etkinlik Videoları*, https://tymm.meb.gov.tr/sinif-ici-etkinlik-videolari (erişim 07.08.2025).

ayırmaktadır. Bu çalışma, modelin öğretmenlerden beklediği dijital becerileri ve bu becerilerin din eğitimi bağlamında nasıl işlev kazanabileceğini incelemiştir.

Araştırma sonucunda dijitalleşmenin, eğitim dilini, öğretmen rolünü ve okuryazarlık anlayışını birlikte dönüştürdüğü anlaşılmaktadır. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin hedeflediği öğretim programlarının başarıyla uygulanabilmesi ve çağın becerileriyle donanmış nesiller yetiştirilebilmesi için öğretmenlerin dijital yetkinlik sahibi olması zorunlu görünmektedir.

Millî Eğitim Bakanlığı, üniversiteler ve çeşitli sivil toplum kuruluşları, öğretmenlerin dijital okuryazarlık düzeyini yükseltmek ve dijital mecraları amaçlı biçimde kullanmalarını desteklemek amacıyla önemli girişimler yürütmektedir. "Dijital Öğretmen" projesi ve MEB tarafından hazırlanan "Dijital Okuryazarlık Öğretmen Kılavuzu" bu girişimlerin görünür örnekleridir. Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü tarafından hayata geçirilen "Öğretmen Eğitimi Dijital Ekosistemi Projesi" de laboratuvar, modül ve dijital platform temelli yapısıyla bu dönüşümü kurumsallaştırmayı hedeflemektedir.

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli, çağın okuryazarlık türlerini öğretim programının merkezine yerleştirmiştir. Model, dijital okuryazarlığı da içeren dokuz okuryazarlık türünün eğitimini hedeflemektedir. Bu programları etkili biçimde uygulayabilmek için öğretmenlerin dijital becerilere sahip olması gerekmektedir. Eleştirel düşünme, dijital araçlarla ölçme ve değerlendirme yapabilme, görsel tasarım ve infografik üretme, video ve fotoğraf hazırlayabilme ve etkili sunum tasarlayabilme gibi beceriler, günümüz öğretmenliğinin ayrılmaz boyutları hâline gelmiştir. Dijitalleşme yalnızca öğretim araçlarını değil, bilgiye ulaşma yollarını, eğitim ortamlarını ve öğretmen-öğrenci ilişkisini de dönüştürmektedir.

Literatürde teknoloji ve din eğitimi ilişkisine odaklanan çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli perspektifinden dijital öğretmenin din eğitimi pratiğini merkeze alan araştırmaların sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Bu çalışma, dijital din eğitiminin imkânlarını ve sınırlarını tartışarak söz konusu boşluğa katkı sunmayı amaçlamıştır. Din öğretiminde dijitalleşme, teknolojinin din eğitiminde amaçlı, ölçülü ve pedagojik ilkelerle uyumlu biçimde kullanılmasını ifade etmektedir. Din öğretimi teknolojisi ise dinî öğretim süreçlerinde kullanılan araç, gereç ve materyalleri kapsayan uygulamalı bir alandır. Örgün ve yaygın din eğitimi ortamlarında bilgisayar ve internet destekli materyallerin tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması ve değerlendirilmesi bu alanın temel çalışma başlıkları arasında yer almaktadır. Bu çerçevede aşağıdaki öneriler öne çıkmaktadır.

1. Dijital araç ve gereçlerle zenginleştirilen ders içerikleri, öğrencinin derse daha etkin katılımını destekleyebilir.
2. Çevrim içi ve etkileşimli uygulamalar, öğrenme sürecinde öğrenciyi daha aktif hâle getirebilir.

3. Özel olarak tasarlanmış dijital materyaller, kişiselleştirilmiş öğrenme imkânlarını genişletebilir.
4. Dijital oyunlar, motivasyonu artırabilir ve oyunlaştırmanın din eğitiminde kontrollü biçimde kullanılmasına imkân verebilir.
5. Öğrenci gelişimi dijital araçlarla izlenebilir ve zamanında geri bildirim sağlanabilir.
6. Yüz yüze eğitimin mümkün olmadığı durumlarda dijital ortamlar aracılığıyla hibrit öğretim modelleri uygulanabilir.
7. Yeni teknolojiler, eğitim-öğretim süreçlerinde yeni yöntem ve uygulamaların geliştirilmesini teşvik edebilir.

Bu imkânların etkin biçimde kullanılabilmesi için öğretmenlerin dijital becerilerinin güçlendirilmesi gerekmektedir. Din eğitimi veren öğretmenlerin dijital yeterliklerini geliştirmek amacıyla Millî Eğitim Bakanlığı ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü düzeyinde şu adımlar önerilebilir:

1. DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerine, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü koordinasyonunda sistemli hizmet içi dijital yeterlik eğitimleri verilmelidir.
2. Din eğitimi veren öğretmenler, yalnızca dijital araç kullanımı açısından değil, dijital çağın öğretmenlik ve öğrenme yaklaşımları açısından da desteklenmelidir. Bu nedenle yeni öğretim yaklaşımlarına ilişkin beceriler de hizmet içi eğitim programlarına dâhil edilmelidir.
3. Din eğitimi öğreticilerinin yetiştirildiği ilahiyat fakültelerinde alan bilgisinin yanı sıra görsel, bilgi, kültür, dijital vatandaşlık, veri, sanat, medya, web ve teknoloji okuryazarlığı gibi alanlara yönelik ders ve uygulamalara yer verilmelidir.
4. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından kurulması planlanan öğretmen akademisinin müfredatına dijital öğretmenlik, web araçları okuryazarlığı ve teknolojinin eğitim süreçlerindeki dönüştürücü etkisine ilişkin uygulamalı içerikler eklenmelidir.

Yakın gelecekte başta din eğitimi olmak üzere birçok dersin, dijital teknoloji becerilerine sahip öğretmenler tarafından dijital çağın pedagojik imkânlarıyla yürütülmesi daha görünür bir zorunluluk hâline gelecektir. Din eğitimi teknolojileriyle desteklenen öğretim, öğretmen ve öğrencinin eğitim anlayışını, ortamını ve zaman kullanımını önemli ölçüde değiştirmiştir. Bu nedenle teknolojiyle desteklenen din eğitiminin daha nitelikli ve etkili bir öğretim zemini üreteceği düşünülmektedir.

Kaynakça

Aktaş, Hamza. *Yapay Zekâ Destekli Din Öğretiminde Toplumsal Kabul ve Direniş*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

Almeida, Fernando. "Concept and Dimensions of Web 4.0." International Journal of Computers & Technology 16/7 (2017), 7040–7046. https://www.researchgate.net/publication/321366810_Concept_and_Dimensions_of_Web_40 (erişim 25.12.2025).

Altıok, Serhat vd. "Web 2.0 Eğitimine Yönelik Gerçekleştirilen Bilimsel Bir Etkinliğin Değerlendirilmesi: Katılımcı Görüşleri." *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 6/1 (2017), 1–8.

Aytaş, Gıyasettin – Kaplan, Kadir. "Medya Okuryazarlığı Bağlamında Yeni Okuryazarlıklar." *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2017), 291–310.

Bilgin, Beyza – Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1997.

Birgün, Öznur – Osmanoğlu, Cemil. "Eğitsel Dijital Oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi." *Artuklu Akademi* 10/2 (2023), 223–238.

Cebeci, Suat. *Din Öğretimi Yöntemleri*. EBSAD. https://www.ebsad.org/img/20140407_6321527362 (erişim 16.09.2025).

Çamdibi, Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*. İstanbul: Han Yayınları, 1983.

Çelik, Türkan. "Web 2.0 Araçları Kullanımı Yetkinliği Ölçeği Geliştirme Çalışması." *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 449–478.

Çetgin, Funda. "Görsel Sanatlar Dersinde Web 2.0 Araçları (Kahoot) Kullanımı." *İdil Dergisi* 80 (2021), 678–684.

Çetin, Münevver – Aktaş, Abdussamet. "Yapay Zekâ ve Eğitimde Gelecek Senaryoları." *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/Özel Sayı (2021), 4225–4268.

Çınar, Fatih. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarına Yönelik Öğretmen Görüşleri." *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 3/5 (2021), 13–36.

Çubukçu, Ahmet – Bayzan, Şahin. "Türkiye'de Dijital Vatandaşlık Algısı ve Bu Algıyı İnternetin Bilinçli, Güvenli ve Etkin Kullanımı ile Artırma Yöntemleri." *Middle Eastern & African Journal of Educational Research* 5 (2013), 148–174.

Demir, Rıdvan. "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu." *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 847–861.

Dodurgalı, Abdurrahman. *İbn-i Sina Felsefesinde Eğitim*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

Doğan, Recai – Tosun, Cemal. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi.* Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.

Duran, Erol – Özen, Nesime Ertan. "Türkçe Derslerinde Dijital Okuryazarlık." *Türkiye Eğitim Dergisi* 3/2 (2018), 31–46.

Erpay, İlyas. "Yaygın Din Eğitim Kurumlarında Teknolojinin Önemi ve Kullanımı." *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi / Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11/3 (2019), 1318–1351.

Eğitim Bilişim Ağı (EBA). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. https://www.eba.gov.tr/dogm (erişim 05.01.2026).

Hamlı, Samet – Hamlı, Duygu. "Web 2.0 Araçlarının Derslerde Kullanılmasının Akademik Başarıya Etkisi (The Effect of Using Web 2.0 Tools in Lessons on Academic Success)." *Uygulamada Eğitim ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 1/1 (2021), 1–16.

İltuş, Cüveyriye. "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı." *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 523–532.

İNG İletişim ve Marka Deneyimi Grubu. "Dijital Öğretmenler Projesi." Basın Bülteni. 2023. https://web.archive.org/web/20240330083912 (erişim 20.06.2024).

Karslı, Abdullah vd. (ed.). *Web Tabanlı Dijital Eğitim Araçları Öğretmen Rehber Kitabı*. Ankara: Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, 2023.

Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Doküman Analizi." *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170–189.

Polat, Ebru – Tekin, Ahmet. "Öğretmen Adaylarının E-İçerik Geliştirme Becerilerinin Değerlendirilmesi." *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/5 (2017), 1753–1770.

Konaş, Zeynep Şahin. *Dijital Hikâye Geliştirme Etkinliklerinin Ebeveynlerin Dijital Ebeveynlik ve Teknoloji Kullanım Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi*. Bartın: Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.

Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Tezmer, 2014.

Kurbanoğlu, S. Serap. "Bilgi Okuryazarlığı: Kavramsal Bir Analiz." *Türk Kütüphaneciliği* 24/4 (2010), 723–747.

Mete, Gülşah. "Türkiye'de Okuryazarlık: Lisansüstü Tezlerin İçerik Analizi." *Kesit Akademi* 22 (2020), 109–120.

Millî Eğitim Bakanlığı. *Dijital Okuryazarlık Öğretmen Kılavuzu*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2020. https://cdn.eba.gov.tr/kitap/digital/ (erişim 20.06.2025).

Millî Eğitim Bakanlığı. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortak Metni*. https://tymm.meb.gov.tr/ortak-metin (erişim 25.08.2025).

Millî Eğitim Bakanlığı. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Okuryazarlık Becerileri*. https://tymm.meb.gov.tr/beceriler/okuryazarlik-becerileri (erişim 25.08.2025).

Millî Eğitim Bakanlığı. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Sınıf İçi Etkinlik Videoları*. https://tymm.meb.gov.tr/sinif-ici-etkinlik-videolari (erişim 07.08.2025).

Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü. "Öğretmen Eğitimi Dijital Ekosistemi Projesi." MEB-Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü. 2023. https://oygm.meb.gov.tr/www/ogretmen-egitimi-dijital-ekosistemi-projesi/icerik/1152 (erişim 25.07.2025).

Pehlivan, Hülya. *Oyun ve Öğrenme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Piaget, Jean. *Çocuğun Ahlaki Yargısı*. çev. İdil Dündar. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Bircan, Tuba Şengül – Aydın, Kevser. "Çağın Becerisi: Dijital Okuryazarlık ve Sosyal Bilgiler Öğretmen Adayları." *The Journal of Academic Social Science(s)* 153 (2024), 71–85.

Toker, Türker vd. “Eğitimciler İçin Dijital Yeterlilik Ölçeği: Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Millî Eğitim* 50/230 (2021), 301–328.

Tünkler, Vural. “Sosyal Bilgilerde Kavram Öğretiminde Web 2.0 Araçları: Öğretmen Adaylarının Görüşleri.” *Pamukkale University Journal of Education* 53 (2021), 234–260.

Ültay, Eser vd. “Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi.” *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2021), 188–201.

WEB 1.0’dan WEB 4.0’a İnternetin Evrimi. https://nttdata-solutions.com/tr/blog/web-bir-sifirdan-web-dort-sifira-internetin-evrimi (erişim 12.11.2025).

Yılmaz, Özgür. “WEB 1.0, 2.0, 3.0 ve 4.0’ın Tarihi.” *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 8/2 (Şubat 2021), 344–350.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 124-158 | DOI: 10.5281/zenodo.19240903

Kur'ân Bütünlüğünde Bir Çelişki Vehminin Tahlîli: Hesap Gününde Yalan Söylemek

An Analysis of The Suspicion of Contradiction Within The Qur'anic Unity: Lying on The Day of Judgment

Muhammed Bahaeddin YÜKSEL[*]

Öz

Kur'ân'ın muhtevasında herhangi bir çelişki bulunmadığı bizzat Allah Teâlâ'nın haber verdiği bir gerçektir. (en-Nisâ 4/82) Ancak oldukça erken dönemden itibaren Kur'ân'a yönelik dile getirilen ithamlarda, Kur'ân'ın birçok çelişki içerdiği, ayetlerin kimisinin diğer ayetlerle çeliştiğine dair iddialar dile getirilmiş ve Kur'ân'ın ilâhî bir kaynaktan geldiği şüpheli gösterilmeye çalışılmıştır. Kur'ân'ın mevsukiyetine dair söz konusu yargılara cevap veren Müslüman alimler, ortaya telif ettikleri literatürle hem Müşkilu'l-Kur'ân ilminin gelişmesine katkıda bulunmuş hem de yapılan saldırılar karşısında Kur'ân'ın müdafaasına muvaffak olmuşlardır. Kur'ân'ın çelişki vehminin vuku bulduğu bir konu da hesap gününde kulların Allah'a (cc) karşı yalan beyanda bulunup bulunamayacakları meselesidir. Konuyu problematik hale getiren sebep bir ayette ceza gününde kulların o gün Allah'ın (cc) izni olmadan kesinlikle konuşamayacakları, ancak Allah'ın (cc) izin verdiğinin konuşabileceği, konuşacak olanın da kesinlikle hakikati dile getireceği ifade edilirken (en-Nebe 37-38); hesap gününü konu edinen bir diğer ayette şirk koşanların yemin ederek Allah'a (cc) asla şirk koşmadıklarını söyleyecekleri ifade buyurulmaktadır. (el-En'âm 6/22-24). Ancak bu iki farklı durum ceza gününde yalan söyleme imkânı konusunda farklı içeriklere sahip olması açısından çelişkili gibi görünmektedir. Kur'ân'ın çelişki olmasının muhal olduğunu beyan eden ayet üzerinden ifade edecek olursa, her iki ayetin de çelişki içermediğini söylemek, her ne kadar Müslümanlar açısından bir iman konusu olsa da bunun izahını yapmak gerekmektedir. Çalışmada çelişki vehmi bulunduğu zannedilen ayetler, muhatapları, geçtiği yerdeki bağlamı ve Kur'ân bütünlüğü açısından incelenmiş ve ayetler arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı neticesine ulaşılmıştır. Çelişki vehmine sebep olan unsurlar arasında ayetlerin bağlamından kopartılarak zamansız ve zeminsiz bırakılması, Kur'ân bütünlüğünün ihmal edilmesi ve hesap gününün kavranamamış olması gibi hususların bulunduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Müşkilu'l-Kur'ân, Hesap Günü, Ceza Günü.

[*] Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İlahiyat Fakültesi, mbyuksel@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3356-7786, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 20/12/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 06/02/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

Abstract

It is a fact explicitly stated by Allah Almighty Himself that there is no contradiction within the content of the Qur'an (al-Nisāʾ 4:82). However, from a very early period onward, hostile attacks directed at the Qur'an have claimed that it contains many contradictions and that some verses contradict others, with the aim of casting doubt on the Qur'an's divine origin. Muslim scholars who responded to these attacks succeeded both in the development of the discipline of Mushkil al-Qurʾān and in defending the Qur'an against such allegations. One issue in which the suspicion of contradiction in the Qur'an has arisen concerns whether servants will be able to make false statements to Allah (glorified and exalted be He) on the Day of Reckoning. What renders the matter problematic is that in one verse it is stated that on the Day of Judgment no one will speak without Allah's permission, and that whoever is granted permission to speak will speak only the truth (al-Nabaʾ 78:37–38). In another verse addressing the Day of Reckoning, however, it is stated that those who associated partners with Allah will swear by Allah that they did not commit shirk (al-Anʿām 6:22–24). At first glance, these two situations appear contradictory in terms of the possibility of lying on the Day of Judgment. In light of the verse that declares the impossibility of contradiction in the Qur'an, it must be stated that neither of these verses contains any contradiction. Although this is a matter of faith for Muslims, it nonetheless requires explanation. In this study, the verses that are assumed to give rise to the suspicion of contradiction are examined in terms of their addressees, their immediate context (siyāq), and the overall coherence of the Qur'an, leading to the conclusion that there is no contradiction between them. It is possible to say that the factors giving rise to the suspicion of contradiction include the detachment of verses from their context, their removal from their temporal and situational setting, the neglect of the holistic nature of the Qur'an, and a failure to properly comprehend the Day of Reckoning.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Mushkil al-Qur'an, Day of Reckoning, Day of Judgment.

Giriş

Kur'ân'ın muhtevasında birbiriyle çelişki ihtiva eden ayetlerin kesinlikle bulunmadığı, bizzat kelamın sahibi Allah Teâlâ'nın beyan buyurduğu bir gerçektir. Bu husus: اَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْاٰنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً "*Kur'an'ın sözlerini hiç mi düşünmüyorlar? Eğer o, Allah'tan başka birinin sözü olsaydı, içerisinde birçok çelişki bulurlardı!*"[1] ayetinde açıkça dile getirilmiştir. Kaldı ki ilahî bir kelamın çelişki içeriyor olması düşünülemez. Ne var ki oldukça erken dönemlerden itibaren Kur'ân'ın muhtevasında birçok çelişkili ifadelerin olduğu iddiası farklı çevreler tarafından dile getirilmiş ve Kur'ân'ın ilahî menşei şüpheli gösterilmeye çalışılmıştır. Bu gibi iddialar, toplum nezdinde dile getirildiği yine erken dönemde İslam alimleri tarafından çürütülmüş ve ayetlerin hakikatte ifade ettiği manaların tespiti yapılmıştır.[2] Yapılan çalışmalarda, söz konusu çelişki iddialarının İslam'a olan hasımlıktan

[1] en-Nisâ 4/82.

[2] Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Erken Dönem Alimlerinden Malatyalı Ebu'l-Hüseyin el-Malati ve Sapkın Fıkralara Yönelik Yaptığı Kur'an Yorumları -et-Tenbih ve'r-Red 'Ala Ehli'l-Ehva' ve'l-Bid'a İsimli Eseri Bağlamında-

kaynaklandığı gibi, ayetlerin nüzul bağlamına dair eksik bilginin de ayetlerin hatalı anlaşılmasında etkili olduğu dile getirilmiştir.

Kur'ân'ın muhtevasında birbiriyle çelişen ayetler olduğu vehminin vuku bulduğu bir konu da hesap gününde kulların Allah'a (cc) karşı yalan beyanda bulunup bulunamayacaklarına dairdir. Bu konuda çelişki vehmini tetikleyen sebep, bir ayette ceza gününde kulların o gün Allah'ın (cc) izni olmadan kesinlikle konuşamayacakları, konuşmalarının ancak Allah Teâlâ'nın iznine bağlı olduğu ve konuşacak kimsenin de katî surette gerçeği dile getireceği ifade edilirken[3]; bir başka ayette hesap gününde şirk koşanların Allah'a (cc) asla şirk koşmadıklarını yemin ederek dile getirecek olmalarına yönelik anlatımlardır.[4] Zahirde bu iki farklı durum ceza gününde yalan söyleme imkânı konusunda farklı içeriklere sahip olması açısından çelişkili gibi görünmektedir. Kur'ân'ın çelişki olmasının muhal olduğunu beyan eden ayet üzerinden ifade edecek olursak, her iki ayetin de çelişki içermediği rahatlıkla söylenebilir. Ancak elbette ki bunun izahı gerekir.

Rivayetler söz konusu çelişki vehminin ilk defa sahabeden İbn Abbas'a (ö. 68/687-688) yöneltilen bir soru ile gündeme geldiğini göstermektedir. Rivayete göre bir şahıs İbn Abbas'a gelir ve kendisine Kur'ân'ın bazı ayetlerin diğer bazı ayetlerle çelişiyor gibi geldiğini ve izahını yapamadığı söyler. İbn Abbas hangi ayetler olduğunu sorunca, soru sahibi müşriklerin hesap gününde şirk koşmadıklarına dair yemin etmelerini ifade eden ayet ile hesap gününde Allah'a (cc) hiçbir gerçeğin gizlenemeyeceğini ifade eden ayetler[5] ve yine yemin ederek şirk koşmadıklarını iddia eden müşriklerin beyanını içeren ayetlerin[6] bu algıya sebep olduğunu söyler.[7] İbn Abbas bu soruyu şöyle cevaplamıştır: "*Biz şirk koşmuyorduk!*" demelerinin sebebi, Allah'ın (cc) rahmetini gördüklerinde bağışlanma umuduna kapılmalarıdır. Müşrikler iman edenlerden başkasının cennete giremediğini, cehennemden ise ancak tevhit ehli olanların kurtarıldığını görünce, kendi aralarında şirkleri hakkında sorulduklarında şirk koşmadıklarına dair yemin etme ve bu sayede kurtuluş yolu arama hususunda söz birliği edeceklerdir. Nitekim onlara şirk koştukları ortakların nerede olduğu sorulduğunda yemin ederek şirk

---

", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu, 17-19 Kasım 2017, Malatya* II (2018), 427-459.

[3] en-Nebe 37-38.

[4] el-En'âm 6/22-24.

[5] el-Mücâdele 58/18; en-Nebe 37-38.

[6] el-En'âm 6/22-24.

[7] Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abulmuhsin Turkî (Kâhire: Dâru hicr, 2001), 9/194; Ebû İshâk Ahmed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002), 3/311; Muhammed b. Yûsuf Endelusî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/27.

koşmadıklarını söylemeleri üzerine Allah Teâlâ da onların ağızlarını mühürler ve organlarını yaptıklarına şahit getirerek hakikati ortaya çıkarır.[8]

Oldukça netameli bir konu gibi görünen bu çelişki vehminin İbn Abbas'a ait olduğu iddia edilen çözümleme şekli, yapmış olduğumuz incelemede birçok müfessir tarafından benimsenmemiş olmalı ki -ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere- farklı çözümleme yolları aranmış, fakat getirilen çözümler de mezkûr çelişki vehmini izale etmemiş, aksine farklı çelişkilerin doğmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada her iki ayetin çelişki töhmeti altında ve hatalı anlamalarla karartılan anlamı, ayetlerin muhatapları, geçtiği sûredeki siyâk bağlamı ve Kur'ân bütünlüğünde tespitine çalışılacak ve konuya ışık tutan ayetlerin tahliliyle bir neticeye ulaşılacaktır. Çalışmada tahlil ve eleştirel bir üslup takip edilecektir.

1. Hesap Gününde Allah Teâlâ'nın Otoritesi

Yaratılışın başlangıcından beri yeryüzünde yaşayan bütün canlılar fani olduğu gibi dünya ve içinde bulunduğu bütün kâinat da fanidir.[9] Allah'ın (cc) takdir buyurduğu zaman geldiğinde, bütün evren kıyamet ile helak olacaktır.[10] Dünya, insanlar için bir imtihan yeridir. Bu sebeple Allah Teâlâ insanlara doğru ile yanlışı, hak ile batılı bildirmiş, tanıtmış ve bu iki hususta insanların arzu ettiği seçimini yapabilmesi için iradelerini hür bırakmıştır. Dileyen hak yolu, dileyen batıl yolu tercih edebilmektedir.[11] Ancak imtihan sürecinin sona ermesiyle başlayacak ahiret hayatı,[12] dünya hayatından farklı bir ortama evrilecektir.[13] Hesap yurdu, insanların dünya hayatında hür iradeleri ile istedikleri fiili icra edebilecekleri bir yer değildir. Orada irade ve hüküm tamamen Allah Teâlâ'nın olacaktır. Her iş Allah'ın (cc) iradesine bağlı, her amel O'nun izniyle gerçekleşebilecektir. O gün, Allah Teâlâ'nın otoritesi bütün iradelerin üstünde mutlak olarak tezahür edecektir. Hiçbir kimsenin bir irade gösterip bir şey yapmaya

---

[8] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/193-196; Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005), 4/44-45; Ebu Muhammed 'Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîril'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. 'Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001), 2/278; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrâhîm Atfeyyiş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1964), 6/401, 403; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lubâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, thk. Muhammed 'Ali Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), 2/105.

[9] Âl-i İmrân 3/185; Rahmân 55/26; Tâhâ 20/15.

[10] Bütün bir kozmosun kıyamet ile helak olması, Kur'ân'da "saat/السَّاعَة" kelimesiyle tesmiye edilmiştir. "Kıyamet/القِيَامَة" kelimesi ise Kur'ân'da "yeniden dirilişi" ifade eden bir kavramdır. Ancak halk arasında kâinatın varlığının son bulması Kur'ân'ın tesmiye ettiği "saat" kelimesi ile değil, yeniden dirilişi ifade eden "kıyamet" kelimesi ile ilişkilendirilmiştir. Maksadın anlaşılması açısından bu çalışmada da halk arasında meşhur olan kullanım esas alınmıştır.

[11] el-İnsân 76/3; el-Beled 90/10.

[12] el-A'râf, 7/6; İbrâhîm 14/51; Âl-i İmrân 3/30.

[13] İbrâhîm 14/48.

imkân, kabiliyet ve salahiyeti söz konusu olmayacaktır. O gün sesler kısılmıştır, Allah'ın (cc) "Konuş!" dediği kimse konuşabilir ve konuşan da ancak doğruyu söyleyebilir. İnsanlar şahitlerle, amellerinin kayıtlarıyla ve yapıp ettiklerini dile getiren vücut azalarıyla bilgilendirilmiş ve gerçeklerle bilinçleri keskinleştirilmiştir. O gün sadece hakikatler dile getirilir; yalan, iftira gibi hilaf-ı hakikat söylemlerin varlığından eser yoktur.

Hesap gününü ve Allah'ın (cc) hükümranlığını betimleyen söz konusu ayetlerde bu hususlar şöyle tanımlanmıştır: اَلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمٰنِ وَكَانَ يَوْماً عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيراً "*O gün tek ve gerçek hükümranlık Rahmetini esirgemeyen Allah'ındır. Ve o gün (kıyameti) inkâr edenler için çok zor bir gün olacaktır.*";[14] اَلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ امَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ. وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِايَاتِنَا فَاُوْلٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ. "*Kıyamet günü, tek hükümranın Allah olduğunu herkes görüp anlayacaktır; o gün mümin ve kâfirler arasında hükmü Allah verecektir. Akabinde, iman edip Allah'ın rızasına uygun işler yapmış olanlar, sonsuz nimetlerle dolu cennetlere konulacaktır. İnkâr eden ve ayetlerimizin yalan olduğunu söyleyenleri bekleyen ise, rezil ve perişan eden bir azaptır.*";[15] يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَۚ لَا يَخْفٰى عَلَى اللّٰهِ مِنْهُمْ شَيْءٌۚ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَۜ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ "*Hesap günü gelince insanlar (yeniden diriltilir ve) mahşer yerinde toplanırlar. Onların yaptıkları hiçbir şey Allah'a gizli değildir. Allah, 'Bugün hükümranlığın tek sahibinin kim olduğunu anladınız mı!' diye sorar. 'Elbette bütün haksızlıkları yok eden gücün sahibi, bir olan Allah'tır!'*";[16] وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِۜ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً "*Ve herkes, hayatın kaynağı olan, varlığı ve hükümranlığı hiçbir şeye bağlı olmayan Allah'a boyun eğmiştir. Sırtında zulüm günahını taşıyanlar ise hüsrana uğramışlardır.*"[17]

Hükümranlığın sadece Allah Teâlâ'ya ait olarak tanımlandığı o gün, hesap günüdür. Dünya hayatında yapılanların hesabının sorulduğu gündür. Söz konusu gün, Kur'ân'da "din günü" olarak tanımlanmıştır. Din günü, iyi olsun kötü olsun yapılan her amelin ödül ve cezanın verildiği gün demektir. İşte o "din gününün" yegâne hükümdarı, hâkimi ve yargıcının Allah Teâlâ olduğu şöyle ifade edilmiştir: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَۙ. اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِۙ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِۜ. "*Bütün övgüler; alemlerin rabbi, sonsuz rahmet sınırsız merhamet sahibi, hesap gününün yegâne hâkimi Allah'a mahsustur.*"[18] Gerek el-Fâtiha Sûresi'nde ve gerekse geçtiği diğer ayetlerde[19] "din günü", Kur'ân'ın muhtevasında şöyle tanımlanmıştır: وَمَٓا اَدْرٰيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِۙ. ثُمَّ مَٓا اَدْرٰيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِۜ. يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاًۜ وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ. "*Ceza günü nedir bilir misin? Evet, ceza günü nedir bilir*

[14] el-Furkân 25/26.

[15] el-Hac 56-57.

[16] el-Mü'min 40/16.

[17] Tâhâ 20/111.

[18] el-Fâtiha 1/2-4.

[19] et-Tevbe 9/34-35; el-Hicr 15/28-35; eş-Şuara 26/69-82; es-Sâffât 37/20-23; Sâd 38/71-78; ez-Zâriyât 51/12-19; el-Vâkıa 56/41-56; el-Meâric 70/9-26; el-Müddesssir 74/42-47; el-Mutaffifîn 83/1-11.

misin? O gün hiçbir kimsenin hiçbir kimse için hiçbir faydasının olmayacağı gündür. O gün iş Allah'a kalmıştır."[20]

2. Hesap Gününde Kulların Söz Hakkı

Kur'ân-ı Kerîm'de amellerin hesabının görüleceği huzur-u ilahîde kulların arzu ettikleri zaman konuşamayacakları, ancak Allah Teâlâ'nın cevap vermesi için soru yöneltmesi halinde cevap verilebileceği yönünde anlatımlar bulunmaktadır. Konuşma iradesinin Allah'ın (cc) iznine tabi olması yanında, dikkat çeken bir diğer husus, konuşanların ancak hakikati dile getirebilecekleri kaydıdır. Bunu ifade eden bir ayet şöyledir: رَبِّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَاباً. يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلٰئِكَةُ صَفاًّ لَا يَتَكَلَّمُونَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَاباً "*O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların rabbidir. O, Rahmân'dır. O'nun bu iradesi karşısında bir söz söylemek hiç kimsenin haddi değildir. Kıyamet günü Rûhl ve melekler bir düzen içerisinde ilahi huzurda dururlar. (O gün) sonsuz rahmet sahibi Allah'ın izni dışında kimse konuşamaz; (izin verilen de) ancak doğruyu söyler.*"[21] Aynı hususa işaret eden bir diğer ayette ise şöyle buyurulmaktadır: يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ. فَاَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ "*Rabbinin izni olmadan hiçbir kimsenin konuşamayacağı o gün geldiğinde insanların bir kısmı zelil ve perişan, bir kısmı ise bahtiyar ve mutlu olacaktır.*"[22] Görüldüğü üzere ayetlerde ceza günü kulların konuşabilmeleri, kelam îrâd etmelerinin ancak Allah Teâlâ'nın izin vermesi kaydıyla mümkün olabileceği beyan edilmektedir. Bu durum, kulların dünya hayatında sahip oldukları serbest iradeye o gün sahip olamayacaklarını göstermektedir. Bazı yorumlarda ayette bahsedilen ve ceza günü ancak Allah'ın (cc) izni ile konuşabilecek olanların kullar değil, melekler olduğu ve konuştukları zaman da ancak doğruyu söyleyecekleri dile getirilmiştir.[23] Öyle görünmektedir ki bu yorum, "konuştukları zaman sadece gerçeği dile getirecek olanların" insan olması denkleminde ayetler arasında çelişki meydana geleceği vehminden kaynaklanan bir izah biçimidir. Ancak bu operasyonel yorum isabetli bir yaklaşım değildir; zira ayetin bağlamı bu görüşü kesinlikle desteklememektedir. Meleklerin o gün konuşmaktan menedilmesi ve ancak izin verilmesi halinde konuşabilecekleri yönündeki bir çıkarım, hesap gününün dehşetinin betimlemesinin sanki kullar için değil de melekler için tasvir edilmiş gibi bir algıya dayanmaktadır. Oysa söz konusu ayet ve benzerlerinde tasvir edilen hesap gününün son derece dehşet verici sahneleri, o günü dikkate almaları ve yaşamlarına bu akıbete göre çekidüzen vermeleri istenen kullar içindir. Bilindiği üzere Meleklerin Allah Teâlâ'nın

---

[20] el-İnfitâr 82/17-19.

[21] en-Nebe 78/37-38.

[22] Hûd 11/105-106.

[23] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Mustafâ Huseyn Ahmed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 4/691.

emirlerinden dışarı çıkma gibi bir irade ve kasıtları söz konusu olmadığı için,[24] bu dehşet verici manzaranın meleklerle ilişkilendirilmesi isabetli bir anlama biçimi olamaz. Ayette konuşmaları ilahî iradeye bağlananlar, o günün dehşetinden korkması arzu edilen ve sözün mecrasının bu siyakta akmasına sebep olan kullardır.

Hesap gününde kulların söz hakkına dair izahta bulunan bazı ayetlerde konunun nasıl tanımlandığına göz atacak olursak, şu betimlemelerle karşılaşmaktayız: يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهٗ وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ لِلرَّحْمٰنِ فَلَا تَسْمَعُ اِلَّا هَمْساً "*O gün herkes çağırıcıya uyar; ondan kaçıp kurtulma imkânı yoktur. Rahmân'ın heybetinden sesler kısılmıştır; artık (korkunun verdiği) mırıltıdan başka bir şey işitemezsin.*";[25] وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ "*Yaptıkları haksızlıktan dolayı haklarında (azap) sözü gerçekleşmiştir; artık onlar konuşamazlar.*";[26] هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَۙ "*Bu öyle bir gündür ki artık onlar konuşamazlar.*" (el-Mürselât 77/35); وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيداً ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ "*Hesap günü geldiğinde her toplumun içinden, onlara tanıklık edecek şahitler çağıracağız. Sonra, inkârcıların ne mazeret ileri sürmelerine ne de Allah'ın hoşnutluğunu elde etme gayretine girmelerine izin verilecektir.*";[27] قَالَ اخْسَؤُا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ "*Allah buyurur ki: 'Yıkılın karşımdan! Ve sakın bana bir şey söylemeyin!'*"[28]

2.1 Mücrimlerin Mazeret Beyanı

Kimi müfessirler hesap gününe dair tanımlamada bulunan bazı ayetlerde, kulların işledikleri cürümler nedeniyle Allah Teâlâ'ya mazeretler ileri süreceklerine dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu kanaatlerini desteklemek için delil getirdikleri ayetlerde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: فَيَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعْذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ "*İnkâr karanlığında kalarak kendilerine yazık etmiş olanların o gün öne sürdükleri mazeretleri kendilerine hiçbir yarar sağlamayacak, onlara Allah'ın rızasını kazanmak için yeni bir fırsat da verilmeyecektir.*";[29] يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ "*İnkâr karanlığında kalarak kendilerine yazık edenlerin kıyamet gününde pişmanlık içinde özür dilemeleri hiçbir fayda sağlamayacaktır.*";[30] يَا اَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "*(İnanmaya yanaşmayanlara kıyamet günü şöyle denilir:) Ey inkârcılar! İnkârınıza bugün hiçbir bahane üretmeyin! Siz, ancak dünyada iken yaptıklarınızın*

[24] en-Nahl 16/50.

[25] Tâhâ 20/108.

[26] en-Neml 27/85.

[27] en-Nahl 16/84.

[28] el-Mü'minûn 23/108.

[29] er-Rûm 30/57.

[30] el-Mü'min 40/52.

karşılığını görmektesiniz."[31] Bu ayetlerde geçen "mazeret beyanı" ifadesinden, mücrim kulların suçları için birtakım mazeretler ileri süreceklerinin anlaşılmış olması, muhtemelen aksi halde ayetler arasında çelişki çıkacağı vehmi ve endişesinden kaynaklanmış olsa gerektir. Oysa Kur'ân bütünlüğünün gözetilmediği bu çıkarım, bizzat bu anlamıyla çelişkiye sebep olmaktadır. Zira söz konusu sahneyi betimleyen diğer ayetlerde bu anlayışın hatalı olduğu açıkça zikredilmektedir. Dolayısıyla ayetlerin birtakım mücrimler tarafından huzur-u ilâhîde mazeret ileri sürebilecekleri yönünde anlaşılması, konuyu betimleyen diğer ayetlerle çelişki oluşturacağı için, bu ayetlerde anlatılmak istenenin izahı gerekmektedir.

2.2 Mazeret Beyanına İzin Verilmemesi

Bazı müfessirler mazeret beyanına dair izahta bulunan ayetlerden, hesap günü mücrim kulların yaptıkları hatalar için bahane üreteceği ve bunu da Allah'ın (cc) izni olmadan direk kendi iradesi ile dile getirebileceği yönünde izahlarda bulunmuş olsa da konuya müteallik benzer ayetlerde böyle bir özgür ortamın olmayacağı açıkça beyan edilmektedir. Daha önce de izah edildiği üzere hesap gününde konuşmak ancak Allah Teâlâ'nın iznine tabidir. "Konuş!" dediği konuşur, soru sorup cevap istediği kişi dile gelir ve her kim konuşacak olursa ancak hakikati söyleyebilir. O gün yalan ve hileye yer yoktur. Zaman ve zemin, sadece hakikatin temsil ve tecelli ettiği bir gün olacaktır. Bunu ifade eden bazı ayetlerde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ "*Bir gün gelecek, her ümmetten bir tanık çıkaracağız ve artık inkâr etmiş olanların, ne (olmadık) mazeretler ileri sürmelerine izin verilecek ne de onlardan Allah'ın hoşnutluğunu kazanma yönünde çaba göstermeleri istenecektir.*";[32] وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ "*Zulme saptıkları için kendileri hakkındaki söz gerçekleşmiştir; artık konuşamazlar.*";[33] ذٰلِكُمْ بِأَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ اٰيَاتِ اللهِ هُزُواً وَغَرَّتْكُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ "*Bu azap, âyetlerimizi alay konusu yapmış olmanız ve dünya hayatının sizi aldatmış olması yüzündendir. O gün artık oradan çıkarılmazlar, mazeretler ileri sürmeleri de beklenilmez.*";[34] يَا اَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "*Ey hakikati gizleyenler! Bugün mazeret üretmeyin! Sadece yapmış olduklarınızın cezasını çekiyorsunuz.*";[35] هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ. وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ "*Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar. Kendilerine izin de verilmez ki mazeret bildirsinler.*";[36] قَالَ اخْسَؤُا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ "*Allah buyurur ki: 'Yıkılın karşımdan! Ve sakın bana bir şey*

[31] et-Tahrîm 66/7.

[32] en-Nahl 16/84.

[33] en-Neml 27/85.

[34] el-Câsiye 45/35.

[35] et-Tahrîm 66/7.

[36] el-Mürselât 77/35-36.

فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ ۖ وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ "*Dayanabilirlerse artık onların yeri ateştir. (Mahşerde Allah'ı) mazeretlerle hoşnut etmek isterlerse istekleri asla kabul edilmeyecektir.*" (Fussilet 41/24); يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "*Ey hakikati gizleyenler! Bugün bahane üretmeyin! Sadece yapmış olduklarınızın cezasını çekiyorsunuz.*"[38]

söylemeyin!'";[37]

Ayetlerden de anlaşılmaktadır ki hesap gününde mazeretler fayda vermeyecektir. O gün, mazeretlerin sahibine herhangi bir fayda vermeyeceği gündür. Dolayısıyla bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi er-Rûm 30/57; el-Mü'min 40/52; et-Tahrîm 66/7 ayetlerinde kimi mücrimlere mazeret sunmaları için izin verileceği veya hür iradeleriyle mazeret ileri sürecekleri ve sonuçta bu mazeretlerin kendilerine fayda vermeyeceğinden bahsedilmemektedir. Aksine ceza günü mazeret sunma gibi bir eylemin söz konusu olmayacağı, böyle bir kurtuluş kapısının olmadığı beliğ bir üslupla "o gün mazeret ileri sürmenin fayda vermeyeceğinden" bahsedilmektedir. Mazerete ne izin verilecek ne de fayda verecek bir mazeret olacaktır. Söz konusu iddia sahibi müfessirlerin hesap gününde mazeret sunum sahnesinin yaşanacağına dair yorumları, ayetteki beliğ anlatımın ıskalanmasına ve bu izah şekli ile ayetler arası çelişki ihtimaline dair bir çözüm arayışını düşüncesine dayanmaktadır. Ancak bu durum, bahsedildiği üzere farklı çelişkilerin ortaya çıkmasına sebep olmakta ve ceza gününün azametini berhava etmektedir.

3. Hesap Gününde Kullar Sadece Hakikati Söyler

Tekrar vurgulamak gerekirse ceza gününde konuşmak ancak Allah'ın (cc) iznine tabi olduğu gibi, konuşmasına izin verilen kullar da ancak gerçeği dile getirebileceklerdir. Zira ceza günü, hakikatin ortaya çıkacağı ve gerçeğin tezahür edeceği bir yerdir. Bu hususu dile getiren bir ayette Allah Teâlâ: "Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, Rahmân'ın izin verdiklerinden başkası konuşamayacak; konuşan da ancak doğruyu söyleyecektir."[39] şeklinde buyurmakta ve ceza gününde yalan ve hilaf-ı hakikat söylemlere yer olmadığını beyan buyurmaktadır. Gizlenen ve saklanan gerçekler, inkâr edilen hakikatler ve söylenilen bütün yalanlar o gün ortaya çıkacak ve gerçekler ayan-beyan tezahür edecektir. Bu hususu özlü olarak ifade eden bir ayette Allah Teâlâ hesap gününü: يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ. فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ "*Bütün sırların ortaya dökülüp de insanın ne bir gücü ne de yardımcısının bulunmayacağı gün*"[40] şeklinde tanımlamaktadır. Bu ayet, hesap gününde sırların hala saklanabileceği, gizlenebileceği bir ortamın olmayacağını, aksine bütün sırların ortaya çıkacağı ve insanın o gün ne gücü, kuvveti

[37] el-Mü'minûn 40/108.

[38] et-Tahrîm 66/7.

[39] en-Nebe 78/38.

[40] et-Târık 86/9-10.

ne de kendisini savunacak bir yardımcısının olmayacağını ifade etmektedir. Kullar kaçışı olmayan bir sorgulamaya çaresizce sevk edileceklerdir.

Kur'ân'ın ceza gününe yönelik izahlarına baktığımızda, bunun gerçekleşmesi için Allah Teâlâ'nın birtakım tedbirleri hazır ettiğini görmekteyiz. Tanık ve şahitler, kayıtların tutulduğu amel defterleri, yapılanları dile getirip anlatan vücut azaları gibi birçok kanıtlar, karanlıkta kalan hiçbir sır ve yalanın ihmal edilmeden tamamen ortaya çıkması için ilahî buyruk üzere sorgulama esnasında hazır olacaklardır.

3.1 Şahitlerin Tanıklığı

Kur'ân, kulların hesaba çekileceği ceza gününde şahitlerin de hazır olacağını ve yapılanlara tanıklıklarının alınacağından bahsetmektedir: فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ شَهِيداً. يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْاَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثاً "*Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak! Küfür yoluna sapıp peygamberi dinlemeyenler o gün, Allah'tan hiçbir haberi gizleyemez hale düşerek yerin altında kaybolmayı temenni ederler.*";[41] وَاَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيّٖنَ وَالشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "*Artık rabbinin nuruyla yer aydınlanır, hesap kitap ortaya konur, peygamberler ve şahitler getirilir, insanlar hakkında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir, onlara asla haksızlık edilmez.*";[42] وَتَرَى كُلَّ اُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ اُمَّةٍ تُدْعٰى اِلٰى كِتَابِهَا اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "*Bütün toplulukları diz çöküp boyun eğmiş olarak göreceksin. Her topluluk kendine ait defterin başına çağrılacak, o gün yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz. 'Bu, size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır, biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik.' denilecek.*"[43] Öte yandan Allah'ın (cc) bizzat kendisi her şeye de şahittir.[44]

3.2 Dile Gelen Vücut Azalarının Tanıklığı

Şahitlerin tanıklığından farklı olarak kulların fiillerine kendi vücut azaları da tanıklık edecektir. Organlar, yapılan amelleri ayrıntısıyla ve hakikat üzere sayacak ve yapılanlara şahitlik edecektir. Bunu ifade eden bazı ayetlerde vücut azalarının tanıklığı şu şekilde betimlenmektedir: اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰى اَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ اَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "*O gün onların ağızlarını mühürleriz; yapmış olduklarını elleri bize anlatır, ayakları da tanıklık eder.*";[45] يَوْمَ تَشْهَدُ

[41] en-Nisâ 4/41-42.

[42] ez-Zümer 39/69.

[43] el-Câsiye 45/28-29.

[44] en-Nisâ 4/33; Yûnus 10/46; el-Ahzâb 33/55; Sebe' 34/47; Fussilet 41/53.

[45] Yâsîn 36/65.

عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ *"O ceza gününde dilleri, elleri ve ayakları, yapıp ettikleri hususlarda aleyhlerine tanıklık edecektir."*[46]

Hesap günü mücrimlerin ne kaçabileceği bir yer ne de ardına sığınabileceği bir yalan vardır. Zira dünya hayatında yapılanlara şahitlerin şahitliği yanında bir de kendi azalarının tanıklığı söz konusudur. Hilaf-ı hakikat konuşmak mümkün değildir, gerçekleri gizlemek imkânsızdır. Kur'ân, kulların kendi azaları tarafından teşhir edilmesinden dolayı son derece şaşkın ve rahatsızlıklarını şöyle aktarır: حَتّٰى اِذَا مَا جَاۤؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَاَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَاۜ قَالُوا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِي اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ اَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَٓا اَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلٰكِنْ ظَنَنْتُمْ اَنَّ اللّٰهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُونَ. وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ اَرْدٰيكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ *"O inkârcılar cehenneme vardıklarında, dünyada iken yapıp-etmiş oldukları her şeye, kulakları, gözleri ve derileri şahitlik edecektir. Bunun üzerine onlar, derilerine (ve günahlarını itiraf eden bütün organlarına): "Niçin bizim aleyhimize şahitlik ediverdiniz?" derler. Onlar da: "Her şeyin dile gelip zorunlu olarak şahitlik etmesini emreden Allah bize de bunları söyletmiştir. En başında sizi yaratan da O'dur; ve sadece O'na döndürülecektiniz." şeklinde cevap verirler. Hatırlayın! Siz günah işlerken kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin aleyhinizde tanıklık edeceğine umursamazlık göstermiştiniz. (Şimdi ise onlardan, yaptıklarınızı görmemiş gibi davranmasını bekliyorsunuz!) Üstelik bununla da yetinmemiş, Allah'ın, yaptığınız birçok şeyi bilemeyeceği gibi boş bir düşünceye kapılmıştınız. Bu vesveseler, Rabbiniz hakkında ürettiğiniz boş kuruntularınızdır. Sizi helake sürükleyen de budur. Bunun sonucunda siz her şeyinizi kaybetmiş oldunuz."*[47]

Görüldüğü üzere hesap gününde gizli kalacak hiçbir şey yoktur. Her şey bütün berraklığıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zulme yer olmadığı gibi zulmün varlığı dahi söz konusu olmayacaktır. Kullar, kendi azaları da dahil olmak üzere şahitlerden ve amellerinin kayıtlarından gerçeği dinleyerek, görerek takdir edilen cezayı hak ettiklerini itiraf edeceklerdir.

3.3 Hakikati Keskin Gören Gözler

Kur'ân kulların hakikatlere perdesiz olarak gözlerin ne zaman keskinleşmeye başlayacağını şöyle izah eder: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَاِذَا هُمْ مِنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ. قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَاۜ هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ *"Nihayet, (diriliş için) sura üfürülür. Bunun üzerine onlar kabirlerinden kalkıp doğruca Rablerinin huzuruna giderler. Birbirlerine 'Eyvāh! Şu başımıza gelene bakın! Bizi dirilterek yattığımız yerden kim kaldırdı? Rahmetini esirgemeyen Allah'ın,*

[46] Nûr 24/24.

[47] Fussilet 41/20-23.

gerçekleşeceğini söylediği, elçilerin de doğru olarak bize anlattığı şey bu imiş meğer!' derler."[48] Bu ayete göre kulların mezarlarından diriltilerek çıkarıldığında hak olan ahiret yurduna gözlerinin açılmasıyla artık hakikat de tecelli etmiş olacaktır. Artık gözler hakikate açılmış, gerçeklerle insanlar arasında perdeler kaldırılmıştır. Bilinçler dünyadaki gibi belli bir bahs, nazar ve istidlalden sonra hakikate ulaşması süreci sona ermiş, gerçeklerin ızdırârî/zorunlu olarak görüldüğü ve bedîhî olarak tecelli ettiği bir atmosfere girilmiştir.

Şahitlerin ve azaların tanıklıkları yanında kullar aynı zamanda dünya hayatına dair yapıp ettikleri hakkında bilgilendirileceklerdir. Bu bilgilendirme sonrasında kullar, artık neyi yaptıkları neyi de yapmayıp terk ettiklerini açıkça görecek ve bileceklerdir. Bu bilgilendirilme sonucu insanların hakikati şüpheye mahal kalmayacak şekilde açıkça bilmeleri durumu Kur'ân'ın "gözlerin keskin olması" ifadesiyle izah edilir: وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ. لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ "*Her nefis o gün, tercihini belirleyen dürtüleri ve yaptıklarına şahitliği ile birlikte (sorgusu için huzura) gelir. (O gün şöyle denilir): 'Sen bu işin böyle olacağını hiç hesaba katmıyordun. Şimdi ise gözünden perdeyi kaldırdık, artık her şeyi ayan-beyan görmektesin.*"[49] Zira Allah Teâlâ kullarını dünya hayatında icra ettikleri amelleri hakkında bütün ayrıntısıyla bilgilendirecektir: اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ. يُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ. بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيرَةٌ "*O gün varıp durulacak yer sadece rabbinin huzurudur. O gün insana yaptığı ve yapmadığı her şey hakkında bilgi verilecektir. Artık insan, kendisi ayan-beyan gören bir tanıktır.*";[50] فَلَنَسْـَٔلَنَّ الَّذِينَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ الْمُرْسَلِينَ. فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ "*Asla kuşku duymayınız ki Biz, kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de gönderilen peygamberleri de mutlaka hesaba çekeceğiz! O zaman onlara tüm yaptıklarını itiraz edemeyecekleri bir bilgi ile anlatacağız; onlar da bizim kendilerinden hiçbir zaman uzak kalmadığımızı görecekler.*"[51]

Öte yandan yeryüzü de insanlara üzerinde olup bitenleri anlatacak, yapılanlara şahitlik edecektir: اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ زِلْزَالَهَا. وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا. وَقَالَ الْاِنْسَانُ مَا لَهَا. يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا. بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا "*Yer son bir çalkanışla dehşetli bir şekilde sarsıldığında, yeryüzü bütün (yüklerini) taşıdıklarını çıkarıp attığında, insan dehşetle 'Ona da ne oluyor?' diye bağırdığında, işte o gün, Rabbinin verdiği tabiatı gereği yer, bağrında sakladığı tüm haberleri ortaya dökecek.*";[52] اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ. وَاِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ. وَاِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ. وَاِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ. عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَاَخَّرَتْ "*Gökyüzü yarılıp dağıldığında, yıldızlar, yörüngelerinden kayıp sağa sola savrulduğunda, denizler, yataklarından taşıp önüne geleni sürüklediğinde, kabirler alt-üst edilip içindekiler dışına*

[48] Yâsîn 36/51-52.

[49] Kâf 50/21-22.

[50] el-Kıyâmet 75/12-14.

[51] el-A'râf 7/6-7.

[52] el-Zilzâl 99/1-5.

çıkarıldığında, artık her insan, yaptığı kötülükleri de yapmadığı iyilikleri de açıkça bilecektir.";[53] وَاِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ؟ وَاِذَا السَّمَّاءُ كُشِطَتْ. وَاِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ. وَاِذَا الْجَنَّةُ اُزْلِفَتْ. عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ "*Herkesin (yapıp-ettiklerinin kayıtlı olduğu) dosyaları ortaya serilip (suçlu-suçsuz açığa çıktığında), (ufkumuzu sınırlayan) gök perdesi (bütün gerçekleri açığa çıkarmak üzere) sıyrıldığında, cehennem ateşi (insanın müşahedesine açılarak) azdırıldığında, cennet de yaklaştırılıp (tahayyül ötesine geçerek) gösterildiğinde, herkes ne yapıp-ettiğini (önünde hazır bularak) yakinen bilecektir.*"[54]

İnsanların ceza gününde hakikatlere karşı gözlerinin keskin olmasına vesile olan bir diğer şahit de amel defterleridir.

3.4 Yapılanları Eksiksiz Kaydeden Amel Defterleri

İnsanların dünya hayatında yaptığı her şey kayıt altına alınmaktadır. Öyle ki ceza gününde kullar küçük, büyük denilmeden her yapılanın kayıt altına alınmış olmasından dolayı şaşkınlık yaşayacaklardır: وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً اِلَّا اَحْصٰيهَا ۚ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَداً "*O gün herkesin yapıp-ettiği her şeyin kaydı gözü önüne konulur: Allah'a karşı suç işlemiş olanların, suçlarının açıklanacağından büyük bir korkuya kapıldıklarını görürsün. Suçları okununca da: 'Eyvah mahvolduk! Bu nasıl kitapmış! Küçük büyük demeden yaptıklarımızın hepsini toplamış!' derler. Böylece yapıp ettikleri her şeyi karşılarında bulmuşlardır. (Ey Muhammed!) Herkes iyi bilsin ki Rabbin hiç kimseye haksızlık etmez.*";[55] وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ. وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ "*Yaptıkları her şey defterlerde kayıtlıdır. Büyük-küçük hepsi satır satır yazılmıştır.*"[56]

Amel defterlerini gören kullar, bütün yapıp ettiklerine vakıf olduktan sonra artık kendi hesaplarına kendileri de kanaatler getirmişlerdir: وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَٰٓئِرَهُ فِي عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَاباً يَلْقٰيهُ مَنْشُوراً. اِقْرَأْ كِتَابَكَ ۚ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً "*Biz her insanın yapıp ettiklerini kendi boynuna yükleriz. Kıyamet gününde (bütün bunların yazılmış olduğunu) açıkça göreceği bir kitabı gözünün önüne koyarız. Sonra ona: 'Haydi oku kitabından (yapıp ettiklerini)! Bugün sen, kendi hesabını kendin göreceksin! (Bunun için orada okuyacakların sana yeter!' deriz.)*";[57] وَتَرٰى كُلَّ اُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ اُمَّةٍ تُدْعٰٓى اِلٰى كِتَابِهَا ۜ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "*O gün, her topluluğun korkudan perişan bir halde diz çöküp kalmış olduklarını görürsün. Her ümmet yapıp-ettiklerinin kaydedildiği defterin başına çağrılır. Onlara: 'Bugün, dünyada iken yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz.' denilir.*"[58]

---

[53] el-İnfitâr 82/1-5.

[54] et-Tekvîr 81/10-14.

[55] el-Kehf 18/49.

[56] el-Kamer 54/52-53.

[57] el-İsrâ 17/13-14.

[58] el-Câsiye 45/28.

3.5 Mücrimlerin İtirafları

Hesap gününde şahitlerin, vücut azalarının, amel defterlerinin, meleklerin, nebilerin, yeryüzünün, Allah Teâlâ'nın bilgilendirmesi ve hakikati bütün berraklığıyla görebilen gözlerin şahitliğinden sonra kulların bütün bahane ve mazeretleri daha dile getirmeye gerek kalmadan güneş görmüş kar gibi eriyip kaybolacaktır. Geriye sadece yapılan suçların itirafı kalacaktır. O gün asla kenarda, köşede kalmış ve mücrimlerin suçlarını haklı gösterecek ve bu sebeple kendilerine takdir edilen cezanın adalet terazisinde iğreti duracağı, bir zulüm olarak görüleceği herhangi bir eksiklik söz konusu olmayacaktır. Adalet mutlak olarak tecelli edecek, tabir caizse, her sanık mahkemenin hakiminin/yargıcının verdiği hükmün hak ve adil olduğuna şahitlik edecek, haksızlığa uğradığı yönünde bir iddiası söz konusu olmayacaktır. Zira artık gerçek tahakkuk etmiş, işlenen kabahatler sır olmaktan çıkmış, mücrimler yapıp ettiklerini bir bir itiraf etmiştir: قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْماً ضَالِّينَ "*Derler ki: 'Rabbimiz! Kötü yanımıza yenildik; biz bir sapkınlar topluluğu olduk.'*"[59] مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ. قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ. وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ. وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ. وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ. حَتَّى اَتَينَا الْيَقِينُ "*O gün onlara şöyle sorulacak: 'Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?' Onlar da şöyle derler: 'Biz Rabbimize yönelenlerden olmadık, yoksulu doyurmazdık, boş işlerle uğraşa(rak kendilerini günaha kaptıran)ların peşine takılırdık. Bu hesap gününü de yalanlardık. En sonunda bize hakikat açık-seçik kendini gösterdi.*"';[60] يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ايَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هٰذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى اَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى اَنْفُسِهِمْ اَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ "'*Ey cinler ve insanlar! Ayetlerimi size getirip anlatan, hesap vereceğiniz bu günün geleceğini defalarca bildiren içinizden resuller gelmedi mi?' Onlar da: 'Biz kendi aleyhimize (de olsa resullerin geldiğine) şahitlik ederiz.' derler. Dünyada iken geçirdikleri hayatları onları aldatmıştır ve böylece (resullerin getirdiklerini) inkâr ettiklerini itiraf ederek kendi aleyhlerine tanıklık ederler.*";[61] قَالُوا رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ "'*Ey rabbimiz!' diyecekler, 'Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahımızı itiraf etmiş bulunuyoruz, bir çıkış yolu yok mu?'*"';[62] وَلَوْ تَرٰى اِذْ وُقِفُوا عَلٰى رَبِّهِمْ قَالَ اَلَيْسَ هٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلٰى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ "*Onları hesap vermek üzere Rabblerinin huzuruna çıkarıldıklarındaki hallerini bir görsen! Allah onlara: 'İnkâr ettiğiniz yeniden diriliş gerçek değil miymiş?!' der. Onlar: 'Evet, Rabbimiz! Öyle imiş!' diye karşılık verirler. Allah onlara: 'Öyle ise bundan önce ısrarla inkâr ettiğiniz için hak ettiğiniz bu azabı tadın!' der.*"[63]

---

[59] el-Mü'minûn 23/106.

[60] el-Müddessir 74/42-47.

[61] el-En'âm 6/130.

[62] el-Mü'min 40/11.

[63] el-En'âm 6/30.

Ceza günü mücrimlerden, dünya hayatında Allah'a (cc) ortak/şerik koştukları varlıkların ahirette şefaatçi olacaklarına dair dile getirdikleri iddialarının ispatı istenilecek ve taşıdıkları bütün ümit ve iddialarının karşılığı olmadığını görünce mücrimler hakikati itiraf edeceklerdir: وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ اَيْنَ شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ. وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيداً فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا اَنَّ الْحَقَّ لِلّٰهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونْ "*Kıyamet gününde Allah kendisinden başkasına ilahlık atfedenlere hitap ederek: 'Bana ortak saydıklarınız hani nerede?' der. Her bir ümmetin içinden kendilerine tanıklık edecek birini çekip ortaya çıkarırız ve onlara: 'Bunların inkârlarının gerekçesi nedir? (Onlara vahyimiz gelmemiş miydi yoksa?)' deriz. O zaman onlar, ibadete layık tek varlığın Allah olduğunu ve O'na iftira ederek ortak koştuklarının ise kaybolup gittiğini (kendilerine hiçbir fayda veremeyeceklerini) anlarlar.*"[64]

Mücrimler, dünya hayatında Allah'a (cc) şerik koştukları sahte tanrılarının peşine düşmüş olmalarından dolayı hata ettiklerini ve pişman olduklarını dile getireceklerdir: اِذْ تَبَرَّاَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَاَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْاَسْبَابُ. وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّاَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُا مِنَّاۜ كَذٰلِكَ يُرِيهِمُ اللّٰهُ اَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْۜ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ "*Kıyamet günü gelince inkarda önderler, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklardır. Hepsi de azapla yüz yüze gelecekler ve her türlü güç ve iktidarları ellerinden kayıp gidecektir. Onlara uyanlar: 'Ah keşke bize bir fırsat daha verilse de onların burada bizden uzaklaştığı gibi biz de dünyada onlardan böyle uzaklaşsak!' derler. İşte Allah, onların yaptıkları yanlış işleri büyük üzüntüye gömülecekleri bir şekilde onlara gösterecektir. Onlar, Cehennemden hiç çıkacak değildirler.*"[65]

Hata ve suçlarını itiraf eden mücrimler, nihayet kendilerini bu hale düşürenlerin aslında müstakim olan yola değil, sapkınlığa davet ettiklerini de anlamışlardır. Allah Teâlâ'nın vahiylerinin peşine düşmek yerine efendilerinin, büyüklerinin, atalarının, dinden dünyalık devşiren din adamlarının peşine düşmüş olmalarından dolayı pişmanlıklarını dile getirirler. Allah Teâlâ'dan onların azabını şiddetlendirmesini dilerler: يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا اَطَعْنَا اللّٰهَ وَاَطَعْنَا الرَّسُولَا. وَقَالُوا رَبَّنَا اِنَّا اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَاَضَلُّونَا السَّبِيلَا. رَبَّنَا اٰتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً "*O vakit yüzleri cehennemde oraya buraya çevrilirken: 'Keşke Allaha itaat etseydik! Ah ne olurdu Resulünün dediklerini tutsaydık!' derler ve şöyle devam ederler: 'Ey Rabbimiz! Biz, liderlerimize ve büyüklerimize uyduk. Onlar ise bizi doğru yoldan uzaklaştırdılar! Ey Rabbimiz! (Bizleri saptırdıkları için) onlara iki kat azap ver, onları yardımından büsbütün mahrum et, cehennemdeki yerlerini daha acıklı kıl!'*"[66] Ayetlerin mefhumundan anlaşıldığı üzere Allah Teâlâ hesap gününde mücrim kullarına kendisine alternatif olarak uydurdukları sahte ilahları yardıma çağırmaları istendiği ve şirk koştukları şerikleri hakkında sorgulandıkları zaman,

---

[64] el-Kasas 28/74-75.

[65] el-Bakara 2/166-167.

[66] el-Ahzâb 33/66-68. Ayrıca bk. el-A'râf 7/37-38; İbrâhîm 14/21; eş-Şu'arâ 26/91-103; Sebe 34/31.

kendilerini saptıranlarla yüzleştirileceklerinden bahsedilmektedir. Bu yüzleştirmede aldanan ve aldatanlar arasında bir polemiğin yaşanacağı bildirilmektedir. Aldananlar, kendilerini saptıranlar için iki kat azabın verilmesini isteyeceklerdir. Kur'ân'ın bu polemikten farklı ayetlerde bahsedilmektedir. (Örneğin: ez-Zümer 39/31, 66-68) Bütün bu konuşmalar, Allah'ın (cc) kullarını sorgulaması esnasında cevabının/hesabının verilmesini istediği muahezenin bir gereğidir.

Dinleri konusunda atalarına ve din büyüklerine aldananların peşlerine düştükleri sahte tanrılar, kimseyi bunu yapmaya zorlamadıklarını, kimsenin üzerinde bir sultana/ yetkiye/ tahakküme sahip olmadıklarını dile getireceklerdir: وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ اَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ اَنْتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاؤُهُمْ مَا كُنْتُمْ اِيَّانَا تَعْبُدُونَ. فَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيداً بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ. هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ وَرُدُّوا اِلَى اللّٰهِ مَوْلٰيهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ" *(İman edip) iyilik yapanlara en güzel karşılıklar hatta daha fazlası verilecektir. (Hesap günü) onların yüzlerinde ne bir utanç eseri ne de aşağılık hissi gözükür! Onlar Cennetliklerdir, sonsuza kadar orada kalacaklardır. (İnanmayıp) nice kötülük yapanlara gelince, (yaptıkları) bir kötülüğün karşılığı eksiksiz-fazlasız verilecektir. Onların yüzlerini aşağılık hissi bürümüştür. Onları Allah'ın adaletinden kurtaracak hiçbir güç de yoktur! Onların yüzlerini sanki zifiri karanlık geceden kopmuş bir parça kaplamış gibidir. Onlar da cehennemliklerdir, sonsuza dek orada kalacaklardır. Sonra onların hepsini huzurumuzda toplayacağız ve Allah'a ortak koşanlara: 'Siz, ortak koştuklarınızla beraber olduğunuz yerde bekleyin!' diyeceğiz. Ardından onları birbirinden ayıracağız. Ortak koştukları putlar: 'Siz bize tapmıyordunuz! Sizinle bizim aramızda şahit olarak Allah yeter. Doğrusu sizin bize taptığınızdan haberimiz bile yoktu.' diyecekler. İşte o gün herkes daha önce (dünyada iken) yaptıklarını karşısında bulacak; yegâne gerçek sahipleri olan Allah'ın huzuruna getirilecektir. Pervasızca uydurdukları putları onları yüzüstü bırakıp terk edeceklerdir."*;[67] قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هٰؤُلَاءِ الَّذِينَ اَغْوَيْنَا اَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّاْنَا اِلَيْكَ مَا كَانُوا اِيَّانَا يَعْبُدُونَ. وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَرَاَوُا الْعَذَابَ لَوْ اَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ. وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا اَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ. فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْاَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ "*Allah'ın azabına uğramaları kesinleşmiş olan (şeytanlaşmış inkârcı)lar: 'Ey Rabbimiz! İşte saptırdıklarımız bunlardır! kendimiz saptığımız gibi onların da sapmalarına önayak olduk. Onların yaptıklarının sorumluluğunu biz üstlenmiyor, kendimizi bundan uzak görüyoruz. Aslında onlar bize değil kendi nefislerine tapıyorlardı.' derler. O gün onlara: 'Allah'a ortak koştuklarınızı çağırın!' denilir, onlar da çağırırlar. Fakat ortak koştukları putları kendilerine cevap veremezler. Artık onlar karşılarında sadece azabı göreceklerdir. Keşke daha önceden doğru yola girseler de bu azaba uğramasalardı. O gün Allah onlara hitap ederek: 'Size gelen peygamberlere nasıl karşılık vermiştiniz?' der. Buna cevap vermek için, ulaşabilecekleri hiçbir bilgi onlara fayda vermez.*

[67] Yûnus 10/26-30.

وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هٰذَا يَوْمُ الدِّينِ. هٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ. اُحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَاَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ. مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَاهْدُوهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيمِ. وَقِفُوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ. مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ. بَلْ هُمُ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ. وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ. قَالُوا اِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ. قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْماً طَاغِينَ. فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا اِنَّا لَذَائِقُونَ. فَاَغْوَيْنَاكُمْ اِنَّا كُنَّا غَاوِينَ. فَاِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ. اِنَّا كَذٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ *Birbirlerine sorarak bulabilecekleri bir cevap da yoktur.";*[68] "*Ve şöyle derler: 'Eyvah! Bugün hesap günü işte! (Demek ki bize söylenenler doğru imiş!)' Onlara şöyle denilir: 'Bugün, herkese hak ettiğinin verileceği gündür. Siz dünyada iken bunu yalanlayıp inkâr etmiştiniz.' O zaman Allah meleklere: 'İnkâr karanlığında kalarak kendilerine yazık edenleri, onlara eşlik edenleri ve onların Allah'ı bırakıp taptıkları bütün putları toplayın. Hepsini alıp doğruca cehenneme giden yola kadar götürün! Orada onları durdurun! Çünkü onlar (dünyada iken) yaptıkları şeylerden sorguya çekileceklerdir.' der. Melekler onlara: 'Ne oldu size?! (Hani dünyada yardımlaşıyordunuz!?) Şimdi niçin birbirinize destek olmuyorsunuz!?' derler. Hayır! (Birbirine destek olmak ne mümkün!) Onlar artık zillet içerisinde boyun bükmüşlerdir. Onlar bu çaresizlik içinde birbirlerini suçlamaya başlarlar ve: "Siz bize hep iyi niyetli imiş gibi yaklaştınız ve bizi kandırdınız!" derler. Suçlananlar ise: 'Tam aksine! Siz kendiniz iman etmemiştiniz zaten! Bizim sizin üzerinizde bir yetkimiz ve baskımız yoktu. Siz kendiniz azgın bir toplum olmuştunuz!' diye karşılık verirler. Sonra şöyle devam ederler: 'Rabbimizin azabını hak ettik. Biz artık çaresiz bu cezayı çekeceğiz. Biz sizin de sapmanıza sebep olduk. Böylece hepimiz de sapkınlar haline geldik.' Doğrusu onlar o gün hep birlikte aynı azaba uğrayacaklardır. Biz, günaha batmış suçlulara işte böyle yaparız."*[69]

Şeytanın da yaptığı hataları itiraf edeceği bu süreçte,[70] mücrimler dünyada yaptıkları hatalardan dolayı pişman ve kendilerine karşı öfkelidirler. Ancak Allah'ın (cc) öfkesi onlarınkinden daha şiddetlidir. Artık onlar hakkında adalet tecelli etmiştir: اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللّٰهِ اَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ اَنْفُسَكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ اِلَى الْاِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ. قَالُوا رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ. ذٰلِكُمْ بِاَنَّهُ اِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَاِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ "*Elbette inkâr edenlere de şöyle seslenilir: 'Siz imana davet edilip de bunu kabul etmeyerek küfürde ısrar etmeniz sebebiyle Allah'ın size olan öfkesi, şimdi (inkâr ettiklerinizle yüz yüze gelince uğradığınız hayal kırıklığı sebebiyle) kendinize olan kızgınlığınızdan daha büyüktür.' İnkârcılar, bu pişmanlık ve perişanlık içerisinde şöyle derler: 'Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin! Yaptığımız bütün günahları itiraf ediyoruz! Düştüğümüz bu beladan bizi kurtaracak bir yol yok mu?' Onlara içine düştükleri durumun sebebi şöyle anlatılır: 'Yalnızca Allah'a kulluk etmeye çağrıldığınızda bunu reddederek O'nun birliğini inkâr ettiniz. O'na ortak koşulduğunda da bu şirke*

---

[68] el-Kasas 28/63-66.

[69] es-Sâffât 37/20-34.

[70] İbrâhîm 14/21-22.

hemen siz de katılırdınız! Artık sizin hakkınızda verilecek hükmü, ulaşılamaz bir yüceliğe ve benzersiz bir büyüklüğe sahip olan Allah verecektir!'"[71]

4. Hesap Gününde Yalan Söylenilebileceği Vehmi

Yukarıda geçen başlıklarda ele alındığı üzere, ahiret hayatı, dünya hayatında kurulu imtihan sahnesinden bütünüyle farklıdır. Dünya hayatında seçme iradesi verilen insanoğlunun hür iradesi, hesap gününde aynen devam etmez. Ceza günü Allah Teâlâ'nın mutlak iradesinin kulların iradeleri üzerinde bütünüyle tezahür ettiği bir yerdir. Orada konuşmak ancak Allah'ın iradesi ve iznine tabidir. Allah'ın (cc) izin verdiği veya konuşmasını emrettiği kullar konuşabilir ve konuşan da ancak hakikati dile getirebilir. Hesap günü yalan ve hilenin olmadığı, huzur-u ilâhîden kaçış için hiçbir çıkar yolun bulunmadığı, şahitler, melekler, kusursuz kayıtlar, gerçeği dile getiren vücut azaları gibi tanıkların duruşmada hazır olacağı ve adaletin mutlak olarak tecelli edeceği bir yerdir. Bu hususa işaret etmesi açısından yukarıda geçen ilgili ayeti kıyaslama yapabilmek için tekrar edecek olursak, Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلٰٓئِكَةُ صَفاًّ لَا يَتَكَلَّمُونَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَاباً "*Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, Rahmân'ın izin verdiklerinden başkası konuşamayacak; konuşan da sadece doğruyu söyleyecektir.*"[72] Benzer manaya işaret eden bir diğer ayette ise şöyle buyurmaktadır: يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْاَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثاً "*Hakikati gizlemekte ısrar edenler ve Resule muhalif olanlar o gün, yerin altında kaybolmayı dileyecekler. Zira onların Allah'tan gizleyebilecekleri hiçbir sözleri olmayacak.*" (en-Nisâ 4/42)

Kur'ân'ın farklı ayetlerinde bu esası destekleyen birçok anlatım bulunmakla birlikte, özellikle şu ayette bu anlatımlarla uyuşmadığı izlenimi veren ve ayetler arasında bir çelişki varmış vehmine sebep olan bir muhteva olduğu düşünülmüştür: وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ اَشْرَكُوا اَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ. ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ. اُنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ "*Onların hepsini (hesap için) bir araya topladığımız o günde olacakları hatırlat! O zaman bu şirk koşanlara: 'Kendinizce ilahlık yakıştırdığınız putlarınız hani neredeler?!' deriz. Sonra onların fitneleri 'Rabbimize yemin olsun, biz şirk koşanlardan değiliz!" demelerinden başkası olmadı."*[73]

Görüldüğü üzere ayetin muhtevası diğer ayetlerden farklı olarak hesap günü Allah'a (cc) karşı kulların yalan söyleyebilecekleri yönünde bir mana veriyormuş gibi görünmektedir. Nitekim ileride aktarılacağı üzere birçok müfessir de ayetin bu yönde bir manaya sahip olduğu düşüncesine kapılmıştır. Ancak bunun diğer ayetlerle bir çelişki oluşturacağını fark eden kimi müfessirler, söz konusu işkâli gidermek için farklı izahlarda bulunmuşlardır. Ne var ki bu

---

[71] el-Mü'min 40/10-12.

[72] en-Nebe 78/38.

[73] el-En'âm 6/22-24.

izahlar, ayetler arasındaki mevhum işkâli gidermek için yeterli olmamış, aksine farklı açılardan Kur'ân'ın muhtevasını töhmet altında bırakmıştır. Bu durum, söz konusu ayetler arasında aslında ne anlatılmak istenildiğini, dolayısıyla ayetler arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını ortaya koymayı ve bunun için de evvelemirde Kur'ân'ın kendi muhtevasındaki bütünlüğe rücu etmeyi zorunlu kılmaktadır.

5. Çelişki Vehmi Uyandıran Ayetlerin İzahı

5.1 Tefsirlerde Çözüme Yönelik Açıklamalar ve Tahlîli

Tefsir literatüründe her müfessirin söz konusu vehme dair bir çözüm önerisinde bulunmadığını görmekteyiz. Mevhum işkâli gündemine hiç almayan tefsirlerden farklı olarak ilgili ayetler asındaki çelişki vehmine dair açıklamada bulunan tefsirlere kronolojik bir zaviyeden baktığımızda, getirilen çözüm önerilerini bazı başlıklar altında tasnif etmek mümkündür.

5.1.1 Söylenilenlerin Mazeretten İbret olması

Ahirette ceza gününde Allah'ın (cc) mahkemesinde O'na karşı yalan söylemenin mümkün olabileceği tevehhümünü uyandıran ve bu anlamda diğer ayetlerle çelişki vehmine sebep olan "*Sonra onların fitneleri* (فِتْنَتُهُمْ) *'Rabbimiz! Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık!' demekten başka bir şey olmadı.*"[74] ayetinin çözümüne yönelik getirilen izahlardan birisi, ayette geçen fitne kelimesinin "mazeret" anlamında olduğu şeklindedir. Buna göre Allah Teâlâ mücrimlere kendisine ortak koştukları sahte ilahları yardıma çağırmalarını istediğinde, müşriklerin tek mazeretleri, kendilerinin hiçbir zaman Allah'a (cc) şirk koşmadıkları yalanına sığınmak olacaktır.[75]

Söz konusu çözümün bazı ayetlerden referansla gündeme geldiğini düşünmek mümkündür. Zira bazı ayetlerde mücrimlerin mazeretlerinin o gün kar etmeyeceği ifade edilmektedir: "*Artık o gün zulmedenlerin mazeretleri fayda sağlamayacak, onlardan Allah'ı hoşnut etmeye çalışmaları da istenmeyecektir.*"[76] Fitne kelimesini "mazeret" olarak izah eden kimi müfessiri bu yönde izaha sevk eden durum, bu ayetlerde geçen mazeretin, konu edindiğimiz "*Rabbimiz! Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık!*"[77] ifadesi olabileceğine dair taşıdıkları kanaattir.[78]

---

[74] el-En'âm 6/23.

[75] Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrut: Dâru ihyâ'i't-turâs, 1423), 1/555; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/347.

[76] er-Rûm 30/57. Ayrıca bk. el-Mü'min 40/52.

[77] el-En'âm 6/23.

[78] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/191; Mâtüîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 4/45.

Ancak ayetin bu yöndeki tevili söz konusu çelişki vehmini izale etmekten uzaktır. Zira ayette geçen "fitne" kelimesinin "mazeret" olarak yorumlanması, söylenilen mazereti yalan olmaktan çıkarmamaktadır. Mazeret olarak izah edilen "fitne" kelimesinin karşılık geldiği "şirk koşma" ithamının inkârı, başlı başına bir yalandır. Kaldı ki ayetin devamında "*('Ey Muhammed! Görüyor musun?) Kendi aleyhlerinde nasıl yalan söylediler ve (tanrı diye) uydurdukları şeyler kendilerini nasıl bırakıp gitti!*""[79] buyurulmakta ve "şirk koşma" eyleminin inkarının bir yalan olduğu beyan buyurulmaktadır. Dolayısıyla söz konusu durumun "mazeret" olarak yorumlanması, söylenileni "yalan" olmaktan çıkarmamakta, sorunu çözmemektedir.

Öte yandan ayetlerde geçen ve "mazeretlerin fayda vermeyeceği gün" ifadesi, yalan beyanatları içeren mazeretlerin söylenileceğini ifade etme konusunda sarih değildir. Aksine mazeretlerin ileri sürülemeyeceği, "Allah'ı hoşnut etmeye çalışmaları da istenmeyecektir."[80] ifadesiyle şerh edilmekte ve böyle bir olayın gerçekleşmeyeceği izah edilmektedir. Nitekim bu duruma açıkça işaret eden هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَۙ. وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ "*Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar. Kendilerine izin de verilmez ki mazeret bildirsinler.*"[81] ayeti ve daha önceki satırlarda benzeri verilen ayetler, böyle bir sürecin yaşanmayacağını göstermesi açısından sarihtir. Said b. Cübeyr, Katade ve İbn Ebû Necîh'in "özür beyan edip yemin ettikleri" şeklindeki izahları da benzer bir yorum tarzı olup isabetli değildir.[82] Görüldüğü üzere ilgili ayetin "mazeret sunumu" üzerinden izahı, söz konusu çelişki vehmini ortadan kaldırmamakta, aksine yeni çelişkilere sebep olmaktadır.

Bu kategoride işaret edebileceğimiz bir çözümleme şekli de şirk koşmadıklarına dair yemin edenlerin, aslında gerçeği dile getirdiklerine ve söylediklerinin gerçekte yalan olmadığına dair yapılan yorumlardır. Bu yorum sahiplerine göre şirk koşmadıklarına yemin edenler, bu yemini kendi bilgileri açısından dile getirmiştir. Atalarının yoluna uymakla müstakim yolda olduklarını zanneden müşriklerin, dünya hayatında yapıp ettiklerinin aslında şirk olduğuna dair bir bilgilerinin olmadığını, söz konusu cürmü, kendilerini Allah'a (cc) daha çok yaklaştıracağı ümidiyle irtikap ettiklerini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla yaptıkları yeminde aslında onlar kendi bilgileri açısından gerçeği dile getirmişler, kendi zanlarına göre Allah Teâlâ'ya şirk koşmamışlardır.[83]

Yukarıda izah edildiği üzere kulların ahiret hayatında gözlerindeki perdelerin kalktığı, hakikatin ayan-beyan ortaya çıktığı, kulların yapıp ettikleri ve ihtilafa düştükleri şeylerin hakikatiyle yüz yüze geldiği bir zaman dilimi olarak betimlenen hesap gününe dair ayetler

---

[79] el-En'âm 6/24.

[80] er-Rûm 30/57.

[81] el-Mürselât 77/35-36.

[82] Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/403.

[83] Fahruddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1420), 10/85.

göz önüne alındığında, bu yorumun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki hiçbir mazeretin fayda vermeyeceği bir gün olarak tanımlanan ceza gününde mazeretler de dinlenilmeyecektir. Dolayısıyla "Bilmiyordum!" şeklinde bir mazeret ne geçerli görülecek ne de böyle bir mazeretin huzur-u ilâhîde sunulmasına izin verilecektir. O gün mücrimler, hiçbir yerden yardım ve yardımcı göremeyeceklerdir. Elbette ki "mazeret" de bu "yardım ve yardımcı" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği, yukarıda verilen ayetlerden anlaşılmaktadır.

5.1.2 Farklı Zaman ve Mekanlara Ait Anlatımlar Olması

İlgili ayetlerdeki çelişki vehminin çözümüne yönelik yapılan izahlardan birisi de mücrimlerin şirk koşmadıklarına dair yaptıkları yeminli konuşmanın farklı zaman ve yerlerde gerçekleşmiş olmasıdır. [84] Örneğin Taberî her ne kadar mücrimlerin şirk koşmadıklarına dair yaptıkları yeminin, hesap gününde Allah Teâlâ'ya hiçbir söz ve sırrın gizli kalmayacağını ifade eden ayetlerle bir çelişki içerisinde olduğu zannedilse de aslında durumun zannedildiği gibi olmadığını, zira bu ayetler arasında herhangi bir tenakuzun olmadığını ifade eder. Zira ahiretin uzun bir süreç olduğu ve kimi zaman ve yerde yalan söylemenin mümkün olabileceği, kimi yerde ise bunun mümkün olmayacağı söyler. Buna göre Allah'a (cc) şirk koşan günahkarların vücut azalarının yapılanlara şahitlik etmeye başlamasından önce mücrimlerin yalan söyleyebileceği, ancak vücut azalarının yapılanlara şahitlik etmeye başlamasıyla yalan söyleyemeyeceklerdir.[85] Taberî'nin ilgili ayetlere getirdiği bu yorum biçimi, kendisinden sonra bazı müfessirler tarafından da kabul edilmiş ve benzer izahlarla ayetlerin arası telif edilmeye çalışılmıştır.[86]

Öyle görünüyor ki ilgili ayetlerde geçen çelişki vehminin çözümüne yönelik bir çıkış yolu bulunamamasından kaynaklanan bir çözüm yolu olarak ceza gününün oldukça uzun bir süreyi kapsıyor olması nedeniyle sürecin bir kısmında yalan söylemenin mümkün, ancak bir kısmında bunun mümkün olamayacağı izahıyla bir çıkış yolu aranmış olsa gerektir. Oysa bu izah Kur'ân bütünlüğünde kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Zira Allah Teâlâ Kur'ân'da oldukça sık tekrarladığı üzere[87] üzere hesabı son derece hızlıdır. Bu sürecin, içerisinde yalanların da söylenilebileceği bir süreci içerdiğini düşünmek, ilgili ayetlerle

---

[84] Hasan Kılıç, "Kur'ân'a Göre Âhiretteki Sorgunun Mahiyeti", *Harran Theology Journal* 51 (2024), 253-256.

[85] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/403.

[86] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/85; Ebu'l-Kâsim Muhammed b. Ahmet İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullâh Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416), 1/192, 257; Hâzin, *Lubâbu't-Te'vîl*, 1/378, 2/107, 158; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/ 199; Ebû İshâk Ahmed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 3/311; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîd*, thk. Muhammed b. Mansûr el-Fâyiz (Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 8/57.

[87] el-Bakara 2/202; Âl-i İmrân 3/19, 199; el-Mâide 5/4; er-Ra'd 13/41; İbrâhîm 14/51; Nûr 24/39; el-Mü'min 40/17.

bağdaşmamaktadır. Bu yönde bir çözüm izahı, hesap gününde yalan söylenilebileceği vehmini izale etmediği gibi farklı çelişkilere de sebep olmaktadır.

Bu çerçevede yapılan yeminin de zamanlaması hakkında görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre yemin; (i) Mücrimlerin cennete ancak Müslüman olanların girebildiğini gördüklerinde "Gelin! Şirk koştuğumuzu inkâr edelim de Müslümanlardan olduğumuza dair yemin edelim." demişler. Dolayısıyla yeminlerini cehennemi gördüklerinde cennete girebilmek için çare aradıklarında söylemişlerdir. (ii) Mücrimler ateşe girdiklerinde tevhit ehlinin oradan çıkarıldığını görmüş ve oradan çıkış yolunun ancak tevhit ehli olmaktan geçtiğini anlamışlardır. Bunun üzerine şirk koşanlardan olmadıklarına yemin eder ve özürlerini beyan edenler. Yemin bu esnada yapılmıştır. (iii) Kendilerine Allah'a (cc) ortak kıldıkları şeriklerin nerede olduğu sorulduğu zaman onlardan teberrî etmiş ve yeminle ilgileri olmadıklarını belirtmişlerdir. Yemini de soru sorulduğu zaman söylemişlerdir.[88]

Yapılan yeminin farklı zamanlarda gerçekleşmiş olduğuna dair ileri sürülen bu görüşler de yine yukarıda izah edildiği üzere, hesap gününün oldukça uzun bir zamana yayılacağı düşüncesine dayanmaktadır. Ancak yeminin zamanlamasına dair bu yaklaşımlar da sonuçta hesap gününde yalan söylenebileceği algısını bertaraf etmemekte, çelişki vehmini ortadan kaldırmamaktadır.

5.1.3 Konuşanların Kimliğinin Farklı Olması

İlgili ayetlerdeki çelişki vehmini çözmeye yönelik açıklamalardan birisi de şirk koşmadığına dair yemin edenlerin kimliği ile ilgilidir. Buna göre hesap günü yalan söyleyerek şirk koşmadıklarını söyleyecek olanlar: (i) Müşriklerdir. Onlar Allah Teâlâ'ya şirk koşuyor ve aynı zamanda yeniden dirilişi ve Hz. Muhammed'in risaletini inkâr ediyorlardı. Hesap gününde ateşi gördüklerinde ise şirk koşmalarını inkâr etmişlerdir.[89] (ii) Münafıklardır. Zira onlar dünya hayatında yalan söyleyerek işlerini yürütüyor ve bu yalanlarla insanları aldatıyorlardı. Dünya hayatında revaç gören bu yalanlarının ahirette de revaç göreceğini, işlerine yaracağını ve kurtuluşlarına vesile olacağını düşünüyorlardı. Ancak ayette bu münafıklar müşrikler olarak tesmiye edilmiştir. Zira onlar he ne kadar münafık olsalar da gizliden şirk de koşmaktaydılar. Ancak ahirette şirk koştuklarını inkâr ettiler. [90] Benzer şekilde ayette muhatabın kimler olabileceğine dair el-En'âm Sûresi 28. ayet bağlamında Mekke'nin kafirleri veya Ehl-i Kitab'ın da olabileceği zayıf bir ihtimal olarak dile getirilmiştir.[91]

Müşkilu'l-Kur'ân bağlamında ayetler arasında günde getirilen çelişki iddialarının çözümünde her ne kadar ayetlerin muhatabının tespiti sorunların çözümünde esaslı bir

---

[88] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/85; Cemaluddîn Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1422), 2/17.

[89] Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 4/44.

[90] Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 4/44; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/402.

[91] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 4/477.

yöntem olmakla birlikte, el-En'âm Sûresi 23. ayet bağlamında hesap gününde yalan söyleyenin kimliği ortadaki mevhum sorunu çözmemektedir. Burada bir algı var ve bu algıya göre ahirette birtakım insanlar dünya hayatında olduğu gibi o günde de yalan söyleyemeye devam edeceklerdir. Bu yalanı söyleyenlerin kimler olacağı, bu bağlamda önem arz etmemektedir. Sonuçta ceza gününde dahi yalan söylemek mümkün olup bu yalanı falan veya filan zümrenin söylemiş olması, sadedinde olduğumuz ayetler arasındaki çelişki vehmini ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu işkâli ayetin muhatabı açısından gidermek mümkün görünmemektedir.

5.1.4 Takdim Tehir Olması

Endülüs'ün meşhur müfessirlerinden Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) da tefsirinde aktardığı üzere[92] aynı mektebin bir diğer meşhur müfessiri İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) incelemekte olduğumuz el-En'âm Sûresi'nin 23. ayetin tefsirine yönelik bir yaklaşımı bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre ilgili ayette takdim-tehir bulunmaktadır. Bu yaklaşımın temeli İkrime ve Selâm b. Miskîn'in ayete yönelik naklettikleri kıraate dayanmaktadır. Bu kıraate göre وَاللهُ رَبُّنَا ifadesinde her iki kelime de ref ile okunmuştur. Bu okuyuşun takdiri, ayetin takdim-tehir esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla ayet bu takdire göre şöyle okunmalıdır: مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ وَاللَّهِ رَبِّنا Yani "*Biz müşrik değildik, Allah bizim rabbimizdir*."[93]

Oldukça dikkat çekici olan bu yorum, Ebû Hayyân'ın da dikkatini çekmiş olmalı ki İbn Atiyye'den nakletme gereği duymuştur. Ne var ki bu takdim-tehir yöntemi de ilgili ayetler arasında var olduğu zannedilen çelişki vehmini ortadan kaldırmamaktadır. Zira ilgili kıraate ve takdim-tehire göre ayetin aldığı yeni cümle yapısı ile önceki halinde Allah'a (cc) yapılan yemin arasında işkâl çözümü için bir fark bulunmamakta, mevhum çelişki vehmi olduğu gibi devam etmektedir.

5.1.5 Kendi Zanlarınca Şirke Düşmedikleri İnancı

Bu görüşü aktaran müfessirlerden Râzî (ö. 606/1210) söz konusu yaklaşımı şöyle özetlemektedir: Ahiret hayatında yalan söylemek mümkün değildir. Bunun mümkün olması demek, ceza gününün dünya hayatında olduğu gibi teklif yurdu olduğunu kabul etmek anlamına geliyor; zira hesap gününde söylenilecek yalan ve batıl yeminlerin mutlaka bir karşılığının, bir müeyyidesinin olması gerekecektir. Ancak hesap gününde yapılanların karşılığının verileceği bir başka ceza günü olmayacaktır. Bu durumda müşriklerin "Rabbimiz, yemin olsun biz şirk koşanlardan değildik!" derken, sözlerinin yalan olmaması iktiza eder. Dolayısıyla onlar aslında gerçeği söylemektedirler. Bu gerçek şudur: Onlar, dünya hayatında yapılan uyarılara karşılık, kendilerinin şirk içerisinde olduklarını kabul etmemiş, inançlarında şirkten yana bir sorun olmadığını savunmuşlardır. Yani onlar kendi zanlarına göre yaptıkları

---

[92] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 4/466.

[93] İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/278.

fiilin şirk olduğunu bilmiyor, atalarının yoluna uymakla onlar İbrahim'in (as) dini üzere olduklarını, büyüklerini de bu şekilde yapıyor olarak bulduklarını, kendilerinin de bu yolu takip etmekten başka bir şey yapmadıklarını, dolayısıyla yapıp-ettiklerinin şirkle bir ilgisi olmadığını düşünüyorlardı. Dolayısıyla ahirette de yeminle şirk koşmadıklarına yemin ederken, bu zanları üzere konuşmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında söylediklerinde ve yeminlerinde aslında kendi inançları açılarından doğruyu dile getirmektedirler. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Madem sözlerinde gerçeği dile getirmektedirler ve yalan söylememektedirler, o halde neden Allah Teâlâ "Görüyor musun, nasıl da kendilerine yalan söylüyorlar!" şeklinde buyurmuştur? Râzî bu sorunun cevabını şu şekilde verir: Allah Teâlâ onları yeminle şirk koşmadıkları sözünde yalanlamamaktadır, aksine dünya hayatında kendilerinin hakikat üzere oldukları iddialarında ve yapıp ettiklerinin şirkle bir alakasının olmadığına dair ısrarlarında onları yalanlamaktadır. [94]

Benzer bir yaklaşımı sergileyen Reşid Rıza (ö. 1354/1935), şirk koşmadıklarına dair yaptıkları yeminin, dünya hayatında Allah Teâlâ'ya aracısız dua etmekle saygısızlık yapacakları ve bu sebeple O'na ulaşmak için aracı, vesile ve şefaatçi edindiklerini, maksatlarının O'ndan başkasına değil, Allah'a ulaşmak olduğunu, dolayısıyla şirk koşmadıklarına dair yemin ettikleri belirtmektedir.[95]

5.2 Ayetlerdeki Çelişki Vehminin Çözümü

Çelişki vehmine sebep olan iki ayeti bir arada görmek gerekirse bunlar şunlardır: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلٰٓئِكَةُ صَفاًّ لَا يَتَكَلَّمُونَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَاباً "*Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, Rahmân'ın izin verdiklerinden başkası konuşamayacak; konuşan da sadece doğruyu söyleyecektir.*"[96] Bu ayetin içeriği ile çelişkili olduğu iddia edilen diğer ayette ise şöyle buyurulmaktadır: وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ اَشْرَكُوا اَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ. ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ. اُنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ "*Onların hepsini (hesap için) bir araya topladığımız o günde olacakları hatırlat! O zaman bu şirk koşanlara: 'Kendinizce ilahlık yakıştırdığınız putlarınız hani neredeler?!' deriz. Sonra onların fitneleri 'Rabbimize yemin olsun, biz şirk koşanlardan değiliz!" demelerinden başkası olmadı.*"[97]

Kanaatimizce söz konusu çelişki vehminin ayetlerin muhatabı, siyakı ve Kur'ân bütünlüğü denkleminde çözülmesi mümkündür.

---

[94] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/503; Necmuddîn Ömer b. Muhammed Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habûş (İstanbul: Dâru'l-Lubâb li'd-Dirâse ve Tahkîku't-Turâs, 2019), 5/ 33, 6/40.

[95] Rıza Reşid, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmmeti, 1990), 7/288-289.

[96] en-Nebe 78/38.

[97] el-En'âm 6/22-24.

5.2.1 Ayetin Muhatapları

Müfessirlerin geneli el-En'âm Sûresi 23. ayetinde bahsedilen ve şirk koşmadıklarına dair kuvvetli yeminde bulunanların *müşrikler* olduğu görüşündedir. Zayıf bir ihtimal olarak ayetin muhataplarının *münafıklar* olabileceğini belirtenler olmuşsa da müfessirlerin genel kanaati muhatapların *müşrikler* olduğu yönünde yoğunluk kazanmaktadır. Bu görüşün gerekçesini İbn Kesir'in (ö. 774/1373) oldukça isabetli bir şekilde izah ettiğini görmekteyiz. Ona göre İbn Abbas'tan (ö. 68/687-688) nakledilen ve ayetin muhataplarının münafıklar olduğu söylemi gerçeği yansıtmamaktadır. Mekke dönemi, henüz münafıklar zümresinin teşekkül ettiği bir zaman dilimi değildir. Zira Mekke, imanın bedelinin oldukça ağır ödendiği bir dönem olması hasebiyle Müslüman olmanın ateşten gömlek olduğu zaman dilimidir. Bu dönemde münafıklar zümresi henüz teşekkül etmiş değildir. Münafıklar taifesi, daha sonra, Medine döneminde teşekkül edecektir. Bu sebeple el-En'âm Sûresi 23. ayetin muhatabı müşrikler olup muhatabının münafıklar olduğu ayet el-Mücadele Sûresi 18. ayettir.[98] İbn Kesîr'in bu izahı, son derece isabetli bir açıklama olup ayetlerin üzerindeki çelişki töhmetini bertaraf edecek bir mahiyettedir.

el-En'âm Sûresi 23. ayetinin muhatabının *müşrikler* olduğu söylemi isabetli görünmektedir. Nitekim Allah'a (cc) şirk koştukları ortaklarının nerede olduğu kendilerine sorulan kimselerin ayette "müşrikler" olduğu açıkça belirtilmekte, ayetin hemen devamında ise yeminle *şirk koşmadıklarına* yemin etmeleri, bahsi geçen zümrenin *müşrikler* olduğunu göstermektedir. Surenin Mekkî olması da bu hususu destekleyen bir diğer göstergedir. Şu hâlde ayetin muhatabının müşrikler olduğu netlik kazanmaktadır. Bizim de kanaatimiz bu yöndedir. Muhatabın münafıklar değil de müşrikler olmasının ifade ettiği anlama ileride temas edileceği için burada üzerinde durulmayacaktır.

5.2.2 Siyak-Sibâk Bağlamı

Ayetin öncesine bakıldığında Allah Teâlâ'nın kendi dûnunda (من دونه) bir takım sahte ilahlar üreten müşriklere göklerin ve yerin hükümranlığının kendi elinde olduğu, Allah'ın (cc) kulları üzerinde yegane otorite sahibi olduğu, günaha batan nice nesilleri helak edenin kendisi olduğu, gecenin karanlığında ve gündüzün aydınlığında sükun bulan her şeyin kendisine ait olduğu, yediren ve içerinin kendisi olduğu, kime bir zarar takdir etti ise onu engelleyebilecek veya kime bir hayır dilemişse ona engel olabilecek bir kimsenin varlık aleminde bulunmadığı, Allah Teâlâ ile birlikte bir başka ilahın evrende varlığına şahitlik edenlerin yanıldığı, böyle bir iftirayı Allah'a nispet etmek veya O'nun ayetlerini yalanlamanın son derece büyük bir zulüm olacağı, hesap gününde sahte ilah iddiasında bulunanlara bu ortaklarının nerede olduğu sorulduğunda, bütün iddialarının karşılıksız kalacağı, ümit bağladıkları şefaatçilerinden hiçbir ses duymayacakları anlatılmaktadır. Kendilerini bekleyen azabın

[98] Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1999), 3/246.

kaçınılmaz olarak başlarına geleceğinden bahsedilmekte ve söz ahiret ortamından tekrar dünya hayatında yaptıkları ve ahiretteki sonlarını hazırlayan çirkin davranışlarına intikal etmektedir: وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ اِلَيْكَۚ وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ اٰذَانِهِمْ وَقْرًاۜ وَاِنْ يَرَوْا كُلَّ اٰيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَاۜ حَتّٰٓى اِذَا جَٓاؤُكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُٓوا اِنْ هٰذَٓا اِلَّٓا اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ “*Ey Muhammed! Onlardan bazıları gelip seni dinler görünürler. Oysa onların (içlerinde gizledikleri inkâr sebebiyle) kalplerine Kur’an’ı anlamalarına engel kat kat perdeler gerdik; kulaklarına da (hakikati duymalarını engelleyen) bir sağırlık verdik. Bütün mucizeler gözlerinin önüne serilse dahi yine inkarlarından geri durmazlar. Bununla da kalmayıp sana geldiklerinde hep tartışmaya girerler. Öyle ki bu inkârcılar: ‘Senin bu okudukların eskilerden anlatılagelen masallardan ibarettir!’ derler.*”[99]

Surede konumuz olan 23. ayet öncesinde de sonrasında da söylem dünya-ahiret arasında sürekli intikallerle mücrimlerin mevcut halleri ve akıbetleri karşılaştırılmaktadır. Tasvirler dünya hayatında yapılanlardan bahsederken, birden bunların ahirette verilecek azap türünden karşılıklarının anlatıldığı sahneye geçmekte, daha sonra hızlı bir şekilde bu yapılanların hangi sebeple başlarına geleceğinin izahı için dünya hayatına intikal edilmekte, oradaki mevcut cürümlerinden bahsedilmektedir. Ayetlerin anlaşılmasında bu intikallerin gözden kaçırılmaması önem arz etmektedir.[100] Sadedinde bulunduğumuz çelişki vehmi de bu intikallerin ıskalanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sûrede, özellikle ilgili ayette dünya ve ahiret sahneleri iç içe bir anlatımla sunulmuştur. Bu iç içeliğe kimi zaman قَبْل edatlarıyla işaret edilerek göndermede de bulunulmaktadır: بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُۜ “*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler (şimdi hesap gününde) apaçık önlerine çıktı.*”[101] Bu ayet, aynı zamanda sûrenin 23. ayetinin tefsiri mahiyetindedir. Yani hesap gününde başlarına gelenler, dünya hayatında yaptıklarının neticesidir.

Mücrimlerin şirk koşmadıklarına dair yaptıkları yemini içeren el-En’âm 23. ayetin, ahirette yalan söylemenin mümkün oluşuna dair bir delil olarak görülmesi, sûrenin siyakıyla bağdaşmamaktadır. Zira bu ayetin devamında hesap gününe tekrar tekrar dönüldüğü 27 ve 30. ayetlerde mücrimlerin itirafları dile getirilmekte ve söylemlerinin hakikatin itirafından başka bir şey olmayacağı beyan edilmektedir: وَلَوْ تَرٰٓى اِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِاٰيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “*Onların ateşin karşısında durdurulup ‘Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak!’ dediklerini bir görsen!*”;[102] وَلَوْ تَرٰٓى اِذْ وُقِفُوا عَلٰى رَبِّهِمْۚ قَالَ اَلَيْسَ هٰذَا بِالْحَقِّۜ قَالُوا بَلٰى وَرَبِّنَاۜ قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَۜ “*Onları hesap vermek üzere Rabblerinin huzuruna çıkarıldıklarında hallerini bir görsen! Allah onlara: ‘İnkâr ettiğiniz*

[99] el-En’âm 6/25.

[100] Kur’ân’ın anlaşılmasında Kur’ân metninin Arabîlik özelliğinin dikkate alınması hakkında bk. Alparslan Hanzade, *Kur’ânî Teşrî’nin Genel Özellikleri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023), 76-77.

[101] el-En’âm 6/28.

[102] el-En’âm 6/27.

yeniden diriliş gerçek değil miymiş?!' der. Onlar: 'Evet, Rabbimiz! Öyle imiş!' diye karşılık verirler. Allah onlara: 'Öyle ise bundan önce ısrarla inkâr ettiğiniz için hak ettiğiniz bu azabı tadın!' der."[103] Görüldüğü üzere ayetlerde geçen mücrimlerin söylemleri, hakikate aykırı bir içerikte değildir. Kaldı ki Allah Teâlâ mücrimlerin böyle bir yola tevessül edecek hallerinin de olmayacağını beyan buyurmaktadır: اِسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ "*Allah'ın hükmü gereği, geri çevrilemez olan bir gün gelmeden rabbinizin çağrısına uyun. O gün sizin için ne bir sığınak ne de bir inkâr yolu vardır.*"[104] Hal böyle iken aynı bağlamda geçen 23. ayette onların söylemlerinin yalan içerdiği ve ahirette yalan söylemenin imkân dahilinde olduğu sonucunun çıkarılması, ayetin Kur'ân bütünlüğünde anlaşılmasına mâni olan bir sebepten dolayı yapılan hatalı bir görüş olduğunu göstermektedir. Bu yanlış anlamaya sebebin ise ilgili ayette dünya-ahiret sahnelerine dair anlatımların iç içe ve son derece hızlı geçişlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple şirk koştukları ortaklarının nerede olduğu sorulduğu zaman müşriklerin yemin ederek şirk koşmadıklarına dair söylemleri, hesap gününde dile getirilen bir cevap olarak algılanmış ve buradan da ahirette yalan söylemenin mümkün olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Söz konusu hatalı yargıyı ayet üzerinden görmek için ilgili ayete tekrar bakmak gerekmektedir. Şöyle buyuruyor Allah Teâlâ: وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ اَشْرَكُوا اَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ. ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ. اُنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى اَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ "*Onların hepsini (hesap için) bir araya topladığımız o günde olacakları hatırlat! O zaman bu şirk koşanlara: 'Kendinizce ilahlık yakıştırdığınız putlarınız hani neredeler?!' deriz. Sonra onların fitneleri* (فِتْنَتُهُم) *'Rabbimize yemin olsun, biz şirk koşanlardan değiliz!" demelerinden başkası olmadı."*[105] Ayette geçen وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ "*Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık.*" kısmı, hesap gününde söylendiği ve Allah Teâlâ'nın hesap sorma anındaki cevapları olarak algılanmıştır. Çelişki vehmi de işte buradan kaynaklanmaktadır. Oysa mücrimlere ait bu söylem hesap gününde değil, imtihan hayatının devam ettiği dünya hayatındaki söylemleridir. Buna gerek suredeki siyak ve gerekse Kur'ân bütünlüğündeki birçok ayet işaret etmektedir. Nitekim ayetin devamında gelen بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ "*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler (şimdi hesap gününde) apaçık önlerine çıktı.*"[106] ifadesi, burada olup bitenlerin izahıdır ve dünya hayatında şirke bulaşmış inançlarına dair nebilerin yaptığı telkinlere kulak asmamalarının ahirette karşılaştıkları neticesinden bahsedilmektedir. Nitekim

[103] el-En'âm 6/30.

[104] eş-Şûrâ 42/47.

[105] el-En'âm 6/22-24.

[106] el-En'âm 6/28.

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da bu ayet üzerinden hareketle şirk koşmadıklarına dair yaptıkları yeminin mücrimlerin dünya hayatındaki savunularına ait olabileceğini belirtmiştir. [107]

5.2.3 Fitne Kavramı

Ayettin metninde geçen fitne/فِتْنَتُهُم kelimesi de söylemin dünya hayatına ait bir savunu olduğunu göstermektedir. Şöyle ki; fitne kelimesinin temel anlamında ihtibâr/الإختبار ve ibtilâ'/الإبتلاء anlamı bulunmaktadır. Yani *imtihan* ve *sınama* manası kelimenin temel anlamıdır. Arapçada fitne kelimesi sarrafın ham altını yüksek ateşte kaynatarak cürufatından ayırıp saf değerini ortaya çıkarmasını ifade eder. Bu süreç/fitne ile sarraf, altının aslında saf değerinin ne olduğunu, altının aslı ve esasını ortaya çıkartmış olur. Buna "fitne" denilmektedir. Kelimenin bu anlamından hareketle insanların da değerinin ne olduğunu ortaya çıkartmak için tabi tutuldukları süreç, fitne/imtihan/sınama olarak tesmiye edilmiştir. Ayette şirk koştukları ortakların nerede oldukları sorulduğunda, fitnelerinin ancak şirk koşmadıklarına dair yemin etmeleri olduğu bildirilmektedir. Fitne, taşıdığı kök anlam itibariyle bir imtihan/sınama olduğu için yemin ederek yalan söylemeleri imtihanları, onların değerini ortaya çıkaran bir süreçtir. Malum olduğu üzere imtihan/sınama ahiret hayatı için değil, dünya hayatı için geçerli bir süreçtir. [108] İlgili ayette özellikle fitne kelimesinin kullanılmış olma sebebinin ıskalandığı yorumlarda, ayetten, ahirette yalan söyleme imkanını istihraç eden yaklaşımlar, bu yönüyle hatalı neticeler elde etmişlerdir.

Ayette dikkat çeken bir diğer husus, Allah Teâlâ'ya şirk koştukları ortaklarının nerede olduğu sorulduğunda mücrimlerin verdiği bir cevaptan bahsedilmiyor olmasıdır. Dikkat edilirse ayette "*Onlara 'Hani! Haklarında türlü zanlar beslediğiniz ortaklarınız nerede?*' diye sorulduğu zaman..." ifadesinin ardından gelmesi beklenen cevap "Onlar dediler ki…", "Onlar şöyle cevap verdiler…" şeklinde olması beklenir. Ancak ayette onların verdiği bir cevaptan bahsedilmemektedir. Aksine düştükleri fitnenin sebebinden bahsedilmektedir ki bu fitnenin sebebi ahirette değil, dünya hayatında yalan yeminlerle müstakim yol üzere oldukları iddialarıdır. Nitekim rivayetlerde müşriklerin, tabi oldukları dini inançlarının şirk olduğuna dair yapılan telkin ve uyarıları dikkate almadıkları, aksine hak yol üzere müstakim olduklarını, nebi oldukları iddiasında bulunan elçilerin ise asırlara baliğ atalarının yolunu şirk olarak tanımlamakla gerçeği saptırdıklarını dile getirdikleri ve bu sebeple kendilerinin asla şirk içerisinde olmadıklarını alaycı bir üslupla dile getirdikleri aktarılmaktadır. Konumuz olan ayette onların ahiretteki fitnelerinin işte tam da bu iddialarından kaynaklandığı izah edilmektedir. Buradan hareketle ayette geçen fitne kelimesinin ilgili ayet bağlamındaki anlamı "azap" olmaktadır. Yani şirk koştukları ortaklarının nerede olduğu sorulduğunda

---

[107] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 4/477.

[108] Ebû Muhammed Huseyin Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemr - 'Usmân Cum'a Damîriyye (Riyâd: Dâru't-Tîbe, 1997), 2/117.

onları tadacakları azaba maruz bırakan aslî sebebin dünya hayatında yapılan uyarılara kayıtsız kalarak atalarından devraldıkları imanlarına bulaştırdıkları şirki, yemin ederek hakikatin kendisi olarak görmeleri ve bu inançlarında ısrar etmeleridir. Ayetin devamında "*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler (şimdi hesap gününde) apaçık önlerine çıktı.*" (el-En'âm 6/28) ifadesi bu hususa göndermede bulunmaktadır. Fitne kelimesinin "azap" anlamındaki kullanımı da dahil olmak üzere Kur'ân'ınki farklı anlamlardaki kullanımlarına ve geçtiği ayetlerin ayrıntısına makalenin sınırları gereği İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinde genişçe ele alıp incelediğine atıf yaparak mevzuya devam etmek istiyoruz.[109]

Siyakın verdiği manaya dair Razî'nin naklettiği farklı bir yaklaşım da benzer gerçeğe işaret etmektedir. Bu yaklaşıma göre şayet hesap gününde Allah Teâlâ'ya karşı yalan söylemek ve yalan üzerine de yemin etmek mümkün olsaydı, günaha sebep olacak bu çirkin davranışlar Allah'ın (cc) gazap ve öfkesini celbeder ve bu da yapılanların karşılığının verilmesini gerektirirdi. Ancak bu durumda, zaten yapılanların karşılığının verildiği ceza gününün, mahiyetinden çıkarılıp teklif yurdu olarak kabul edilmesi gerektirecektir. Oysa hesap gününden sonra bir başka hesap günü bulunmamaktadır. Öte yandan hesap gününde irtikap edilecek "yalan söyleme" ve yalan yeminlerin" karşılığının verilmeyeceğini, o gün bu gibi çirkin davranışların göz önünde bulundurulmayacağını düşünmek mümkün olmadığı gibi, daha önce geçen ayetlerde de ifade edildiği üzere yapılan çirkin davranışların karşılıksız bırakılması ancak Allah Teâlâ'dan alınmış bir izinle gerçekleşmiş olabilir. Ancak Allah Teâlâ'nın ceza gününe dair ihbarını içeren birçok ayette bu tür bir eylemin vuku bulmayacağı açıktır. Buradan da anlaşılmaktadır ki hesap gününde Allah'a (cc) karşı mücrimlerin yalan söylemesi imkân dahilinde değildir. Orası, artık dünya hayatında yapılanların karşılığının verildiği yerdir; yeni günahların işlenebileceği bir yer değil.[110]

5.2.4 Sümme/ثُمَّ Edatı

Burada şöyle bir itiraz söz konusu olabilir: İlgili ayetin başında bulunan sonra/ثُمَّ edatı, olayın hemen sorulan soru ardından meydana gelen bir durum olduğunu gösterir. Bu da yapılan yeminin dünya hayatında değil, ahirette, sorunun hemen peşi sıra söylenildiğini gösterir: ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّآ اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ Bu yerinde bir itiraz olup ayetin zahirde belirtilen yönde bir anlama sahip olduğu izlenimi vermektedir. Bu sebeple çelişki vehminin ortaya çıkışında muhtemelen bu edatın da etkisi olduğu söylenebilir. Ancak ثُمَّ edatı her zaman geciktirme, sonraya bırakma/التَّرَاخِي veya aradan geçen bir müddete/المُهْلَة veya

---

[109] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 260.

[110] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/503. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/403.

sıralamaya/التَرْتِيب işaret etmez.[111] O bazen hükümde ortak oluşa/التشريك في الحكم, bazen ve/وَ edatında olduğu gibi cem'e, bazen de söz başlangıcına/الإستأناف işaret eder. Örneğin Âmidî (ö. 631/1233) ثُمَّ edatının وَ bağlacı anlamındaki kullanımına şu ayeti örnek verir: وَاِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيدٌ عَلٰى مَا يَفْعَلُونَ "*Onlara bildirdiğimiz cezanın bir kısmını ya sana gösteririz veya (görmeden) seni vefat ettiririz; ama sonuçta dönüşleri bizedir; sonra Allah onların neler yaptığına da şahittir.*"[112] Âmidî ayette geçen ثُمَّ edatının tertîb veya ardışık zaman aralığına işaret etmesi halinde, sanki daha önce onların davranışlarına şahit değil de öldükten sonra şahit olduğu gibi son derece hatalı bir anlam elde edilecektir. Oysa Allah Teâlâ her daim kullarına şahittir; öncesinde de sonrasında da. Dolayısıyla ayette geçen ثُمَّ edatının وَ bağlacı anlamında cem' olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.[113] Aynı hakikate işaret eden Ferrâ (ö. 207/822) da ثُمَّ edatının lafzen geçtiği her yerde tertip ve ardışık zaman aralığına işaret etmediğini ispat etmek için şu ayetleri örnek verir: وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذٰلِكُمْ وَصّٰيكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. ثُمَّ اٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ "*Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah'ın yolundan ayırır. Sonra da Mûsâ'ya kitabı indirdik.*"[114] Ayetin baş tarafında Hz. Muhammed'e verilen bilgiden bahsedildikten sonra ثُمَّ edatıyla Hz. Musa'ya verilen kitaptan bahsedilmektedir. Bu anlatımda Hz. Musa'ya verilen kitabın Hz. Muhammed'den sonra verilmediği sarahaten bilindiği için ayette geçen ثُمَّ edatının terâhî ve mühlete işaret etmediği izaha muhtaç değildir. ثُمَّ edatının zamansal tertip ve mühlete işaret etmediği bedîhî olan şu ayetler de Ferrâ'nın işaret ettiği benzer kullanımdaki ayetlerdir: خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا "*O sizi bir tek nefisten yaratmış, sonra ondan eşini de var etmiştir.*"[115] ثُمَّ edatını tertîb ve ardından gelen süreçte meydana gelmek anlamında ele aldığımızda ayetin zahiri, Âdem'in ve ondan da zürriyetinin, daha sonra (ثُمَّ) ise eşi Havva'nın yaratıldığını kabul etmemiz gerekecektir. Ancak anne-baba olmadan zürriyetin hasıl olması mümkün olmadığı için ayette geçen ثُمَّ edatının sonradan meydana gelmek anlamına anlaşılması imkânsızdır. Benzer durumu görebileceğimiz bir diğer

---

[111] Ebû'l-Kâsim Abdurrahmân İshâk Zeccâc, *Kitâbu hurûfi'l-me'ânî*, thk. Ali Tevfîk Hamed (Ürdün: Muessesetu'r-Risâle Dâru'l-Emel, 1986), 16.

[112] Yûnus 10/46.

[113] Seyfuddîn Ebu'l-Hasan Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrahmân Gadbân (Riyâd: Muessesetu'n-Nûr, 1387), 1/69.

[114] el-En'âm 6/153-154.

[115] ez-Zümer 39/6.

kullanım da es-Sebe' Sûresi 34/7-9 ayetlerde geçmektedir. Bu ayetlerde geçen ثُمَّ edatı وَ veya söz başlangıcı/الإستأناف anlamında kullanılmıştır.[116]

Dolayısıyla el-En'âm Sûresi 23. ayette geçen ثُمَّ edatını söz başlangıcı/الإستأناف olarak anlamak, ayetin Kur'ân bütünlüğüne daha uygun ve isabetli bir anlama olacaktır. Bu durumda ayetin mefhumunun hesap gününde yapılan yemine değil, dünya hayatında yaşanılan hakikatlere kayıtsızlığın gerçekte müstakim olan yol olduğuna dair yapılan yemini dile getirdiği rahatlıkla anlaşılacaktır.

Yine muhtemel bir itiraz da şu ayetle ilgili olarak gündeme gelebilir: يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ عَلٰى شَيْءٍ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ "*O gün Allah onların hepsini diriltecek; (dünyada) size yemin ettikleri gibi -işe yarar bir şey yaptıklarını sanarak- O'na da yemin edecekler. Bilin ki onlar yalancıların ta kendileridir.*"[117] Buna göre dünya hayatında nasıl yeminle yalan söyledilerse, aynı şekilde ahiret yurdunda da Allah Teâlâ'ya yemin ederek yalan söyleyeceklerdir. Bu ise ahiret yurdunda yalan söylemenin imkânına işaret etmektedir.

Yukarıda özetlenen muhtemel itiraz da yine ayetlerin bağlamından ve Kur'ân bütünlüğünden kopuk zamansız ve zeminsiz anlamanın sevk ettiği bir yanlış anlamadır. Daha önce de geçtiği üzere İbn Kesir'in el-En'âm Sûresi'nin 23. ayetinin muhatabının müşrikler olduğu, ancak yukarıda meali verilen el-Mücâdele 58/18 ayetinin muhatabının ise münafıklar olduğu tespiti, ayetin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu ayette[118] yemin edenler *münafıklar* olup ayetin muhatabı da bu münafıklar zümresidir.[119] Benzer şekilde Zemahşerî, ayetin muhataplarının *münafıklar* olduğunu, sözde iman etmiş müminler gibi sureti haktan göründüklerini ve bu sayede müminlerin ibadet ve sohbetlerinde bulunma imkânına kavuştuklarını, müminlere zarar vermek maksadıyla konuşulanları dinleyip elde ettikleri istihbaratı yandaşları Yahudilere taşıdıklarını, bununla birlikte gerçekte ne Müslümanlardan ne de Yahudilerden olduklarını, iman ettiklerine dair yaptıkları yeminlerini Müslümanlara karşı bir kalkan gibi kullanıp ardında İslam'a ve Müslümanlara düşmanlık beslediklerini aktarır.[120]

Zemahşerî'nin ayetin metni ile oldukça uyumlu olan bu tarihi verileri, ayetin muhataplarının *münafıklar* olduğu tezini güçlendirmektedir. Diğer müfessirlerin de görüşleri bu minval üzeredir. Şu hâlde ayetin bağlamına dair bu veri, ayetin diğer ayetlerle herhangi bir çelişki içermediğini ortaya çıkarmaktadır. Zira dünya hayatında sureti haktan görünen bu

---

[116] Mahmûd Sa'd, *Hurûfu'l-meânî beyne dakâiki'n-nahvi ve letâifi'l-fikh*, b.y. 1988, 77-87.

[117] el-Mücâdele 58/18.

[118] el-Mücâdele 58/18.

[119] Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 4/264; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/491; Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 5/281; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/495.

[120] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/495.

münafıklar yalan söylememektedirler, bu sebeple de bir çelişki vehmine mahal kalmamaktadır. Malum olduğu üzere münafıklar kalben iman etmedikleri halde sureti haktan görünür, Müslümanların ibadetlerini yerine getirir, bayramlarını kutlar, selam alıp selam verir, tıpkı bir Müslümanmış gibi hakkı söyler, hakikati dile getirir. Dış görünüşleriyle onların İslam üzerine olduğu zannedilir. Nitekim ayette Allah Teâlâ Hz. Peygambere çevresinde bulunan münafıkların kimler olduğunu bilemeyeceğini, ancak kendisinin onları bildiğini beyan buyurmuştur.[121] Dolayısıyla Müslümanlara yemin ile dile getirdikleri sözlerinde münafıklar yalancı değildir: yani söyledikleri sözün kendisi yalan değildir; sorun onların dillerinin ucuyla söylediklerinde değil, sorun onların kalplerindedir ki bunu insanların bilmesi mümkün değildir. Kalplerin özünü ancak Allah (cc) bilir. Münafıklar, işte hakikati dile getirerek yeminlerini kendilerine kalkan edinmişlerdir, söylem olarak hakikati ifade eden sözlerinin ardına sığınarak kendilerine muhkem bir kale edinmişlerdir. Ahirette de münafıklar tıpkı dünyada olduğu gibi hakikati dile getiren söylemlerde bulunacaklardır. Zira ahirette yalan söylemek mümkün değildir. Ancak hesap gününde dile getirdikleri gerçeğe, bu sefer kalplerinin de itminan göstermesi kaçınılmazdır. Ne var ki cennet, hesap gününde yapılacak amellerle değil, imtihanın cari olduğu dünya hayatında yapılanlarla elde edilebilir. Münafıklar için hesap günü kaçınılmaz sonucun tezahür edeceği yerdir.

Muhtemel bir diğer itiraz da şu ayetle ilgili olabilir: اَلَّذِينَ تَتَوَفّٰيهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ اَنْفُسِهِمْ ۠ فَاَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُٓوۗءٍ بَلٰٓى اِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. فَادْخُلُٓوا اَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَاۜ فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ “*Kendilerine kötülük edip dururken canlarını meleklerin aldığı kimseler, ‘Biz hiçbir kötülük yapmadık!’ diyerek boyun büküp teslim olurlar. ‘Hayır! Allah yaptıklarınızı çok iyi bilmektedir!’*”[122] Bu ayetin de yanlış anlaşılması nedeniyle ahiret yurdunda yalan söylemek mümkünmüş gibi görülebilir. Ancak ayet bu anlamı vermekten uzaktır. Zira ayette geçen السَّلَم kelimesi Mukâtil’e (ö. 150/767) göre الإستسلام ve الخُضُوع,[123] Ahfeş’e (ö. 177/793) göre ise الإستسلام manasındadır.[124] Dolayısıyla dünya hayatında kendilerine yazık edenler/şirk koşanlar, ölüm meleklerine teslimiyet gösterirken kendilerinin kötü bir şey yapmadıklarına dair yaptıkları yemin, hesap günü ile alakalı olmayıp dünya hayatında yaptıkları yemindir. Bu sebeple ayetin ne çelişki vehmine ne de ceza gününde yalan söylemenin imkanına yönelik bir anlatımı söz konusudur. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da ayetin anlamının bu yönde olduğuna işaret etmiştir.[125]

---

[121] et-Tevbe 9/101.

[122] en-Nahl 16/28-29.

[123] Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 2/466.

[124] Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, 6/523.

[125] Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, 3/647.

Sonuç

Yapmış olduğumuz çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Öncelikle Kur'ân'ın ilâhî menşei, muhtevasında çelişkili ifadelerin bulunmasını muhal kılar. Zira Allah Teâlâ kendi kendisiyle çelişmez, bunun aksini düşünmek imkansızdır. Kaldı ki bu husus, Kur'ân'ın Allah'tan (cc) değil de bir başkası tarafından telif edilmiş olması halinde, içeriğinde birçok çelişkinin söz konusu olacağını ifade eden en-Nisâ 4/82 ayetinde de sarahaten beyan buyurulmuştur.

Çelişki vehmine konu olan ve çalışmada esas alınan en-Nebe 78/37-38 ayetlerinde hesap gününde ancak Allah'ın (cc) izin verdiklerinin konuşabileceği ve konuşanın da ancak hakikati dile getireceği söylenirken, el-En'âm 6/22-24 ayetlerinde hesap gününde şirk koşanların, şirk koştukları halde böyle bir cürmü irtikap etmediklerini yalan yeminlerle dile getireceklerinden bahsedilmektedir. Ancak yaptığımız incelemede son ayetin hatalı anlaşıldığı, ayette böyle bir anlatımın bulunmadığı tespit edilmiştir. Söz konusu yanlış anlamanın temelinde ayetin siyakından ve Kur'ân bütünlüğünden kopartılarak ve muhataplarının yanlış tespit edilmesiyle ayetin zamansız ve zeminsiz anlaşılması sonucu yanlış anlamanın gerçekleştiği tespit edilmiştir.

Ayetin anlamını tespitte bize imkân veren hususlar arasında; yalan yemin edenlerden maksadın "müşrikler" olduğu, ayette geçen "fitne" kelimesinin *imtihan* ve *sınama* temel anlamında olduğu, bu nedenle yalan söylemlerinin bir sınamaya ait sözler olması hasebiyle sınamanın hesap günü için değil, imtihanın cari olduğu dünya hayatı için söz konusu olabileceği neticesine ulaşılmıştır. Yine ayetin metninde şirk konuşanların Allah'a ortak tanıdıkları sahte ilahlarının yardıma çağırılmasının istenildiği beyan edilmiş, ancak ayetin devamında müşriklerin bu soruya verdikleri bir cevaptan bahsedilmemiş, bunun yerine ayet ثُمَّ edatıyla başlayarak müşriklerin hesap gününde azaba maruz kalma sebebinin izahına geçilmiştir. Ayette çelişki olduğu vehmine sebep olan bir diğer unsurun, söze ثُمَّ edatıyla başlanılması olduğu görülmüş, ancak ثُمَّ edatının her geçtiği yerde *terâhî, tertîb* ve *mühlet* anlamına gelmeyeceği, kimi zaman ve/وَ bağlacı kimi zaman da söz başlangıcı/الإستأناف anlamında kullanılabileceği tespiti yapılmış ve ayette geçen yeminli ifadenin bu dünyada değil, yalan söylemenin mümkün olduğu dünya hayatında gerçekleştiği neticesine ulaşılmıştır.

Ahiret yurdunda henüz günahların işlenilebiliyor olması, yapılan çirkin davranışların bedelinin ödetilmesini gerektireceği için, böyle bir düşüncenin ahiret yurdunu ceza günü olmaktan çıkarıp imtihan yurduna çevireceği; oysa hesap gününden sonra amellerin değerlendirileceği bir başka hesap gününün olmayacağı için, ceza gününde hesabı görülecek yeni cürümlerin irtikabının mümkün olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasan. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrahmân Gadbân. 4 Cilt. Riyâd: Muessesetu'n-Nûr, 1387.

Begavî, Ebû Muhammed Huseyin Mes'ûd el-. *Meâlimu't-Tenzîl*. thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemr - 'Usmân Cum'a Damîriyye. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-Tîbe, 4. Basım, 1997.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Endelusî. *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

Hanzade, Alparslan. *Kur'ânî Teşrî'nin Genel Özellikleri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023.

Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Lubâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*. thk. Muhammed 'Ali Şâhîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed 'Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîril'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsim Muhammed b. Ahmet. *et-Teshîl li-'ulûmi't-Tenzîl*. thk. Abdullâh Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1422.

Kılıç, Hasan. "Kur'ân'a Göre Âhiretteki Sorgunun Mahiyeti". *Harran Theology Journal* 51 (2024), 247-268. https://doi.org/10.30623/hij.1434879

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrâhîm Atfeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 2. Basım, 1964.

Mahmûd Sa'd. *Hurûfu'l-meânî beyne dakâiki'n-nahvi ve letâifi'l-fikh*, 1988.

Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.

Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ'i't-turâs, 1423.

Nesefî, Necmuddîn Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lubâb li'd-Dirâse ve Tahkîku't-Turâs, 2019.

Râzî, Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1420.

Reşid, Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmmeti, 1990.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Komisyon. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abulmuhsin Turkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru hicr, 2001.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-. *et-Tefsîru'l-basîd*. thk. Muhammed b. Mansûr el-Fâyiz. 25 Cilt. Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Erken Dönem Alimlerinden Malatyalı Ebu'l-Hüseyin el-Malati ve Sapkın Fıkralara Yönelik Yaptığı Kur'an Yorumları -et-Tenbih ve'r-Red 'Ala Ehli'l-Ehva' ve'l-Bid'a İsimli Eseri Bağlamında-". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu, 17-19 Kasım 2017, Malatya* II (2018), 427-459.

Zeccâc, Ebû'l-Kâsim Abdurrahmân İshâk. *Kitâbu hurûfi'l-me'ânî*. thk. Ali Tevfîk Hamed. Ürdün: Muessesetu'r-Risâle Dâru'l-Emel, 1986.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Mustafâ Huseyn Ahmed. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 159-187 | DOI: 10.5281/zenodo.19240912

Sünnetullah'ın Anlam Alanı ve Kur'an'da Sünnet-Sünnetullâh[*]

Semantic Scope of Sunnatullah and Sunnah, Sunnatullah in the Qur'an

Fahriye ERDOĞMUŞ[**]

Öz

Bu makalede sünnetullâh kavramının anlaşılmasına temel teşkil edecek olan س . ن . ن maddesinin dilbilimsel ve muhteva yönünden analizi sunulmaktadır. Bu maddenin kökeni olan "diş" anlamı üzerinden türeyen *sünnet* kelimesi, dişin iz bırakması ve bu izin yola dönüşmesi sürecinden geçerek yol, kânun, adet anlamlarını almıştır. Çalışmada sünnet kelimesinin cahiliye dönemi şiirlerinden, Kur'an'daki kullanımlarına ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki anlam çeşitliliğine kadar gelişim süreci takip edilmiştir. Kur'an'da bu kök harflerinden gelmesi noktasında ihtilaf bulunmayan üç kelime bulunmaktadır. Bu kelimeler içinden en çok kullanılan *sünnet-sünen* kelimeleri Allah'a ve insanlara yapılan izafetle zikredildiği yerler ve ele aldığı konular açısından incelenmeye alınmıştır. Elde edilen verilerin analiziyle de sünnetullâh terkibinin tanımı yapılmıştır. Bu tanım çerçevesinde Kur'ân'da sünnetullâh ile yakın anlamlı kelimeler yakınlık yönleriyle ele alınarak incelenmiş, böylelikle Kur'an'da sünnetullâhın anlam alanı tespit edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân öğretisi çerçevesinde sünnetullâhın özelliklerini değişmemesi, sürekliliği, evrensel oluşu ve kesinliği olarak belirten çalışma bu özelliklerin açılımına yer vermiştir. Bu veriler ışığında sünnetullâh terkibinin anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır. Âyetlerde sünnetullâhın değişmeyeceğinin açıklanması sebebiyle tabiat kanunlarının sünnetullâh ile açıklanması durumunda, tabiat kanunlarının değişebileceğini kanıtlayan mucizeler ile tenâkuz oluşacaktır. Ancak Kur'ân'ın sünnetullâh ile anlattığı konulara bakıldığında sadece insan ve toplum kanunlarını içerdiği görülmektedir. Bu bakımdan çalışmada tabiat ve insan alanlarındaki ortak ve farklı noktalara yer verilmiş, yeryüzünde halife olan insana dair kanunlara özel bir isimlendirme verilmesi konusuna açıklama getirilmiştir. İlk dönem tefsirlerinden başlanarak tefsir tarihinde önemli yere sahip tefsir kaynakları ve son dönem tefsir ve Kur'ân çalışmalarını tarama ve tercih yöntemiyle hazırlanan çalışma Kur'ân'da sünnet ve sünnetullâh kavramlarını temellendirme amacı taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Sünnet, Sünnetullâh, Kur'an'da İnsan ve Toplum.

---

[*] Bu çalışma Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde ve Prof. Dr. İsmail Çalışkan danışmanlığında 11.04.2025 tarihinde tamamlanan "Kur'an'da Se-Ne-Ne Kökü ve Terkiplerinin Dilbilimsel ve Muhtevâ Tahlîli" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

[**] Dr., fahriyerdogmuss@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4440-2119, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 21/11/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 17/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

Abstract

In this article, a comprehensive linguistic and contextual analysis of the root س . ن . ن, which will form the basis for understanding the concept of Sunnatullah, is presented. The word Sunnah, derived from the root meaning “tooth” acquired the meanings of path, law and custom through the process of the tooth leaving a mark and its transformation into a path. In this study, the developmental process of this word has been traced from its usage in pre-Islamic poetry to its usage in the Qur’an and the diversity of meanings in the hadiths of the Prophet Muhammed. Three words appear in the Qur’an with no dispute as to their derivation from these root letters. Among these words, Sunnah and Sunan which are the most frequently used words, have been examined in terms of the places where they are mentioned and the subjects they deal with in relation to Allah and human. The composition of Sunnatullah has also been defined through the analysis of the data obtained. Within the framework of this definition, words with similar meanings to Sunnatullah in the Qur’an were examined in terms of their similarity, thus an attempt was made to determine semantic scope of Sunnatullah in the Qur’an. The study, which states the characteristics of Sunnatullah as unchangeable, continuous, universal and certain, within the framework of the Quranic teachings, includes examples of these characteristics of these properties. In the light of these data, an attempt was made to determine the semantic scope of the term Sunnatullah. Since the verses state that sunnatullah is unchanging, explaining the laws of nature through sunnatullah would contradict the miracles that prove the laws of nature can change. If it is looked at the subjects that the Qur’an explains with the Sunnah, it is seen that Qur’an only covers human and social issues. In this respect, the study includes the same and different points in the fields of nature and humanity, and an explanation is given for the special naming of the laws regarding humans, who are the caliphs on the earth. This study, prepared by examining and selecting important tafsir sources in the history of Quranic tafsirs starting from the early, as well as recent ones and Quranic studies, aims to establish the foundations of the concepts of sunnah and sunnatullah in the Quran.

Keywords: The Qur’an, Tafsir, Sunnah, Sunnatullah, Human and Society in the Qur’an.

Giriş

Toplum bilim çalışmalarının hız kazandığı çağımızda Kur’ân’ın bu konuda teoriden pratiğe yol gösteren sünnetullâh konusunun gündeme getirilmesi, islâmî ilimlerde mütehassıs olanların önemli görevlerindendir. Son dönemlerde bu konudaki çalışmalarda artış gözlemlense de Kur’an’ın ortaya koyduğu verilerin yoğunluğu ve konunun önemi çerçevesinde gereken ilginin gösterildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira toplumların gidişatına yön veren ilâhî yasaların anlaşılabilmesi, inananların tarihe, bugüne ve istikbale, tevhit öğretisiyle doğru ve geniş bir perspektiften bakma öngörüsü sunacaktır. Fert ve toplumlar da bu ilâhî yasaları doğru bir anlayışla kavrayıp uygulamaları oranında başarıya ulaşacaktır. Bu tespitten hareketle çalışmada, sünnetullâh kelimesinin tanımı, kavramı ve çerçevesi netleştirilip Kur’ân’da bu kavramın içerik ve kapsamı incelenecektir.

Sünnetullâh konusu ilk dönem tefsirlerinden itibaren -her ne kadar ilk dönem tefsirlerinde isim ve alan konusu netleşmese de- üzerinde durulan bir konudur. Bu çalışmada asli kaynak niteliği taşıyan ilk dönem tefsirleri ve tefsir tarihinde iz bırakan kaynaklar

öncelenerek kaynak taraması yapılmıştır. Zira kendi döneminin sünnetullâh anlayışını yansıtması açısından bu kaynakların anlaşılması önemlidir. Son dönemde yazılan tefsirler ve arap âleminde ve Türkiye'deki ilmî çalışmalar ise bu konuyu daha yoğun işlemektedir. Ömer Özsoy,[1] Bilal Atik,[2] Duran Ali Yıldırım,[3] Murat Kayacan, Vejdi Bilgin,[4] Mustafa Tekin,[5] ülkemizde bu konuda son zamanlarda çalışma yapan araştırmacılardandır. Özsoy'un çalışması bu konuda ülkemizde yapılan ilk akademik çalışmadır. Özsoy çalışmasında Kur'ân'da sünnetullah anlamını ve bu konudaki tartışmalı konuları ele almıştır. Bizim çalışmamızın odağında ise Kur'ân'da açıkça zikredilen sünnet-sünnetullâh kelimeleri ve açılımı bulunmaktadır. Diğer çalışmalar ise sünnetullâh konusunun farklı boyutlarına yer vermektedir.

Makalede bu alanda yapılan çalışmalardan elde edilen bilgiler derlenerek değerlendirilmiş ve sünnetullâh üzerine yapılan alan konusuna açıklama getirilmiştir. Makalenin asıl amacı ise Kur'ân'da sünnet ve sünnetullâhın anlam ve alan tanımını asıl kaynak olan Kur'an'dan yeniden sorgulama çabasıdır.

1. Se-Ne-Ne Kökünün Etimolojik ve Semantik İncelenmesi

Sözlüklerde se-ne-ne maddesinin kökeni 'diş' anlamına gelen سنّ kelimesi ile verilmektedir.[6] Râzî, bu maddenin kökeninin suyu peş peşe dökmek ya da bıçak bileme anlamında ism-i mefʿûl yahut devenin otlatılması anlamında mastar olabileceğini açıklamıştır.[7] Tefsirlerin çoğunda da sünnet kelimesi, سنّ kökünden gelen masdarın ismi olarak geçer.[8] Zemahşerî, bu kelimenin mastar yerine konulan isim olduğunu belirtirken[9] İbn Âşûr,

[1] Ömer Özsoy, *Sünnetullâh Bir Kur'ân İfâdesinin Kavramsallaştırılması*, (Ankara: Fecr Yay., 1994).

[2] Bilal Atik, "Mucize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân", *Tefsir Araştırmaları Dergisi,* 2, (EKİM 2018).

[3] Duran Ali Yıldırım "Sünnetullah ve Kur'ân Kıssaları İlişkisinin Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme", *Mütefekkir*, 12/24 (01 Aralık 2025)

[4] Vejdi Bilgin, "Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı", *Eskiyeni,* 22, (Ekim 2011).

[5] Mustafa Tekin, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Eskiyeni,* 23 (Sonbahar 2011).

[6] el-Halîl bin Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ʿAyn muretteben ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem,* thk. Abdulhamid Hendâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/285; Râgıb el-Isfahânî, *Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân*, thk. Nezzâr Mustafa el-Bâz, (Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2013), 1/322; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳâmûsu'l-muḥîṭ*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 1207; Muhammed Vâizzâde el-Hurâsânî, *el-Muʿcemu fî fıḳhi luġati'l-Ḳur'ân ve sirri belâġatih*, (Meşhed: Mecmeʿu'l- Buhûsi'l-İslâmiyye, 2001), 36/191.

[7] Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 9/12.

[8] Ebu's-Suʿûd, *İrşâdu'l-ʿaḳli's-selîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, (Riyad: Mektebetü'l-Riyâdi'l-Hadîs, tsz), 1/560; Kâdı Muhammed eş-Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, thk. Abdurrahman 'Umayr, (Beyrût: Daru'l-Vefâ, 2005), 4/660.

[9] Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan haḳâiḳı't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳâvîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, (Riyad: Mektebetu'l-ʿUbeykân, 1998), 5/74-75.

bu bu bilgiden yola çıkarak kelime kökünün mastar konumundaki câmid isim olabileceğini, çünkü sözlüklerde سنّ kökünün 'sünnet' kelimesinin fiilini takiben gelmediğini ve سنّ fiilinin masdarına da yer verilmediğini ifade eder. Ender bir türev olarak سنّ fiili, câmid olan *sünnet* kelimesinden gelerek,[10] السِّنّ kökünün fiilinden bedel, mastar ismi olmuştur.[11]

'Diş' kök anlamındaki س . ن . ن maddesi etrafında oluşan kelimelerde diş ile iz bırakıp yaralayan ya da yaralamaya vesile olan ısırmak, keskinleştirmek, bilemek, mızrağa uç geçirmek, bir kimseye okun ucuyla dürtmek, birinin dişini kırması, yaralayıcı olan hayvanlardan dişi ayı, pars, aslan, yerin sürüldüğü demir ve saban anlamları bulunmaktadır. Yine bu kökten dilimizde de 'bölüm' anlamında, diş ile isimlendirilen sarımsak, tarak, testere, orak ve anahtar bölümleri gelmektedir.[12] Ağızda çıkan ve düşen dişler yaş tespitinde belirleyici[13] olması bakımından yaş, yaş kelimesinden istiare ile ömür, yaşlanma, ebedilik ve kalıcılık, yaşıt, eşit, denk, benzer, yaşlı ve şerefli kişiler anlamındaki türevler bu kökten gelmektedir. Bu kökten gelen kelimelere verilen diğer anlam, bir nesnenin uzun süreçli bir plan dâhilinde şekillendirilip düzgün bir sûrete getirilmesidir. Bu anlama diş ile yemenin gelişme ve güzelleşmeye neden olması bağıntısıyla geçilir. Çok yemek, yemeğe isteklendirmek, yeme sonucu oluşan güç, hayvanlarını güdülmesi ile gelişimlerine sebeb olunması,[14] devenin otlatıldığı yeşillikler bu manada sayılabilir. Hadiste bu anlamda: إذا سافرتم في الخصب فأعطوا الركب أسنتها " ***verimli topraklarda yolculuğa çıktığınızda bineklerinize yemlerini (otlanma ve diş haklarını) veriniz***"[15] buyrulmuştur. Yine bir şeyin parlatılması anlamlarında, bıçağın bilenmiş kısmının pürüzsüzlüğü, yüz çehresi,[16] parlaklığı, demiri veya başka bir şeye şekil vermek ve parlatmak, sözü güzelleştirmek, misvak kullanmak, yöneticinin halkı güzel

[10] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr*, 3/226.

[11] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr*, 24/260.

[12] Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 2/285-286; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa,* thk. Abdulalîm Berdûnî, (Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Tercemeti, 1964), 12/298; İbn Fâris, *Muʿcemü'l-meḳâyîsi'l-luġa*, thk. AbdüsseIam Muhammed Harun, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/61; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâġa,* thk. Muhammed Bâsil ʿUyûnu's-Sûd, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 1/478; Isfahânî, *Müfredât,* 1/322; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ tâcü'l-luġa*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrût: Dâru'l-ʿİlmi li'l-Melâyîn, 1990), 5/2140.

[13] Muhammed Hasen Cebel, *el-Muʿcemu'l-iştiḳâḳi'l-mueşşal li elfâẓı'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 1080.

[14] Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 2/285; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 12/303; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs*, 35/ 224; Cevherî, *Ṣıḥâḥ*, 5/2139-2140; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâġa*, 1/478-479; İbn Manzûr, *Lisânu'l–ʿarab*, (Beyrût: Dâru Sâdir, tsz), 2121-2122; İbn Fâris, *Muʿcemü'l-meḳâyîsi'l-luġa*, 3/61; Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs*, thk. Mustafa Hicâzî, (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 2004), 35/242.

[15] Cevherî, *Ṣıḥâḥ*, 5/2140; Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Ġarîbeyn fi'l-Ḳur'âni ve'l-ḥadîs*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Riyad: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz), 1999, 3/771.

[16] Ahmed bin Yusuf Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l- maṣûn fî ʿulûmi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, tsz.), 3/400; Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 2/285.

idare etmesi, çömlek yapmak, ok uçlarını düzgünleştirmek, zırh kuşanmak ve suyu akıtıvermek[17] bu kökten gelen kelimelerdendir.

Sünnet kelimesi kök ve uzantılarıyla tahlil edildiğinde şöyle bir anlam örüntüsüne ulaşılır. Diş keskin bir etki ile başlangıçta iz bırakır, ardından gelişip güçlenmeye sebep olur. Bu anlamda sünnet kelimesinin temelinde güçlü, keskin ve çoğunlukla düzeltmeye, geliştirmeye yönelik bir etki, kalıcı bir iz bırakmak vardır. Atılan adımlar iz, izlerin tekrarı patika oluşturur. Bu sürecin devamı yolu geniş ve düzgün hale getirir. Açılan yolda yolcu artar, bu da yolda pürüzsüz bir düzgünlük oluşturur. Bu mana dizimiyle laminar akış tabir edilen, suyun düzgün çizgilerde çalkantı ve pürüz olmadan donmuş gibi görünen insicamlı akışı anlamına ulaşılır.

Bu asıl ve somut anlamdan mecâz yoluyla, kişisel ve toplumsal gidişatın başına konan kalıcı iz ile bir yolun açılması sonucu bu yola sülûk edilmesi, akan bir suyun dökülüşünde görülen pürüzsüz bütünlük ve süreklilikle açılan bu yolun takip edilmesi,[18] anlamına geçilmiştir. Bu irtibatlarla "takip edilen yol" anlamında *sünnet* kelimesi[19] sonradan gelenlerin takip ettikleri, öncekilerin gidişatıdır. Tekrarlanan bu iş 'adet' manasında[20] kavramlaşmıştır. Bu anlamda sünnet kelimesi, vahiy öncesinden kullanılmış, Kur'ân'da zikredilmiş, nüzûl döneminin ardından da yeni bir terimleşme sürecine girmiştir.

Câhiliye Arapları arasında sünnet, ataların adet ve ahlakları anlamında kullanılmıştır.[21] Câhiliye şâirlerinden Nâbiga ez-Zubyânî'nin (öl. 604) şiirinde olduğu gibi:

ياعامِ لَم أَعرِفكَ تَنكِرُ سُنَّة بَعدَ الَّذينَ تَتابَعوا بِالمَرصَدًا

"Amcacığım! Ben seni, birbirlerini gözlemleyerek takip edenlerin ardından, *geleneği* reddeden biri olarak tanımamıştım".[22]

Câhiliye şairlerinden Hâlid b. Zuheyr, (öl. 654) Ebu Zueyb'e hitaben şöyle der:

فلا تجزعن من سنّة أنت سرتها ... فأوّل راض سنّة من يسيرا

---

[17] Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 2/285; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-aʿzam*, thk. Abdulhamid Hendâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿilmiyye, 2000), 8/416; Isfahânî, *Müfredât*, 1/322; Cevherî, *Ṣıḥâḥ*, 5/2139-2141; İbn Fâris, *Muʿcemü'l-meḳâyîsi'l-luġa*, 3/60-61; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâġa*, 1/479.

[18] Cebel, el-Muʿcemu'l-iştiḳâḳ, 1078.

[19] Abdulkerîm Zeydân, *es-Sünenu'l-ilâhiyye*, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1993), 13.

[20] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, (Suûdi Arabistan: Mecmeʿu'l-Melik Fehd, 2004), 13/20.

[21] Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, ter. Mehmed Said Hatipoğlu, Cihad Tunç, (Ankara; Otto Yay., 2019), 29-30.

[22] *Dîvânu Nâbiġa ez-Zubyânî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1996), 85.

“İzlediğin *yol*dan kaygılanma sakın! Çünkü bir *yol*dan ilk memnuniyet duyan, onda yürüyendir”.[23]

Yakın dönem câhiliye şâirlerinden el-Efveh el-Evdî (öl. 551-575) bu kelimeyi şöyle kullanır.

ولكل ساعٍ سنّةٌ ممن مضى

“Her çabalayanın geçmişinden gelen *emsâli (sünneti)* vardır”.[24]

Abdulmuttalib, on çocuğu olursa birini kurban edeceğini adamış, dileği gerçekleşince adağını yerine getirmek istemiş, kabile büyükleri ise ona engel olurken şu kelimeleri kullanmışlardı: والله لا تذبحه فإنك إن تفعل تكن سنة علينا في أولادنا

“Allah’a yeminle onu kesmemeni istiyoruz. Çünkü sen bunu yaptığında bize çocuklarımız hakkında takip edeceğimiz bir *âdet* olur”.[25]

Lebîd (öl. 661) *sünnet* kelimesi ile ilgili şu satırları kaydeder;

مِن مَعشَرٍ سَنَّت لَهُم آباؤُهُم ... وَلِكُلِّ قَومٍ سُنَّةٌ وَإِمامُها

“Ecdâdının kendilerine *gelenek* bıraktığı topluluktan. Zaten her kavmin bir *geleneği* ve o geleneğin öncüsü vardır”.[26]

Vahiyden önce sünnet kelimesini kullanan Câhiliye toplumu, vahye muhâtap olduklarında asıl sünnetin ‘atalarının yolu’ olduğunu iddia ederek Hz. Muhammed’i bid’atçi olarak nitelemişlerdi. Kur’ân onların iddialarını reddedip Hz. Muhammed’in köklü sünnet olan risâlete dayandığını bildirmiştir:[27] قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ “*De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim*”.[28] Bu âyetten yola çıkarak ‘takip edilen yol’ anlamında *sünnet*in zıt anlamının bid‘at kelimesi olduğu söylenebilir.

Peygamber s.a.v *sünnet* kelimesini fiil-isim, olumlu-olumsuz formlarda kullanmıştır. Aşağıdaki hadis bu dört yapıyı içermektedir: مَنْ سَنَّ فِى الْإِسْلاَمِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا

---

[23] Muhammed Hasen Şurrâb, *Şerḥu Şâhidi’ş-şi‘riyyeti fî ümmâti’l-kutubi’n-naḥviyye*, (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 2007), 1/461.

[24] *Dîvânu’l-Efveh el-Evdî*, şerh ve thk. Muhammed et-Tancî, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1998), 92.

[25] Ebu’l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Aḫbâru Mekketi ve mâ câe fîhâ mine’l-âṣâr,* thk. Abdullah b. Dehîş, (Mekke: Mektebetu’l-Esedî, 2003), 1/556; Mehmed Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1995), 259.

[26] ez-Zevzenî, *Şerḥu Mu‘alleḳâti’s-seb‘a*, (Beyrût: Lecnetu’t-Tahkîk fi’d-Dâri’l-‘Âlemiyye, 1992), 109.

[27] el-Kurtubî, *el-Câmi‘u li aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 2006), 19/183-184; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 264.

[28] el-Ahkâf 46/9.

بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِى الْإِسْلاَمِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْء

"*Her kim İslâm'da güzel bir yol açarsa açtığı yolun sevabı ve o yolda yürüyenlerin sevabı – onların sevaplarından bir şey eksilmeden- kendisine verilir. Her kim de İslâm'da kötü bir yol açarsa açtığı yolun günahı ve o kötü yolda yürüyenlerin günahı -onların günahından hiçbir şey eksilmeden- ona verilir.*"[29] Peygamber s.a.v sünnet kelimesini, *öncekilerin sünneti*, *cahiliye sünneti*[30] terkiplerinde olumsuz; *peygamberlerin sünneti*[31], *İbrahim'in sünneti*,[32] *benim sünnetim*[33] veya *sünnetimiz*[34] terkiplerinde de olumlu anlamda kullanmıştır.[35] Sünnet kelimesi müspet-menfi yol anlamında kullanılabilmekte ise de Kur'an'da geçen kelimelerde menfi anlamın yani cezâ ve helâk manasının öne çıktığı görülür.[36] Nüzûl dönemi sonrası ise müspet mana ön plana geçmektedir.[37]

Sünnet kelimesi hadislerde, لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر "*sizden öncekilerin yolunu karış karış takip edeceksiniz*"[38] örneğinde olduğu gibi 'gidilen yol, adet' anlamında; Mecûsîlerle ilgili سنوا بهم سنة أهل الكتاب "*onlara Ehl-i kitabın hükmünü uygulayın*"[39] hadisinde de olduğu gibi kanun, şeriat manasında kullanılmıştır. Bu hadis, kitap ehlinden alınan cizyenin Mecûsîler için de geçerliliğini belirler. Vahyin indiği ve sonrasındaki dönem *sünnet* kelimesi büyük ölçüde Peygamber'in s.a.v davranışları manasında kavramlaşmış,[40] Tâbiûn döneminde bid'at kavramının zıddı olarak kullanılmış, bu kullanım neticesinde sünnete uyan anlamında "Sünnî" kavramı oluşmuştur.[41] Ancak 'yol, adet' anlamında kullanılmaya devam edilmiştir.

1.2 Kur'an'da Se-Ne-Ne Kökünün Kullanım Formları

Kur'an'da س . ن . ن kökünden geldiği kaydedilen kelimeleri iki grupta değerlendirmemiz mümkündür. İlki kök harflerinin س . ن . ن olmasında ihtilaf bulunmayan *sinn, sünnet-sünen* ve

---

[29] Müslim, Zekât 20 (69), 1/452.

[30] Buhârî, Diyât 9 (6882), 1702.

[31] Tirmizî, Nikâh 1 (1080), 2/377.

[32] İbn Mâce, Edâhî 3 (3127), 530.

[33] Dârimi, Nikâh 3 (2215), 3/1387.

[34] Buhârî, 'Îdeyn 3 (951), 232.

[35] Bünyamin Erul, "Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi", *İslami Araştırmalar Dergisi,* 19/1, (2006) , 87,88

[36] Ejder Okumuş, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, Mehmet Bayyiğit, (ed.) (Konya: Yediveren Kitap, 2003), 161.

[37] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 261.

[38] Buhârî, Enbiyâ 50 (3456), 856; Müslim, 'İlim 3 (2669), 2/1230.

[39] Abdurrazzak Hemmâm es-San'ânî, *el- Muşannef*, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 8/346.

[40] Erul, "Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi", 91

[41] el-Kefevî, *el-Kulliyyât,* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 498.

mesnûn kelimeleridir. İkinci gruptakilerde ise son kök harfinin *nun* olması noktasında ihtilaf olan *lem yetesenneh* fiili ile *sene* ismidir. Burada ihtilaf bulunmayan kelimelere yer verilecektir.

1.2.1 Sinn

س . ن . ن kökünün aslı bir fiile değil, *sinn* (diş) ismine dayanır. Bu kelime Kur'an'da iki defa *dişe diş*[42] anlamında kısasın Tevrat'taki hükmünü açıklayan âyette geçmektedir.

1.2.2 Sünnet

Kur'an'da *sünnet* kelimesi ikisi çoğul (*sünen*) olmak üzere 16 defa, 10 farklı sûrenin 11 âyetinde geçmektedir. Bunlardan birisi izâfetsiz,[43] diğerleri muzâf (tamlanan) konumundadır. Tekil olan *sünnet* kelimeleri beş âyette sekiz defa Allah lafzına (سنة الله),[44] bir defa peygamberlere (سنة من قد ارسلنا),[45] dört defa *öncekiler* (الاولين) kelimesine,[46] bir defa da birinci çoğul şahıs zamirine (سنتنا)[47] izâfe edilmiştir. Çoğul olan iki *sünen* kelimesinden biri *sizden öncekiler* (من قبلكم)[48] kelimesine izâfe edilmiş, diğeri ise[49] izâfesiz zikredilmiştir.

Sünen (سنة**):** Tamlama yapılmadan mutlak ve belirsiz formda geçen tek, çoğul olarak geçen iki kelimeden biri Âl-i ʿİmrân sûresinin 3/137. âyetindeki *sünen* kelimesidir. Çoğul olması sebebiyle Kur'an'da işaret edilen sünnetlerin geneline, bilhassa Âl-i ʿİmrân sûresinin başından itibaren Uhud savaşıyla ilgili konularda ve bu âyeti tâkîben gelen sünnetlere,[50] bu olayların geçmiş milletlerde benzeri olaylardaki[51] Allah'ın kanunları ile anlaşılır.[52] Âyette geçen *sünen* kelimesi izâfetsiz ve çoğul olması sebebiyle Allah'a da[53] insanlara da[54] izâfetle anlaşılabilir.[55] Allah'a izâfeti halinde Allah'ın helâk kânunu yahut hem mü'min hem de kâfirler hakkındaki âdetleriyle;[56] insanlara nispet edildiğinde onların yönelimleri yahut sonuçlarıyla

---

[42] el-Mâide 5/45.

[43] Âli ʿİmrân 3/137.

[44] el-Ahzâb 33/38, 62; Fâtır 35/43; el-Mu'min 40/85; el-Fetih 48/23.

[45] el-İsrâ 17/77.

[46] el-Enfâl 8/38; el-Hicr 15/13; el-Kehf 18/55; Fâtır 35/43.

[47] el-İsrâ 17/77.

[48] en-Nisâ 4/26.

[49] Âli ʿİmrân 3/137.

[50] Sıddîk Abdulazîm, "Mefhûmu sunenillâhi'l-ictimâʿaiyye", *Mecelletu'ş-Şerîʿa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 12/31, (1997), 64.

[51] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Muhsi et-Turkî, (Kâhire: Dâru Hecr, 2001), 6/72.

[52] Ömer Özsoy, *Sünnetullâh Bir Kur'ân İfâdesinin Kavramsallaştırılması*, (Ankara: Fecr Yay., 1994), 61.

[53] İbn ʿÂşûr, *Tefsîru't-taḥrîr*, 3/226.

[54] ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'âni ve iʿrâbuh*, thk. Abdulcelil Abdûh Şiblî, (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/470; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿUyûn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, , tsz.), 1/425.

[55] Ramazan Hamîs Zekî, *Mefhûmu's-suneni'r-rabbâniyyeti fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 60.

[56] Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/12.

yüzleşecekleri gidişatları manasıyla anlaşılmaktadır. Bu bütünlüğünü göz önüne alarak âyete şu açıklamalı meâli verebiliriz: "*Allah'ın edindiği kanunlar karşısında insanların sülûk ettikleri yollardan niceleri gelip geçti*".

Sünnet kelimesi Kur'an'da Allah'a isnat edilirken sadece *sünnetullâh* terkibi ile tekil formda geçmektedir. Ancak bu âyette *sünnetler* kelimesinin çoğul ve nekre olması, yani genel anlam taşıması sebebiyle hem Allah'a hem de insanlara izafetle anlaşılabilir. Bu kullanımdan, Allah'ın kendi zatında sünneti tek olduğu halde bu sünnetin insanlar tarafından farklı boyutlarıyla algılandığı sonucuna varılabilir.

Uhud Savaşı'nı müteakip inen bu âyet, Uhud Gazvesi'nde yaşanan olayları anlamlandırmada zorlanan mü'minlere, olayları tarih aynasından okumalarını istemiştir. İnananların gelişen olaylar üzerinden eğitildiği bu sünnetler, geçmiş ümmetlerin olduğu gibi bu ümmetin de tabi olduğu yasalardır. Âyetin devamında, geçmişin izlerinin bakiyeleri üzerinden bu sünnetler objektif bir delille sunulur: "*Yeryüzünde gezip dolaşın da yalanlayanların âkıbetleri nasıl oldu bir görün*". *Seyr* edilerek araştırılma emri, bu kanunların geçmişten geleceğe aktif olduğuna delildir.[57] Bu âyetler aynı zamanda inananlara zaferin yollarını ve bu yoldaki zorlukları da gösterir. Bu sebeple âyeti, yaşanılan olayları Allah'ın sünnetleri müvacehesinde değerlendiren âyetler takip eder. Bu sünnetler, hakkın beyân edilmesi, îmânın üstünlük vesilesi kılınması, tarih akışında toplumların değişim ve dönüşümü, (müdâvele) imtihan ve ecelin takdir edilmesi ana başlıklarıyla özetlenebilir.[58]

Sünnetullâh (سنت الله): Kur'an'da *sünnet* kelimesi sekiz yerde *sünnetullâh* terkîbi ile biri ise birinci çoğul şahıs zamiri ile (سنتنا *bizim sünnetimiz*) sarih olarak *Allah*'a izâfe edilmiş, bunların hepsinde tekil ifade edilmiştir. Çünkü Allah'ın kendi zâtında edindiği kanun tektir.[59] Azametinin en kâmil ifadesi olan Allah lafzı, aynı zamanda onun bütün isimlerini kapsar. Allah Teâlâ, sünnetinin zamanlar ve mekânlar üstü kapsayıcılığını, bütün isimlerini içine alan zâtına has ismine izâfetle zikretmektedir.[60]

Kur'an'da dört sûrenin beş âyetinde sekiz defa açıkça zikredilen sünnetullâh tamlamasını içeren âyetlerde[61] sünnetullâh ile vasıflanan konulara nuzûl sırası ile şöyle kısaca değinebiliriz. Kötü niyetli kurgunun sahibini kuşatacağını bildiren Fatır sûresinin 35/43. âyetinde bir defa *sünnetulevvelîn* iki defa da *sünnetullâh* terkibi geçmektedir. Allah'ın

---

[57] Ahmed Muhammed Ken'ân, *Ezmetuna'l-ḥaḍâriyyeti fî ḍav'i sünnetillâhi fi'l-ḫalk*, Ummetî li'n-Neşri'l-Elektrûnî, 8.

[58] Âli ʿİmrân 3/138-145; Ayrıntıları için b.k. Fahriye Erdoğmuş, *Kur'an'da Se-Ne-Ne Kökü ve Terkiplerinin Dilbilimsel ve Muhtevâ Tahlîli*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2025), 122-138.

[59] es-Seyyid Ömer Ahmed Fuâd Bâşâ, *es-Sunnetu'l-ilâhiyye bunyânuhâ ve tecelliyyâtuhâ*, (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 2019), 59.

[60] Sıddîk Abdulazîm, "Mefhûmu sunenillâh", 63.

[61] el-Ahzâb 33/38, 62; Fâtır 35/43; el-Mu'min 40/85; el-Fetih 48/23.

sünnetinde hem tebdîlin (azabın, ceza görecek toplumun ya da helâk kanununun kaldırılıp değişmemesi) hem de tahvîl, (azaba müstahak olanların ya da zaman yönünden sünnetullâhın değişmeyip her zaman geçerli olması, ya da sünnetullâhın başka bir hale dönüşmemesi)[62] olmayacağını bildirir. Geçmişte olduğu gibi gelecekte de yapılan tuzak ancak ehlini, yapanını veya bu kötülüğe yardımcı olanları[63] çepeçevre kuşatacak, kötü niyetli düzenekler nihayetinde yapanına dolanacaktır.

Mü'min sûresinin 40/84. âyetinde, ölüm halinde azâbın görüldüğü vakit îmânın fayda vermeyeceği beyan edilerek inkârcıların ilâhî azabı gördüklerinde îmân etmelerinin kabul edilmeyeceğine dair Allah'ın sünneti açıklanır.[64] Ahzâb sûresinin iki âyetinde üç defa geçen sünnetullâh lafzının ilki 33/38. âyetindedir. Bu âyet peygamberlere tanınan kolaylık ve ayrıcalığı ilâhî bir sünnet olarak açıklar. Peygamber'in s.a.v Hz. Zeynep'le evliliği üzerine çıkan yaygaralara cevaben indirilen âyet, Allah'ın bir amaç dâhilinde tasarladığı bu evliliğin, onun emrinden belirli bir plan çerçevesinde yerine geldiğini, Hak Teâlâ'nın bu konudaki kesinleşmiş hükmünü[65] ortaya koyar.

Ahzâb sûresinin 33/62. âyetinde ikinci defa tekrarlanan *sünnetullâh*, nifak oluşumlarının bertaraf edilmesi konusu siyakında geçmektedir. Âyetin bir öncesinde *münafıklar, kalplerinde hastalık olanlar ve şehirde kötü haberler yayanlar* olarak üç grupta sınıflandırılan kişilerin, bu durumlarını değiştirmezlerse Allah'ın, Rasûlüne emretmesi ve sevkiyle onları yakalatıp musallat kılacağı, üzerlerine hâkimiyet kurduracağı, durumlarını Peygamber'e bildireceğini beyân eder. Onlar, kuşatılmışlıklarının peşinden Medine'de fazlaca kalmadan sürgün edilecekler, lanetlenmiş bir şekilde geçirilen bu süreç[66] sonrasında tutuklanıp öldürüleceklerdir. Geçmişten geleceğe toplumların bu türden bozgunculara ağır cezaları öngörmesi tâkip edilen bir yol, Allah'ın bir sünneti olagelmiştir. [67]

Sünnetullâh Kur'an'da son olarak Fetih sûresinin 48/23. âyetinde zikredilir. Bu âyet kafirlerin bütün imkanlarına rağmen korkaklık ve yenilgi arasındaki hallerini ve Allah'tan destek bulamamalarını, Allah'ın Râsûlüne ve mü'minlere yardımının, onların muvaffâkiyetlerinin bir parçası olarak anlatır. Onlar Peygamber ve ordusuyla savaşmaları

---

[62] Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/35; el-Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, (Beyrût: İhyâu't-Turâsi'l-ʿArabî, tsz), 22/26; Kefevî, *el-Kulliyyât,* 294; Murat Kayacan, "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı", *Milel ve Nihal*, 9/3, (Kasım 2014), 92.

[63] en-Nîsâbûrî, *Tefsîru ġarâibi'l-Ḳur'ân ve raġâibi'l-furḳân*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1996), 5/520.

[64] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 20/374.

[65] Ebû Hayyân, *Baḥru'l-muḥît*, 7/228; Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, 22/26; Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2003), 5/2870.

[66] İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Riyad: Mektebetu Nezâri'l-Bâz, 1998), 10/3155-3156; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 19/185-186; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâru Tayyibeti'n-Neşr, 1997), 6/483; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/99.

[67] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser neş., 1979), 6/3930; Ebu's-Suʻûd, *İrşâdu'l-ʿaḳli's-selîm*, 4/434.

halinde -tüm hezimete uğrayanlar gibi- arkalarını dönüp kaçacaklar, bu kaçışın ardından[68] geride merhametiyle koruyacak, sığındıracak ne bir dost ne de gücüyle kuvvetiyle koruyacak yardımcı türünden kimseyi bulamayacaklardır.[69] Âyette sünnetullah olarak bildirilen, onların bu yardımsız kalışlarıdır.[70]

Sünnetunâ (سنتنا): Allah Teâlâ'nın zâtının birinci çoğul zamiriyle zikredildiği bu terkip, yüksek mevkide olanların kendilerini takdim ederken kullandıkları tazim hitâbıdır.[71] İsrâ sûresinin 77. âyetinde geçen ikinci *sünnet* kelimesi sünnetullâhın değişmeyeceğini, Hak Teâlâ'nın yüceliğine vurgu ile yapmaktadır.

Sünnetulevvelîn (سُنَّتُ الْاَوَّلين - Öncekilerin Sünneti) Bu terkîp Kur'an'da dört defâ geçmektedir.[72] Bu tamlamada *öncekiler* çoğul, *sünnet* tekildir. Çünkü önceki nesiller arasında zaman-mekân gibi farklılıklar bulunsa da gidişatlarında yeknesaklık vardır. Bu âyetlerde inkârcıların inatları ve olumsuz tutumları karşısında önceki ümmetlerin acı sonları ve ibretlik yönleri hatırlatılarak uyarı yapılmakta, inkârcıların tutumları karşısında Allah'ın sünnetinde bir değişimin gelecekte de olmayacağı te'kitle bildirilerek yaşayan inkârcılar tehdit edilmektedir. *"Bunu birbirlerine tavsiye mi ettiler?"*[73] âyetinde hatırlatıldığı gibi tarihin seyrinde inkârcıların genel tavırlarının ortaya konduğu bu âyetlerde inkârcıların edindikleri yol ve gidişatları ve bu gidişatın âkıbeti nokta-i nazarlara sunulmaktadır. Bu anlamla أولين kelimesi inkârcılara isnat edilmiştir.[74] Ancak tefsirlerde bu tamlama سنت الله في الأولين (*öncekiler hakkında Allah'ın sünneti*) takdiriyle Allah'a da isnat edilmiştir.[75] Bu anlam ile inkârcıların fiilleri üzerine terettüp eden Allah'ın helâkıyla[76] ya da Allah'ın inananlara yardımıyla[77] açıklanmıştır.

Nüzûl sıralamasına göre *sünnetulevvelîn* terkîbinin geçtiği ilk âyet sünnetullâh kelimesinin de geçtiği Fâtır sûresindeki âyettedir.[78] İkinci âyet Hicr sûresinin 15/13. âyetindedir. Bu âyette inkârcıların peygamberlerle alay etme âdeti konu edilmekte, onların bu tavırlarının sürekliliği ve birbirlerine tevarüs eden geleneklerinin kalplerindeki derinliği ortaya konmaktadır. Üçüncü âyet Kehf sûresinin 18/54. âyetindedir. Âyette insanlara hakkı

---

[68] İbrahim b. Ömer Bikâʿî, *Naẓmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 18/321.

[69] Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 28/97.

[70] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr*, 26/153.

[71] Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 19/164.

[72] el-Enfâl 8/38; el-Hicr 15/13; el-Kehf 18/55; Fâtır 35/43.

[73] Zâriyât 51/53.

[74] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr*, 15/91.

[75] Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/35.

[76] İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, 7/2368.

[77] es-Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-Beyân- Tefsîru'ş-Şaʿlebî*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr, (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-ʿİlmî, 2002), 4/356.

[78] Fâtır 35/43.

açıklayıp yol gösteren bütün sebep ve delillerin beyan edilerek îmân etmelerinin önündeki cehalet ve dalâlet engellerinin kaldırıldığı vakit, onları îmândan ve istiğfardan engelleyen sebeplerin ilki *evvelkilerin sünnetinin kendilerine de gelmesi* şeklinde açıklanmaktadır. Bu anlamda âyette *sünnetulevvelîn* küfür üzere olan ve devralınan gidişattır. Bu gidişat, arkasından taraftarlarını toplamakta, azabın apaçık görüldüğü ve îmânın kabul edilmediği ana kadar devam etmektedir.[79] Dördüncü âyet ise Enfâl sûresinin 8/38. âyetidir. Âyette küfürden îmâna dönülmesi halinde hatalar ne kadar büyük olsa da geçmişin temizleneceği haber verilmiş,[80] kendilerine tebliğin ulaştığı kişilerin ileri sürecek mazeret bırakılmadıktan sonra küfre dönmeleri, yalanlamalarında ısrar etmeleri halinde[81] onlara geçip giden *sünnetü'l-evvelîn* yani öncekilerin açtıkları yol ve bu yolun sonunda uğradıkları yıkım hatırlatılmaktadır. Bu ifâde ile Hak Teâlâ ufukta beliren İslâm fütuhâtı öncesi kâfirlere son çıkış yolunu göstermekte,[82] geçmişin tecrübesi ile geleceğin tasarısını sunarak onları tercihleriyle baş başa bırakmaktadır.

Sünnete men Ḳad Erselnâ (سنة من قد أرسلنا):[83] *Sünnet* kelimesinin geçtiği İsrâ 17/77. âyetin öncesinde müşriklerin Peygamber'i s.a.v rahatsız edip yurdundan çıkarmak istemelerine binaen, bunun gerçekleşmesi halinde onların da yurtlarında kalamayacakları bildirilmiştir. Sünnet kelimesinin geçtiği âyette ise ilk sünnet kelimesi peygamberleri yurdundan çıkarmak isteyenlere değil peygamberlere izâfe edilmiştir. Bu anlamda peygamberler, kendilerine sürgün olarak öngörülen yolu hicret yolu edinmişler, bu da *peygamberlerin sünneti (yolu)* olmuştur. İkinci *sünnet* kelimesi ise birinci çoğul şahıs zamirine izafetle Hak Teâlâ'ya yapılarak onun elçilerine yardımı değişmeyen sünneti olduğu vurgulu bir ifade ile anlatılmıştır. Burada peygamberlerin sünneti Varaka b. Nevfel'in de dediği Hz. Muhammed'in getirdiklerini getirip de kendisine düşmanlık edilmemiş, yurdundan çıkartılmamış hiçbir Peygamber'in olmamasıdır.[84] Bunun karşısında Allah'ın sünneti ise Rasullerine yardım olarak değişime uğramadan süregelmiştir.

Sünenelleẕîne min Ḳablikum (سنن الذين من قبلكم): Kur'an'da çoğul formda zikredilen iki *sünen* kelimesinden diğeri Nisâ sûresinin 4/26. âyetindedir. Bu âyet birçok hükmün ardından gelmiş ve Allah'ın indirdiği son şeriatın önceki şeriatlarla örtüştüğü ortak noktayı ele almıştır. Âyetteki *sünen* kelimesine "*sizden önceki peygamber ve sâlihlerin izlediği, takip ettiği, övülmüş yol ve yöntem*" anlamı verilebilir.[85] Bu âyette *sünnet*, hem yaratılışın kanunu hem de yaratılışta olan fıtrat kanunu çerçevesinde emirlerini bildiren Allah'ın peygamberlere vazettiği

---

[79] Farklı görüş ve anlamlar için b.k. Fahriye Erdoğmuş, *Kur'an'da Se-Ne-Ne Kökü Ve Terkiplerinin Dilbilimsel ve Muhtevâ Tahlîli*, 110-114.

[80] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr*, 9/96.

[81] Ebû Bekir Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr*, (Kâhire: Dâru's-Selâm, tsz), 2/308.

[82] Kutub, *fî Ẓılâli'l-Ḳur'ân*, 3/1508.

[83] el-İsrâ 17/77.

[84] Buhari, Tefsîr, 96, (4953), s. 1263.

[85] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/60; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẕîm*, 2/267; Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, 5/13.

kanunları, şeriatları anlamını içerir. İnsan koduna yaratılıştan yerleştirilen bu program peygamberler aracılığıyla öğretilmiş, câhiliye zamanında bu aslın bozulmasının ardından son dinin mensupları da son ilâhî kitapla öncekilerin gittiği yola iletilmiştir.

Kur'an'da 16 kere zikredilen *sünnet* kelimesi, çoğunlukla Allah'a izafe edilir. Sünnetin Allah lafzına izâfeti hakîkidir. Onun sünneti, zâtının irâdesiyle istediğini meydana getirmesidir. İnsanlara izâfette ise onların sorumlulukları ön plandadır. Fâtır ve İsrâ sûrelerindeki iki âyette sünnet kelimesi *öncekiler* ve *gönderdiğimiz peygamberler* lafzıyla insanlara izâfe edilmesinin ardından aynı âyet içinde İsrâ sûresinde bir Fâtır sûresinde iki kere Allah'a izâfe ile tekrar edilerek sünnetullâhta değişimin olmayacağına yer verilir. Allah Teâlâ bu iki âyette sorumlulukları hasebiyle insanlara nisbet ettiği sünnetini ikinci defa zâtına nisbet ederek şânının yüceliğini ve önüne hiçbir gücün geçemeyeceğini ortaya koymaktadır. Böylelikle sünnetinin aslen zâtına nisbetini açıklığa kavuşturmaktadır. Âyetler, Allah'tan başkasına yapılan izafetlerde onlara özel bir vurgu yaparak bu kişilerin sorumluluklarını ve yaptıkları amellerin Hak Teâlâ katındaki karşılığını izhâr etmiş ve öncekilerin sünnetlerini yerine getirenler için ilâhî sünnetleri hatırlatmıştır.[86] Bu gidişatın sonunda karşılaşılan netice ise insanlara nispet edilmiştir.

Kulların fiilleri, sünnetullâhı harekete geçiren âmildir. İlâhî kanunun yerine gelmesi bakımından kulların fiilleri bir mekanizmada küçük ama bütünü harekete geçiren parçalar mesabesindedir.[87] Sünnetlerin insana nisbeti onlarla olan alakası oranında, sonucun kendi seçimlerine tâbî olarak ortaya çıkması doğrultusundadır.[88] *Ecel* kelimesinin hem Allah'a[89] hem de insanlara[90] nisbet edildiği gibi *sünnet* kelimesi de alakası dolayısıyla bazen Allah'a bazen de insanlara isnat edilir.[91] Şu halde *sünnet* Kur'an'da Allah'ın insanlara, onların davranışları karşısında kendi davranış biçimini ortaya koyma ve uygulama manasındadır.

1.2.3 Mesnûn

Kur'an'da س . ن . ن kökünden gelen bir diğer kelime Hicr Sûresinin 15/26- 27 ve 33. âyetlerinde üç defa geçen ve su ile temasının uzun sürmesi sonucu değişip siyahlaşan çamur[92] anlamındaki حَمَإٍ kelimesi ile nitelenen مسنون kelimesidir. Mesnûn, değişken, dökülen, sürtünen, ilişkili, ıslak, katışıksız, bozulmuş, uzatılmış, kalıba dökülüp şekil verilmiş, yani eritilen madenlerin heykel şekline getirildiği gibi suret verilmiş çamur[93] anlamlarındadır. İbn

---

[86] Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/35.

[87] Âdil b. Bûzeyd 'Îsâvî, *Fıḳhu's-sünenu'l-ilâhiyye*, (Katar: Merkezu'l-Buhûsve'd-Dirâsât, 2012), 41.

[88] Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/35; Sıddîk Abdulazîm, "Mefhûmu sunenillâhi'l-ictimâiyye", 44.

[89] el-Ankebût 29/5.

[90] en-Nahl 16/61.

[91] Kurtubî, *el-Câmiʿu li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 17/400.

[92] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* (Lübnân: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003), 1/528.

[93] Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs*, 35/ 232; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 12/301; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/886.

Abbâs insan yaratılışının üç devrede gerçekleştiğini açıklamış, üçüncü devreyi değişmiş ve kokuşmuş balçık anlamında حَمَإٍ مسنون olarak beyan etmiştir.[94] مسنون kelimesine verilen bu anlam, taşın taşa sürtülmesini ifade eden سنة الحجر علي الحجر deyiminden gelir. Taşların sürtüşmesiyle çıkan sıvı da kokuşmuştur.[95] Mesnûn kelimesine *suret verilmiş, şekillendirilmiş, kalıba dökülmüş*[96] anlamı da verilmiştir. Bu anlam, çamurdan kalıp yapılıp onunla insan sûreti verilmesi ve o sûret kuruyunca başka bir maddeye dönüşmesiyle ortaya çıkar.[97]

1.3 Sünnetullâh Kelimesine Verilen Anlamların Değerlendirilmesi

Allah lafzının sünnet kelimesine izafetiyle oluşan *sünnetullâh* terkibi incelendiğinde Allah'ın kullarına karşı süregelen, fiillerinde uyguladığı yolu, âdeti, sîreti, yöntemi, hüküm ve kazası, geçmiş ümmetlerin de tabi olduğu genel kanunları, uygulaması, anlamlarının verildiği görülür. Bu genel tanımlamalar dışında dünyevî azap, helâk, ceza, Allah'ın inkârcılardan intikamı, onları yakalamadaki sür'ati, onların küfürleri sonucu azabını göndermesi, yaratılışlarını değiştirmesi, sayha, yerin dibine geçirme, suda boğma gibi topyekûn[98] helâk etmesiyle de açıklanmıştır. Sünnetullâh azap bağlamında anlaşıldığında Allah'ın dünyada verdiği cezâ kastedilmektedir. Zira dünyevî helâk ile ahiret azabı birbirinden ayrıdır. Kur'an, Cehenneme girenlerin azabın şiddeti karşısında helâk olmayı isteyeceklerini ama isteklerinin kabul edilmeyeceğini[99] bildirerek âhirette helâkın olmadığını beyan etmiştir.[100]

Kur'an'da geçen *sünnet* ve *sünnetullâh* kelimeleri bağlamına göre farklı anlamlara gelmektedir. Nisâ 4/26. âyeti ile Ahzâb 33/38. âyetinde geçen *sünen* ve *sünnet* kelimelerine kanun, şeriat, hüküm anlamları verilirken; diğerlerinde yol, yöntem anlamları verilmektedir. Türkçede kanun/yasa kelimesinin de bu iki anlamı taşıdığı görülür. Kânun/yasa kavramı hem emreden, yükümlülük içeren kuralları ihtivâ eder, hem de tasvîr eden, nesne ve olgular arası sabit ve zorunlu düzenlilikler,[101] her vakit tecrübe edilebilen olaylar arasındaki değişmez ve

---

[94] Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-ḥisân,* thk. Ali Muhammed Muavvid, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1997), 3/399.

[95] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/528.

[96] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/886

[97] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/886; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/528.

[98] İbn ʿAtıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-Kutubil-ʿIlmiyye, 2001), 4/444; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, 7/341; el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-miḳbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992), 545; Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, 5/13; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947), 4/141; Kurtubî, *el-Câmiʿu li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 17/400; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 19/394-395; Bikâʿî, *Naẓmu'd-durer,* 16/76.

[99] el-Furkân 25/13; el-İnşikâk 84/11.

[100] Said Hakim, *Rabbani Yol ve Sünnetullâh,* (İzmir: İnsan Dergisi Yay. 2013), 97-98.

[101] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 185.

zorunlu bağlantılar[102] için kullanılır. İçerikleri analiz edildiğinde kanun/yasa ve sünnet kelimelerinin önemli bir kesişim alanında ortak olduğu neticesine varılacaktır.

Sünnet, Hak Teâlâ'ya izâfe edildiğinde gerek normatif yasaları koyan gerekse tarihsel ve sosyolojik düzenlilik ve ilişkilere yönelik kanunlarının her türlüsünü belirleyip takdir ettiği ölçüleri sürdüren 'Allah'ın yasaları[103]anlamlarını ifade eder. Bütün bu veriler dikkate alındığında sünnetullâh kavramına; Allah'ın kudretiyle kader çerçevesinde insanlık âlemi için ve onların yaptıklarının karşısında dünya hayatında belirleyip takip ettiği yolu, edindiği ve sürdürdüğü ilkesi, yürürlüğe koyup işlettiği ve kıyamete kadar değişmeden bütün insanlık için geçerli olan kanunu anlamlarının verilmesi mümkündür.

2. Kur'an'da Sünnetullâh ile Yakın Anlamlı Kelime ve Terkipler

Yaptığımız tanımlama çerçevesinde Kur'an'da sünnetullâh kavramının en yakın anlam alanına *kelime, ḳavl, haḳḳ* ve *eyyâm-eyyâmullâh* kelimelerinin girdiğini belirledik.

2.1. Kelime: كَ ل م kökünden gelen "kelm" mastarının sözlük manası yaralamadır.[104] Kulak ve gözle algılanan etkiyi ifade eden[105] kelime lafzı, dil ile elin etkisinin oluşturduğu yara manasındaki ortak noktada birleşir.[106] Harflerinin tüm birleşimi kuvvet ve şiddet manasını kapsayan[107] *kelime* lafzı, keskin iz bırakma anlamında süregelen bir fiili ve tarihte derin iz bırakan olayları ifade eder. Düşüncede bile olsa varlık alanına çıkıp, fiilerle görünür olan bu etki, Allah'ın yaratma ve takdiri, yani onun (*ol*) kelimesiyle ile başlar. Sonrasında ise insanlık tarihinde iz bırakan nişanelerle devam eder.[108]

Bu kökten gelip Kur'an'da 75 defa zikredilen kelimelerin farklı kullanım ve anlamları vardır. Bunlardan 19 *kelime* lafzı ve türevleri[109] sünnetullâh anlamını içermektedir. Bu anlamdaki *kelime* lafzı Kur'an'da yerine getirdiği görev bakımından sünnetullâh ile aynı yöntem ve büyük bir benzerlikle kullanılmakta[110] sünnetullâhın nitelikleri, özellikleri kelime lafzı ile açıklanmaktadır. Sünnetullâh aynı zamanda, Allah'ın koyduğu kanun kelimeleri, kazası, kaderi ve verdiği sözüdür.[111] Kur'an'da sünnetullâhın değişmeyeceği gibi Allah'ın kelimelerinin de değişmeyeceği, onun yaratmasının, hükmünün, takdirinin, iradesinin üstünde bir irade olmayacağı beyan edildiği gibi onun sözünün önüne geçip değiştirecek veya

---

[102] Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Dergah Yay., 2020), 161.

[103] Zeydân, *es-Sunenu'l-ilâhiyye*, 14.

[104] Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 4/45; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa,* 10/264.

[105] Zemahşerî, *Esâsu'l-belâġa*, 2/145.

[106] Isfahânî, *Müfredât,* 2/568.

[107] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâiṣ*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (b.y., el-Mektebetu'l-ʿİlmiyye, 1952), 1/13.

[108] Ferîd el-Ensârî, *Mecâlisu'l-Ḳur'ân*, (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2015), 1/30.

[109] Semîr Süleymân, *Ḫıtâbu'l-kelimeti fi'l-Ḳur'ân*, (Tahran: Munazzamâtu'l-Aʿlâmi'l-İslâmiyye, 1989), 24.

[110] 'Îsâvî, *Fıḳhu's-sünenu'l-ilâhiyye*, 81.

[111] Muhammed Bâkır es-Sadr, *Kur'ân Okulu*, çev. Mehmet Yolcu, (Ankara: Fecr Yay., 1995), 77.

müdahale edecek bir üst güç, yetki, makam olmadığı beyan edilir.[112] Kader çizgisinin kelimeleriyle ilâhî sınırları netleştiren âyetler, bize sünnetullâhın ana hatlarını sunar. Zira Allah'ın kaderi kesinleşmiş olarak yerine gelecek sünnetidir. Bu sünnetler onun kazâsının bir parçasıdır.[113] Kur'an'da bu anlamda kullanılan *kelime* lafızları, sünnetullâhla Allah'ın âlemdeki takdirinin kesişim hatlarını çizer. Kısaca bu âyetler Allah'ın va'd ve vaîdi çerçevesinde edindiği sünnetlerinin tarihteki ve âlemdeki keskin çizgilerini arz eder. Ancak Kur'ân'da *sünnetullâh*, insan unsurunu içeren sosyal olgulara has bir tamlama iken *kelime* lafzı, diğer varlıkları da kapsayarak daha geniş bir anlam alanına sahiptir.

2.2. Ḳavl: ق و ل kökünden gelen bu kelime "kelam" lafzıyla tanımlanır. Söz, söylemek veya demek manasında dilin telaffuz ettiği veya söylenmese de kalpte olan görüş, inanç, işâret, bir şeye ilgi duyma ve ilham manalarına da tabir olunur.[114] Kur'an'da *Ḳavl* kökünden gelen 1723 kelime ve fiilin geniş bir kullanım alanı bulunmakta, bunların on üçü sünnetullâh anlamına yakın bir anlama gelmektedir.[115] Bu âyetlerde *kavl* kelimeleri helâk hükmünün takdiri bağlamında *sâbık* olması ve *aleyhinde söz geçmiş*[116] *(helâkleri takdîr edilmiş)* olmasıyla vasıflandırılmış, sünnetullâh olan ilâhî hükmün değişmezliği belirtilmiş,[117] sekiz tanesi *hak oldu*[118] ve bu anlama yakın olarak iki tanesi de *gerçekleşti*[119] anlamındaki fiillerin sıfatları olarak zikredilmiştir.

Sünnetullâhın ifade ettiği anlamla kesişim boyutu olan *kelime* ve *ḳavl* mefhumları Allah'ın verdiği kesin karar boyutunu benzer tarz ve uslübla ele alan lafızlardır. Kur'an'da bu anlamı ifade eden diğer kelimeler de sünnetullâha yakın kelimeler arasında kabul edilebilir.

---

[112] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 7/379.

[113] ʿImâd Abdulkerim Hasâvine, "es-Sunenul-ilâhiyye fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve devruhâ fî istişrâfi'l-mustaḳbel" *Mecelletu'l-Menâra*, 15/2, (2009), 218.

[114] Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 3/443; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa,* 9/301; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 3777; Isfahânî, *Müfredât,* 2/536.

[115] Hûd 11/40; el-İsrâ 17/16; el-Mu'minûn 23/27; en-Neml 27/82, 85; el-Kasas 28/63; Lokmân 32/13; Yâsîn 36/7, 70; es-Sâffât 37/31; Fussılet 41/25; el-Ahkâf 46/18; Kâf 50/29.

[116] Hûd 11/40; el-Mu'minûn 23/27.

[117] Kâf 50/29.

[118] el-İsrâ 17/16; el-Kasas 28/63; Lokmân 32/13; Yâsîn 36/7, 70; es-Sâffât 37/31; Fussılet 41/25; el-Ahkâf 46/18.

[119] en-Neml 27/82, 85.

Yazma anlamında olan كَتَبَ fiili,[120] yine bu kökten gelen كِتَاب,[121] مُسْتَطَرٌ ve الزُّبُرِ,[122] اَمْر,[123] قَضٰى,[124] ve قَدَرٍ kader[125] kelimeleri bu kelimeler arasında sayılabilir.

2.3. Ḥaḳḳ: Gerekli, mutabık, doğruluk, sabit ve varlığı gerçek olan anlamlarına gelir.[126] Yitip giden ve sabitesi olmayan manasındaki bâtılın zıddıdır.[127] Kur'an'da ilâhî ve beşeri alanlarda kullanılan ve varoluşsal gerçekliğin ifadesi olan bu kavram, türevleriyle birlikte 289 yerde geçmektedir.[128]

Rasûlullâh'ın Adbâ adında yarışlarda önde olan bir devesi vardı. Bir gün bir bedevînin devesinin yarışta Adbâ'yı geçmesinin Müslümanlara zor geldiğini fark eden Allah Rasûlu s.a.v: حق على الله أن لا يرتفع شيء من الدنيا إلا وضعه (*Dünyada yükselen bir şeyi alçaltmak, Allah'ın üzerine aldığı [haktır] görevdir.*) demiş,[129] bir sünnetullâh ilkesini *ḥaḳ* kavramı ile zikretmiştir.

Hak-bâtıl mücadelesini konu alan âyetlerde bu iki zıttın bir araya gelmeyeceği ve kıyamete kadar aralarındaki mücâdelenin süreceği beyan edilir. Hak-bâtıl arasında bir nokta da olmaması hasebiyle hakkın ötelenmesiyle bâtıla düşülecek yani hakkın olmadığı yerde batıl ortaya çıkacaktır.[130] Kur'an hak ve bâtıla sel ve maden misalleri ile açıklık getirir.[131] Her şeyden çiftlerin yaratıldığı[132] bu âlemde maddî âlemdeki zıt kutupların ve bu zıtların etkileşimi ile zararlıların tasfiye sürecine getirilen bu iki örneğin ilkinde insan unsuru olmayan bir tasfiyeye yer verilmiş iken; ikincisi insan emeğiyle gerçekleşmektedir.[133] Bu zıtlaşma ve tasfiye sürecinin dünya hayatındaki mukabelesi ise imtihandır. Çünkü doğrunun seçimi, yanlışın varlığıyla değer kazanacaktır. Âyet, zıtların iç içe olduğu bu alemi zıtların zararlılarının ya yaratılışları gereği ya da insan eliyle eleneceğinin misalini verir. Hak-bâtıl mücadelesi de bunun gibidir. Kalıcı ve sabit olan hak, batılın karşısında hak oluşunu izhâr

---

[120] Âl-i ʿİmrân 3/154; et-Tevbe 9/51; el-Haşr 59/3.

[121] Âl-i ʿİmrân 3/145; el-Enfâl 8/68; Hûd 11/6; er-Ra'd 13/38-39; el-Hicr 15/4; el-İsrâ 17/58; en-Neml 27/75; Sebe' 34/ 3; Fâtır 35/11; el-Hadid 57/22.

[122] el-Kamer 54/52-53.

[123] Âl-i İmrân 3/154; er-Ra'd 13/11-31; es-Secde 32/5; et-Talâk 65/3.

[124] Hûd 11/110; eş-Şûrâ 42/14; Fussilet 41/45.

[125] Tâ-Hâ 20/40; el-Ahzâb 33/38; el-Kamer 54/49; el-Hadîd 57/22; et-Talâk 65/3.

[126] Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/339; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa,* 3/374; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâġa*, 1/203; el-Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1985), 94; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 940; Isfahânî, *Müfredât,* 1/165.

[127] Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/339; Isfahânî, *Müfredât,* 1/64; İbn Manzur, *Lisanu'l-ʿarab*, 302.

[128] Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Muʿcemü'l-müfehres li elfâẓi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1945), 208-212.

[129] Buhârî, Rikak 38 (6501) 1617.

[130] Yûnus 10/32.

[131] er-Raʿd 13/17.

[132] Yâsîn, 36/36; ez-Zâriyât, 51/49.

[133] Yazır, *Kur'ân Dili*, 4/2975.

edecek, bâtılın hükmü sona erince hakkın sübûtu[134] ortaya çıkacaktır. Hak Teâlâ, hakkı âşikâr kılarak, doğruluğunun ispatı için delilleri ortaya koyarak hakka yardım edecek ve hakkın üstünlüğünün sürekliliği değişmeden devam edecektir.[135]

2.4. Eyyâm – Eyyâmullâh: Gün doğumundan batımına kadar olan zaman dilimi anlamındaki *yevm* kelimesinin çoğulu olan *eyyâm*, süre belirtilmeksizin zaman anlamına da gelmektedir. Oluş, kozmoloji, dünya ve ahiret hayatındaki zaman algısını içine alan bu kelime, Kur'an'da farklı anlam ve sürelerin ifâdesinde geçer. Câhiliyede ve İslam'ın ilk yıllarında Araplar arasındaki savaşlara 'Eyyâmü'l-Arab' terkibi ile kullanıldığı gibi Kur'an'da da mecâzen tarihsel süreçteki önemli işler manasında kullanılmıştır.[136] Bu istiârî anlam Kur'an'da ikisi *eyyâmullâh* tamlamasıyla olmak üzere dört defa[137] geçmektedir.

Uhud harbinde meydana gelen olayların değerlendirildiği Âli ʿİmrân sûresinin 3/140. âyetinde zafer ve galibiyet zamanlarının devir dâimi, *eyyam* kelimesiyle ilâhî bir sünnet anlamında kullanılmıştır. Yûnus sûresinin 10/102. âyetinde "*kendilerinden öncekilerin yaşadığı günlerin bir benzerini mi bekliyorlar?* buyrularak inkârî bir istifhâmla önceden yaşanılan önemli gün ve olaylar[138] üzerinden tehdit edilen inkarcılara bu sünnetullâhın kesinliği, geçmişin tecrübeleriyle gerçekleşen olaylar üzerinden iletilmiştir.[139] İbrâhîm sûresinin 14/5. âyetinde "*Biz Musa'yı da 'kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın günlerini hatırlat' diye âyetlerimizle birlikte gönderdik*" buyrularak Hz. Musa'nın *eyyâmullâh* kelimesi ile Allah'ın nimetleri ya da helâk günlerini kavmine hatırlatması emredilmektedir.[140] Câsiye sûresinin 45/14. âyetinde "*İman edenlere söyle: Allah'ın günlerinin geleceğini ummayan kimseleri bağışlayıp geçsinler. Allah, her kavmi yaptıklarıyla cezalandırır*" buyrularak Allah'ın vaadini hesaplamayan, Allah'a karşı hüsnü zannı olmayan kişilerin ümitsizliklerinin ve acınası durumlarının kendilerine verdikleri ceza olduğu bildirilmiştir. Allah'a îmân eden kişilerin onları bağışlamalarının gerekliliği zaten her kavmin kendi yaptığının karşılığını göreceği sebebine bağlanır.[141] Bu ifadede *Allah'ın günleri*nin ümidini taşıyan kişilerin onun yardımına ulaşacağı ta'rizli olarak îmâ edilmiştir.[142]

---

[134] el-Enfal 8/7; Yûnus 10/82; eş-Şûrâ 42/24.

[135] Hasen, *Naẓariyyetu'l-ʿIlm*, 199.

[136] Halîl bin Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 4/415; Isfahânî, *Müfredât*, 2/720; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâġa*, 2/392; İbn Fâris, *Muʿcemü'l-Meḳâyîsi'l-Luġa*, 6/159.

[137] Âli ʿİmrân 3/140; Yûnus 10/102; İbrâhîm 14/5; el-Câsiye 45/14.

[138] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 12/301-302; Kurtubî, *el-Câmiʿu li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 11/85.

[139] Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 10/6243.

[140] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/596-597; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l- ʿAẓîm*, 7/2235.

[141] Kutub, *fî Ẓılâli'l-Ḳur'ân*, 5/3227.

[142] İbn 'Âşûr, *Tefsiru't-taḥrîr*, 25/360.

Bütün gün ve zamanlar Allah'ın olmasına rağmen *günlerin* ona nisbet edilmesi tarihte geçen bu zaman dilimlerinin Allah'ın kudretini gösteren günler olması hasebiyledir.[143] Bu günler ve zamanlar mümkün görülmeyen şeylerin gerçekleştiği, gâlip görülenlerin yenilgiye uğrayıp mağlup olanların gâlip geldiği yani sünnetullâhın ortaya çıktığı zamanlardır. Diğer bir deyişle *eyyâmullâh*, Allah'ın tarihe müdâhalesinin tüm netlikle ortaya çıktığı zamanlardır.

3. Kur'an'da Sünnetullâhın Özellikleri

Sünnetullâh, Allah'a izafe edilmesi sebebiyle, onun yüceliğine, kudretine ilim ve sıdkına uygun özellikler barındırır. Yani sünnetullâh âlemde hak, adalet ve hikmetiyle Hakîm ve Müdebbir olan kusursuz Subhân'ın kusursuz sünneti, beşeriyetin tâbî olduğu yürürlükteki etken kanunu, edindiği yoludur. Dünyadan ukbâya herşeyin Mâliki ve Âliminin olan bu yol, aynı zamanda insanlığın muvaffakiyetinin yöntemini de göstermektedir.[144] Bu noktadan hareketle Kur'an'dan çıkarılan sünnetullâhın özelliklerini dört maddede inceleyeceğiz.

3.1 Değişmemesi

Sünnetullâh ne zamanın ne de mekânın etkisiyle değişikliğe uğramayacaktır. Zîrâ buna kimsenin gücü yetmeyecektir. Hüküm ifade etmemesinden dolayı nesh de edilemez.[145] Âyetlerde zikredilen *sünnetullâhta tebdîl ve taḥvîlin olmaması*,[146] Allah'ın yapılanlara vereceği karşılığın ve bu karşılığın muhataplarının değişmemesidir.[147] Bu kelimelerin geçtiği dört âyetten biri, nefyi (لا) olumsuzluk edatıyla ifade ederken[148] diğer üç tanesinde dört defa لن te'kidli olumsuzluk edatı kullanılmıştır.[149] Bu âyetlerde geçmişin hatırlatılıp yaşananların gözler önüne getirilmesinin ardından لن تجد *bulamayacaksın* buyrularak gelecekte de sünnetullâhın değişmeden devam edeceği vurgulu ifâde ile beyan edilmiştir.[150] İnsan, târihin her devrinde duygu ve ihtiyaçları ile değişmediğine göre, olaylar da tekrarlanmaktadır. İnsanlık tarihindeki aslî unsur iade ve tekrardır.[151] Sünnetullâhın sâbitesi ise, yapılan işin sonucunun öngörülmesi, bu öngörü çerçevesinde hazırlığın yapılmasına neden olması bakımından fıtratı değişmeyen insan için güven kaynağıdır.[152]

---

[143] Yazır, *Kur'ân Dili*, 5/3015.

[144] Raşîd Kuhûs, *es-Sunenu'l-ilâhiyye fi's-sîreti'n-nebeviyye*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2010), 78-81.

[145] Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, 22/91.

[146] Fâtır 35/43.

[147] Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî,* 22/206.

[148] el-İsrâ 17/77.

[149] el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23.

[150] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr*, 26/154.

[151] İdris Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri*, (Ankara: Otto Yay., 2004), 93.

[152] Kuhûs, *es-Sunenu'l-ilâhiyye fi's-sîrati'n-nebeviyye*, 82.

3.2 Sürekli Olması

Sünnetullâh, değişmediği gibi kesintisiz devam etmektedir. Bu devamlılık sebebiyle Kur'ân, geçmiş milletlerin kıssalarına yer verir. Tarihten dersler sunan bu kıssaların ibret olması ve bu kıssalardan istifade edilebilmesi kıssalardaki sünnetullâhın tekrarıyla mümkündür. Zaten sünnetullâh ve kıssa kavramlarında öncekilerin tecrübelerinden ve akıbetlerinden ibret alarak ânı ve geleceği doğru planlama mesajları bulunur.[153]

Kur'an'ın ibret alınması yönündeki emri, benzer gidişatta olanların sonlarının da aynı olacağının işaretidir.[154] Sünnetullâh sürekli olmasaydı kıssalardan ibret alabilmenin imkânı ya da faydası olmazdı.[155] İbretin alınabilmesi geçmişteki olayların yaşanılan anda benzerliğini gerektirecektir. Kur'ân'da geçmişin anlatılmasının asıl amacı da budur. Bu boyutuyla değerlendirildiğinde Kur'an'ın tarihe bakışının döngüsel boyutunun olduğu söylenebilir. Yine *"Sizden önce nice sünnetler gelip geçmiştir"* âyetinde müteâkiben, *"Yeryüzünde dolaşıp yalanlayanların âkıbetlerinin sonunun nasıl olduğunun bakılması"*[156] emri, geçmişin izlerinden gündeme gelecek derslerin olacağının göstergesi, sünnetullâhın kesintisiz devamının delilidir.[157]

3.3 Evrensel Olması

Allah'ın adaletinin ve hikmetinin gereği olarak sünnetullâh herhangi bir yer ve ırk ayrımı olmaksızın tüm insanlık üzerinde cereyan etmektedir. Kur'ân geçmişte uygulanan sünnetullâhın yaşanan andaki geçerliliğini hatırlatmak için Mekke müşriklerinin kâfirlerinin, öncekilerden hayırlı olup-olmadığını sorguladığı gibi[158] bazen de kıssaların sonunda genel bir sonuca varır. Yunus'un (as.) anlatıldığı şu âyet bunun örneğidir. *"Bunun üzerine onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz mü'minleri böyle kurtarırız."*[159] Peygamber'de s.a.v hadislerinde husûsî bazı durumlardan umûmî sünnetullâh ilkeleri çıkarmıştır. Usâme b. Zeyd'in hırsızlık yapan Kureyş'li bir kadın için Peygamber'den şefaat istemesi üzerine Rasûlullâh bu aracılıktan rahatsız olup kızgınlığını belirtmiş ve halka şöyle hitap etmişti: "*Sizden önceki milletlerin helâk sebebi içlerinden soylu biri hırsızlık yaparsa onu cezalandırmamaları, zayıf biri hırsızlık yapınca da ceza vermeleriydi*".[160]

---

[153] Yıldırım, "Sünnetullah ve Kur'an Kıssaları", 317.

[154] el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz,* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 2/1081.

[155] Zeydân, *es-Sunenu'l-İlâhiyye*, 14.

[156] Âli ʿİmrân 3/137.

[157] Kuhûs, *es-Sunenu'l-ilâhiyye fi's-sîrati'n-nebeviyye*, 84.

[158] el-Kamer 54/43.

[159] el-Enbiyâ 21/88.

[160] Buhârî, Enbiyâ 54 (3475), 862; Hudûd 11 (6787), 1680.

3.4 Kesinlik Bildirmesi

Sünnetullâh, verdiği hüküm gerçekleşen, *ol* kelimesiyle var eden, *vaadinden dönmeyen*[161] Hak Teâlâ'nın hükmü olması hasebiyle insan ve toplum hayatında kesinliği vardır. Kur'an'da bazı sünnetler öncüllerin gerçekleşmesini sonucuna bağlayan şartlı önermeler formundadır. Bu âyetler öncülün yapılması durumunda sonucun gerçekleşmesinin mukadder oluşunu beyan eder. Bir mantık kaidesi olarak şartlı önermelerde öncüllerin oluşması, sonuçların gerçekleşmesini gerektirmektedir.[162] Kâinatta var olan sebeb-sonuç ilişkisinin benzeri toplumsal kanunlarda da bulunur. Ancak insan hayatındaki sünnetullâhın işleyişi doğadaki işleyişle aynı netlikte, aynı öngörülebilirlikte değildir. Mesela Allah'ın yapılan kötülükler karşısında kullarına mühlet vermesi de yine edindiği sünnetlerdendir. Burada sünnetullâhın tanımında değindiğimiz sünnetullâhın kader boyutu önemlidir. Bu bakımdan ilâhî sünnetlerin Kur'an'da anlatılması, Allah'ın tarih içinde nasıl davranacağının belirsiz olmayıp, hangi durumlarda nasıl davranacağına dair kendisine ve bu ilahi tavrın muhatabı olan insanlığa söz verdiği fikrini işlemek içindir.[163] Bu kesinlik ilk bakışta cebrî bir kader anlayışını verse de aksine insan iradesiyle elde edilen eylemlerinin neticesinde gerçekleşecektir.

4. Kur'an'da Sünnetullâhın Anlam Çerçevesi

Kur'an, kâinatı bir kitap gibi açarak tabiattaki olayları ilahî kudretin delilleri olarak göstermiş, ilimlerin gelişimiyle beraber bu tabiat olayları daha iyi anlaşılmış, Kur'an'ın hidâyete iletme hedefiyle eş zamanlı verilen bu mesajlar, aynı zamanda kâinattaki ilâhî yasaların anlaşılmasına da rehberlik etmiştir. Bu âlemde en net yasalar tabiatta bulunduğu gibi bu yasaların bilinmesiyle de ilim alanları gelişmiştir.[164] Önce tabî ilimler sonra da sosyal bilimlerin gelişmesiyle Kur'ân incelenmiş, edinilen bilgiler ışığında âyetler yeniden gözden geçirilmiştir. Diğer İslâmî ilim dallarındaki gelişimde olduğu gibi Müslümanların, ilim ve kültür alanındaki gelişmeleri, tefsirde sünnetullâh kavramının anlam alanını da etkilemiştir. Ancak sünnetullâhın geçtiği âyetlerin hiç birinde tabiat kanunlarına temas edilmemekte, bu âyetler toplum ve tarihî yasalarla ilgili konuları içermektedir. İlk dönem tefsirlerinden itibaren de –her ne kadar bugünkü disiplinle sünnetullâha yer verilmese de- içinde sünnet geçen âyetlerin tefsirinde tabiat bilimlerine dair hiçbir açıklama getirilmemiş, fert ve toplumsal konularda izahlara yer verilmiştir. Bu açıdan baktığımızda sünnetullâhı tabiat ilimleriyle açıklama girişimleri Kur'ânî isimlendirmeye uygun düşmemektedir. Bu isimlendirme Allah'ın fiillerinde takip ettiği yol tanımındaki anlam birliği sebebiyle kıyasî bir usulle elde edilmiştir.

---

[161] el-Bakara 2/80; Âl-i İmrân 3/9, 194; er-Ra'd 13/31; İbrâhîm 14/47; el-Hac 22/47; er-Rûm 30/6; ez-Zumer 39/20.

[162] Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1986), 57-58; Özsoy, *Sünnetullâh*, 169.

[163] Murat Kayacan, *Kur'an'da Peygamberler ve Karşı Tavırlar*, (İstanbul: Ekin Yay., 2016), 27.

[164] Tekin, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", 7.

Ancak kelimelerde kullanım alanının ve ilişkilendirilen mevzuların gözetilmesinin asıl olması hasebiyle bu kıyas, kıyâs-ı maʿal fârık (birbirine benzemeyen değerler arasındaki kıyaslama) cinsinden kabul edilir.[165]

Bu konudaki münakaşanın odağında, sünnetullâhın Kur'an'daki niteliklerinin belirlenmesi vardır. Âyetlerde *sünnetullâhın değişmeyeceği*nin açıklanması sebebiyle tabiat kanunlarının sünnetullâh ile isimlendirilmesi durumunda, tabiat kanunlarının değişebileceğini kanıtlayan mucizeler ile tenâkuz oluşacaktır. Bu durum karşısında Kur'an'daki mucize cinsinden vakıaları zorlama yorumlarla normalleştirme çabaları ya da mucizeleri inkâr edenler olmuş, bu çelişkiye düşmemek için Gazzâlî (öl. 505/1111) ve sonrası dönemde sünnetullâh yerine âdetullah kavramı kullanılmıştır.[166] Günümüzde ise tabiat bilimlerini sünnetullâh içinde değerlendirenler,[167] beşerî sünnetler ve kevnî sünnetler[168] ya da normal sünnetler ve olağan üstü sünnetler şeklinde tasnîf ederek mucizeleri ikinci gruba almışlardır.[169]Aslında anlam karmaşasına yol açan sorun temelinden tespit edilebilseydi bu konuda bir sorun çıkmayacaktı

Bu tartışma asırlar önceden de yapılmıştır. İbn Teymiyye (öl. 728/1328) Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) sünnetullâhı tabiat olaylarıyla eşleştirmesi neticesi âlemde hiçbir şeyin değişmeyeceğine dair yaptığı açıklamadaki tutarsızlığı eleştirmiştir. Kur'an'da geçen *sünnet* kelimelerinin tabiat olaylarıyla alakasının olmadığını dile getiren İbn Teymiyye, buna Allah Teâlâ'nın tabiatta koyduğu nizamı, ictimâî sünnetleri için mucizelerle değiştirmesiyle delil getirmiştir.[170] Zîrâ ilâhî değerlendirme, önceliği insan ve topluma vermesi hasebiyle tabiat kanunları sünnetullah çerçevesinde değişmiştir. Diğer varlıklar ise imtihan alanındaki halîfe olan insanın emrine verilmişlerdir.[171] Nasıl ki Kur'an'da asıl hitap mükellef tutulan insan iken diğer varlıkların zikredilmesi bir âyet olması yahut insanla alakası nispetinde ise ilâhî değerlendirmedeki kıymette o ölçüdedir.

Konu kanûniyet alanı bakımından değerlendirildiğinde, tabiattaki intizamın eşyayı inceleme ve deneyleme sonucu ortaya çıkarılabilen nitelikte olduğu görülecektir. Bu sebeple Kur'an'da tabiat alanını araştırmaya sevk eden kapı aralanarak dikkatler bu yöne çekilmiş, lakin ayrıntılar araştırmaları için insanlığa bırakılmıştır. İnsan ve toplum konularındaki kanuniyet alanına ise nesiller üstü bakış, bunun ötesinde Rabbânî bağ ile ilâhî müdahalenin, kudret ve kader perspektifinin idraki neticesinde ulaşılabilir. Kur'ân sosyal kanuniyet alanında

---

[165] Ahmed Hasen Ferhât, "Sunnetullâhi'lletî lâ tetebeddel ve lâ teteḥavvel", *Mecelletu Kulliyyeti'l-İslâmiyyeti'l-ʿArabiyye* 8, (1994), 136.

[166] Özsoy, *Sünnetullâh*, 69; Atik, "Mucize-Sünnetullah İlişkisi", 191-193.

[167] Zeydân, *es-Sünenu'l-ilâhiyye*, 18.

[168] Muhammed Kutub, *Ḥavle't-tefsîri'l-islâmî li't-târiḫ*, Minberu't-Tevhîd ve'l-Cihâd, 57-77.

[169] Ramazan Hamîs Zekî, *Sünnetullâh fî ihlâki'l-umem*, (Kâhire: 2014), 84.

[170] İbn Teymiyye, *Câmiʿu'r-rasâil*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Cidde: Dâru'l-Medenî, tsz.), 1/52.

[171] el-Bakara 2/29-30; İbrâhîm 14/32-34; Lokmân 31/34; el-Câsiye 45/13.

bir bilim kitabı değildir. Ancak bu alanda işleyen ilke ve prensiplerin varlığı da bir hakikattir.[172] *Sünnetullâh* kavramı ile bu prensiplerin önemli koordinatlarını asırlar üstü bakışla serdeden Kur'ân, bu alanı, özel bir terim, Kur'ân bütünlüğünde kavranacak sistem ve ilâhî bir yöntem çerçevesinde tekrâren işlemiştir. Bu noktada sünnetullâh alanına giren yasaları determinist bir yaklaşımla değerlendirmemek gerekir. Çünkü sünnetullâh, beşerî anlayış kapasitesine girebilecek sebeb-sonuç sistemi değil, insan ve toplumsal gidişatın birçok öğesini ihtiva eden ilâhî bir sistemdir.

Kaynakların birçoğunda sünnetullâha helâk kanunu tanımlaması yapılmaktadır.[173] Allah'ın kanunlarına yer veren âyetlerin bu anlamı da içermesi ve toplumsal çöküş safhasının sosyal gidişatta en belirgin ve ibretlik son nokta olması sebebiyle bu tanımda doğruluk payı vardır. Zîrâ Hak Teâlâ "*Her milletin bir eceli vardır*"[174] buyurarak, canlılar için takdir edilen âkıbetin toplumlar için de uygulandığını bildirmiştir. Ancak Kur'an'da sünnetullâh ile işaret edilen konular sadece sonuca odaklı değil toplumsal gidişat ve sonucu ihtivâ eden bir süreci betimlemektedir. Bu nedenle sonuca işaret eden helâk kelimesinin uzun süreci kapsayan sünnet kelimesiyle eşleştirilmesi, sonuca götüren sürecin ıskalanmasına, böylelikle de anlam daralmasına sebep olacaktır.

Kur'an'da tabiat ve insan arasında sıkı bir bağ vardır. Öncelikle bu iki alan Allah'ın âyetlerinin tecelli ettiği yerdir: *"Biz onlara hem âlemin ufuklarında, hem de kendi benliklerinde ayetlerimizi göstereceğiz".*[175] Diğer yönden insan ve toplumsal gidişatın neticesi tabiatta ortaya çıkacaktır:[176] "*İnsanların elleriyle işlediklerinden dolayı karada ve denizde fesad belirdi*".[177] Bozgunculuk yapmaya çalışanların çabalarının neticesi de yeryüzünde belirecektir. *"Onlar işbaşına geçtiklerinde; yeryüzünü fesada boğmaya, ekini ve nesli helâk etmeye çalışırlar*".[178] Yine Kur'an uslûbundan insan dışı varlıkların da kendilerine özgü duygulara sahip oldukları ve insanların yaptıklarından etkilendiklerini anlamak mümkündür. "*Onlara gök ve yer ağlamadı*"[179] âyetinde açıkça Firavun ve askerlerinin ölmeleriyle göğün ve yerin üzülmedikleri anlatılırken mefhum-u muhalifinden[180] gökle yerin sâlih insanların başlarına gelen musibetler sebebiyle üzüldüğü anlaşılabilir.[181]

---

[172] Tekin, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", 11.

[173] Bilgin, "Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı", 41.

[174] el-A'râf 7/34.

[175] Fussılet 41/53.

[176] Bekkâr Mahmûd el-Hâc Câsim, *Sunenu'ṭ-ṭabî'ati ve'l-mucteme'i fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, (Sûriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 35.

[177] er-Rûm 30/41.

[178] el-Bakara 2/206.

[179] ed-Duhân 44/ 25-29.

[180] Bediüzzamân Saîd Nursi, *Sözler*, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 638.

[181] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/43;

Allah'ın hükmünün hâkim olduğu bu iki alanın kesiştiği ve ortak olduğu kanun her şeyin çift yaratılmasıdır. Hak Teâlâ kitâbında yerin bitirdiklerinden, insan ve diğer canlı varlıklardan çiftler yarattığı gibi her şeyi de çift yarattığını bildirmiştir.[182] Bu çift yaratılış zıt ve karşıtlar şeklinde olabileceği gibi eşyadaki çeşitlilikle de ortaya çıkmaktadır.[183] Her şeyin çift yaratılışı kâinatın temel yapısı olan atomlardan galaksilere[184] tüm mevcudatta cârîdir. Herşeyi çift yaratan ve Vitr (tek)[185] olan Allah'ın bu çift yaratış kanunu manevî ve değerler âleminde de geçerlidir. Nitekim bu konuyu Hak-bâtıl konusunda ele almıştık. Kur'an'da değerler üzerindeki zıtlıklara hak-bâtıl ayrışması üzerinden yer verilir. Kur'ân madde alemiyle değerler alemindeki çift kutuplarının ortak noktalarını bazı âyetlerde teşbih ile anlatır. Nûr-zulumât, hidâyet ve dalâlete,[186] gören-kör ise mü'min ve kâfire[187] benzetilmesi bunlardan bazılarıdır.

Birçok âyette Kur'ân, tabiat ve insana dair olguları peş peşe serdeder. Bu âyetlerde Allah'ın hâkimiyet ve kudretinin müşâhede edilmesi, hiçbir şeyin ona imkânsız olmadığı, kâinatta var olan değişim ve dönüşümün insan ve toplum hayatında da vâkî olacağı tabiat olaylarındaki kesinlikle işlenir. Doğadan teknolojik anlamda ilham alındığı gibi sosyal alanda da yol gösteren birçok misal bulunması sebebiyle iki alanın ortak noktaları belirtilir. Bu âyetler bazen misal yoluyla bazen de açıklama yapılmaksızın peş peşe sıralanmış, insan ve toplumla ilgili konular kevnî âyetlerle açıklığa kavuşturulmuştur. Kâinatın deneylerle gözlemlenebilen somut yapısı olması sebebiyle âyetlerde benzetilen kevnî âyetler olmaktadır. Belagatin teşbih sanatında da benzetilen objenin bilinen ve somut olmasından ötürü benzeyene benzetilen nesne üzerinden açıklık getirilir. Benzetme iki alanın aynîliğini değil bilakis ikisinin farklı alanlar olduğunu ama farklılık içindeki benzer yönlerin varlığını gösterir. Yani âyetlerde bu iki alan arasındaki yakınlık, sünnetullâhın iki alan için de geçerli olduğuna değil, iki alanın yaratıcısının da hüküm vereninin de kanunları arasındaki benzerliğe işaret etmektedir.

---

[182] er-Ra'd 13/3; en-Nahl, 16/72; Fâtır, 35/11; Yâsîn, 36/36;Şûrâ, 42/11; ez-Zâriyat, 51/49;Kaf, 52/7; en-Nebe', 78/8.

[183] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 21/547; Yazır, *Kur'ân Dili,* 6/4543.

[184] Kutub, *fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 6/3385-3386.

[185] el-Fecr 89/3; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, 8/391.

[186] Bakara, 2/257; Mâide, 5/16; En'âm, 6/1, 39, 122; Ra'd, 13/16; İbrâhîm, 1, 5; Enbiyâ, 21/87; Nûr, 24/24, 40; Ahzâb, 33/43; Fâtır, 35/20; Hadîd, 57/9; Talâk, 65/11; b.k. Fahriye Erdoğmuş, *Kur'ân Bütünlüğünde Nûr Sûresiyle Verilmek İstenen Mesajlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 141-146.

[187] En'âm, 6/5; Hûd, 11/24; Ra'd, 13/16; Fâtır, 35/19; Mü'min, 40/85.

Sonuç

Sünnet kelimesi diş kökünden gelerek iz bırakma, iz sürme anlamı ile düzenli bir süreklilik anlam açılımı geçirmiştir. Bu kelimenin Allah'a izâfesiyle oluşan sünnetullâh kavramı Allah'ın kudretiyle kader çerçevesinde insanlık âlemi için ve onların yaptıklarının karşısında belirleyip takip ettiği yolu, yürürlüğe koyup işlettiği kanunu anlamını taşımaktadır. Tarih boyunca değişmeyen insanlığın değişmeden devam eden Allah'ın kanunlarının anlaşılması geçmişi ânı ve geleceği anlamlandırma ve öngörülü olma konusunda önemli bir perspektif sunmaktadır.

Kur'an'da on altı defa tekrarlanan *sünnet* ve *sünen* kelimeleri "Allâh" lafzına izâfetinin sekiz, *sünnetunâ* tamlamasının da bir kere olmak üzere dokuz kere sarîhan Allah'a, diğerlerinin ise peygamberler, inananlar ve önceki milletlere tamlanan olduğu bir defa tamlamasız zikredilmiştir. Allah'a olan izâfet hakîkî bir izâfet iken insanlara yapılan izâfet onların sorumlulukları ve seçimlerine vurgu yapmaktadır. Zîrâ sünnetullâh kulların fiilleriyle şekillenmektedir. Kur'an'da *sünnet-sünen* kelimeleri genel itibariyle iki anlamı ifade eder. İlki kanun, şeriat, hüküm ikincisi ise 'yol, yöntem' anlamıdır. Türkçe'de de kanun/yasa kelimesi bu iki anlamda tanımlanmaktadır.

Sünnetullâh kelimesi tefsirlerde en çok 'helâk' anlamı ile açıklanmaktadır. *Sünnetullâh*ı ilgilendiren âyetlerde bu anlamın öne çıkması ve *sünnetullâh*ın bu evresinin sosyal gidişatın en bâriz ve ibretlik olan son noktası olması sebebiyle bu tanım kısmen doğru olsa da âyetlerde *sünnetullâh* ile sonuç değil insanların gidişatı ve bunun sonucunu kapsayan süreç tasvir edilmektedir. Bu nedenle sonucu ifade *eden helâk* kelimesi sürecin bütününü ihtiva eden *sünnet* kelimesiyle eş anlamlı kullanılması anlam daralmasına yol açmaktadır. *Sünnetullâh* ile ifade edilen helâk dünyevî cezadır. Çünkü âhirette helâk söz konusu olmayacaktır.

Sünnet kelimesi Kur'an'da Allah'a isnat edilirken sadece *sünnetullâh* terkibi ile tekil formda geçmektedir. Ancak Âl-i sûresinin 3/137. âyetinde *sünnetler* kelimesi çoğul ve nekre gelmiş bağlam ve gramer açısından genel anlam taşıması sebebiyle hem Allah'a hem de insanlara izafeti mümkündür. Bu kullanım, Allah'ın kendi zatında sünneti tek olduğu halde bu sünnetin insanlara farklı boyutlarıyla tezahür ettiği sonucuna ulaşılabilir.

Kur'an'da geniş bir anlam alanına sahip olan *sünnetullâh* kelimesinin tabiat kanunlarını da içermesi noktasında ihtilaflar oluşmuştur. Ancak içinde *sünnet-sünnetullâh* geçen âyetlere bakıldığında insan unsuru haricinde herhangi bir kanun alanından bahsedilmediği görülecektir. Yine *sünnetullâh*ın kapsamı tabiat kanunlarına da genişletilirse *sünnetullâhın değişmeyeceğ*ini bildiren âyetlerin tabî kanunları değiştiren mucizelerle açıklanması zorlaşacaktır. İnsana halifelik ünvanı verilen yeryüzünde, tabiat da emrine müsahhar edilmiştir. Tarihi yazacak insanın bu serüveninin ona has kanunlar dâhilinde olması gayet doğaldır. Bu da Kur'ân dilinde *sünnetullâh* diye isimlendirilmiştir.

Kaynakça

‘Îsâvî, Âdil b. Bûzeyd, *Fıḳhu’s-sünenu’l-ilâhiyye ve devruhâ fi’l-binâi’l-ḥaḍârî*, Katar: Merkezu’l-Buhûs ve’d-Dirâsât, 2012.

Abduh, Muhammed-Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 12 Cilt, Kâhire: Dâru’l-Menâr, 1947.

Abdurrazzak Hemmâm es-Sanʿânî, *el-Muṣannef*, 9 Cilt, Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2015.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Muʿcemü’l-müfehres li elfâzi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*, Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1945.

el-Herevî, Ahmed b. Muhammed, *el-Ġarîbeyn fi’l-Ḳur’âni ve’l-Ḥadîs*, 6 Cilt, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1999.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.

Atik, Bilal “Mucize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ’câzu’l-Kur’ân”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2, (Ekim 2018), ss. 185-216.

Bediüzzamân, Saîd Nursi, *Sözler*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Beydâvî, Nâsıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl,* 3 Cilt, thk. Abdulhafîz Beydûn, Lübnân: Dâru’l-Kutubi’l-ʿİlmiyye, 2003.

Bilgin, Vejdi, “Kur’an’dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkanı”, *Eskiyeni* 22, (Ekim 2011), ss. 35-43.

Cebel, Muhammed Hasen, *el-Muʿcemu’l-iştiḳâḳi’l-mueşşal li elfâẓi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*, Kâhire: Mektebetu’l-Âdâb, 2010.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Musnedu’d-Dârimî-Sunenu’d-Dârimî*, thk. Huseyn Selim Esed, Riyad: Dâru’l-Muğnî, tsz.

Dîvânu Nâbiġa ez-Zubyânî, Şerh-tak. Abbâs Abdussâtir, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1996.

Dîvânu’l-Efveh el-Evdî, şerh ve thk. Muhammed et-Tancî, Beyrût: Dâru Sâdir, 1998.

Ebu’s-Suʿûd, Muhammed el-ʿİmâdî, *İrşâdu’l-ʿaḳli’s-selîm*, 5 Cilt, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Riyad: Mektebetü’l-Riyâdi’l-Hadîs, tsz.

Ebu’l-Hasen, Sıddîk Abdulazîm, “Mefhûmu sunenillâhi’l-ictimâʿaiyye fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm,” *Mecelletu’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-islâmiyye*, Câmʿiatu’l-Kuveyt, Cilt 12, Sayı 31, (1997), 17-69.

Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyya, *Muʿcemü’l-meḳâyîsi’l-luġa*, 7 Cilt, thk. AbdüsseIam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru’l-fikr, 1979.

el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Rûḥu’l-meʿânî*, 31 Cilt, Beyrut: İhyâu’t-Turâsi’l-Arabî, Tsz.

el-Buḫârî, Muhammed İsmail, *Ṣaḥîḥu’l-Buḫârî*, Dımeşk: Dâr İbn Kesîr, 2002.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sıḥâḥ tâcü’l-lüġa ve sıḥâḥü’l-ʿarabiyye*, 7 Cilt, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru’l-ʿİlmi li’l-Melâyîn, Beyrut 1990.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerîf, *Kitâbu’t-Taʿrîfât*, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1985.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-lüġa*, 16 Cilt, thk. Abdulalîm Berdûnî, Mısır: Dâru’l-Mısriyyeti li’t-Te’lîfi ve’t-Tercemeti, 1964.

el-Ezrakî, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Abdullah, *Aḫbâru Mekketi ve mâ câe fîhâ mine’l-âṣâr*, 2 Cilt, thk. Abdullah b. Dehîş, Mekke: Mektebetu’l-Esedî, 2003.

el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakup, *Tenvîru'l-miḳbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1992.

el-Hâc Câsim, Bekkâr Mahmûd, *Sunenu'ṭ-ṭabîʿati ve'l-mucteme'i fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Sûriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

el-Halebî, Ahmed bin Yusuf Semîn, *ed-Durru'l-maṣûn fî ʿulûmi'l-meknûn*, 11 Cilt, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, tsz.

el-Halîl bin Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ʿAyn muretteben ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem*, 4 Cilt, thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

el-Isfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân*, 2 Cilt, thk. Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2013.

el-Kefevî, Eyyub b. Musa, *el-Kulliyyât*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.

el-Kurtubî, Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 24 Cilt, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.

el-Mâverdî, Muhammed ibnu Habib, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*, 6 Cilt, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, tsz.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*, thk. Safvan Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1995.

Erdoğmuş, Fahriye, *Kur'ân Bütünlüğünde Nûr Sûresiyle Verilmek İstenen Mesajlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Erdoğmuş, Fahriye, *Kur'an'da Se-Ne-Ne Kökü ve Terkiplerinin Dilbilimsel ve Muhtevâ Tahlîli*, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2025.

Erul, Bünyamin, "Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 19 Sayı 1, (2006), ss. 85-94.

es-Sadr, Muhammed Bâkır, *Kur'ân Okulu*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Fecr yay., 1995.

es-Saʿlebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-beyân- Tefsîru'ş-Şaʿlebî*, 10 Cilt, thk. Ebû Muhammed b. ʿÂşûr, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-ʿİlmî, 2002.

es-Seyyid Ömer Ahmed Fuâd Bâşâ, *es-Sunnetu'l-ilâhiyye bunyânuhâ ve tecelliyyâtuhâ*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 2019.

eş-Şevkânî, Kâdı Muhammed, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 5 Cilt, thk. Abdurrahman 'Umayr, Beyrut: Daru'l-Vefâ, 2005.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiʿul-beyân ʿan te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, 25 Cilt, thk. Abdullah b. Muhsi et-Turkî, Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

et-Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiʿul-kebîr*, 6 Cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-ʿarûs*, 40 Cilt, thk. Mustafa Hicâzî, Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 2004.

ez-Zeccâc, İbrâhim b. es-Sirrî, *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve iʿrâbuh*, 5 Cilt, thk. Abdulcelil Abdûh Şiblî, Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, *el-Keşşâf ʿan haḳâiḳı't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳâvîl*, 6 Cilt, thk.Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Mektebetu'l-ʿUbeykân, 1998.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, *Esâsu'l-belâġa*, 2 Cilt, thk. Muhammed Bâsil ʿUyûnu's-Sûd, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1998.

ez-Zevzenî, Ebû Abdullah el-Huseyn, *Şerḥu Muʿalleḳâti's-sebʿa*, Beyrût: Lecnetu't-Tahkîk fi'd-Dâri'l-ʿÂlemiyye, 1992.

Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 32 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Ferhât, Ahmed Hasen, "Sunnetullâhi'lletî lâ tetebeddel ve lâ teteḥavvel", *Mecelletu Kulliyyeti'l-İslâmiyyeti'lʿArabiyyeti*, Devletu'l-İmârât-Dubey, 8, 1994, ss. 109-150.

el-Ensârî, Ferîd, *Mecâlisu'l-Ḳur'ân*, 3 Cilt, Kâhire: Dâru's-Selâm, 2015.

Goldziher, Ignaz, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, çev. Mehmed Said Hatipoğlu, Cihad Tunç, Ankara: Otto Yay., 2019.

Görmez, Mehmed, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1995.

Hakim, Said, *Rabbani Yol ve Sünnetullâh,* İzmir, İnsan Dergisi Yay. 2013.

Hasâvine, ʿImâd Abdulkerim, Hadr İbrahim Kızık, "es-Sunenul-ilâhiyye fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve devruhâ fî istişrâfi'l-mustaḳbel", *Mecelletu'l-Menâra*, 15/2, 2009, ss. 207-243.

Hasen, Gâlib, *Naẓariyyetu'l-ʿılm fi'l-Ḳur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Hâdî, 2001.

İbn ʿÂşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-taḥrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt, Beyrût: Müessesetu't-Târîh, ts.

İbn ʿAtıyye, Abdulhak b. Gâlib el-Endelusî, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 6 Cilt, thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kutubil-ʿIlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Ḫaṣâiṣ*, 3 Cilt, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el- b.y. Mektebetu'l-ʿİlmiyye, 1952.

İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, 9 Cilt, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetu Nezâri'l-Bâz, Riyad 1998.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm,* 8 Cilt, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibeti'n-Neşr, Riyad 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, ta'lîk Muhammed Nasıruddin el-Albânî, Riyad: Mektebetu'l-Meʿârif, 1997.

İbn Manzûr, *Lisânu'l–ʿarab*, Beyrût: Dâru Sâdir, tsz.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭu'l-aʿzam*, 11 Cilt, thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2000.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed bin Abdulhalîm, *Câmiʿu'r-rasâil*, 2 Cilt, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Cidde:

Dâru'l-Medenî, tsz.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed bin Abdulhalîm, *Mecmûʿu fetâvâ*, 37 Cilt, Mecmeʿu'l-Melik Fehd, Suûdi Arabistan 2004.

Bikâʿî, İbrahim b. Ömer, *Naẓmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*, 22 Cilt, Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.

Kayacan, Murat, "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı", *Milel ve Nihal*, 9/3, (Kasım 2014), ss.75-99.

Kayacan, Murat, *Kur'an'da Peygamberler ve Karşı Tavırlar*, İstanbul: Ekin yay, 2016.

Kenʿân, Ahmed Muhammed, *Ezmetuna'l-ḥaḍâriyyeti fî ḍav'i sünnetillâhi fi'l-ḫalk*, Ummetî li'n-Neşri'l-Elektrûnî.

Kuhûs, Raşîd, *es-Sunenu'l-ilâhiyye fi's-sîrati'n-nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2010.

Kutub, Muhammed, *Ḥavle't-tefsîri'l-islâmî li't-târiḫ*, Minberu't-Tevhîd ve'l-Cihâd.

Kutub, Seyyid, *fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 6 Cilt, Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2003.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub, *el-Ḳâmûsu'l-muḥît*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs, Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005.

el-Hurâsânî, Muhammed Vâizzâde, *el-Muʿcemu fî fıḳhi luġati'l-Ḳur'ân ve sirri belâġatih*, 24 Cilt, Meşhed: Mecmeʿu'l- Buhûsi'l-İslâmiyye, 2001.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳâtil*, 5 Cilt, thk. Abdullah Mahmud Şehâte, Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhi Muslim*, Riyâd: Dâru Tayyibe, 2006.

Okumuş, Ejder, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, Mehmet Bayyiğit, (ed.) Yediveren Kitap, Konya 2003.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: A.Ü.İ.F. yay., 1986.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullâh Bir Kur'ân İfâdesinin Kavramsallaştırılması*, Ankara: Fecr yay., 1994.

Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî el-Mâlikî, *el-Cevâhiru'l-ḥusân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*, 5 Cilt, thk. Ali Muhammed Muavvid, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1997.

Süleymân, Semîr, *Ḫıtâbu'l-kelimeti fi'l-Ḳur'ân*, Tahran: Munazzamâtu'l- Aʿlâmi'l-İslâmiyye, 1989.

Şaʿrâvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru'ş-Şaʿrâvî*, Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991.

Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri*, Ankara: Otto yay., 2004.

Şurrâb, Muhammed Hasen, *Şerḥu şâhidi'ş-şiʿriyyeti fî ümmâti'l-kutubi'n-naḥviyye*, 3 Cilt, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2007.

Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Eskiyeni*, 23, Aralık 2011, ss. 5-19.

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Dergah yay., 2020.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9 Cilt, İstanbul: Eser neş. 1979.

Zekî el-Ğarîb, Ramazan Hamîs, *Sünnetullâh fî ihlâki'l-umem*, Kâhire: 2014.

Zekî el-Ğarîb, Ramazan Hamîs, *Mefhûmu's-suneni'r-rabbâniyyeti fi'l-ḳur'âni'l-kerîm*, b.y.. tsz.

Zeydân, Abdulkerîm, *es-Sünenu'l-ilâhiyye*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1993.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 188-218 | DOI: 10.5281/zenodo.19240919

Gelenekten Dijitale: Ailede Mahremiyetin Mekânsal, Kültürel ve Bireysel Dönüşümü

From Tradition to Digital: The Spatial, Cultural, and Individual Transformation of Privacy within the Family

Osman DERTLİ[*]

Öz

Mahremiyet olgusu, tarihsel süreç içerisinde toplumsal yapının, kültürel normların ve teknolojik olanakların değişimine paralel olarak önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Özellikle dijitalleşmenin gündelik yaşam pratiklerine derinlemesine nüfuz etmesi, bireylerin mahremiyet anlayışlarını yeniden tanımlamalarını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, bireylerin mahremiyetle ilk karşılaştıkları ve bu kavrama dair tutumlarını geliştirdikleri birincil sosyal ortam olan aile, söz konusu dönüşümden en yoğun biçimde etkilenen kurumsal yapıların başında gelmektedir. Bu çalışma, gelenekselden postmoderne uzanan süreçte aile mahremiyetinin mekânsal, kültürel ve bireysel boyutlarda nasıl değişime uğradığını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, nitel bir yaklaşımla literatür temelli kuramsal analiz gerçekleştirilmiş, ailede mahremiyet algısının dönüşümüne ilişkin veriler akademik kaynaklar üzerinden tematik olarak yapılandırılmıştır. Bulgular, geleneksel aile yapılarında mahremiyetin kolektif değerler, hane içi gözetim ve kültürel normlarla şekillendiğini, modern dönemde çekirdek aile modelinin etkisiyle bireysel özerklik temelinde yeniden tanımlandığını, postmodern dönemde ise dijital platformların etkisiyle kamusal ve özel alan sınırlarının giderek belirsizleştiğini ortaya koymaktadır. Özellikle postmodern bağlamda mahremiyetin kamusallaşması, aile içi rollerin ve sınırların yeniden müzakere edilmesine neden olmakta, bu durum yeni sosyal gerilim alanlarını beraberinde getirmektedir. Makale, bu dönüşümün aile kurumunun yapısal ve işlevsel boyutları üzerindeki etkilerini değerlendirerek, dijital çağda mahremiyetin sosyolojik olarak nasıl konumlandığını anlamaya yönelik kuramsal bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Mahremiyet, Aile, Dönüşüm, Teknolojik Gelişmeler

Abstract

The concept of privacy has undergone a significant transformation in parallel with changes in social structures, cultural norms, and technological developments throughout history. In particular, the deep

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, o.dertli@adu.edu.tr, ORCID: 0000 0002-4423-6002, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 16/06/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 12/01/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

integration of digitalization into everyday life practices has necessitated a redefinition of individuals' understanding of privacy. Within this context, the family—as the primary social institution where individuals first encounter and internalize notions of privacy—emerges as one of the most affected structures in this transformation. This study aims to examine how the perception of privacy within the family has changed from traditional to postmodern periods, focusing on its spatial, cultural, and individual dimensions. Adopting a qualitative approach, the study employs a literature-based theoretical analysis and organizes data thematically through academic sources. The findings indicate that in traditional family structures, privacy was shaped by collective values, intra-household surveillance, and cultural norms; in the modern period, it was redefined through individual autonomy within the framework of the nuclear family model; and in the postmodern context, digital platforms have increasingly blurred the boundaries between public and private spheres. The publicization of privacy, particularly in postmodern family forms, has led to the renegotiation of familial roles and boundaries, thereby giving rise to new areas of social tension. This article evaluates the structural and functional implications of this transformation for the institution of the family and offers a theoretical perspective on how privacy is sociologically situated in the digital age.

Keywords: Sociology of Religion, Privacy, Family, Transformation, Technological Developments

Giriş

Mahremiyet olgusu, toplumsal yapının dönüşen dinamikleri ve hızla gelişen teknolojik imkânlarla birlikte köklü bir değişim sürecinden geçmektedir. Özellikle iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ve sosyal medya platformlarının gündelik yaşama derinlemesine nüfuz etmesi, geleneksel mahremiyet anlayışlarının yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Bireylerin ilk sosyalleşme deneyimlerini yaşadıkları, mahremiyete dair temel tutum ve değerleri içselleştirdikleri birincil sosyal kurum olan aile, bu dönüşümden doğrudan etkilenmekte, aile bireyleri söz konusu değişimi bireysel ve ilişkisel düzeyde yoğun biçimde hissetmektedir.

Mahremiyet kavramı tarihsel süreçte, içinde bulunulan toplumsal yapılar ve kültürel bağlamlara göre farklı biçimlerde tanımlanmış ve yaşanmıştır. Geleneksel toplumlarda mahremiyet, çoğunlukla geniş aile yapısı çerçevesinde şekillenmiş, topluluk denetimi, aile onuru ve toplumsal saygınlık gibi değerler üzerinden inşa edilmiştir. Modern dönemde bireysel özerkliğin öne çıkmasıyla birlikte mahremiyet, kişisel sınırların korunması ve özel alan vurgusuyla yeniden anlam kazanmış, çekirdek aile modeliyle birlikte bireysel hak ve özgürlükler bağlamında tartışılmaya başlanmıştır.

Postmodern ya da dijital çağ olarak adlandırılan günümüzde ise mahremiyet, teknolojik gelişmelerin ve dijitalleşmenin etkisiyle köklü bir dönüşüme uğramaktadır. Özellikle kamusal ve özel alan arasındaki sınırların belirsizleşmesi, bireylerin hem çevrimiçi hem de çevrimdışı ortamlardaki etkileşimleri üzerinden mahremiyetin yeniden tanımlanmasına yol açmaktadır.

Sosyal medya platformlarında paylaşılan kişisel görseller, içerikler ve bilgiler, yalnızca bireysel değil, ailevi mahremiyetin de kamusallaşmasına neden olmakta, bu durum aile içi ilişkilerde sınırların aşınmasına ve yeni gerilimlerin doğmasına zemin hazırlamaktadır.

Mevcut akademik literatür incelendiğinde, mahremiyet kavramının aileyle ilişkisi bağlamında farklı yönleriyle ele alındığı çeşitli çalışmalara rastlanmaktadır. Ancak ailede mahremiyet algısının tarihsel süreç içerisindeki dönüşümünü doğrudan konu edinen kapsamlı bir çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu çerçevede Mustafa Bostancı'nın "Dijital Ebeveynlerin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı"[1] adlı araştırması, sosyal medyayı aktif kullanan ebeveynlerin mahremiyet algılarını incelemekte, Seda Şen'in "Çocuğun Mahremiyet Eğitiminde Ailenin Rolü ve Önemi"[2] başlıklı çalışması ise mahremiyet bilincinin aile aracılığıyla nasıl aktarıldığını pedagojik bir yaklaşımla değerlendirmektedir. Kübra Güran Yiğitbaşı ve Serkan Çelik'in birlikte kaleme aldığı "Dijital Dünyada Mahremiyet, Ebeveynlik ve Çocuklar: Afyonkarahisar Örneği"[3] adlı makale, dijital mahremiyet eğitimlerinin okullardaki yansımalarına odaklanmakta, Beyzanur Yılmaz'ın "Bir Nedensellik Örneği Üzerine Değerlendirme: Dijitalleşen Mahremiyet mi? Kutsal Algı Yapısı mı?"[4] adlı çalışması ise dijital mahremiyetin dinî ve kültürel değerlerle olan ilişkisini sorgulamaktadır. Öte yandan Kadir Canatan ve Semra Aydın Avşar'ın "Anne-Baba ve Ergen Çocukların Mahremiyet Algısındaki Farklılıkların Sosyal Medya Üzerinden Okunması"[5] adlı araştırması, ebeveyn-çocuk arasındaki mahremiyet algı farklılıklarını ortaya koymakta, Mahmut Hakkı Akın'ın "Ailede Mahremiyet"[6] adlı çalışması ise konuya dinî ve ahlaki temeller üzerinden yaklaşarak, değer temelli çözülmelere karşı normatif bir bakış açısı geliştirmektedir.

Belirtilen çalışmalar, aile mahremiyeti olgusuna önemli katkılar sunmakla birlikte, ağırlıklı olarak dijitalleşme, ebeveyn-çocuk ilişkileri ve manevi değer aktarımı gibi sınırlı temalar çerçevesinde şekillenmektedir. Bu makale ise mahremiyet kavramını yalnızca güncel etkilerle sınırlamadan, tarihsel ve toplumsal dönüşüm bağlamında ele almakta, geleneksel,

---

[1] Mustafa Bostancı, "Dijital Ebeveynlerin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı", *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* 10/38 (01 Temmuz 2019), 115-128.

[2] Seda Şen, "Çocuğun Mahremiyet Eğitiminde Ailenin Rolü Ve Önemi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2023), 14-32.

[3] Kübra Güran Yiğitbaşı- Serkan Çelik, "Dijital Dünyada Mahremiyet, Ebeveynlik ve Çocuklar: Afyonkarahisar Örneği", *TRT Akademi* 08/19 (30 Eylül 2023), 846-875.

[4] Beyzanur Yılmaz, "Bir Nedensellik İlkesi Örneği Üzerine Değerlendirme: Dijitalleşen Mahremiyet Mi Kutsal Algı Yapısı Mı?", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (31 Aralık 2023), 87-109.

[5] Kadir Canatan - Semra Aydın Avşar, "Anne-Baba ve Ergen Çocukların Mahremiyet Algısındaki Farklılıkların Sosyal Medya Üzerinden Okunması", *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (30 Aralık 2019), 93-125.

[6] Mahmut Hakkı Akın, "Ailede Mahremiyet", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022).

modern ve postmodern aile yapıları arasındaki süreklilikleri ve kırılmaları sosyolojik bir perspektifle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, aile mahremiyetine ilişkin tartışmaları daha geniş bir çerçeveden ele alarak mevcut literatürde gözlemlenen, önemli bir boşluğa bütünleyici nitelikte katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede çalışmanın temel argümanı, mahremiyetin aile kurumunun yapısal bütünlüğünü ve toplumsal işlevselliğini belirleyen kurucu bir unsur olduğu; ancak dijitalleşmeyle birlikte bu işlevin dönüşerek mahremiyetin görünürlük, ifşa ve ticarileşme bağlamında metalaştığı ve böylece aile içi sınırların silikleştiği yönündedir. Mahremiyetin bu dönüşümü, aile yapısında sosyolojik kırılmalar, yeni gerilim alanları ve değer çatışmaları doğurmaktadır.

Araştırma, bu temel iddia çerçevesinde aşağıdaki sorulara yanıt aramaktadır:

1. Aile mahremiyeti zamanla hangi toplumsal dinamiklerle dönüşmüştür?
2. Mahremiyetin mekânsal, kültürel ve bireysel boyutları aile yapılarında nasıl yeniden tanımlanmıştır?
3. Mahremiyetin tarihsel dönüşümü ve mevcut algılanışı aile yapısında ne tür yapısal ve işlevsel sorunlara yol açmaktadır?

Bu doğrultuda çalışma, geleneksel, modern ve postmodern aile yapılarında mahremiyetin tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini ve hangi dinamiklerle çözülmeye başladığını nitel bir yöntem olan doküman analizi çerçevesinde incelemektedir. Doküman analizi, yazılı ve basılı metinler üzerinden sosyal olguların kavramsal örüntülerini çözümlemeye imkân veren, nitel araştırmalarda sıkça başvurulan bir yöntemdir. Bu kapsamda çalışma, ailede mahremiyetin dönüşümünü açıklamaya yönelik sosyolojik literatürde yer alan seçilmiş akademik kaynakların sistematik biçimde taranması ve tematik kodlamaya tabi tutulması yoluyla gerçekleştirilmiştir.

Çalışmada incelenen yazılı kaynaklar, alanda yayımlanmış Türkçe ve İngilizce akademik kitaplar ve hakemli dergilerde yer alan makalelerden oluşmaktadır. Kaynaklar aşağıdaki kriterlere göre seçilmiştir:

- Kavramsal bütünlük: Mahremiyetin tanımı, boyutları ve tarihsel gelişimini içermesi,
- Sosyolojik bağlam: Aile, kültür, toplumsal yapı ve birey ilişkisini ele alması,
- Dönemsellik: Geleneksel, modern ve postmodern dönemlerdeki aile yapılarına dair çözümleme sunması.

Analiz sürecinde tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Ailede mahremiyetin dönüşümünü açıklamada kullanılabilecek en uygun üç tematik eksen araştırma sürecinin başında belirlenmiştir:

- Mekânsal boyut: Ev düzeni, özel alanlar, fiziksel sınırlar (ör. çocuk odası, pencere yapısı, vs.),
- Kültürel boyut: Dini normlar, ahlaki değerler, geleneksel kontrol mekanizmaları,
- Bireysel boyut: Kişisel özerklik, çocuk hakları, mahremiyet hakkı.

Kaynaklar bu üç eksene göre kodlanmış, veriler içerik analizine tabi tutulmuş ve her dönem (geleneksel, modern, postmodern) için ayrı ayrı analiz edilmiştir.

Çalışma, ampirik verilere değil, ilgili literatürün derinlemesine ve sistematik analizine dayanmaktadır. Ailede mahremiyetin sosyolojik dönüşümünü kavramsal çerçevede ve tarihsel dönemler boyunca incelemeyi hedefleyen bu araştırma, nitel yöntemlerle yürütülen kuramsal bir çözümleme olarak yapılandırılmıştır.

1. Mahremiyet Nedir?

Günümüzde modernleşme, sekülerleşme, küreselleşme ve teknolojik ilerlemeler, mahremiyet kavramını toplumsal tartışmaların merkezine taşımış, özellikle medya araçlarının yaygın kullanımı bu tartışmaları daha da derinleştirmiştir. Bu bağlamda, sosyal bilimciler mahremiyetin durağan bir olgu olmadığına, aksine toplumsal yapı, kültürel normlar ve bireysel haklarla şekillenen dinamik bir süreç olduğuna dikkat çekmektedir. Mahremiyetin anlam ve kapsamı, içinde bulunulan tarihsel, kültürel ve toplumsal şartlara göre farklılaşabilmektedir; bu nedenle de kavramın ne anlama geldiğinin ortaya konması büyük önem arz etmektedir.

Mahremiyetin çok boyutlu ve değişken niteliği, kavramın tanımlanmasını elbette ki güçleştirmektedir.[7] Araştırmacılar, mahremiyetin yalnızca bireysel bir hak olmadığını, aynı zamanda toplumsal düzenin sürdürülebilirliği açısından da kritik bir işlev üstlendiğini vurgulamaktadır. Etimolojik açıdan incelendiğinde, mahremiyetin Arapça kökenli “haram” kelimesinden türediği ve Türkçede “herkese söylenmeyen, gizli olan, herkesçe bilinmemesi icabeden” ya da “nikâh düşmeyen, şeriatça evlenilmesi yasak edilen kimse” gibi anlamlar taşıdığı görülmektedir.[8] Göle’ye göre mahrem sözcüğü “gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarına yasaklanan şeye ilişkin” ve aynı zamanda bir erkeğin ailesi anlamına gelen bir sözcüktür.[9] Anthony Giddens’e göre ise mahremiyet, modern toplumda bireyin kendini tanıdığı ve ifade ettiği bir alan hâline gelmiştir. Artık mahremiyet, sadece korunması gereken özel bir alan değil, duygusal açıklık, güven ve eşitliğe dayalı ilişkilerin

[7] İhsan Çapcıoğlu, “Mahremiyet Anlayışı Farklılıkları.”, *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 65.

[8] Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Doğuş Matbası, 1970).

[9] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 1992), 20.

kurulduğu bir zemin olarak görülmektedir. Özellikle romantik ilişkilerde mahremiyet, bireylerin benliklerini inşa ettikleri ve karşılıklı anlam ürettikleri bir süreçtir.[10]

Mahremiyet, farklı disiplinler tarafından çeşitli açılardan ele alınmaktadır. İslam hukuku bağlamında mahremiyet, evlilik bağı kurulması dinen yasak olan akrabalar arasındaki mahrem olma hâli ile ilişkilendirilirken,[11] hukuk disiplini içerisinde daha geniş bir anlam kazanarak, bireylerin özel yaşamlarını koruma hakkı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Hukuk perspektifinden mahremiyet, "bireylerin özel alanlarında yalnız kalabilme, başkalarıyla ne zaman, nerede ve nasıl iletişim kuracaklarına ve yaşamlarının hangi yönlerini paylaşacaklarına kendilerinin karar verebilmesi" olarak tanımlanmaktadır.[12] Bu anlamda, mahremiyet hakkı, bireyin özel yaşamına müdahale edilmemesi, bilgi ve beden bütünlüğünün korunması gibi temel unsurları içermektedir.

Sosyal bilimler açıdan mahremiyet, bireyin kişisel alanını ve sosyal ilişkilerini denetleyebilme yetisiyle yakından ilişkilidir. Mahremiyetin bu yönü, bireyin kendi bilgilerini ne zaman ne kadar ve hangi ölçüde paylaşacağına özgürce karar verebilme yetisini ifade eden "kişisel kontrol" kavramıyla doğrudan bağlantılıdır.[13] Ancak mahremiyet yalnızca bireysel bir hak veya özgürlük olarak değil, aynı zamanda toplumsal düzenin sürdürülebilirliği açısından da ele alınmalıdır. Zira sosyal ilişkiler, belirli mahremiyet sınırları içinde yapılandırılmakta, bu sınırlar toplumsal normlar ve kültürel kodlarla şekillenmektedir.[14] Bireyler arasındaki mahremiyet düzeyi, arkadaşlık, eşler arası ilişkiler, ebeveyn-çocuk etkileşimleri veya mesleki ilişkiler gibi farklı bağlamlara göre değişiklik göstermektedir.[15]

Mahremiyet, bireyin yalnız kalma ihtiyacı ile diğer bireylerle kurduğu sosyal ilişkiler arasındaki dengenin sağlanmasını gerektiren dinamik bir süreçtir. Bu denge, bireyin içinde bulunduğu toplumsal yapı, kültürel normlar ve beklentiler doğrultusunda biçimlenmektedir. Özellikle özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırların belirlenmesi, mahremiyetin anlam

---

[10] Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 89-90.

[11] Salim Öğüt, "Mahrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/388.

[12] Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi,* 58/1 (2003), 182; Sevde Düzgüner, "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 20.

[13] Düzgüner, "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları", 20; Mustafa Yıldırım, "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 413.

[14] Mehmet Ali Kirman, "Mahremiyetin Diyalektiği: Alenileşerek Var Olmak; Modernleşme, Sekülerleşme, Küreselleşme ve Mahremiyet", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 113.

[15] Yıldırım, "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet", 413.

kazandığı temel noktalardan biridir.[16] Özel alan, bireyin kişisel yaşamına dair bilgileri kontrol edebildiği, dış müdahalelerden korunabildiği, ailesi ve yakın arkadaşlarıyla beraber olması ve yalnız kalabilme hakkını kullanabildiği bir alanı ifade ederken;[17] kamusal alan, aile ve yakın arkadaşlar dışında toplumun geri kalanıyla paylaşılan, bireyin diğer insanlarla sosyal etkileşimde bulunduğu alandır.[18]

Özel alanla kamusal alan arasında ortaya çıkan sınırın kim veya ne tarafından belirlendiği, toplumun değer sistemi ve kültürel yapısına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Nitekim Norbert Elias'ın "Uygarlık Süreci" adlı eserinde ifade ettiği üzere Batı toplumlarında bireylerin bedenle, duygularla ve toplumsal rollerle ilgili davranışları zamanla daha mahrem, daha içe dönük ve denetimli hale gelmiştir. Tuvalet kullanımı, yemek yeme, cinsellik gibi alanlar özel mekânlara çekildikçe, mahremiyet bireysel kimliğin bir unsuru hâline gelmiş, kamusallıktan uzaklaşmıştır.[19] Din merkezli yorumlarda ise mahremiyet sınırlarının belirlenmesinde dini kurallar ve ilahi irade ön plana çıkarken, birey merkezli yaklaşımlar mahremiyetin sınırlarını bireyin kendi iradesi doğrultusunda çizmesine olanak tanımaktadır.[20] Hangi yaklaşım benimsenirse benimsensin, mahremiyetin ihlal edilmemesi adına toplumsal, ahlaki ve hukuki kuralların varlığı dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, mahremiyet ihlali yalnızca ahlaki bir sorun olarak değil, aynı zamanda hukuki yaptırımlara tabi bir durum olarak da ele alınmaktadır.

Mahremiyet, bireyin yalnızca kişisel sınırlarını belirleyen bir olgu olmanın ötesinde, ait olduğu toplum ve ailesi ile kurduğu ilişkilerde de belirleyici bir rol oynamaktadır. Aile mahremiyeti, bireyin aile içinde özgürce var olabileceği bir alanı ifade ederken, bu mahremiyetin toplumsal, kültürel ve hukuki bağlamlar çerçevesinde şekillendiği unutulmamalıdır. Aile mahremiyeti, tarihsel süreç içerisinde dönüşüm geçirerek, farklı toplumlarda ve dönemlerde değişen normlar doğrultusunda yeniden tanımlanmıştır.[21] Geleneksel toplumlarda mahremiyet, geniş aile yapısının korunması ekseninde ele alınmış, bireysel mahremiyet ise çoğu zaman geri planda kalmıştır. Ancak modernleşme süreciyle birlikte çekirdek ailenin yaygınlaşması, bireysel mahremiyet taleplerini artırmış ve her bireyin

---

[16] Akın, "Ailede Mahremiyet", 391.

[17] Richard Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Yılmaz- Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 126.

[18] Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, 34; Mehmet Yüksel, "Modernleşme ve Mahremiyet", *Kültür ve İletişim* 6/11 (2003), 104.

[19] Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

[20] Düzgüner, "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları", 22.

[21] Yakup Akyüz, "Batı Toplumunda Mahremiyet Algısının Oluşumu, Değişimi ve Etkisi", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 178.

kendine ait bir özel alan talep etmesini kaçınılmaz kılmıştır. Postmodern zamanlarda ise mahremiyet normların sınırlayıcı etkisinin azalmasıyla birlikte farklı boyutlara taşınmıştır. Bauman'a göre üretim temelli modern toplumda bireyler, normatif kurallar çerçevesinde yaşamakta ve arzularını belirli sınırlar içinde mahrem biçimde ifade edebilmekteydi. Bu yapı, bireye ayıplanma korkusu olmadan arzularını içselleştirme ve gizli tutma imkânı tanıyordu. Oysa postmodern tüketim toplumunda hayat, normlar yerine sürekli değişen arzular ve baştan çıkarıcı imgeler etrafında şekillenmektedir. Bu dönüşümle birlikte mahremiyet, sınırlarını ve korunma kapasitesini kaybetmekte, birey artık arzularını içselleştirmek yerine sergilemeye, özel olanı görünür kılmaya yönelmektedir. Böylece mahremiyet, sabit ve güvenli bir alan olmaktan çıkmakta, akışkan arzuların ve sürekli teşhirin parçası hâline gelmektedir.[22]

Aile mahremiyetinin somut bir biçimde ortaya çıktığı alanlardan biri, mesken kavramıdır. Ev, yalnızca bireylerin barınma ve korunma ihtiyaçlarını karşılayan fiziksel bir mekân olmanın ötesinde, bireyin kimlik inşasının gerçekleştiği, toplumsal etkileşimlerin öğrenildiği ve özel yaşamın sınırlarının çizildiği bir alan olarak değerlendirilmelidir. Mesken mahremiyeti, bireyin yaşadığı mekânın dış müdahalelerden korunmasını ifade ederken, aynı zamanda bu mekânın içerisinde bireyler arası mahremiyet sınırlarının da belirlenmesini içermektedir.[23]

Toplumsal yaşamda konut, en mahrem alanlardan biri olarak kabul edilmekte ve bu alanda farklı mahremiyet düzeyleri tanımlanmaktadır. Aile içindeki mahremiyet ilişkileri, ebeveyn-çocuk etkileşimleri, eşler arası ilişkiler ve misafir ile ev sahibi arasındaki dinamikler doğrultusunda şekillenmektedir. Bu ilişkiler çerçevesinde mahremiyet, yalnızca bireyin korunmasına yönelik bir kavram olmaktan çıkıp, aile içindeki sosyal rollerin deneyimlendiği, güç ilişkilerinin inşa edildiği ve toplumsal normların içselleştirildiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Mahremiyetin Dönüşümünü Etkileyen Toplumsal Dinamikler

Ailede mahremiyetin tarihsel seyri, sadece bireylerin tercihlerine değil, aynı zamanda toplumsal yapıdaki köklü değişimlere bağlı olarak şekillenmiştir. Geleneksel dönemden modern ve postmodern döneme geçişte mahremiyetin mekânsal, kültürel ve bireysel boyutlarında yaşanan dönüşüm, belirli toplumsal dinamiklerin etkisiyle ivme kazanmıştır. Bu dinamikler, mahremiyetin yalnızca korunacak bir değer olmaktan çıkıp, yeniden tanımlanan,

---

[22] Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 122.

[23] Alev Erkilet, "Hayat'lı Evlerden Tahkim Edilmiş Kapalı Yerleşimlere: Şehirlerde Mahremiyetin Dönüşümü", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 97.

müzakere edilen ve zaman zaman da ifşa edilen bir kimlik unsuruna dönüşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda öncelikle kentleşme ve konut mimarisindeki dönüşüm, mahremiyetin mekânsal boyutunu doğrudan etkilemiştir. Tarımsal üretim ekonomisine dayalı çok kuşaklı hane yapısından çekirdek aile modeline geçiş, bireylerin fiziksel olarak ayrışmış yaşam alanlarına sahip olmalarını mümkün kılmıştır. Oda sayısındaki artış, bireylere ait özel alanların tanımlanması ve mimaride mahremiyet odaklı çözümlerin artması, özellikle modern dönemde mahremiyetin bireysel düzlemde yeniden inşa edilmesini kolaylaştırmıştır.[24]

İkinci olarak, bireyselleşme, özerklik vurgusu ve eğitim başta olmak üzere modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan kültürel değişimler, mahremiyetin anlamını dönüştürmüştür. Bireyin özerk bir özne olarak tanınması, mahremiyetin aileden bağımsız bireysel haklar çerçevesinde ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönüşüm, yalnızca yetişkin bireyleri değil, çocukların da özel alan hakkı, beden mahremiyeti ve duygusal sınırlarının gözetilmesi gibi konuları gündeme getirmiştir.[25] Bununla birlikte, kadının kamusal alana katılımı ve toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden tanımlanması, mahremiyetin özellikle kültürel boyutunu dönüştüren önemli etkenlerdendir. Kadınların eğitim ve iş yaşamında daha aktif yer alması, geleneksel normlara dayalı mahremiyet anlayışının esnemesine ve yeni mahremiyet alanlarının oluşmasına yol açmıştır.

Hukuki düzenlemeler ve insan hakları temelli söylemler ise, mahremiyeti yalnızca kültürel ve ahlaki bir norm olmaktan çıkararak anayasal ve yasal bir hak statüsüne kavuşturmuştur. Bu durum, özellikle aile içi ilişkilerde mahremiyetin korunması, ihlallerin tanımlanması ve denetlenmesi açısından yeni çerçeveler ortaya koymuştur.[26]

Dijitalleşme, sosyal medya kültürü ve gözetim toplumu pratikleri gibi etmenler ise, postmodern dönemde mahremiyetin geçirdiği en radikal dönüşümün arka planını oluşturmaktadır. Bireylerin kendi mahremiyetlerini gönüllü olarak ifşa ettikleri dijital ortamlar, mahremiyetin anlamını belirsizleştirmiş, kişisel alan kamusal gösterinin bir parçası

---

[24] Yüksel, "Modernleşme ve Mahremiyet", 97; Yıldırım, "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet"; M. Bedreddin Şimşek, "Bir Osmanlı Kentinde Mahremiyetin Sınırlarını Aramak: Ankara'da Mahalle, Sokak ve Evler Üzerinden Bir Mahremiyet Okuması", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 39 (07 Aralık 2023), 199-225; Mustafa Demirci, "İslam Şehirlerinde Mahremiyetin Mekan'a Yansımaları", *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın* (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2016).

[25] Yüksel, "Modernleşme ve Mahremiyet", 87-88.

[26] Oliver Diggellmann vd., "Mahremiyet Hakkı Nasıl İnsan Hakkı Hâline Geldi", *Antalya Bilim Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/19 (2022), 173-192; Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi", 187-189.

haline gelmiştir. Bu süreç, yalnızca bireyler arası sınırların değil, aile içi rollerin ve kuşaklar arası mahremiyet algılarının da yeniden tanımlanmasına neden olmuştur.[27]

3. Ailede Mahremiyetin Dönüşümü: Mekânsal, Kültürel ve Bireysel Boyutlar Üzerinden Sosyolojik Bir İnceleme

Sosyolojik yaklaşım, toplumsal yapıların zaman içinde değişime uğradığını ve bu değişimin kaçınılmaz olduğunu ortaya koymaktadır. "Değişmeyen tek şeyin değişimin kendisi olduğu" şeklindeki yaygın kabul, aile kurumunu da kapsayacak biçimde tüm toplumsal yapıları etkilemektedir.[28] Toplumun en temel kurumu olarak kabul edilen aile, tarihsel süreç içerisinde farklı değer, norm ve kültürel öğelerin etkisiyle dönüşüme uğramıştır ve uğramaya da devam etmektedir. Bu dönüşüm yalnızca ailenin büyüklüğü, fiziksel mekânı veya biçimiyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda aile üyelerinin birbiriyle kurduğu ilişkilerin niteliğini, paylaşılan değerleri ve özellikle mahremiyet algılarını da köklü biçimde etkilemektedir.

Mahremiyet, genellikle "kişinin kendine ait olanı" koruması şeklinde tanımlansa da pratikte hukuki düzenlemeler, toplumsal normlar, geleneksel değerler ve teknolojik gelişmeler çerçevesinde sürekli yeniden biçimlenmektedir. Aile içi roller, cinsiyet temelli iş bölümü, çocuk yetiştirme pratikleri ve toplumsal kimlik kazanımı gibi konular, mahremiyetin tanım ve sınırlarının tarihsel ve kültürel bağlam içinde yeniden şekillenmesine yol açmaktadır. Özellikle teknolojinin hızla gelişmesiyle birlikte, ailede mahrem kabul edilen pek çok unsurun duvarların ötesine taşındığı ve kamusallaşabildiği gözlenmektedir. Bu durum, ailenin yalnızca fiziksel mekânının değil, zihinsel ve duygusal sınırlarının da dönüşüm geçirmesine neden olmaktadır. "Ailede mahremiyet, hem aile içi etkileşime ve mekân olarak haneye hem de ailenin kendi içinde rol dağılımı bağlamında iç mahremiyet ilişkilerine atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle mahremiyet, aile içindeki ve dışındaki sınırları ve mesafeleri belirlemektedir. Mahremiyet denildiğinde ailenin sınırlarına vurgu yapıldığı için mahremiyet ile aile arasındaki ilişki, kurucu bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Yine bu sebepledir ki mahremiyetin dönüşümü, ailenin de dönüşümü anlamına gelmektedir".[29]

Ailede mahremiyetin mekânsal boyutu, özellikle teknolojinin hızla gelişmesiyle birlikte esnekleşmiş, daha önce aile içinde kalan pek çok özel unsurun duvarların ötesine taşınarak kamusal alana sızdığı görülmüştür. Ev içi yaşamın dijital araçlarla dışa açılması, mahremiyetin yalnızca fiziksel bir korunma değil, aynı zamanda zihinsel ve duygusal

---

[27] Yaşar Turan, "Sosyal Medyada Gözetim ve Mahremiyet Algısı: Instagram Kullanıcıları Üzerine Bir İnceleme", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 47 (31 Aralık 2024), 150-152.

[28] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 205; Mustafa Erkal, *Sosyoloji* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1983), 172; Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 264.

[29] Akın, "Ailede Mahremiyet", 390.

sınırların da yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmıştır. Böylece ailenin sadece yerleşim mekânı değil, mahremiyetin sürdürüldüğü alan olarak işlevi de dönüşüme uğramıştır.[30] Öte yandan, mahremiyetin kültürel boyutu da toplumsal normlar, geleneksel roller ve değer kalıplarındaki değişimle birlikte yeniden şekillenmektedir. Aile içi roller, cinsiyet temelli iş bölümü, çocuk yetiştirme pratikleri ve toplumsal kimlik kazanımı gibi alanlarda gözlemlenen dönüşümler, mahremiyetin tanımını ve sınırlarını farklı dönem ve toplumlarda yeniden kurgulamaktadır. Bu değişkenlik, mahremiyetin kültürel olarak göreliliğini ortaya koymakta ve aile içindeki davranış kalıplarının tarihsel-toplumsal bağlamdan bağımsız değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Mahremiyetin bireysel boyutu ise, aile üyeleri arasında kurulan etkileşimlerin niteliğinde kendini göstermektedir. Mahremiyet, hem aile içi etkileşime ve mekân olarak haneye hem de ailenin kendi içinde rol dağılımı bağlamında iç mahremiyet ilişkilerine atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle mahremiyet, aile içindeki ve dışındaki sınırları ve mesafeleri belirlemektedir. Mahremiyet denildiğinde ailenin sınırlarına vurgu yapıldığı için mahremiyet ile aile arasındaki ilişki, kurucu bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Yine bu sebepledir ki mahremiyetin dönüşümü, ailenin de dönüşümü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, aile kurumu içerisindeki mahremiyet algıları ve bu algılar çerçevesinde şekillenen tutum ve davranışlar, toplumsal ve tarihsel değişimin yanı sıra kültürel, ekonomik ve hukuki faktörler tarafından da belirlenmektedir. Farklı dönemlerde ve farklı toplumlarda "aile mahremiyeti" dediğimiz olgunun nasıl tanımlandığı ve hangi değerlerle korunduğu, bu dönüşümün mekânsal, kültürel ve bireysel boyutlarını anlamak bakımından önem arz etmektedir.

3.1 Geleneksel Ailede Mahremiyetin Üç Boyutu

Geleneksel aile, sanayileşme öncesi toplumlarda hâkim olan ve geniş aile yapısına dayanan bir toplumsal kurumdur. Bu aile modeli, güçlü akrabalık ilişkileri ve yüksek seviyede dayanışma ile karakterize edilmektedir. Aile, yalnızca bir hane halkı olmanın ötesinde, ekonomik, sosyal, kültürel, eğitimsel ve güvenlik gibi çeşitli işlevleri yerine getiren çok yönlü bir yapı arz etmektedir. Bu bağlamda, geleneksel aile yapısı, çekirdek ailenin ötesine geçerek dede, nine, amca, hala, dayı ve teyze gibi geniş akrabalık ilişkilerini de içermektedir Genellikle aynı çatı altında ya da mekânsal olarak birbirine yakın konumlanmış aile üyeleri, kolektif bir "biz bilinci" çerçevesinde hareket etmekte ve hiyerarşik düzende alınan kararlara yüksek düzeyde itaat göstermektedirler.[31]

---

[30] Şen, "Çocuğun Mahremiyet Eğitiminde Ailenin Rolü ve Önemi", 18.

[31] Ergün Yıldırım, "Aile ve Evlilik Türleri", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan- Ergün Yıldırım-İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 71-74; İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunları* (İstanbul: Sistem Yayınları, 1998), 198-201; Erkal, *Sosyoloji*, 71; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji* (Ankara: Savaş Yayınevi, 1982), 222.

Sanayileşme öncesi kırsal ve zanaatkâr temelli toplumlarda aile, üretim sürecinin merkezinde konumlanmıştır. Tarımsal faaliyetler çoğunlukla hane veya haneye bitişik arazilerde yürütülmekte ve tüm aile bireyleri bu üretim sürecine doğrudan katılım sağlamaktadır.[32] Zanaatkâr aile yapısında da ev ve işyeri büyük ölçüde iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir; baba hem aile reisi hem de mesleğin ustası konumundayken, çocuk hem evin bir ferdi hem de çırak olarak kabul edilmektedir.[33] Bu bağlamda aile, yalnızca toplumsal statünün belirleyicisi olmakla kalmayıp ekonomik üretim ve tüketimin de asli birimi olarak işlev görmektedir.

Geleneksel aile, çocukların sosyalleşme süreçlerinde temel bir rol üstlenmektedir. Toplumsal normlar, ahlâkî değerler, dinî inançlar ve mesleki beceriler büyük oranda aile içinde nesilden nesile aktarılmaktadır. Resmî eğitimin sınırlı olduğu bu tarihsel bağlamda çocuklar, aile büyüklerinden edindikleri bilgi ve beceriler aracılığıyla tarım, hayvancılık ve zanaatkârlık gibi alanlarda ustalaşmaktadır. Bu durum, aileyi aynı zamanda bir eğitim kurumu olarak işlevselleştirmektedir.

Geleneksel aile yapısında dinî ve ahlâkî değerler, toplumsal düzenin belirleyici unsurları arasında yer almaktadır. Aile üyeleri, ibadetlerini, ahlâkî davranışlarını ve toplumsal normlara uyumlarını büyük ölçüde aile içinde öğrenmekte, bu süreçte aileden destek görmekte ve gerektiğinde yönlendirilerek uyarılmaktadırlar. Küçük yerleşim birimleri olan köy ve mahallelerde komşuluk ve akrabalık ilişkilerinin son derece güçlü olması, ailevi normlara uygun davranışın sürdürülmesini teşvik eden toplumsal mekanizmalar oluşturmaktadır. Bu bağlamda aile, bireylerin maddi ve manevi anlamda ilk başvurduğu destek kaynağı olmasının yanı sıra, bir sosyal güvenlik ağı işlevi de üstlenmektedir.[34]

Geleneksel aile modeli, cinsiyet rolleri ve hiyerarşik düzen açısından belirgin bir yapı sergilemektedir. Aile üyeleri, toplumsal normlar çerçevesinde tanımlanmış roller doğrultusunda hareket etmekte olup, bu roller aile içindeki ilişkiler ve sosyalleşme süreçleriyle içselleştirilmektedir. Belirlenen rollerin ihlali, toplumsal kınamaya yol açmaktadır.[35] Aile içinde en yaşlı erkek birey, karar alma süreçlerinde merkezi bir konumda yer almakta ve mülkiyet ile üretim faaliyetlerine dair nihai tasarruf yetkisini büyük oranda elinde bulundurmaktadır. Kadın ise, aile içi işleyişte çocuk bakımından, ev idaresinden ve

---

[32] Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Ülgen Yıldız (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2001), 111.

[33] Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunları*, 199; Yıldırım, "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet", 416.

[34] Mustafa Tekin, "Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın", *Aile Sosyolojisi Yazıları*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 268.

[35] Zekiye Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/2 (25 Aralık 2021), 775-777; Tekin, "Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın", 266.

hane ekonomisinin sürdürülmesinden sorumlu olup, aynı zamanda üretim sürecine de katkıda bulunmaktadır. Ancak toplumsal normlar gereği, aile büyükleri ve erkekler, aile içindeki karar alma süreçlerinde nihai otoriteyi temsil etmektedir. Böylece aile içindeki iş bölümü ve güç dengesi yaş ve cinsiyet temelinde şekillenmektedir.[36]

Geleneksel aile modelinde bireyler, toplumsal statülerini büyük oranda ailelerinden miras almakta; soyluluk, rençberlik ya da zanaatkârlık gibi toplumsal konumlar, aile aracılığıyla nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu durum, geleneksel ailenin, bireylerin kimlik ve toplumsal yerlerini belirleyici bir işlev üstlenmesini sağlamakta ve "biz bilinci"ni güçlendiren kolektif bir kimlik oluşturmasına zemin hazırlamaktadır.[37] Üretim ve tüketim birimi olma niteliği, akrabalık bağlarını merkeze alması, sosyalleşme ve eğitim süreçlerinde temel bir rol oynaması, dinî ve ahlâkî değerleri aktarması ve aile üyelerine sosyal güvence sunması itibarıyla geleneksel aile, sanayileşme öncesi toplumlarda çok yönlü bir kurumsal yapı olarak işlev görmüştür.[38]

Sanayileşme ve kentleşme süreçleriyle birlikte önemli ölçüde dönüşüme uğramış olmakla birlikte, geleneksel aile yapısının izleri ve etkileri günümüzün belirli toplumsal kesimlerinde varlığını sürdürmektedir. Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken temel husus, geleneksel aile modelinin yalnızca sanayi öncesi toplumsal yapılarla sınırlı bir olgu olarak değerlendirilmesinin, güncel sosyolojik gerçeklikleri tam anlamıyla yansıtmadığıdır. Nitekim, modern toplumsal formların hâkim olduğu büyükşehirlerde dahi, özellikle kırsal kökenli göçmen gruplar arasında ya da kültürel sürekliliğin korunduğu mahalle ölçekli yerleşim alanlarında, geleneksel aile yapısını sürdüren yahut bu yapıyı muhafaza etmeye yönelik bilinçli bir çabanın izlenebildiği örneklere rastlanmaktadır. Bu bağlamda, geleneksel aile yapısını mutlak biçimde premodern döneme ait ve günümüzle bağı kesilmiş bir model olarak tasvir etmek yerine, dönüşerek, yeniden biçimlenerek ve kimi durumlarda melez (hibrit) formlara bürünerek modern toplum içinde de yaşamaya devam eden dinamik bir yapı olarak ele almak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

3.1.1 Geleneksel Ailede Mahremiyetin Mekânsal Boyutu

Geleneksel ailenin belirgin özellikleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, mahremiyet algısının yapısal ve işlevsel boyutlarına ilişkin çeşitli çıkarımlara ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda öncelikle, geleneksel aile yapısının çoklu nüfusu barındıran ancak mekânsal

---

[36] Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", 775-776; Erkal, *Sosyoloji*, 75.

[37] Yıldırım, "Aile ve Evlilik Türleri", 72; Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", 776; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2000), 114-118; Yıldırım, "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet", 415-416.

[38] Yıldırım, "Aile ve Evlilik Türleri", 71; Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", 776-777.

imkânları sınırlı olan bir düzeni ifade ettiği vurgulanmalıdır. Bu durum, bireysel düzeyde özerk bir mahremiyet alanının oldukça kısıtlı kalmasına neden olmaktadır.[39] Her ne kadar aile üyeleri, tek tek ele alındığında kendilerine ait özel bir alandan yoksun olsa da aile fertlerinin birbirlerine "namahrem" sayılmaması, ev içerisinde bazı tutum ve davranışların görece rahat sergilenmesine zemin hazırlamaktadır. Geleneksel toplumlarda "aile, en temel mahremiyet alanı olarak görülmektedir. Mahremiyet kültürünün en güçlü bir biçimde sergilendiği yer ailedir. Buna bağlı olarak ailenin sırları, sorunları, değerleri, vs. kamusal alana taşınmaz. Ailenin içine yerleştiği evin avluları, pencereleri, odaları vs. bu mahremiyetin mimarideki yansımasıdır".[40]

Ayrıca, geleneksel ailede mahremiyet, esas itibarıyla dış müdahalelere kapalı tutulan bir alan olarak görülmekte ve bu algıyı korumak amacıyla evin inşa edildiği ilk andan itibaren büyük bir hassasiyet gösterilmektedir. Örneğin, evin kapısının doğrudan sokağa açılmaması, pencerelerin komşu evlerle karşı karşıya gelmeyecek şekilde konumlandırılması ve iç mekânlarda "haremlik-selamlık" biçiminde ayrılmış bölümlerin bulunması, bu hassasiyetin mekânsal yansımalarıdır.[41] Bu çerçevede, geleneksel aile yapısında kişiye ait eşyaların – özel giysiler, yatak odası, kişisel aksesuarlar vb. – aile dışındaki kimselerce görülmesi söz konusu dahi olamaz; bu tür alan ve eşyalar dokunulmaz kabul edilir. Nitekim Doğu toplumlarında mahremiyetin "görünmeme" ilkesine dayalı olarak, Batı toplumlarında ise daha çok "dokunmama" prensibi üzerinden algılanması, kültürler arası dikkat çekici bir farklılığa işaret etmektedir.[42] Bununla birlikte, toplumsal örgütlenmenin bu yapıda gerçekleştiği ailelerde, evin belirli bölümlerinin kadınların kullanımına, diğer kısımlarının ise dışarıdan gelen konuklara ayrılması, mahremiyetin düzenlenmesiyle doğrudan ilişkilidir. Özellikle geleneksel Türk aile yapısında, giriş katında yoğunlaşan ev işleri nedeniyle çoğunlukla bu katta bulunan kadınların mahremiyetini sağlamak amacıyla, sokak seviyesinden görülmelerini engelleyecek yükseklikte bahçe duvarları inşa edilmiştir. Sokağa bakan zemin kat duvarlarında pencerelerin az veya hiç bulunmaması, pencerelere takılan demir parmaklıklar ve giriş kapılarının birbirini doğrudan görmeyecek şekilde konumlandırılması da konut mimarisine

[39] Murat Yılmaz, "Mahremiyetin Değişiminin Aileye Etkisi", *Tüm Yönleri İle Mahremiyet* (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 437.

[40] Ergün Yıldırım, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 123.

[41] Erkilet, "Hayat'lı Evlerden Tahkim Edilmiş Kapalı Yerleşimlere: Şehirlerde Mahremiyetin Dönüşümü", 97-99.

[42] Hilmi Yavuz, *Sözün Gücü* (İstanbul: Dünya Yayınları, 2003), 29; Saniye Vatandaş, "Mahremiyetin Dönüşümü ve İletişim Araçları", *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* VIII/16 (2020), 442.

yansıyan mahremiyet kaygısının somut örnekleridir.[43] Bu tür düzenlemelerin temel hedefi, kadının dışarıdan görülmesini ve sesinin dışarıya ulaşmasını engelleyerek hem mahremiyeti muhafaza etmek hem de ev içerisinde özgürce hareket edebilmesini sağlamaktır.[44]

Öte yandan, bazı evlerde misafirin cinsiyetine göre farklı tınıda ses çıkaran kapı tokmaklarının kullanımı, geleneksel mahremiyet anlayışının bir diğer göstergesidir. Sokak kapısı üzerinde bulunan iki tür tokmaktan daha büyük olanı tok bir ses çıkararak, gelen kişinin erkek olduğunu belli eder ve içerideki kadınlara toparlanmaları gerektiğine dair bir uyarı gönderir. Küçük tokmak ise daha ince bir ses çıkararak, kapıda bir kadın misafirin bulunduğunu ve bu durumun avludaki erkeklerin alandan çekilmesini gerektirdiğini haber vermektedir.[45]

3.1.2 Geleneksel Ailede Mahremiyetin Kültürel Boyutu

Geleneksel aile yapısında mahremiyetin kültürel temelleri, cemaat yapısının değer sistemleriyle iç içe geçmiştir. Mahalle, geniş akraba çevresi ve dinî-örfi normlar, mahremiyetin tanımını ve sınırlarını belirleyen başlıca referanslardır. Burada mahremiyet bir birey hakkı değil, sosyal saygınlıkla ilişkili bir değer olarak görülür. Aile üyeleri, özellikle kadınlar ve çocuklar, sürekli gözetim altındadır ve bu gözetim kültürel meşruiyetle desteklenir. Mahremiyeti ihlal eden bir davranış yalnızca bireysel bir sapma olarak değil, ailenin ve hatta mahallenin onuruna zarar veren bir tehdit olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda geleneksel toplumlarda mahremiyetin korunması, içsel bir özerklikten çok, dışsal denetimle mümkündür.

Geleneksel aile yapısında mahremiyet olgusu büyük ölçüde baba otoritesinin yanı sıra ailenin diğer üyeleri, mahalle ve geniş akraba çevrelerinin sürekli denetimi altında biçimlenmektedir. Bu denetim mekanizması, bireyin her an kontrol edilmesine yol açarak, yalnız kalma ya da tamamen kendine ait bir özel alan oluşturma imkânını ciddi ölçüde kısıtlamaktadır.[46] “Geleneksel toplumlarda mahremiyet cemaat kültürünün etkisi altında korunurdu ve sürekli olarak cemaat içi bir denetim mekanizması söz konusuydu. İnsanların sürekli olarak bir arada yaşaması, bireye özgü mahremiyet algısının oluşmasını engellemekteydi”.[47] Bu kültürel düzen içinde mahremiyetin ihlali yalnızca bireyin değil,

---

[43] Latife Kabaklı Çimen, “Kadın ve Mahremiyet”, *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 314.

[44] Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Şehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/44.

[45] Yıldırım, “Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet”, 430-431.

[46] Yüksel, “Modernleşme ve Mahremiyet”, 84.

[47] Sefa Bulut - Abdullah Aktaş, “Medyanın Mahremiyeti”, *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak, (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 343.

ailenin bütün üyelerinin ahlaki sorumluluğu olarak algılanmaktadır. Çocukların mahremiyetle ilgili davranışları büyüklerin gözlemi altındadır; sınırlar ihlal edildiğinde çocuğa değil, aynı zamanda anne-babaya da toplum tarafından uyarı yöneltilmektedir. Böylece mahremiyetin korunması, bireyin özgürlük alanı değil, sosyal itibarın ve ahlaki bütünlüğün muhafazasıyla ilgili bir yükümlülüğe dönüşmektedir.

Ayrıca, geleneksel kültürlerde mahremiyet kavramı genellikle "ayıp" ve "günah" gibi kategorilerle çerçevelenmektedir. Bireylerin davranışları sadece görünürlük üzerinden değil, niyet, ima ve söylenti gibi dolaylı yollarla da denetlenir. Bu durum, mahremiyetin yalnızca fiziksel değil, sembolik ve kültürel bir kategori olduğunu göstermektedir. Örneğin, kadının sesinin dışarıdan duyulması, doğrudan bir mahremiyet ihlali değil gibi görünse de toplumsal kodlar içerisinde kadının varlığını aşırı biçimde görünür kıldığı için mahremiyete aykırı sayılabilir. Bu bağlamda, mahremiyetin kültürel boyutu görünürlük, temsil ve kontrolün kesişiminde işlemektedir.[48]

3.1.3 Geleneksel Ailede Mahremiyetin Bireysel Boyutu

Geleneksel aile yapısında bireyin kendine özgü bir mahrem alan oluşturması büyük ölçüde sınırlıdır. Aile yapısının çok kuşaklı ve kalabalık olması, kişisel özerklik alanlarını ciddi biçimde daraltmaktadır. Özellikle çocuklar açısından durum oldukça belirgindir. Nitekim aynı odada uyumak, ortak eşya kullanımı, kişisel alanın sınırlarının olmaması gibi pratikler, mahremiyetin bireysel bir hak olarak tanınmadığını ortaya koyan hususlardır. Bu durum geleneksel ailede yalnızca fiziksel değil, psikolojik mahremiyetin de yeterince gelişememesine etki etmektedir.

Geleneksel ailede bireysel mahremiyet, daha çok sembolik eşyalar ve ritüel objeler etrafında anlam kazanmaktadır. Çeyiz sandığı, bohça, kişisel mektuplar ya da sadece kadına ait özel giysiler gibi nesneler, bireysel mahremiyetin maddi karşılıklarıdır. Ancak bu eşyalar bile çoğu zaman kilitli tutulmak ya da gözlerden uzak bir köşeye yerleştirilmek zorundadır. Yani bireysel mahremiyet, toplumsal gözden korunması gereken ama meşru bir özerklik alanı olarak tanınmayan bir hak gibidir.[49]

Modern anlamda bireyin mahremiyet hakkı, özellikle çocuklar bağlamında, geleneksel ailede yer bulmaz. Çocuğun birey olarak değil, ailenin bir parçası ve "yetiştirilecek bir varlık" olarak görülmesi, mahremiyetin de ancak belirli bir yaş ve konumdan sonra kazanılabileceği anlayışına dayanır. Çocuğun kendi başına karar alma, yalnız kalma ya da bedensel sınırlarını

---

[48] Abdulvahid Sezen - Müslime Erden, "Mahremiyetin Psiko-Sosyal Boyutları", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (01 Haziran 2018), 85.

[49] Mine Bilge, "The Tradition Of The Dowry Chest In The Context Of Marriage In Turkish Culture", *International Balkan University* 3/1 (2022), 97.

koruma hakkı gelişmemiştir, onun davranışları başta ebeveynler olmak üzere tüm büyüklerce düzenlenmektedir. Bu durum, bireysel mahremiyetin yalnızca mekânsal değil, aynı zamanda psikolojik ve davranışsal olarak da sınırlandığını göstermektedir. [50] Bireysel mahremiyetin gelişimini kısıtlayan bir diğer unsur ise, geleneksel ailede "kendilik" fikrinin kolektif kimlik içinde erimesidir. Birey kendini aile ile tanımlamakta, aile adına hareket etmekte ve mahremiyetini de bu kolektif kimliğin parçası olarak yaşamaktadır. Dolayısıyla geleneksel ailede mahremiyet, bireysel bir haktan ziyade ailenin itibarını sürdüren bir davranışlar dizisi olarak işlev görmektedir.

3.2 Modern Ailede Mahremiyetin Üç Boyutu

Modern aile, sanayileşme, kentleşme ve toplumsal dönüşümler sonucunda şekillenen, bireyselleşmeyi esas alan bir aile modelidir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, modern aile yapısının tekil ya da homojen bir form olarak ele alınamayacağıdır. Modernleşme süreci, her coğrafyada, sınıfsal, kültürel ve ekonomik bağlama göre farklı aile modellerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, 'modern aile' kavramı, belli yapısal özellikleriyle öne çıkan bir ideal tip olmakla birlikte, sosyolojik düzlemde farklılaşmış, çeşitlenmiş ve melez formlar üretmiştir.

Geleneksel geniş aile yapısından farklı olarak, modern aile çekirdek yapıya sahip olup, ebeveyn ve çocuklardan oluşmaktadır. Yakın akraba ilişkilerinin aile içindeki rolü zayıflamış, bu durum aile üye sayısının azalmasına ve rollerin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Geleneksel aile yapısında ekonomik, sosyal ve kültürel işlevler aile içinde gerçekleştirilirken, modern ailede bu işlevlerin büyük bir kısmı devlet ve özel kurumlar tarafından üstlenilmiştir.[51] Üretim süreci evden ayrılmış, bireylerin çalışma hayatına katılımıyla birlikte aile, daha çok bir tüketim ve sosyalleşme birimi hâline gelmiştir.

Modern aile yapısında otorite ilişkileri de dönüşüme uğramıştır. Geleneksel hiyerarşik yapıdan uzaklaşan modern ailede, yaşlı bireylerin karar alma süreçlerindeki etkinliği azalmış, bireylerin bağımsızlığı ön plana çıkmıştır. Ebeveynler, aile içi düzenlemeleri kendi ekonomik ve sosyal koşullarına göre belirlemekte, çocukların aile içindeki konumu ise daha merkezî bir hâl almaktadır. Çocukların ihtiyaçları, eğitim süreçleri ve kişisel gelişimleri aile içinde öncelikli bir alan hâline gelirken, kız ve erkek çocuklar arasında eşitlikçi bir yaklaşım benimsenmiştir. Otoriteye dayalı ebeveyn-çocuk ilişkisi, yerini rehberlik eden ve destekleyici

[50] Yıldırım, "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet", 416; Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi", 190.

[51] Yıldırım, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", 127.

bir modele bırakmış, özellikle baba-çocuk ilişkisi daha yakın ve duygu temelli bir yapıya evrilmiştir.[52]

3.2.1 Modern Ailede Mahremiyetin Mekânsal Boyutu

Tarihsel süreç incelendiğinde, 17. yüzyılda evlerin mahremiyet anlayışının günümüzden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Odalar belirli işlevlere göre ayrılmamış, mekân kullanımı çok amaçlı bir yapıya sahip olmuştur. 18. yüzyıldan itibaren ise mekânsal ayrışma belirginleşmiş, odalar tek bir koridora açılmaya başlamış, misafirlerin önceden haber vererek gelmesi, çocukların ebeveyn odasından ayrı tutulması gibi uygulamalar yaygınlaşmıştır. Bu dönüşümle birlikte, ailenin sadece ahlaki ve toplumsal işlevleri değil, özel ve manevi bir anlamı da yeniden tanımlanmıştır.[53]

Modernlik, bireyi rasyonel ve bağımsız bir özne olarak tanımlayarak mahremiyet olgusunu güçlendirmiştir. Ancak modern bireyin artan güvenlik kaygıları, mahremiyetin yalnızca özgürleşme değil, aynı zamanda bireyin toplumdan izole edilmesine yol açtığını göstermektedir.[54] Yüksek güvenlikli konutlar, denetimli iş alanları, gözetim sistemleri ve bireylerin kendini koruma refleksi, modern mahremiyetin çelişkili doğasını ortaya koymaktadır. Mahremiyetin genişlemesi bireysel alanın korunmasını sağlarken, iletişim teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla özel alan, kamusal alanla iç içe geçerek mahremiyetin sınırlarını belirsizleştirmiştir.[55]

Modernleşme süreci, mahremiyetin sadece bireyler arası ilişkilerde değil, aynı zamanda aile içinde de yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Geleneksel toplumlarda mahremiyet, geniş aile yapısının bir parçası olarak algılanırken, modern ailede bireysel mahremiyetin korunması ön plana çıkmıştır. Özellikle kadınların iş gücüne katılımının artması, çocuk sayısının azalması ve kentleşmenin hız kazanmasıyla birlikte, ev içinde mekânsal ayrışma yaygınlaşmış, bireylere özel alanlar tanınmıştır. Çekirdek aile modelinde ebeveyn ve çocukların ayrı odalarda uyuması, yatak odasının özel bir alan olarak kabul edilmesi ve mahremiyetin bireysel bir hak hâline gelmesi, modern mahremiyet anlayışını şekillendiren temel unsurlar arasında yer almaktadır.

---

[52] Giddens, *Sosyoloji*, 111; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 168; Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji*, 120; Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", 777-780.

[53] Giddens, *Sosyoloji*, 115; Hülya Öztekin - Ahmet Öztekin, "Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi" 5/4 (2010), 531.

[54] Vatandaş, "Mahremiyetin Dönüşümü ve İletişim Araçları", 446.

[55] Öztekin- Öztekin, "Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", 532.

Sanayi Devrimi ile kentleşme süreci hız kazanmış, konut tipolojileri değişmiş ve aile içi mahremiyet anlayışı dönüşüme uğramıştır. Apartman daireleri, her çekirdek ailenin ayrı bir konuta sahip olduğu, ebeveyn ve çocuklara özel alanların tahsis edildiği mekânlara dönüşmüştür. Bu süreç, "çocuğun kendi odası" fikrinin yaygınlaşmasını sağlamış, mahremiyet yalnızca ebeveynlere ait bir hak olmaktan çıkıp çocukların da bireysel alan taleplerinin karşılandığı bir norm hâline gelmiştir.

Modernleşme süreci, aile içindeki mahremiyetin korunmasını sağlarken, aynı zamanda medya ve iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla mahremiyetin kamusallaşmasını da beraberinde getirmiştir. Aile içindeki bireysel mahremiyetin güçlenmesi, şiddet, boşanma ve aldatma gibi olguların daha görünür hâle gelmesine yol açmış, özel yaşamın giderek daha fazla kamuya açık bir niteliğe bürünmesine sebep olmuştur.[56] Apartman kültürü ve rezidans yaşamı, mahremiyetin mekânsal boyutta nasıl dönüştüğünü gösteren örneklerdendir. Açık planlı ev tasarımları, haremlik-selamlık düzeninin ortadan kalkması ve geniş cam kullanımı, mahremiyetin mekânsal olarak sınırlarının değiştiğini göstermektedir. "Apartmanlarda yer alan evlerin oda tanzimi de bu kültürdeki değişimi gözler önüne seren bir parametredir. Mutfak ve oturma odaları arasındaki duvarlar kaldırılarak görünürlük arttırılmış, haremlik ve selamlık bölümleri ortadan tamamen kalkarak yerini kadın ve erkeğin aynı anda oturduğu salonlara bırakmıştır. Sıkı sıkı kapalı duran yatak odalarının kapıları açılmış, bu odaların camları yerlere kadar uzamıştır".[57]

3.2.2 Modern Ailede Mahremiyetin Kültürel Boyutu

Mahremiyet kavramı, modern topluma geçişle birlikte bireyin ortaya çıkışı ve bireysel özgürlüklerin önem kazanmasıyla farklı bir anlama evrilmiştir.[58] Geleneksel toplumlarda bireyin özel alanı, cemaat yapısının kolektif denetimi altındayken, modern toplumda birey, kendi mahremiyet sınırlarını belirleyebilme imkânına sahip olmuştur. Ancak sanayileşme, kentleşme, dinsel otoritelerin birey üzerindeki etkisinin azalması ve şehir yaşamının anonim yapısı gibi etkenler, fiziksel ve psikolojik mahremiyetin genişlemesine yol açarken, aynı zamanda mahremiyetin sınırlarını yeniden tanımlamıştır. Gelişen iletişim teknolojileri, bireylerin mahrem alanlarına yönelik müdahaleleri artırmış, özel ve kamusal alan arasındaki ayrım giderek muğlaklaşmıştır. "Geleneğin sıkı mahremiyet kuralları, modernleşmeyle gevşek ilişkilere yerini bırakırken, küreselleşen döneminde kuralsızlıklara savrulmaktadır".[59]

---

[56] İslam Can, "Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi", *Aile Sosyolojisi Yazıları.*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 60.

[57] Çimen, "Kadın ve Mahremiyet", 315.

[58] Öztekin- Öztekin, "Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", 530.

[59] Yıldırım, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", 124.

Modern dönemde mahremiyetin kültürel boyutu, geleneksel normlara kıyasla daha bireyselci bir anlayışla şekillenmiştir. Dinî kurallar ve geleneksel denetim mekanizmalarının etkisi azalmış, yerine hukuki düzenlemeler, pedagojik söylemler ve bireysel özgürlük vurgusu geçmiştir. Mahremiyet artık yalnızca "görünmeme" ya da "örtünme" üzerinden değil, bireyin psikolojik ve duygusal sınırlarının tanınması, özel yaşantısının saygıyla karşılanması üzerinden değerlendirilmektedir. Bu çerçevede özellikle çocukların beden bütünlüğü, özel alan talebi, giyim tercihleri gibi konular toplumsal tartışmalara konu olmuş ve mahremiyet bir hak kategorisi olarak yeniden tanımlanmıştır. Kadınların kamusal alanda daha görünür hale gelmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden sorgulanması ve medya kültürünün bireyin özel hayatına dair farkındalık yaratması, kültürel düzeyde mahremiyetin dönüşümünü besleyen temel dinamikler olmuştur. Ancak bu kültürel dönüşüm, bazı çelişkileri de beraberinde getirmiş, özellikle "mahrem olanı kamusal alanda paylaşma" eğilimleriyle mahremiyetin sınırları zaman zaman bulanıklaşmıştır.

3.2.3 Modern Ailede Mahremiyetin Bireysel Boyutu

Mahremiyetin dönüşümünde birey merkezli anlayışının etkisi de belirleyici olmuştur. Çocuk gelişimi ve eğitiminde "çocuğun üstün yararı" ve "bireysel özerklik" gibi kavramlar öne çıkmış, aile içinde mahremiyetin çocuklara da tanınması gerektiği fikri yaygınlaşmıştır. Çocuğun kendi düşüncelerini ifade etme hakkı, odasına izinsiz girilmemesi, kişisel eşyalarına dokunulmaması gibi uygulamalar, modern mahremiyet anlayışının aile içinde somutlaşan unsurlarına dönüşmüştür. Anne-baba arasındaki ilişkilerin de duygusal bağlarla kurulması, kişisel ve ortak alanların ayrımını netleştirmiştir.

Modern aile yapısında bireysel mahremiyet, çocuklar dâhil olmak üzere her bireyin özerk bir alan talep etme hakkı üzerinden yeniden kurgulanmıştır. Gerek pedagojik yaklaşımlar gerekse çocuk hakları çerçevesinde, çocukların özel alanlarının tanınması, kişisel sınırlarının gözetilmesi ve duygusal ihtiyaçlarının dikkate alınması mahremiyetin temel bileşenlerinden biri haline gelmiştir. Bu çerçevede, çocukların kendilerine ait odalarının olması, özel eşyalarının diğer bireyler tarafından kullanılmaması ve beden mahremiyetinin küçük yaşlardan itibaren öğretilmesi, bireysel mahremiyetin inşasında önemli rol oynamaktadır. Aynı şekilde ebeveynlerin de birbirlerine karşı psikolojik sınırlarını koruması, eşitlik ve saygıya dayalı ilişki kurmaları mahremiyetin yeni bireysel düzlemini tanımlamaktadır. Ancak bireysel mahremiyetin aşırı vurgulanması, aile üyeleri arasında duygusal kopuşlara ve yalnızlaşmaya neden olabilmekte, mahremiyetin sınırlarını koruma çabası, zaman zaman iletişimsizliğe ve içe kapanmaya da yol açabilmektedir. Bu bağlamda modern mahremiyet anlayışı, bireyin haklarını tanıma yönünden önemli bir kazanım sunarken, aile içi sosyal ilişkilerin zayıflamasına neden olabilecek yönleriyle de dikkat çekmektedir.

3.3 Postmodern Ailede Mahremiyetin Üç Boyutu

Sosyoloji literatüründe postmodern aile kavramına ilişkin çalışmalar sınırlı olmakla birlikte, bu kavramın özellikleri giderek daha fazla tartışılmaktadır. Postmodern aile kavramı, sıklıkla modern dönemde oluşan aile yapılarındaki değişimlerin daha da derinleştiği, normların çözülmeye başladığı, anlamın görecelileştiği bir döneme işaret etmektedir. Bu nedenle postmodern aile, yalnızca geleneksel aileden değil, modern çekirdek aileden de önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Literatürdeki bazı belirsizlikler bu kavramın modernlikle olan ayrımının yeterince netleştirilememesinden kaynaklansa da bu çalışmada postmodern aile, modern çekirdek ailenin "norm" olma özelliğini kaybettiği, yapısal çeşitliliğin radikal şekilde arttığı, normların göreceli hâle geldiği ve kültürel olarak çoğulcu yaşantı biçimlerinin ön plana çıktığı aile tiplerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Postmodern toplum bağlamında aile, içinde bulunduğu toplumun çoklu anlayışlarını yansıtan ve farklılaşan bir yapı sergilemektedir. Geleneksel toplumlarda aile yapısı oldukça sınırlı çeşitliliğe sahipken, modern toplumda çekirdek aile (anne, baba ve çocuklardan oluşan yapı) temel model olarak benimsenmiştir. Bunun yanı sıra, boşanma ya da ölüm gibi etkenler nedeniyle tek ebeveynli aile yapıları da modern toplumda görülmeye başlanmıştır. Ancak postmodern toplumda aile yapıları önemli ölçüde çeşitlenmiş ve tek bir norm olmaktan çıkarak çoklu yapılar hâline gelmiştir.[60]

Postmodern aile, geleneksel ve modern aile yapılarındaki dönüşümü vurgulayan ve belirli temel unsurları içeren bir model olarak tanımlanmaktadır. Bu unsurlar arasında evlilik kurumunun sürekliliğini yitirmesi, boşanma oranlarının artışı, kadınların profesyonel iş hayatına katılımı ve bunun sonucunda geleneksel "aile yuvası" kavramının zayıflaması, genç kuşakların aile kimliğine yönelik ilgisizliği, çocukların sosyalleşme biçimlerindeki değişimler, eşcinsel birlikteliklerin ve birlikte yaşama pratiklerinin yaygınlaşması, tek ebeveynli ve yeniden yapılandırılmış ailelerin artışı, gönüllü çocuksuzluk tercihleri, toplumsal cinsiyet rollerindeki dönüşümler ve ebeveynlik biçimlerindeki çeşitlilik öne çıkmaktadır.[61] Bu noktada, söz konusu değişimlerin modern aile yapısında da gözlemlendiği iddia edilebilir. Ancak postmodern ailede bu tür eğilimler yalnızca yaygınlaşmakla kalmaz, aynı zamanda aile kurumunun normatif anlamını ve kültürel temelini de radikal biçimde dönüştürür. Modern dönemde boşanma, evliliğin istisnası olarak görülürken, postmodern dönemde evlilik dışı birliktelikler, gönüllü çocuksuzluk ya da evliliğe alternatif yaşam biçimleri olağan ve meşru pratikler haline gelir. Aynı şekilde, modern toplumda kadınların iş gücüne katılımı, aile içi iş

[60] Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", 783-784.

[61] Sevda Mutlu, "Postmodern Aile", *Aile ve Sosyoloji*, ed. Erkan Dikici vd. (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020), 217.

bölümünü dönüştürse de aile kurumu varlığını korumaya devam ederken; postmodern bağlamda "aile" artık hem işlevsel hem de sembolik olarak farklı ve çoğul biçimlerde inşa edilir.

Postmodern aile yapısı, geleneksel ve modern aile yapılarının ötesine geçerek çekirdek ailenin "tek norm" olma niteliğini yitirdiği bir yapıya evrilmiştir. Boşanmaların yaygınlaşması, bekar ebeveynlik, yeniden evlenme gibi olguların artışı, eşcinsel ailelerden çocuksuz ailelere veya farklı birlikte yaşama biçimlerine kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir. Kadınların iş gücüne katılımıyla birlikte geleneksel "aile yuvası" imgesi zayıflarken, tıbbi ve teknolojik gelişmeler (taşıyıcı annelik, sperm bankası, yumurta dondurma, rahim nakli gibi yöntemler) ebeveynlik kavramının tanımını yeniden şekillendirmiştir.[62] Bu bağlamda Can, aile yapılarının dönüşümünü metaforlarla açıklamış; modern çekirdek aileyi bir tohuma, postmodern aileyi ise "çerez" metaforuyla betimlemiştir. Bu metafor, postmodern ailede karşılaşılan sorunlara, aile değerlerinin bilinçsizce tüketilmesine ve ailenin temel işlevlerini yerine getirme konusundaki zafiyetine dikkat çekmektedir.[63]

Postmodern aile yapısında toplumsal denetim önemli ölçüde zayıflamıştır. Farklı çevre ve kültürleri deneyimleyen, kozmopolit ortamlarda aile kuran bireyler üzerinde geleneksel toplumsal normların etkisi azalmış, bireyler daha özgür ve çoklu değerlerin etkisinde şekillenen bir yaşam biçimine yönelmiştir. Kentleşme, medya ve sosyal medyanın yaygınlaşması gibi faktörler, aile bağlarının gevşemesine ve toplumsal denetimin önemini yitirmesine neden olmuştur. Bu süreçte çocuklar da erken yaşlardan itibaren aile dışı etkilere maruz kalmakta, medya ve çeşitli kurumsal yapılar aracılığıyla daha geniş bir sosyalleşme sürecine dâhil olmaktadır. Postmodern aile yapısı, özgürlük ve çeşitliliği ön plana çıkararak evliliğin kuruluş ve sürdürülme biçiminde esneklik sağlamaktadır. Resmî evlilik öncesinde çocuk sahibi olunması, evlilik gerçekleşmeden tek ebeveynli aile yapılarının ortaya çıkması gibi durumlar yaygınlaşmıştır. Bireylerin farklı kimlik ve inanç alanlarına eş zamanlı olarak dâhil olabilmesi, kozmopolit bir yaşam tarzını besleyerek postmodern ailenin çok katmanlı ve dinamik yapısını güçlendirmektedir.[64]

3.3.1 Postmodern Ailede Mahremiyetin Mekânsal Boyutu

Postmodern düşünce, özgürlüğü önceleyen yapısıyla birlikte mahremiyetin geleneksel sınırlarını aşındırmaktadır. Büyük anlatı ve değerleri reddeden bu anlayış, bireyin kendine ait

---

[62] Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", 783.

[63] Can, "Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi", 58-59.

[64] Demir, "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri", 784; Yılmaz, "Mahremiyetin Değişiminin Aileye Etkisi", 440.

özel alan inşa etme çabasını anlamsızlaştırmakta ve mahremiyeti işlevsiz kılmaktadır.[65] Bu nedenle postmodern aile yapısında eşcinsel evlilik, taşıyıcı annelik ve sperm bankası gibi uygulamalar rahatlıkla kabul görmektedir. Her şeyin her şeye "mübah" sayıldığı ve sınırların silikleştiği postmodern ailede, mahremiyete dair geleneksel algı giderek yok olmaktadır.[66] "Âdeta post-modernizm, sınırlarını koruma konusunda ısrarcı olan kişilere "senin için önemliyse istediğini yapabilirsin" mesajını verirken, sınırsız yaşama talebini de kişisel tercihlere saygı adı altında desteklemektedir".[67]

Postmodern ailede mahremiyetin mekânsal boyutu, dijitalleşmenin etkisiyle klasik anlamını büyük ölçüde yitirmiştir. Fiziksel olarak bireylerin ayrı odalara, bağımsız yaşam alanlarına sahip olmaları mahremiyetin korunması için yeterli olmamakta, dijital cihazlar ve çevrimiçi platformlar aracılığıyla mahremiyet sürekli ihlal edilebilir hale gelmektedir. Örneğin, bireyin fiziksel olarak kapalı bir odada bulunması, onun dijital olarak kamusal alana açık olmadığı anlamına gelmemektedir. Akıllı telefonlar, kameralar, sosyal medya bağlantıları ve dijital iz sürme teknolojileri, ev içi mekânın sınırlarını geçirgen hale getirmiştir. Mahremiyet artık sadece fiziksel duvarlarla değil, dijital farkındalık ve medya okuryazarlığı ile korunabilir hale gelmiştir. Bu durum özellikle çocuklar ve gençler açısından karmaşık bir mahremiyet rejimi doğurmakta, bireylerin dijital varlıkları, aile içi sınırların ötesine geçen yeni bir kamusallık alanı yaratmaktadır.

3.3.2 Postmodern Ailede Mahremiyetin Kültürel Boyutu

Postmodern kültürel yapı, bireysel ifade özgürlüğünü yücelten, sabit normlara mesafeli, çoğulcu ve göreceli bir değer sistemi üzerine kuruludur. Bu çerçevede mahremiyetin kültürel boyutu da esnek, müzakere edilebilir ve çoğu zaman belirsiz bir yapı arz etmektedir. Mahrem olanla kamusal olan arasındaki sınır, özellikle sosyal medya platformlarında bireyin kendi inisiyatifiyle sık sık ihlal edilmekte, mahremiyet, bireysel teşhirin ve dijital gösterinin bir parçası haline gelebilmektedir. Bu süreçte özel hayat, paylaşılabilir içeriklere dönüşmekte; mahrem olan, "beğeni" ve "görünürlük" arzusuna hizmet eden bir materyale indirgenebilmektedir. Aynı zamanda postmodern kültür, aile içi mahremiyet normlarının kuşaklar arası farklılıklarla çatışmasına da neden olmaktadır. Geleneksel değerlere sahip ebeveynler ile dijital çağın içinde büyüyen çocuklar arasında mahremiyet algısına dair ciddi uyuşmazlıklar gözlemlenmektedir. Böylece kültürel düzeyde mahremiyet, artık ortak bir norm olmaktan çok, bireyler arası anlaşmaya açık bir müzakere nesnesi haline gelmiştir.

---

[65] Kasım Küçükalp, "Mahremiyete Felsefi Yaklaşım", *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, ts.), 60-61.

[66] Yıldırım, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", 124.

[67] Düzgüner, "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları", 29.

Aynı zamanda postmodern ailede mahremiyet, tüketime dayalı bir değer hâline gelmektedir. Toplumun tüketim odaklı bakış açısı, mahremiyeti de metalaştırarak bir "gösteri" unsuru olarak kullanmaktadır. Tüketici konumundaki birey, tükettiklerini sergiledikçe mutluluğa eriştiğini düşündüğü için, mahrem alana dair unsurları da ifşa etmektedir.[68] Televizyon programları, sosyal medya platformları ve dijital paylaşım kültürü, aile içinde kalması gereken özel konuları kamusal alana taşımaktadır. Boşanma, aile içi şiddet, flört ilişkileri ve cinsel kimlik gibi meseleler, kitlesel bir seyir ve tartışma ortamına dönüşmektedir.[69] Böylece mahremiyet, özel alanı koruyan bir hak olmaktan çıkarak tüketim kültürünün parçası hâline gelmektedir.

Bununla birlikte, postmodern çağın "ifşa çağı" olarak anılması, mahremiyetin ailedeki konumunu daha da kırılgan hâle getirmektedir. İnsanların bedenlerini, özel hayatlarını ve aile ilişkilerini dijital ortamlar üzerinden alenileştirmesi, mahremiyetin ekonomik bir değere evrilmesine yol açmaktadır. Birey, mahremiyet üzerindeki kontrolünü büyük ölçüde kaybederek sosyal onay ve beğeni peşinde koşmaktadır. Bu durum, hem özel yaşamın manipüle edilebilir bir gösteri nesnesine dönüşmesine hem de toplumsal ilişkilerde sınır kavramının tamamen erimesine neden olmaktadır.[70] Öte yandan postmodernlik, bedeni hazzın ve arzunun merkezi olarak tanımlayarak, onun mahremiyetini de yok saymaktadır. Giyim-kuşam tarzlarından saç biçimlerine, estetik müdahalelerden takılara kadar beden, tüketimin ve imaj yaratmanın aracı hâline gelmektedir. Birey, bedeni üzerinde yaptığı değişikliklerle özgünlüğünü kanıtlama çabası güderken, aynı zamanda bu bedeni sergileyerek dikkat çekmeye çalışmaktadır.[71] Böylece mahremiyet, aile içinde ve dışında korunması gereken bir alan olmaktan çıkarak, modern tüketim dinamikleri içinde erimekte ve gösteri kültürüne eklemlenmektedir.

3.3.3 Postmodern Ailede Mahremiyetin Bireysel Boyutu

Postmodern dönemde bireysel mahremiyet, bir yandan mutlak bir hak olarak görülürken, öte yandan bireyin kendi mahremiyetini gönüllü biçimde ifşa ettiği bir tüketim nesnesine de dönüşebilmektedir. Bu ikilik, mahremiyetin bireysel düzlemde çelişkili bir

---

[68] Vatandaş, "Mahremiyetin Dönüşümü ve İletişim Araçları", 453; İsmail Demirezen, "Tüketim Toplumlarında Mahremiyetin Çöküşü", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 110; Kirman, "Mahremiyetin Diyalektiği: Alenileşerek Var Olmak; Modernleşme, Sekülerleşme, Küreselleşme ve Mahremiyet", 138.

[69] Yıldırım, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", 124; Öztekin - Öztekin, "Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", 536-537.

[70] Öztekin - Öztekin, "Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", 537; Yılmaz, "Mahremiyetin Değişiminin Aileye Etkisi", 441.

[71] Mustafa Tekin, "Beden ve Mahremiyet", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 165.

biçimde yaşanmasına neden olmaktadır. Özellikle dijital platformlarda bireyler hem mahremiyetlerini koruma altına almakta hem de mahrem anlarını paylaşarak görünürlük ve onay arayışına girmektedir. Bu durum, mahremiyetin bireysel düzeyde sınırlarını muğlaklaştırmakta; mahrem olan ile teşhir edilen arasındaki çizgiyi silikleştirmektedir.[72] Aile içinde ise bireylerin mahremiyet talebi artmakta, ancak bu talep dijital alışkanlıklar ve sürekli çevrimiçi olma hali nedeniyle sürdürülebilir olmamaktadır. Ebeveyn–çocuk ilişkilerinde mahremiyetin bireysel yönü, dijital denetim, ebeveyn kontrol yazılımları ve gizlilik ihlalleri ile sınanmakta, çocukların bireysel özerkliği ile ebeveynlerin koruma arzusu arasında gerilimli bir mahremiyet alanı oluşmaktadır. Bu bağlamda postmodern ailede bireysel mahremiyet, korunması gereken bir değer olmaktan çıkıp, yönetilmesi gereken bir istisna haline gelmektedir.[73]

4. Dünden Bugüne Ailede Mahremiyet Algısına Bağlı Olarak Yaşanan Sorunlar

Aile kurumunun tarihsel bağlamda geçirdiği dönüşüm, mahremiyet olgusunun farklı dönem ve yaklaşımlara göre değişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Geleneksel aile yapısından modern ve postmodern aile yapısına uzanan süreçte, mahremiyet anlayışı hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle öne çıkmış, bu bağlamda, toplumsal değerler, normlar ve beklentiler yeniden şekillenmiştir.

Geleneksel aile tipinde, “kol kırılır yen içinde kalır” anlayışını yansıtan kapalı ve katı bir mahremiyet anlayışı hâkimdir. Bu yaklaşım, aile içinde yaşanan sıkıntıların ve özellikle kadına yönelik şiddet ile çocuk istismarı gibi hayati önem taşıyan problemlerin gizli kalmasına zemin hazırlamaktadır. Ailenin iç meselelerinin dışarıya yansıtılmaması yönündeki katı tutum, mağdur olan aile bireylerinin destek almasını güçleştirmekte ve sorunları daha da derinleştirmektedir.[74] Ayrıca, kalabalık aile bireylerinin aynı evde dar mekânlarda yaşaması bireysel mahremiyeti kısıtlamakta, bireylerin kendilerine ait özel alanlarda rahat ve özgür biçimde hareket etmesini engelleyerek uzun vadede ruhsal ve sosyal problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

---

[72] Turan, “Sosyal Medyada Gözetim ve Mahremiyet Algısı”; Şen, “Çocuğun Mahremiyet Eğitiminde Ailenin Rolü vee Önemi”, 20.

[73] Canatan - Avşar, “Anne-Baba ve Ergen Çocukların Mahremiyet Algısındaki Farklılıkların Sosyal Medya Üzerinden Okunması”; Şen, “Çocuğun Mahremiyet Eğitiminde Ailenin Rolü ve Önemi”, 21.

[74] Azize Baygal, “Şiddetin Aile İçi Görünümleri”, *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 191; Ali Bayer, “Mahremiyet Algısının Aile İçi Şiddetin Ortaya Çıkmasına ve Sürekliliğine Etkisi”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd.. (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 278; Yılmaz, “Mahremiyetin Değişiminin Aileye Etkisi”, 443.

Modernleşme süreciyle birlikte, aile kurumunda mahremiyet daha geniş bir biçimde tanımlanmaya başlamıştır. Özellikle ekonomik ve toplumsal değişimlerin etkisiyle aile üyeleri, kendilerine ait odalara ve kişisel alanlara sahip olma imkânı bulmuştur. Bununla birlikte, modern dönemin getirdiği bireyselleşme ve özgürlük anlayışı, aile içindeki dayanışma ve etkileşimi kısmen zayıflatmıştır. Bireyler, kendi özel alanlarına çekilerek başkalarıyla paylaşımda bulunma gereksinimini azaltmış; bu durum aile üyeleri arasındaki iletişimi ve duygusal bağı zedelemiştir.[75] Yalnızlaşan aile bireyleri, sosyal desteğe ve yeni iletişim biçimlerine duyduğu ihtiyacı sosyal medya gibi çevrimiçi platformlar üzerinden gidermeye başlamış; bu ise mahremiyet sınırlarının giderek bulanıklaşmasına sebep olmuştur. Kişisel fotoğraflar, günlük yaşam rutinleri ve özel anlara dair pek çok bilgi, "beğeni" ve "takipçi" kazanma motivasyonuyla kamunun gözleri önüne serilir hâle gelmiştir.[76]

Postmodern dönemle birlikte hız ve haz odaklı bir yaşam biçimi yaygınlaşmış, bireyin özgürlük isteği ve gösteri kültürü mahremiyet algısını büyük ölçüde aşındırmıştır. Tüketim toplumu pratiğinin "her şeyin satılabildiği ve tüketilebildiği" anlayışı, bireysel hayatları da bir çeşit gösteri nesnesine dönüştürmüş; mahrem kabul edilen unsurlar dahi paylaşılabilir ve ifşa edilebilir konuma gelmiştir. Aile bağlamında da keskin sınırların yerini muğlaklık almış, "siyah-beyaz" nitelendirilen mahremiyet yaklaşımları "gri" bir alana doğru kaymıştır. Bu durum aile içindeki rollerin, sorumlulukların ve beklentilerin netliğini yitirmesine neden olmakta, ilişkilerde belirsizlik yaratmakta ve toplumsal değerlerin korunmasını güçleştirmektedir.

Mahremiyet algısının tarihsel olarak değişime uğraması, yalnızca tanımsal bir dönüşüm yaratmakla kalmamış, aynı zamanda aile içi ilişkilerin yapısal dengelerini de etkilemiştir. Geleneksel aile yapısında normatif olarak tanımlanmış ve ortak değerlerle çerçevelenmiş mahremiyet anlayışı, modern ve postmodern dönemlerde bireysel özerkliğin artmasıyla birlikte kırılganlaşmış ve çeşitli gerilim alanlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gerilimlerin en belirgin şekli, kuşaklar arası mahremiyet anlayışı farklılığı biçiminde tezahür etmektedir. Geleneksel normlarla yetişmiş ebeveynler, mahremiyetin aile içinde "doğal" olarak paylaşılması gerektiğini savunurken, modern ve postmodern bireyler, kişisel sınırları daha belirgin şekilde çizmekte ve özel alana saygı talep etmektedir. Bu farklılık, özellikle çocukların kendilerine ait odalarda zaman geçirme, dijital cihazlarını şifreyle koruma ya da bireysel karar alma süreçlerinde öne çıkmakta, ebeveynler tarafından kimi zaman saygısızlık ya da aile bağlarına zarar olarak algılanmaktadır.

---

[75] Bulut- Aktaş, "Medyanın Mahremiyeti", 343; Öztekin- Öztekin, "Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", 532.

[76] Düzgüner, "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları", 28-29.

Bir diğer gerilim alanı ise, dijital mahremiyetin yönetimiyle ilgilidir. Dijital araçların ve sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla birlikte, mahremiyetin fiziksel sınırları dijital sınırlarla iç içe geçmiştir. Bu durum, aile içi denetim ilişkisini karmaşıklaştırmaktadır. Ebeveynler çocuklarını dijital ortamlarda korumak adına müdahalede bulunmakta, ancak bu müdahale, çocuklar tarafından mahremiyetin ihlali olarak değerlendirilmektedir. Özellikle parolaların paylaşımı, mesaj içeriklerine müdahale ya da sosyal medya hesaplarının izlenmesi gibi uygulamalar, güven ilişkisini zedeleyebilmektedir.[77] Ayrıca postmodern dönemde bireylerin mahremiyetlerini gönüllü olarak ifşa etmesi, aile içi sınırların yeniden tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin, bir bireyin aile içinde yaşadığı bir anı sosyal medyada paylaşması, diğer aile üyeleri tarafından özel alanın kamusallaştırılması olarak değerlendirilebilmekte, bu da karşılıklı rıza, temsil ve görünürlük tartışmalarını gündeme getirmektedir. Bu tür davranışlar, yalnızca bireyler arası sınırların ihlali olarak değil, aynı zamanda mahremiyetin pazarlık konusu olduğu bir kültürel değişim göstergesi olarak da okunabilmektedir.

Tüm bu süreçler, mahremiyetin artık sadece korunması gereken bir değer değil, yönetilmesi gereken bir ilişki alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Mahremiyetin algılanış biçimi, aile içindeki güven, aidiyet ve sınır kavramlarını doğrudan etkilemekte, bu bağlamda mahremiyetin dönüşümü, aile yapısında mikro düzeyde çatışmalara, mesafelenmelere ve iletişimsel kopuşlara zemin hazırlamaktadır.[78]

Sonuç ve Değerlendirme

Ailede mahremiyet algısının tarihsel süreç boyunca geçirdiği dönüşüm, toplumsal ve teknolojik değişimin aile kurumunu ne denli derinden etkilediğini açıkça göstermektedir. Geleneksel geniş aile yapısında mahremiyet, çoğunlukla “aile sırlarının dışarıya taşınmaması” üzerinden anlam kazanırken, mekânsal imkânların kısıtlılığı ve kalabalık hane düzeni bireysel mahremiyeti sınırlamıştır. Modern döneme geçişle birlikte çekirdek aile yapısı yaygınlaşmış, sanayileşme ve kentleşme süreçleri aile içinde daha belirgin bir “özel alan” ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bunun sonucu olarak bireysel özerklik ve kişisel haklar ön plana çıkmış; ancak aile üyeleri arasındaki yakınlık ve dayanışma kısmen zayıflamıştır. Postmodern dönemde ise medya ve dijital teknolojilerin günlük yaşamın merkezine yerleşmesi, mahremiyetin sınırlarını belirsizleştirmiş; özellikle sosyal medya platformları, kişisel ve ailevi bilgilerin kolayca kamusallaştığı yeni bir “ifşa kültürü”nü beslemiştir.

---

[77] Canatan - Avşar, “Anne-Baba ve Ergen Çocukların Mahremiyet Algısındaki Farklılıkların Sosyal Medya Üzerinden Okunması”.

[78] Öztekin - Öztekin, “Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi”.

Toplumsal dönüşüm sürecinin getirdiği temel sorunlardan biri, mahremiyetin ya aşırı korunduğu (geleneksel yapılarda dışarıya kapalı olma) ya da neredeyse tamamen görünür kılındığı (postmodern ifşa kültürü) uç yaklaşımlar arasında sıkışmasıdır. Bir yandan, aile içinde yaşanan fiziksel veya psikolojik şiddet gibi ciddi meselelerin gizlenmesi, bireylerin gerekli desteğe ulaşmasını engellerken, öte yandan özel alanın tümüyle kamusal ortama taşınması, mahremiyetin özündeki "bireysel sınır" kavramını anlamsızlaştırabilmektedir. Modernleşme sürecinin sunduğu mekânsal ve hukuki olanaklar, kişisel sınırları daha belirgin hâle getirse de ailenin sosyalleşme ve dayanışma işlevlerinde kopuklukların oluşması dikkat çekici bir risktir.

Yaşanan gelişmeler, aile içinde hem özel alanı koruyacak hem de sağlıklı bir paylaşım ve dayanışma düzeyini sürdürecek hassas bir denge kurulması gerektiğini göstermektedir. Günümüzde aile üyelerinin, iletişim teknolojilerini bilinçli ve sorumlu kullanması, çocukların mahremiyet konusunda erken yaşlardan itibaren bilgilendirilmesi, gerektiğinde hukuki, sosyal ve psikolojik destek mekanizmalarına erişimin kolaylaştırılması önem taşımaktadır. Ailede mahremiyet olgusunun "bireysel haklar" ile "aile bütünlüğü" arasında köprü görevi gördüğü unutulmamalıdır. Dolayısıyla, geleneksel, modern ve postmodern dönemin farklı özelliklerini doğru biçimde harmanlayarak, aile içindeki her bireyin hem özel alanına saygı duyulan hem de ortak değerleri paylaştığı bir düzeni sürdürmek mümkün ve gereklidir.

Kaynakça

Akın, Mahmut Hakkı. "Ailede Mahremiyet". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Akyüz, Yakup. "Batı Toplumunda Mahremiyet Algısının Oluşumu, Değişimi ve Etkisi". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Yayınları, 2018.

Bayer, Ali. "Mahremiyet Algısının Aile İçi Şiddetin Ortaya Çıkmasına ve Sürekliliğine Etkisi". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd.. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

Baygal, Azize. "Şiddetin Aile İçi Görünümleri". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.

Bilge, Mine. "The Tradition Of The Dowry Chest In The Context Of Marriage In Turkish Culture". *International Balkan University* 3/1 (2022), 88-102.

Bostancı, Mustafa. "Dijital Ebeveynlerin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı". *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* 10/38 (01 Temmuz 2019), 115-128. https://doi.org/10.5824/1309-1581.2019.3.005.x

Bulut, Sefa - Aktaş, Abdullah. "Medyanın Mahremiyeti". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak,. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Can, İslam. "Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi". *Aile Sosyolojisi Yazıları*. ed. Mustafa Aydın. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Canatan, Kadir - Avşar, Semra Aydın. "Anne-Baba ve Ergen Çocukların Mahremiyet Algısındaki Farklılıkların Sosyal Medya Üzerinden Okunması". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (30 Aralık 2019), 93-125.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çapcıoğlu, İhsan. "Mahremiyet Anlayışı Farklılıkları." *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Çimen, Latife Kabaklı. "Kadın ve Mahremiyet". *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Demir, Zekiye. "Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/2 (25 Aralık 2021), 770-791. https://doi.org/10.30627/cuilah.940820

Demirci, Mustafa. "İslam Şehirlerinde Mahremiyetin Mekan'a Yansımaları". *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın*. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.

Demirezen, İsmail. "Tüketim Toplumlarında Mahremiyetin Çöküşü". *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Doğuş Matbası, 1970.

Diggellmann, Oliver vd. “Mahremiyet Hakkı Nasıl İnsan Hakkı Hâline Geldi”. *Antalya Bilim Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/19 (2022), 173-192.

Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunları*. İstanbul: Sistem Yayınları, 1998.

Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınevi, 1982.

Düzgüner, Sevde. “Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları”. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. çev. Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Erkal, Mustafa. *Sosyoloji*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1983.

Erkilet, Alev. “Hayat’lı Evlerden Tahkim Edilmiş Kapalı Yerleşimlere: Şehirlerde Mahremiyetin Dönüşümü”. *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Ülgen Yıldız. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2001.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2000.

Kirman, Mehmet Ali. “Mahremiyetin Diyalektiği: Alenileşerek Var Olmak; Modernleşme, Sekülerleşme, Küreselleşme ve Mahremiyet”. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Küçükalp, Kasım. “Mahremiyete Felsefi Yaklaşım”. *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, ts.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Şehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/441-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Mutlu, Sevda. “Postmodern Aile”. *Aile ve Sosyoloji*. ed. Erkan Dikici vd. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.

Öğüt, Salim. “Mahrem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/388-389. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Öztekin, Hülya - Öztekin, Ahmet. “Modernleşme- Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi” 5/4 (2010), 526-540.

Sennet, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. çev. Serpil Yılmaz - Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Sezen, Abdulvahid - Erden, Müslime. “Mahremiyetin Psiko-Sosyal Boyutları”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (01 Haziran 2018), 83-92.

Şen, Seda. “Çocuğun Mahremiyet Eğitiminde Ailenin Rolü Ve Önemi”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2023), 14-32. https://doi.org/10.58201/utsobilder.1404141

Şimşek, M. Bedreddin. “Bir Osmanlı Kentinde Mahremiyetin Sınırlarını Aramak: Ankara’da Mahalle, Sokak ve Evler Üzerinden Bir Mahremiyet Okuması”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 39 (07 Aralık 2023), 199-225. https://doi.org/10.20427/turkiyat.1282582

Tekin, Mustafa. “Beden ve Mahremiyet”. *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Tekin, Mustafa. “Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın”. *Aile Sosyolojisi Yazıları*. ed. Mustafa Aydın. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Turan, Yaşar. “Sosyal Medyada Gözetim ve Mahremiyet Algısı: Instagram Kullanıcıları Üzerine Bir İnceleme”. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 47 (31 Aralık 2024), 146-169. https://doi.org/10.31123/akil.1427283

Vatandaş, Saniye. “Mahremiyetin Dönüşümü ve İletişim Araçları”. *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* VIII/16 (2020), 437-458.

Yavuz, Hilmi. *Sözün Gücü*. İstanbul: Dünya Yayınları, 2003.

Yıldırım, Ergün. “Aile ve Evlilik Türleri”. *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.

Yıldırım, Ergün. “Toplumsal Değişme Sürecinde Aile”. *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.

Yıldırım, Mustafa. “Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet”. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

Yılmaz, Beyzanur. “Bir Nedensellik İlkesi Örneği Üzerine Değerlendirme: Dijitalleşen Mahremiyet Mi Kutsal Algı Yapısı Mı?” *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (31 Aralık 2023), 87-109.

Yılmaz, Murat. “Mahremiyetin Değişiminin Aileye Etkisi”. *Tüm Yönleri İle Mahremiyet*. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

Yiğitbaşı, Kübra Güran - Çelik, Serkan. “Dijital Dünyada Mahremiyet, Ebeveynlik ve Çocuklar: Afyonkarahisar Örneği”. *TRT Akademi* 08/19 (30 Eylül 2023), 846-875. https://doi.org/10.37679/trta.1365718

Yüksel, Mehmet. “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi,* 58/1 (2003), 181-213.

Yüksel, Mehmet. “Modernleşme ve Mahremiyet”. *Kültür ve İletişim* 6/11 (2003), 75-108.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 219-232 | DOI: 10.5281/zenodo.19240927

Sözleşme İhlallerinde Mali Olmayan Cezalar

Non-Financial Penalties Imposed On Contract Violators

Tamer ZOUROB[*]

Öz

Mal sahibi olma arzusu, insanları servet elde edebilmek için çeşitli yollar aramaya sevk eder. Bu yollar bazen faiz, kumar, rüşvet ve hırsızlık gibi İslam dini tarafından yasaklanan yöntemler olurken, bazen de karşılıklı rızaya dayalı meşru sözleşmeler şeklinde ortaya çıkar. Ancak sözleşme yapan taraflardan birisi bazen kendi elinde olmayan doğal afet, özgürlüğünden yoksun bırakılma gibi mücbir sebeplerden kaynaklı olarak bazen de tamamen kendi iradesiyle sözleşmenin sorumluluklarını yerine getiremeyebilir. Böyle bir durum sözleşmenin diğer tarafının maddi ve manevi olarak zarara maruz kalmasına yol açabilir. İşte bu durum sözleşmeyi ihlal eden tarafın cezalandırılması gerektiği fikrini ortaya çıkarmıştır. Bu konuda görüş bildiren klasik fukahâ sözleşmeyi ihlal etmek suretiyle suç işleyen kimselere mali niteliği olmayan birtakım cezalar öngörmüşlerdir. Bu çalışmada böyle bir suç işleyen kimselere klasik fukahâ tarafından mali niteliği olmayan ne tür cezalar verildiğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Kapsamı sınırlı olan bu çalışmada klasik dönem fukahâsı tarafından sözleşmelerin sorumluluklarını vadesinde ve tam olarak yerine getirmeyen kimseler için hapis, dövme, mülâzeme, sözleşme özgürlüğünün sınırlandırılması, yolculuğa çıkmayı yasaklama, meslek veya sanatın icrasını yasaklama, fâsık duruma düşürme, teşhir edilme (itibarsızlaştırılma), cenaze namazının kılınmaması gibi mali niteliği olmayan cezaların öngörüldüğü ancak bu tür cezaların mağdur olan tarafın mağduriyetini giderebilecek nitelikte olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam İktisadı, Sözleşme, Mal, Ceza, Mali Ceza, Borç.

Abstract

The desire to own property drives people to seek various ways to acquire wealth. These ways sometimes involve methods prohibited by Islam, such as interest, gambling, bribery and theft, while sometimes they take the form of legitimate contracts based on mutual consent. However, one of the contracting parties may sometimes be unable to fulfil their obligations under the contract, either due to force majeure circumstances beyond their control, such as natural disasters or deprivation of liberty, or entirely of their own volition. Such a situation may cause the other party to the contract to suffer material and moral damage. This situation has given rise to the idea that the party breaching the contract should be punished. Classical jurists who expressed their views on this matter have envisaged

[*] Dr., İstanbul Üniversitesi, İslam İktisadı ve Finansı, tamerzourob.2017@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2315-7492, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 28/07/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 21/01/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

certain non-financial penalties for those who commit offences by breaching contracts. This study aims to determine what types of non-financial penalties were imposed by classical jurists on individuals who committed such offences. This study, which has a limited scope, concludes that classical jurists prescribed non-pecuniary penalties such as imprisonment, flogging, mulazama (a form of servitude), restriction of contractual freedom, prohibition from travelling, prohibition from practising a profession or craft, declaring someone a faasiq (a person who has committed a grave sin), public shaming (loss of reputation), refusal to perform funeral prayers. However, it was concluded that such penalties were not of a financial nature and were not capable of redressing the grievances of the aggrieved party.

Keywords: Islamic Economics, Contract, Contract, Goods, Penalty, Financial Penalty, Debt.

Giriş

Mal sahibi olma duygusunu içerisinde barındıran insanoğlu, günlük yaşamını devam ettirebilmek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek amacıyla çeşitli sözleşmeler yapar. Yapılan tüm sözleşmeler o sözleşmeye özgü yerine getirilmesi istenen birtakım şartları içerisinde barındırır. Bu sebeple tarafların sözleşmenin gereklerini vaktinde ve tam olarak yerine getirmeleri beklenir. Kur'ân'ı Kerim'de yer alan *"Ey İman edenler! Yaptığınız sözleşmelerin gereklerini yerine getirin."*[1] âyeti de bu duruma dikkat çeker. Ancak taraflar bazen güçlerinin yetmemesinden kaynaklı olarak bazen de kendi iradeleriyle sözleşmelerin sorumluluklarını yerine getirmeyebilirler.

Sözleşmelerin sorumluluklarının vadesinde ve tam olarak yerine getirilmemesi sözleşmenin diğer tarafının mağduriyet yaşamasına yol açabilir. Bu sebeple klasik fukahâ sözleşmeyi ihlal eden kişiler için bir takım mali niteliği olmayan cezalar öngörmüşlerdir. Günümüzde ise sözleşmeyi ihlal eden kimseler için mali cezalar uygulanmaya başlanmıştır. Bu sebeple biz de klasik fukahânın öngördüğü mali nitelikli olmayan cezalardan bahsetmeden önce mali ceza kavramından kısaca bahsedeceğiz.

1. Mali Ceza Kavramı

Mali ceza kavramı "mülkiyete geçirilebilen her şey"[2], "insanı varlıklı yapan şey"[3] anlamlarına gelen mal kavramıyla "iyi ya da kötü karşılık", "bir şeyin karşılığı"[4] anlamlarına gelen ceza kavramının bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Fukahâ mali cezayı "bir şahsın

---

[1] Mâide 4/1.

[2] Muhammed b. Mükerrem b. Ali Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/635.

[3] Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ʿAyn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 8/344; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Miṣbâḥu'l-munîr fî ğarîbi'ş-şerḥi'l-kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2010), 2/586.

[4] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/143; el-Feyyûmî, *el-Miṣbâḥu'l-Munîr*, 1/87; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1270.

malına taalluk eden ya da hükümlünün zimmetindeki malın azalmaya sebep olan ceza”[5], “diyet, ğarâme, müsâdere ve itlâf gibi kişinin malına yönelik ceza”[6], “diyet, ğarâme ve müsâdere gibi suçlu işleyen kişinin malına isabet eden ceza[7] şeklinde tanımlamıştır.

2. Mali Niteliği Olmayan Cezalar

Klasik fıkıh kaynaklarına baktığımızda sözleşmenin sorumluluklarını yerine getirmeyen kişiye; hapis, dövme, mülâzeme, sözleşme yapma özgürlüğünün sınırlandırılması cezası, yolculuğa çıkmayı yasaklama cezası, mesleğini yapmaya yasak koyma cezası, fâsık duruma düşürme cezası, teşhir edilme (itibarsızlaştırılma) cezası, cenaze namazının kılınmaması cezası gibi mali niteliği olmayan cezalar uygulandığını görmekteyiz. Biz de bu başlık altında bu cezalardan kısaca bahsetmeye çalışacağız.

2.1 Hapis Cezası

Hapis kelimesi Arapça sözlükte, “engellemek, tutmak, kapatmak, alıkoymak” anlamlarına gelen “habs” kelimesinden türemiş bir kelime olup[8] örfi olarak, “bir şahsı, canlıyı ya da eşyayı bir yerde kapalı tutmak, bir süreliğine alıkoymak” hukuki olarak da “sanık ya da suçluyu bir mekânda zorla alıkoymak suretiyle hürriyetini bir süreliğine kısıtlamak” şeklinde tanımlanmıştır.[9]

Klasik fıkıh kaynaklarına baktığımızda mücbir bir sebep olmadan borcunu vaktinde ödemeyen kişinin hapsedilebileceğinden söz edildiği görülür. Böyle bir suçu işleyen kişiye hapis cezasının verilmesinin temel iki amacı vardır. Bunlardan birincisi; ödeme gücüne sahip olup olmadığı hakkında bilgi sahibi olunmayan kişinin gerçek durumunun tespit edilmesi ve bir mal varlığa sahipse onu bu malları ortaya çıkarmaya zorlamaktır. İkincisi ise; borcunu ödeme gücü bulunan kişiyi alacaklıya olan borcunu ödemeye zorlamaktır.[10] Bu sebeple malı olmadığı için ya da elinde olmayan bir sebepten dolayı borcunu ödeyemeyen kişinin

---

[5] Hüseyin Esen, *İslam Hukukunda Mâli Cezalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 5.

[6] İzzet Hasaneyn, *Nazariyyetü'l-amme li'l-cerime beyne'ş-şeria ve'l-kanûn* (Riyâd: Dârü'l-Ulum, 1984), 45.

[7] Abdülkadir Udeh, *et-Teşriü'l-cinaiyyü'l-islâmî: mukârenen li-kanuni'l-vaz'i* (Kahire: Dârü't-Türas, 1977), 1/634.

[8] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 6/44; el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*, 537; el-Feyyûmî, *el-Miṣbâḥu'l-munîr*, 1/118.

[9] Bilal Aybakan, “Hapis Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/54.

[10] Ebu'l-ʿAbbâs Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *Envâru'l-burûḳ fî envâri'l-furûḳ* (b.y.: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.), 4/79-80; İbrâhîm b. ʿAlî b. Muḥammed b. Ferḥûn el-Yaʿmerî İbn Ferḥûn, *Tabṣıratu'l-ḥukkâm fî uṣûli'l-aḳḍıye e menâhici'l-aḥkâm* (b.y.: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 2/312.

hapsedilmesi câiz görülmemiştir.[11] Bu görüşün temelini darlık içinde olan borçluya süre verilmesi gerektiğini belirten âyetle[12] borçluya süre verilmesi ve yardımcı olunması gerektiğini öğütleyen hadisler oluşturur.[13]

Hanefîlere göre bir sözleşme sebebiyle borcu olan ve herhangi bir mazereti olmadan borcunu ödemeyen kişiye süre verilir. Bu süre zarfında borç ödenmezse hâkim o kişinin hapsedilmesine karar verir. Ancak kişi malvarlığının olup olmamasının tespit edilebilmesi için hapsedilmişse ve kişi mal varlığı olmadığını ispat ederse bu durumda hemen serbest bırakılır. Ancak borçlu bunu ispat edemezse iki ya da üç ay hakkında inceleme yapılır ve yapılan incelemeler neticesinde mal varlığının olmadığına kanaat getirilmişse yine serbest bırakılır.[14] Borçlunun, alacaklıya ödeme yapıncaya kadar hapsedilebileceği görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe (ö. 150/767) borçlunun rızası olmadan malının zorla hâkim tarafından haczedilip satılamayacağını söyler. Ebû Hanîfe'den farklı bir görüşü benimseyen Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise borcunu ödemeyen kişi bir süre hapsedilmesine rağmen borcunu ödemezse malı haczedilir ve satılır. Elde edilen parayla da borçlunun borcu ödenir.[15] Hanbelîler de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'le aynı görüşü benimserler.[16]

Şâfiîler ise borçlunun hapse atılmasını câiz kabul etseler bile hapse gerek kalmadan hâkimin borçlunun mallarını haczedip satabileceğini söyler. Bazı Şâfiî fukahâsına göre hâkim borçluyu hapsetme, malını haczedip satma ve borçluyu satışa zorlama durumlarından birini seçme yetkisine sahiptir.[17]

---

[11] Ebu'l-Ḥasen ʿAlî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerḥi bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Ṭallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, ts.), 3/104; Kemâluddîn Muḥammed b. ʿAbdulvaḥid b. ʿAbdilḥamîd b. es-Sîvâsî İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-ḳadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 7/279-280.

[12] (وَاِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ ۗ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ) Bakara 2/280.

[13] Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ḥadîṯ, 1416/1995), 24/278; Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd ʿAbdulbâḳî (b.y.: Dâru ʾİḥyâ'i'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, ts.), "Sadakât", 14 (2419).

[14] Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî Ḳudûrî, *Muḫtaṣaru'l-ḳudûrî fi'l fıḳhi'l-ḥanefî*, thk. Kâmil Muḥammed Muḥammed ʿUveyḍa (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1997), 97; Merğînânî, *el-Hidâye,* 3/104; İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 7/282; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (b.y.: Darü'l-Cîl, 1991), 2/732.

[15] Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/285.

[16] Abdurrahman b. Ebî ÖmerMuhammed b. Ahmed İbnü Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerḥi'l-kebîr* (Beyrut: y.y., 1403), 4/458.

[17] Şems ed-Dîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfiʿî el-Ḫaṭîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-Muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1415/1994), 6/284; Ebü'l-ʿAbbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Heytemî, *Tuḥfetu'l-muḥtâc fî şerḥi'l-minhâc* (b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983), 10/134.

Mâlikîlere göre de borcunu ödeme gücü olan ve mal varlığı olduğu bilinen borçlu hapsedilmez. Hâkim tarafından mal varlığı satılır ve borcu ödenir.[18] Ancak malvarlığını gizlediği tespit edilen borçlu borcunu ödememe konusunda ısrar ederse işte o zaman borçlu borcun ifa edilmesine zorlanmak amacıyla hapsedilebilir.[19]

Borcunu ödemeyen kişiye hapis cezasının verilmesi meselesine baktığımızda bu cezanın gizlenen malın ortaya çıkarılması hususunda caydırıcı bir özelliği bulunsa da gizlenen malın ortaya çıkarılamadığı durumda mağdura alacağını tahsil etme imkânı vermediği görülür. Bu sebeple böyle bir cezanın borcun vadesinde ödenmemesi meselesine çözüm getiren bir uygulama olmadığı söylenebilir.

2.2 Dövme Cezası

Gücü yetmesine rağmen borcunu ödemeyen borçlunun hapse atılmasının yanı sıra dövülebileceği hususunda fukahâ farklı görüşler ileri sürmüştür. Mâlikîlere ve Şâfiîlere göre böyle bir borçlu öncelikle borcunu ödemeye zorlanmak ya da gizlenilen malın açığa çıkarılması amacıyla hapsedilir. Ancak buna rağmen borçlu borcunu ödememe konusunda ısrar ederse dövülebilir.[20] Hanbelî alimlerinden İbn Teymiyye de (ö. 622/1225) aynı görüşü benimser ve bu görüşün cumhûr fukahânın görüşü olduğunu belirtir.[21] Ancak ona göre eğer borçlunun mal varlığının olmadığı ve çalışarak geçimini sağladığı tespit edilmişse böyle bir kişinin dövülmesi câiz değildir.[22]

Hanefîlere göre ise gücü yetmesine rağmen borcunu ödemeyen kişiye hapis cezasının yanı sıra dövme cezası verilmez.[23] Ancak Hanefîler akraba nafakası borcunu ödememe konusunda ısrar eden kişinin dövülmek suretiyle ifaya zorlanacağı görüşünü benimser.[24]

Borcunu ödemeyen kişiye dövme cezasının verilmesi mağdura alacağını tahsil etme imkânı vermemektedir. Bu sebeple böyle bir cezanın borcun vadesinde ödenmemesi meselesine çözüm getirmeyen bir uygulama olduğu söylenebilir.

---

[18] İbnü Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerḥi'l-kebîr*, 4/459.

[19] Ḳarâfî, *Envâru'l-burûḳ fî envâri'l-furûḳ*, 4/80; İbn Ferḥûn, *Tabṣıratu'l-ḥukkâm*, 2/315.

[20] İbn Ferḥûn, *Tabṣıratu'l-ḥukkâm*, 2/315; Ḫaṭîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muḥtâc*, 6/284-285.

[21] Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbnü Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (Beyrut: y.y., 1388), 30/22-23.

[22] İbnü Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 30/32.

[23] Ebu'l-Meʿâlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. ʿOmar b. Mâze el-Ḥanefî İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fıḳhi'n-nuʿmânî*, thk. ʿAbdulkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1424/2004), 8/232-243.

[24] İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî*, 3/540-560.

2.3 Mülâzeme Cezası

Mülâzame sözlükte, "devam etmek, ayrılmamak, eşlik etmek, yapışmak" anlamlarına gelen "لازم" fiilinden türemiş bir kelime olup terim olarak, "borçlunun alacaklı tarafından yakından takip edilmesi" anlamına gelir.[25]

Mülâzemenin meşruiyetine delil olarak ileri sürülen rivâyet, Hz. Muhammed'den (s.a.v.): *"Hak sahibi olan kişi için el ve dil vardır."*[26] şeklinde nakledilen rivâyettir. Bir görüşe göre rivâyette geçen "el" ifadesi mülâzemeye işaret etmektedir.[27]

Fukahâ alacaklının borcunu ödemeyen borçluyu şahsen takip edebileceği konusunda görüş birliği içerisindedir.[28] Ancak borcunu ödemeyen borçlunun hâkim tarafından hapsedilip ve bu süre zarfında malı olmadığı tespit edilip serbest bırakılmasının ardından ona mülâzeme uygulanıp uygulanamayacağı meselesine gelince fukahâ bu konuda farklı görüşler benimsemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre alacaklı yoksul olduğu için hapisten çıkan borçluya mülâzeme uygulayabilir. Onun bu görüşünün altında yatan gerekçe hem hâkimin bir kişinin iflasına karar verme yetkisine sahip olmaması hem de yoksul olan borçlunun daha sonra çalışıp mal sahibi olabilmesi ihtimaldir. Borçlunun bir mal elde etmesi durumunda, alacaklı söz konusu malın borçlunun zaruri ihtiyaçları dışında kalan kısmına el koyabilir.[29] Mülâzeme bizzat alacaklı tarafından yapılabileceği gibi ücretle tutulan bir başkası tarafından da yapılabilir.[30] Hanefîlerden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e, Şâfiîlere, Mâlikîlere ve Hanbelîlere göre ise borcunu ödeme gücü bulunmayan borçluya mülâzeme uygulanamaz.[31]

Görüldüğü üzere mülâzeme cezası alacaklının borçluyu takip ederken hem vakit kaybı yaşamasına ve emek harcamasına hem bu işlem için ücret karşılığında bir kimse tutulacaksa

---

[25] ʿAlâ'u'ddîn eṭ-Ṭrâblusî, *Muʿînu'l-ḥukkâm fî-mâ yetereddedu beyne'l-Ḫaṣmeyn mine'l-aḥkâm* (b.y.: y.y., ts.), 199; *Fetâva'l-ʿÂlemgiriyye = el-Fetâva'l-Hindiyye* (Bulak: Matbaʿatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1310), 5/64.

[26] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî el-Buḫârî, *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*, thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Vekâlet", 5,6.

[27] Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muḥammed Aḥmed Serrâc - ʿAlî Cumʿa Muḥammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 6/2897; Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḫalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1414/1993), 5/188; İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî,* 8/233.

[28] Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn ʿAbdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâʿîlî İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetu'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969), 4/338; ʿOsmân b. ʿAlî b. Meḥcen el-Bâriʿî Faḫruddîn el-Ḥanefî ez-Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ şerḥu kenzi'd-daḳâiḳ ve ḥâşiyeti'ş-şelebî* (Bulak; Kahire: el-Maṭbaʿatu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1313), 5/200; Ḫaṭîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-Muḥtâc*, 3/114.

[29] Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 5/200-201; Muḥammed Emîn b. ʿOmer b. ʿAbdilʿazîz el-Ḥuseynî ed-Dımeşḳî İbn ʿÂbidîn, *Reddu'l-muḥtâr ʿalâ'd-durri'l-muḫtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 5/378-381.

[30] Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 5/200; İbn ʿÂbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 5/387.

[31] İbn Ḳudâme, *el-Muğnî*, 4/501; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), 2/536.

maddi bir kayıp yaşamasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla borcunu ödemeyen kimseye uygulanan mülâzeme cezasının soruna çözüm getirmeyen bir uygulama olduğu söylenebilir.

2.4 Sözleşme Yapma Özgürlüğünün Sınırlandırılması Cezası

Alacaklı vadesi dolmuş bir borcun ifa edilebilmesi için mahkeme kararıyla borçlunun sözleşme yapma özgürlüğüne sınırlandırma getirebilir. Fıkıhta buna borçlunun hacr edilmesi denir.[32] Kişinin borç sebebiyle hacr edilmesi genellikle şu iki durumda olur:

a) Matlu'l-ganî; bu durum ödeme gücü olmasına rağmen borcun geciktirilerek ödenmemesi durumudur. Böyle bir durumda hâkim alacaklının borçlunun mallarının satılmak suretiyle alacağının ödenmesini talep etmesi üzerine borçluyu hacr edebilir.

b) İflâs; iflâs durumu malı olmasına rağmen büyük bir borç altında olunma halini ifade eder. Alacaklı böyle bir durumdaki kişinin ticaret yaparak var olan mallarının zayi olmasından korkarak bu kişinin hacr edilmesini talep edebilir. Ebû Hanîfeye göre borçlunun hacr edilmesi onun ehliyetinin yok sayılması anlamına gelmesi sebebiyle borçlu alacaklının talebi üzerine hacr edilemez.[33] Ebû Hanîfe'nin aksine Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed borçlunun hacr edilebileceğini câiz görmüştür.[34] Hacr edilen borçlu bir malı hibe etme ya da bir malı piyasa değerinin altında satma gibi alacaklıya zarar verebilecek sözleşmeler yapamaz. Ancak sahip olduğu bir malı piyasa fiyatına satabilir.[35] Yeme, içme, giyinme gibi temel ihtiyaçlarını karşılarken de israfta bulunamaz.[36]

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fukahâsına göre ise ödeme gücü bulunan borçlunun hacr edilmesi câiz değildir.[37] Müflis bir borçlunun ise henüz hacr kararı olmasa dahi satıcının talebi üzerine satın aldığı bir malda tasarrufta bulunmaz.[38]

Borcunu vaktinde ödemeyen borçlunun sözleşme yapma özgürlüğünün sınırlandırılması onun akit yapma suretiyle mal kazanıp borcunu ödemesine engelleyebilir. Böyle bir durumda da alacaklı borcunu tahsil edemez. Dolayısıyla borcunu vadesinde ödemeyen borçlunun

---

[32] Ḳudûrî, *Muḫtaṣaru'l-Ḳudûrî*, 95-96.

[33] H. Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/517.

[34] ʿAlâ'uddîn Ebûbekir b. Mesʿûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986), 7/169; Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 5/193; İbn ʿÂbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 6/147.

[35] Merğînânî, *el-Hidâye,* 3/285.

[36] *Fetâva'l-ʿÂlemgiriyye = el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/63.

[37] Fahreddin Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, ed. Mehmet Kılıç (İstanbul: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1990), 159-161.

[38] Ebü'l-Ferec Zeynüddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed b. ʿAbdirraḥmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşḳī İbn Receb, *el-Ḳavâʿid* (b.y.: y.y., ts.), 1/87.

sözleşme yapma özgürlüğünün sınırlandırılması cezası alacaklının sıkıntısını gideren bir çözüm olmadığı söylenebilir.

2.5 Yolculuğa Çıkmayı Yasaklama Cezası

Mazeretsiz olarak borcunu ödemeyi geciktiren kişinin yolculuk yapma hürriyetinin kısıtlanması konusunda fukahâ farklı görüşler ileri sürmüştür. Hanefîlere göre borcunu ödemediği için hapse atılan ve gerekli araştırmalar yapıldıktan sonra ödeme gücü olmadığının tespit edilmesi üzerine hapisten çıkarılan kişinin yolculuk yapma hürriyeti elinden alınamaz.[39] Muaccel (vadesi gelmiş) borcu olan birinin alacaklısının rızası olmadan yolculuğa çıkması da haramdır.[40]

Şâfiîlere göre henüz vadesi gelmemiş bir borç sebebiyle kişi yolculuğa çıkmaktan menedilemez.[41] Ancak borcun vadesi yolculuk esnasında doluyorsa böyle bir durumdaki kişi Mâlikî, Hanbelî ve bazı Şâfiî fukahâsına göre rehin bırakmadan ya da bir kefil göstermeden yolculuğa çıkamaz.[42]

Borcunu ödemeyi geciktiren borçlu, borcunu ödememek için külfetli ve yorucu bir eylem olan yolculuğa çıkma eyleminden menedilmeyi kendi rızasıyla kabul edebilir. İşte bu durumun alacaklının alacağını tahsil edilmesini sağlamaz. Dolayısıyla borçlunun borcunu geciktirmesi sebebiyle yolculuğa çıkmasının yasaklanmasının alacaklının sıkıntısını gideren bir çözüm olmadığını söyleyebiliriz.

2.6 Mesleğini Yapmaya Yasak Koyma Cezası

Gerçek olmayan projelerle insanların güvenlerini kötüye kullanarak onları dolandıran kişilerin, başkalarına olan borçlarını ödememede konusunda ısrar etmeleri durumunda işlenen suçun niteliğine göre yaptıkları işten bir süreliğine ya da sürekli olarak menedilmeleri hem mağdur olanların haklarının korunması hem de dolandırıcılığı engelleme açısından caydırıcı bir ceza olarak uygulanmıştır. Ancak böyle bir ceza borçlunun yanı sıra ailesi için oldukça ciddi sonuçlara yol açan bir yaptırımdır.[43]

---

[39] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 7/173; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/286; Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 5/200; İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 9/277-278; *Fetâva'l-ʿÂlemgiriyye = el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/63.

[40] Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mıṣrî İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-neẓâîr alâ meẕhebi ebî ḥanîfe en-nuʿmân* (Beyrut: y.y., 1419/1999), 369.

[41] Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve füru'i fıkhi'ş-şâfi'iyye* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 197.

[42] İbnü Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 30/20; İbn Ferḥûn, *Tabṣıratu'l-ḥukkâm fî uṣûli'l-aḳḍıye e menâhici'l-aḥkâm*, 2/207; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, 269.

[43] Hüseyin Okur, "İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülahazaları", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 40.

Ebû Hanîfe, malın bir yerden bir başka yere taşınması için sözleşme yapan ve bunun karşılığında bedel alan kişinin, nakliyenin yapılacağı gün kaçıp gitmesi ve nakliye için aldığı bedeli de geri ödememesi durumunda yaptığı nakliye işinden menedilebileceğine dair bir görüş belirtmiştir.[44]

Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden hareketle, günümüzde mobilya imalatı yapmak ya da yabancı bir dil öğretmek üzere kendisiyle sözleşme yapılan, bedeli peşin ödendiği halde borcunu bilerek yerine getirmeyen ve bu tutumu alışkanlık haline getiren kişiler hakkında bir yaptırım öngörülmesi mümkündür. Buna göre, iş veya hizmet sözleşmesi yapıldığı halde ödeme gücü bulunmasına rağmen borcunu ödememeyi süreklilik hâline getiren kimselere, borcunu ödemedikleri süreyle sınırlı olmak üzere meslekten men cezası uygulanabileceği söylenebilir. Ancak bu ceza şekli suç işleyen taraf için her ne kadar caydırıcılık içerse de alacaklının mağduriyetini gideren bir ceza niteliğinde değildir.

2.7 Fâsık Duruma Düşürme Cezası

Fâsık sözlükte, "sınırı aşmak, hurma vb. şeyler için kabuğunu yırtarak çıkmak" anlamlarına gelen fısk ya da füsûk kelimesinden türemiş bir sıfattır.[45]

Terim olarak ise fâsık, "büyük günah işleyen veya küçük günahları işlemekte ısrarlı olan kimse ya da Allah'ın emirlerini yerine getirmeyerek itaati terk eden kişi" anlamına gelir.[46]

Ödeme gücü olmasına rağmen borcunu ödemeyi geciktiren kişi Allah'ın akitlerin gereklerinin yerine getirilmesini belirten emirine aykırı bir davranışta bulunması sebebiyle fâsık kabul edilir,[47] adaleti düşer ve şahitliği de kabul olmaz. Şâfiî ve Mâlikî alimlerinin de içerisinde bulunduğu bazı alimler kişinin toplumdan dışlanması anlamına gelen bu suçun bir kere işlenmiş olmasını yeterli görürken[48] bazı alimler de suçun tekrarlanması durumunda kişinin fâsık kabul edileceği görüşünü benimsemiştir.[49]

---

[44] Seraḫsî, *el-Mebsût*, 24/157; Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 5/193; İbn ʿÂbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 6/147; *Fetâva'l-ʿÂlemgiriyye = el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/54.

[45] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 10/308; el-Feyyûmî, *el-Miṣbâḥu'l-Munîr*, 2/473; i'dad İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (y.y.: Dârü'd-Da've, ts.), 2/688.

[46] Muḥammed b. ʿAlî b. Muḥammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr* (Dımaşk: y.y., 1414), 5/276; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 136.

[47] Mâide 5/1.

[48] Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḥu'n-nevevî ʿalâ muslim* (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1392/1972), 10/227; Ebû'l-Velîd Suleymân b. Ḫalef el-Bâcî, *el-Munteḳâ şerḥu'l-muvaṭṭâ'* (Mısır: Maṭbaʿatu's-Saʿâde, 1332/1914), 5/66; Ebü'l-Faẕl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Fetḥu'l-bârî şerḥu ṣaḥîḥ el-buḫârî*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḫaṭîb (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1379/1959), 4/465.

[49] Nevevî, *Şerḥu'n-nevevî,* 10/227; İbn Ferḥûn, *Tabṣıratu'l-ḥukkâm*, 1/263.

Böyle bir kimsenin fâsık kabul edilebilmesi için söz konusu olan borç miktarının ne kadar olması gerektiği meselesine gelince, bu konuda fukahâ arasında farklı görüşler bulunur. Ancak çoğunluğa göre bu miktar on dirhemdir. Miktarın on dirhem olmasının sebebi hırsızlık suçundaki nisâb miktarının esas alınarak bir kıyasın yapılmasından kaynaklanmaktadır.[50] Buradaki kıyasın temelinde mazeretsiz olarak borcunu geciktiren kişinin alacaklının malını gasp ettiği düşüncesinin yer aldığı söylenebilir. Ancak borçlunun fâsık duruma düşürülmek suretiyle toplumdan dışlanmasında onun için bir zarar durumu söz konusu olsa da bu durum alacaklının yaşadığı mağduriyeti gidermez. İşte bu durum borcunu vaktinde ifa etmekten kaçınan borçlunun fâsık duruma düşürülmesi suretiyle cezalandırılmasının sıkıntıyı gideren bir ceza olmadığını gösterir.

2.8 Teşhir edilme (İtibarsızlaştırılma) Cezası

Fıkıhta ta‘zir olarak isimlendirilen cezalardan olan teşhir, mazeretsiz olarak borcunu ödemeyi geciktiren kişiye uygulanabilecek bir itibarsızlaştırma cezasıdır. Bu itibarsızlaştırma cezası, borçlunun kim olduğunun ve borç miktarının ilgili kişilere ve kamuoyuna bildirilmesidir. Dolayısıyla teşhir borçlunun borcunu ödemeyi geciktirmesi sebebiyle itibarının zedelenmesi anlamına gelir. Teşhir cezasının amacı borçluyu yaptığı eylemden dolayı utandırmak, onun toplum nezdindeki itibarını zedelemek ve bu sayede insanları borçlarını vaktinde ödemeleri hususunda teşvik etmektedir.[51]

Teşhir cezasının özellikle ticaret yapan kimseler üzerinde caydırıcı bir etkisi vardır. Nitekim borçlarını ödemeyen kişi ona duyulan güvenin zedelenmesi nedeniyle hem var olan müşterilerini kaybeder hem de onun yeni müşteriler kazanması oldukça zorlaşır. Dolayısıyla teşhir cezasının borçluların borçlarını vaktinde ödemelerini sağlamak amacıyla kullanılan etkili bir yol olduğu söylenebilir. Ancak borçlunun borcunu ödememesi hususunda caydırıcı bir etkiye sahip bu cezanın borcun ödenmemesi ya da geç ödenmesi durumunda borçlunun mağduriyetini gideren bir ceza olmadığını söyleyebiliriz.

2.9 Cenaze Namazının Kılınmaması Cezası

Bir rivâyete göre borçlu olarak vefat eden kişinin cenaze namazını kıldırmak isteyen Hz. Muhammed (s.a.v.) bu namazı ancak bir başkası tarafından bu borcun ödenmesine kefil olunduktan sonra kıldırmıştır.[52] Toplum nezdinde yüksek bir mertebeye sahip olmayan insanların cenaze namazlarının kılınmaması cezası kişi üzerinde büyük bir etki uyandırmasa da toplumda önder konumundaki kişilerin, mazeretsiz olarak borçlarını ödemeden vefat

---

[50] Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, 439-440.

[51] Esen, *İslam Hukukunda Mâli Cezalar*, 40.

[52] İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, *el-Muğnî*, 4/408; Ebu’l-Ferec ʿAbdurrahman b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥanbelî ʿAbdurrahman el-Maḳdisî, *eş-Şerḥu’l-kebîr ʿalâ metni’l-muḳniʿ* (b.y.: y.y., ts.), 13/9-10.

etmeleri halinde cenaze namazlarının kılınmaması fıkıhta açık bir ceza niteliğinde olmamakla birlikte borçların vaktinde ödenmesi hususunda oldukça etkili toplumsal bir yaptırım olduğu söylenebilir. Ancak borcun vaktinde ödenmesi hususunda bir yaptırım etkisine sahip bu cezanın alacağını tahsil edemeyen alacaklının sıkıntısının giderilmesine bir katkısı olmadığı söylenebilir.

Sonuç

Sözleşme yapan tarafların sözleşmenin sorumluluklarını vadesinde ve tam olarak yerine getirmesi gerekir. Ancak sözleşme yapan taraflar bazen ellerinde olmayan sebeplerden bazen de tamamen kendi iradeleriyle sözleşmenin sorumluluklarını yerine getiremeyebilirler. Sözleşmelerin sorumluluklarının yerine getirilmemesi de sözleşmenin diğer tarafının zarar görmesine ve dolayısıyla haksızlığa uğramasına yol açabilmektedir. Bu sebeple mazeretsiz olarak sözleşmenin sorumluluklarının yerine getirilmemesi hem dinen yasaklanmış hem de böyle suça mali niteliği olmayan bir takım hukuki yaptırımlar uygulanmıştır.

Klasik fıkıh kaynaklarına bakıldığında ise fukahânın sözleşmenin sorumluluklarını vadesinde ve tam olarak yerine getirmemek suretiyle suç işleyen kimselere hapis, dövme, mülâzeme, sözleşme yapma özgürlüğünün sınırlandırılması cezası, yolculuğa çıkmayı yasaklama cezası, mesleğini yapmaya yasak koyma cezası, fâsık duruma düşürme cezası, teşhir edilme (itibarsızlaştırılma) cezası, cenaze namazının kılınmaması cezası gibi mali niteliği olmayan birtakım cezalar verildiği görülmektedir. Ancak bu tür cezalar her ne kadar sözleşmeyi ihlal eden tarafı cezalandırma niteliği taşısa da mağdur olan tarafın zararının giderilmesine yönelik değildir.

Kaynakça

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḫadîs̱, 1416/1995.

Apaydın, H. Yunus. "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Atar, Fahreddin. *İslam İcra ve İflas Hukuku*. ed. Mehmet Kılıç. İstanbul: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1990.

Aybakan, Bilal. "Hapis Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/65-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Ḫalef. *el-Munteḳâ şerḥu'l-muvaṭṭâ'*. 7 Cilt. Mısır: Maṭbaʿatu's-Saʿâde, 1332/1914.

Buḫârî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî. *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keṣîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Efendi, Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. b.y.: Darü'l-Cîl, 1. Basım, 1991.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.

Esen, Hüseyin. *İslam Hukukunda Mâli Cezalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ʿAyn*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Miṣbâḥu'l-munîr fî ğarîbi'ş-şerḥi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2010.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yaʿkûb b. Muhammed. *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Hamevi, Üsame. *eş-Şartü'l-cezai ve sultatü'l-kadi fi ta'dilihi : dirase mukarene fi'l-fıkhi'l-İslami ve'l-kanun*. Dımaşk: Darü'l-Hayr, 1997.

Hasaneyn, İzzet. *Nazariyyetü'l-amme li'l-cerime beyne'ş-şeria ve'l-kanûn*. Riyâd: Dârü'l-Ulum, 1984.

Ḫaṭîb eş-Şirbînî, Şems ed-Dîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfiʿî. *Muğnî'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1415/1994.

İbn Ferḥûn, İbrâhîm b. ʿAlî b. Muḥammed b. Ferḥûn el-Yaʿmerî. *Tabṣıratu'l-ḥukkâm fî uṣûli'l-aḳḍıye menâhici'l-aḥkâm*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.

İbn Ḥacer el-Heytemî, Ebü'l-ʿAbbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Muḥammed. *Tuḥfetu'l-muḥtâc fî şerḥi'l-minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983.

İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Fetḥu'l-bârî şerḥu ṣaḥîḥ el-Buḫârî*. thk. Muḥibbuddîn el-Ḫaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1379/1959.

İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn ʿAbdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâʿîlî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969.

İbn Mâce, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muḥammed Fuâd ʿAbdulbâḳî. 2 Cilt. b.y.: Dâru ʾİḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Mâze, Ebu'l-Meʿâlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. ʿOmar b. Mâze el-Ḥanefî. *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fiḳhi'n-nuʿmânî*. thk. ʿAbdulkerîm Sâmî el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1424/2004.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mıṣrî. *el-Eşbâh ve'n-neẓâîr alâ meẕhebi ebî ḥanîfe en-nuʿmân*. Beyrut: y.y., 1419/1999.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed b. ʿAbdirraḥmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşḳī. *el-Ḳavâʿid*. b.y.: y.y., ts.

İbn ʿÂbidîn, Muḥammed Emîn b. ʿOmer b. ʿAbdilʿazîz el-Ḥuseynî ed-Dımeşḳî. *Reddu'l-muḥtâr ʿalâ'd-durri'l-muḫtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.

İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muḥammed b. ʿAbdulvaḥid b. ʿAbdilḥamîd b. es-Sîvâsî. *Fetḥu'l-ḳadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.

İbnü Kudâme el-Makdisî, Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerḥi'l-kebîr*. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1403.

İbnü Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu fetâvâ*. 35 Cilt. Beyrut: y.y., 1388.

Ḳarâfî, Ebu'l-ʿAbbâs Aḥmed b. İdrîs el-. *Envâru'l-burûḳ fî envâri'l-furûḳ*. 4 Cilt. b.y.: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.

Kâsânî, ʿAlâ'uddîn Ebûbekir b. Mesʿûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ'iʿu's-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Ḳudûrî, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî. *et-Tecrîd*. thk. Muḥammed Aḥmed Serrâc - ʿAlî Cumʿa Muḥammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.

Ḳudûrî, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî. *Muḫtaṣaru'l-ḳudûrî fi'l fiḳhi'l-ḥanefî*. thk. Kâmil Muḥammed Muḥammed ʿUveyḍa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1997.

Merğînânî, Ebu'l-Ḥasen ʿAlî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî şerḥi bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, ts.

Mustafa, i'dad İbrâhim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. y.y.: Dârü'd-Daʿve, ts.

Netşe, Cevad Bahr. *Nazariyyetü'ş-şarti'l-cezâî beyne'l-fıkh ve'l-kânûn*. Amman: Darü'l-Feth, 1. Basım, 2014.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *Şerḥu'n-nevevî ʿalâ muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1392/1972.

Okur, Hüseyin. "İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülahazaları". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019).

Pekdemir, Şevket. *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Seraḫsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-ʾEimme. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḫalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1414/1993.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve füru'i fıkhi'ş-şâfi'iyye*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Şevkânî, Muḥammed b. ʿAlî b. Muḥammed el-Yemenî. *Fetḥu'l-ḳadîr*. Dımaşk: y.y., 1414.

Udeh, Abdülkadir. *et-Teşriü'l-Cinaiyyü'l-İslâmî: Mukârenen li-kanuni'l-vaz'i*. Kahire: Dârü't-Türas, 1977.

Zeylaʿî, ʿOs̱mân b. ʿAlî b. Meḥcen el-Bâriʿî Faḫruddîn el-Ḥanefî. *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ şerḥu kenzi'd-daḳâiḳ ve ḥâşiyeti'ş-şelebî*. Bulak; Kahire: el-Maṭbaʿatu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1313.

ʿAbdurrahman el-Maḳdisî, Ebu'l-Ferec ʿAbdurrahman b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥanbelî. *eş-Şerḥu'l-kebîr ʿalâ metni'l-muḳniʿ*. b.y.: y.y., ts.

Ṭrâblusî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl. *Muʿînu'l-ḥukkâm fî-mâ yetereddedu beyne'l-ḫaṣmeyn mine'l-aḥkâm*. b.y.: y.y., ts.

Fetâva'l-ʿÂlemgiriyye = el-Fetâva'l-Hindiyye. 6 Cilt. Bulak: Matbaʿatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1310.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 233-260 | DOI: 10.5281/zenodo.19240935

İbâzî Bakış Açısıyla Hz. Osman ve Dönemi: Sâlim b. Zekvân ve Şemmâhî Örneği[*]

Uthmān b. ʿAffān and His Period from an Ibāḍī Perspective: The Examples of Sālim b. Zakvān and al-Shammākhī

Yunus AKYÜREK[*]

Öz

Hz. Osman'ın şahsı, halifelik yıllarında verdiği kararlar, icraatları, hakkındaki suçlamalar ve katledilmesiyle sonuçlanan süreç (Fitnetü'l-Kübrâ) bugüne kadar birçok akademik çalışmada çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Bu araştırmada ise Hz. Osman'ın şahsına ve uygulamalarına dair erken dönem İbâzî âlimlerinden Sâlim b. Zekvân el-Hilâlî'nin (öl. 100/718?) *es-Sîre*'si ile geç dönem İbâzî âlimi Ebü'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Sa'îd b. Abdilvâhid eş-Şemmâhî'nin (öl. 928/1522) *Kitâbü's-Siyer*'inde kaydettiği rivayetler tetkik edilecektir. Araştırmayı diğerlerinden farklı kılan en önemli husus budur. Çalışmada, Sâlim b. Zekvân ile Şemmâhî'nin döneme dair ele aldığı rivayetler üzerinden ortaya koydukları yöntem ve perspektif tespit edilmeye çalışılmıştır. Nitel araştırma metotlarından döküman analizi yönteminin görece tercih edildiği makalede amaç, bu iki İbâzî âlimin, Hz. Osman'ın şahsına ve uygulamalarına ilişkin yaptığı değerlendirmelerdeki İbâzî etkisinin belirlenmesidir. Böylece aralarında takriben sekiz asır olan bu iki İbâzî âlimin örtüşen ve farklılık arz eden görüşlerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Sâlim'in, görüşlerini âyetlerle destekleyen yalın bir anlatıma sahip olduğu ve eserine aldığı haberlerde senet kullanmadığı anlaşılmaktadır. Tartışmaya açık iki-üç senet kullanan Şemmâhî'nin, Mes'ûdî'nin *Mürûcu'z-Zeheb* isimli eserine yaptığı atıflar ise dikkat çekicidir. Zira onun, Mes'ûdî'nin dönemle alakalı kaydettiklerini tahrif ettiği, elimizdeki *Mürûcu'z-Zeheb* nüshalarıyla karşılaştırıldığında söylenebilir. Makalede, temel İslâm tarihi kaynakları ile bazı araştırmacıların Şiî olarak vasfettiği Ya'kûbî'nin *Târîḫ*'inde geçen konuyla alakalı rivayetler de mukayese gayesiyle kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Osman, İbâzîlik, Sâlim b. Zekvân, Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer

Abstract

The person of Caliph ʿUthmān b. ʿAffān, the decisions taken during his years of caliphate, his administrative practices, the accusations directed against him, and the process that ended with his assassination, known as al-Fitna al-Kubrā, have been examined in numerous academic studies from

[*] Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, yunusakyurek@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2050-9464, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 17/02/2026, Accepted/Kabul Tarihi: 09/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

different perspectives. This article focuses on the evaluations of ʿUthmān's person and practices found in the al-Sīra of the early Ibāḍī scholar Sālim b. Zakvān al-Hilālī (d. 100/718?) and in the Kitāb al-Siyar of the later Ibāḍī scholar Abū al-ʿAbbās Badr al-Dīn Aḥmad b. Saʿīd b. ʿAbd al-Wāḥid al-Shammākhī (d. 928/1522). This approach constitutes the main aspect that distinguishes the present study from previous research. The study aims to identify the method and perspective adopted by Sālim b. Zakvān and al-Shammākhī through the reports they present regarding this period. Using qualitative research methods, particularly document analysis, the article seeks to determine the influence of Ibāḍī thought on their evaluations of ʿUthmān's person and administrative practices. In this respect, it also aims to reveal the points of convergence and divergence between the views of these two Ibāḍī scholars, who lived approximately eight centuries apart. The findings indicate that Sālim employs a plain narrative style, supports his views with Qurʾānic verses, and does not use chains of transmission in the reports included in his work. Al-Shammākhī, by contrast, makes use of two or three disputable chains of transmission and draws attention through his references to al-Masʿūdī's Murūj al-Dhahab. A comparison with the extant manuscripts of Murūj al-Dhahab suggests that al-Shammākhī altered al-Masʿūdī's accounts related to this period. For comparative purposes, reports from major Islamic historical sources and from al-Yaʿqūbī's Tārīkh, described by some scholars as Shīʿī, are also employed.

Keywords: ʿUthmān b. ʿAffān, Ibāḍism, Sālim b. Zakvān, al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar

Giriş

Hâricîlik, Hz. Osman'ı hilafeti dönemindeki bazı uygulamaları sebebiyle tekfir eden ve katlini meşru gören marjinal bir mezheptir.[1] Bu araştırmada Hâricîliğin İbâziye kolunun[2] döneme dair düşünce ve söylemleri, birisi erken (Sâlim b. Zekvân el-Hilâlî), diğeri geç dönem (Ahmed b. Sa'îd eş-Şemmâhî) iki İbâzî âliminin görüşleri doğrultusunda ele alınacak ve İbâzî mezhebinin bu hususta Şia ile ilişkisi mütalaa edilecektir.

Erken dönem İbâzî âlimlerinden Sâlim b. Zekvân'ın doğum yeri ve ölüm tarihi hususunda farklı görüşler mevcuttur. Basralı İbâzîlerin ilk lideri olan Câbir b. Zeyd'in ona hitaben yazdığı mektuba bakılırsa Sâlim'in en azından Câbir b. Zeyd'in ölüm tarihi olan 93/711 ya da 104/722 tarihleri arasında yaşıyor olması gerekir.[3] Sâlim'in yaşadığı dönem ve ölüm tarihi İbâzî âlimler Dercînî ve Şemmâhî de görüş belirtmiştir.[4] O, Emevî halifesi Ömer

[1] Hâricîlik hakkında ayrıntılı maluma için bk. Necmettin Çalışkan - Yusuf Okşar. "Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7/1 (2020), 102-119.

[2] Mahmoud Benras, "İbadiyye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi (Takiyye)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (01 Aralık 2022): 514-527.

[3] Patricia Crone–Fritz Zimmermann, *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 11.

[4] Dercînî, *Tabakātü'l-meşâ'ih bi'l-Magrib*, thk. İbrâhim Tallây (Kosantîne 1397/1977), 2/232; Şemmâhî'ye göre Sâlim, İbâziyye'nin meşhur âlimlerindendir ve o, Ebû Ubeyde'nin (öl. 145/762) çağdaşı arasında zikredilmelidir. Şemmâhî, Sâlim'in Câbir b. Zeyd (öl. 93/711) ile mektuplaştığını kaydetmişse de ikisinin (Ebû Ubeyde ve Câbir) vefat tarihleri arasındaki elli yıllık fark bunlardan birinin doğru olmasını gerektirir. Bk. Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, thk. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî (Maskat: Vizaratü`t-Türâs ve's-Sekâfe, 1407/1987), 1/109.

b. Abdilaziz'in (öl. 101/720) huzuruna çıkan bir Hâricî heyetin (Ca'fer b. es-Simâk, Hubâb b. Küleyb vd.) içerisinde yer almıştır.[5] Buradan hareketle onun vefat tarihinin en geç 8. yüzyılın ilk çeyreğinde olduğu net olarak söylenebilir.

Sâlim, muhtemelen Basra dışında bir yerde (Horasan, Sistan, Kirman, Fars, Umman) hayatını sürdürmüştür.[6]

Telif ettiği *es-Sîre*'si,[7] Câbir b. Zeyd'in divanı ile Abdullah b. İbâz'ın risaleleri vasıtasıyla günümüze ulaşan ilk İbâzî eserler arasında yer almaktadır.[8] Eseri, Hz. Peygamber'in hayatı ve Hulefâ-i Râşidîn dönemine dair en erken İbâzî kaynağıdır. Bu yönüyle *es-Sîre*'nin, *Ebû Sâdık Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Âmirî el-Kûfî*'nin (öl. 76/695) ilk yazılı Şiî metni olan *Kitâbü Süleym*[9] isimli eseri istisna tutulursa Şiî kaynaklara da takaddüm ettiği anlaşılmaktadır. Sâlim'in, *es-Sîre*'yi kaleme alırken Hz. Osman dönemi dahil olmak üzere hiçbir müelliften rivayette bulunmadığı görülmektedir. *es-Sîre*'yi 70/689 yılı başlarında telif ettiği varsayıldığında;[10] bizzat şahit oldukları ve -kimden aldığını zikretmese de- dinledikleri (semâ') üzerinden İbâzî esaslara dayalı bir usul geliştirdiği söylenebilir. Bu yönüyle onun *Sîre*'si, Hz. Osman dönemi itibariyle senedi meçhul haberlerin kesin ifadeler ve sert yorumlarla kaleme alındığı, bir bakıma kendinden menkul bir eser olarak nitelendirilebilir.

Hz. Peygamber'in hayatı ve Hulefâ-i Râşidîn dönemine dair ilk İbâzî telif olan Sâlim b. Zekvân'ın, Şiî rivayet ve kaynaklardan etkilenip etkilenmediği merak konusudur. Bu noktada, Sâlim 100/718 (?) yılında öldüğüne göre[11] onun; Sâib Abdülḥamîd'in, *Mu'cemü Müerrihî'ş-Şî'a, el-İmâmiyye - ez-Zeydiyye - el-İsmâ'îliyye*'sinde isimlerini zikrettiği gulât Şiî tarihçilerin[12] tesiri altında kaldığı söylenemez. Bunlardan sadece Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Âmirî istisna tutulabilir. Zira o, takribi 95/713'te vefat etmiştir.[13] Süleym, *Kitâbü Süleym* adlı eserinde halifelik kurumu ve Hz. Osman dönemi dahil olmak üzere halifelerin haberlerine yer vermiştir. Bu bakımdan Sâlim'in *Sîre*'sinin, aynı dönemde kaleme alınan ilk Şiî metni *Kitâbü Süleym* ile mukayese edilmesi gerekir.

---

[5] Dercînî, *Tabakāt,* 2/232

[6] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 12.

[7] Kutlu, Sâlim'in eserini 70/689 yılı başlarında telif ettiğini kaydetmektedir. Bk. Sönmez Kutlu, "Salim b. Zekvân'ın es-Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 467.

[8] Mustafa Öz, "Sâlim b. Zekvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/464.

[9] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 271.

[10] Kutlu, "Salim b. Zekvân'ın es-Sire Adlı Eserindeki Mürcie", 467.

[11] Sâlim b. Zekvân'ın yaşadığı dönem ve ölüm tarihi hakkındaki tartışmalar hakkında bk. Kutlu, "Salim b. Zekvân'ın es-Sire Adlı Eserindeki Mürcie", 467; Öz, "Sâlim b. Zekvân", Ek-2/464.

[12] Sâib Abdülhamîd, *Mu'cemü Müerrihî'ş-Şî'a, el-İmâmiyye - ez-Zeydiyye - el-İsmâ'îliyye* (Kum: Müessesetü Dâireti Maârifi'l-Fıkhi'l-İslâmî, 1424/2004), 1/39-42.

[13] Abdülhamîd, *Müerrihî'ş-Şî'a*, 1/366.

Çalışmada Sâlim'in *es-Sîre*'si için Patricia Crone ve Fritz Zimmermann'ın, *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān,* Oxford University Press, 2001 neşri esas alınmıştır.

Esas alınan diğer ana kaynak ise muahhar dönem İbâzî âlimi *Ebü'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Ebî 'Osmân Saîd b. Abdilvâhid eş-Şemmâhî*'nin (öl. 928/1522) *Kitâbü's-Siyer* isimli eseridir.

Takriben 840-850/1436-1446 yılları arasında dünyaya gelen Şemmâhî köklü bir ilmî aileden gelmektedir. İlk tahsilini Libya'da Ebû 'Afîf Sâlih b. Nûh et-Tendemîrtî'nin yanında tamamlamış, Libya ve Tunus arasındaki bölgelerde seyahat etmiştir. Daha sonra Tunus'ta son derece itibarlı âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Günümüze ulaşabilen *Kitâbüs's-Siyer*'i dışında yedi önemli eser telif eden Şemmâhî Cemâziyelevvel 928/Nisan 1522'de vefat etmiştir. Kabri Libya'da Cebelinefûse'nin Yefren beldesinde veya Cerbe Adası'ndadır.[14]

Kitâbü's-Siyer aslında Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebî Bekir el-Vercelânî'nin *Kitâbü's-Sîre ve ahbâri'l-e'imme*, Dercînî'nin *Kitâbü Tabakāti'l-meşâyih bi'l-Maqrib* ve Ebü'l-Kāsım Muhammed b. İbrâhim el-Berrâdî'nin *el-Cevâhirü'l-müntekāt* isimli eserlerinin derlenmiş halidir.[15] Şemmâhî, *Kitabü's-Siyer*'de Hz. Peygamber'in hayatına kısaca değindikten sonra (ss. 3-14) ilk dört halife hakkında bilgi verir (ss. 15-54). Araştırmanın konusu olan Hz. Osman'ın hilafetine ise on iki sayfa ayırmıştır (ss. 29-40). Ayrıca eserde, Emevîler devleti ve aralarında tâbiîn tabakası ile Mağribli İbâzî âlimlerin de yer aldığı yüzlerce kişinin hayat hikayesi geçmektedir.[16]

Sâlim, eserinde herhangi bir kaynak belirtmemişse de Şemmâhî, Mes'ûdî'nin (öl. 345/956) *Mürûcü'z-zeheb*'ine atıfta bulunmuştur. Ayrıca Ya'kūbî'nin (öl. 292/905'ten sonra) *Târîḫu'l-Ya'kūbî* isimli eserinden de istifade ettiği anlaşılmaktadır.

M. Nur, Ya'kūbî[17] ve Mes'ûdî'yi[18] aşırı Şiî tarihçi sınıfında ele alırken; M. Ağarı, Ya'kūbî'yi Şiî bir aileye mensup mutedil bir tarihçi ve İslâm tarihini İmâmiye Şiası ideolojisiyle değerlendiren birisi olarak nitelemektedir.[19] Onun Şiî değil de tarafsız bir bakış açısına sahip

---

[14] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, Mukaddime.

[15] Mustafa Öz, "Kitâbü's-Siyer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/115.

[16] Bk. Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*. Mukaddime ve içindekiler bölümü.

[17] Abdülaziz Muhammed Nur Veli, *Eserü't-teşeyyü' 'ale'r-rivâyâti't-târîhiyye fi'l-karni'l-evveli'l-hicriyyi* (Medine: Dâru'l-Hudeyrî, 1415/1994), 231–243.

[18] Nur Veli, *Eserü't-teşeyyü'*, 243–261. Mes'ûdî, C. Avcı'nın değerlendirmesine göre Şiî eğilimli Mu'tezilî bir tarihçidir. Bk. Casim Avcı, "Mes'ûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/354.

[19] Murat Ağarı, "Ya'kūbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/287.

olduğu ileri sürülmüşse de[20] Nur Veli'nin, *Târîḫu'l-Ya'kūbî* üzerine yaptığı tahliller onun Hz. Ali sempatizanı bir müellif olduğunu kanıtlar mahiyettedir.

Makalede nitel araştırma metotlarından doküman analizi kullanılarak Sâlim'in *es-Sîre*'siyle Şemmâhî'nin *Kitâbü's-Siyer*'i kıyaslanmış; böylece bu iki eserin orijinal yönleri, müelliflerinin ittifak ettiği, yakın fikirlere sahip olduğu ya da farklı düşündüğü hususların ortaya konulması amaçlanmıştır. Aralarında sekiz asrı aşkın bir zaman dilimi bulunan bu iki müellifin yaşadıkları çağdan Hz. Osman ve dönemine ilişkin bakış açıları ve değerlendirmelerine bakıldığında Sâlim'in İbâzî ilkeler ile Kur'ân'ı salt anlamda referans aldığı fakat senet kullanmadığı; Şemmâhî'nin ise eserini daha ilmî bir uslupla kaleme almakla birlikte istimal ettiği rivayetlerde Şiî müelliflerden açıkça etkilendiği görülmektedir. Araştırmada, bu savın teyidi için Ya'kūbî ve Mes'ûdî gibi Şiî kaynaklara sık sık atıfta bulunulmuştur.

1. Sâlim ve Şemmâhî'nin Hz. Osman Dönemine Dair Benzer Yaklaşımları

İki İbâzî âlimin Hz. Osman dönemine dair birbiriyle örtüşen ya da kısmen benzeyen rivayet, yorum ve yaklaşımları olduğu gibi birbirlerinden tamamen bağımsız olarak ele aldıkları hususlar da mevcuttur. Bunlar başlıklar halinde ele alınacaktır.

1.1 Hz. Osman'ın Halife Seçilmesi

Sâlim bu hususta "Daha sonra Osman b. Affân, Müslümanlarla istişare ve onların onayı neticesi idareci/halife olarak görevlendirildi."[21] derken, Şemmâhî şunları kaydetmektedir:

İbn Ebi'l-Âs b. Ümeyye b. 'Abdi Şems b. 'Abdi Menâf'a (Hz. Osman'a), Ömer'in ölümünden üç gün sonra beyat edildi (Hicri 24 Muharrem başı Cumartesi). Bu şöyle oldu: Mikdâd, şûrâ ehlini bir evde topladı, onlarla birlikte Abdullah b. Ömer de vardı. Onlar, Ebû Talha el-Cümehî'yi şûrânın güvenliğini sağlaması için amir olarak atadılar. Amr b. el-Âs ve Muğīre b. Şu'be geldi ve kapının yanına oturdular. Hemen arkasından Sa'd b. Ebî Vakkâs geldi ve onları 'Şûrâda olduğumuz için geldik' demek mi istiyorsunuz? diyerek uzaklaştırdı. Şûrâdakiler hilafet hususunda birbirleriyle rekabet ettiler. Bunun üzerine Ebû Talha şöyle dedi: Ömer'in canını alana yemin olsun ki bu işi yürütmek için size gözetici olarak atandığım şu üç günden fazla bir süre vermeyeceğim. Bunun üzerine -Ali hariç- onlar, kendisini halife adaylığından çıkartan Abdurrahman b. Avf'a bu işi tevdi ettiler. Abdurrahman ona: 'Sen ne dersin ey Hasan'ın babası?' diye sordu. Hz. Ali ona: 'Hakkı üstün tutacağına, hevana uymayacağına, ümmete hayırlı olanı yapacağına dair bana bir ahit verirsen, olur' dedi. Bunun üzerine Abdurrahman onlardan söz aldı ve aynı şekilde kendilerine söz verdi. Neticede o, yaşı

[20] Kevser Özdoğan, "Ya'kubî ve Şiîliği Üzerine", *Bilimname* 3 (2019), 382–383.

[21] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 78.

ve sabikûndan olması sebebiyle Osman'ı halife olarak seçti. Allah'ın Kitâb'ı ve Rasûlü'nün sünneti üzere davranışlarda bulunacağına dair Allah adına yemin ettirip söz aldıktan sonra nihayet kendisi de Osman'a beyat etti. Bunun üzerine Hz. Ali: 'Bu, bizim aleyhimize ilk yardımlaşmanız değildir. Artık (bana) güzelce sabretmek düşer. Yardım, sadece Allah'tandır.' dedi.[22]

İbn Avf'ın adaylıktan çekilip şûrâ adına halifeyi seçme teklifi Ya'kūbî'de de geçmektedir.[23]

1.2 Hz. Osman'ın Akrabalarını Önemli Makamlara Getirmesi ve Bunların İcraatlarına Yönelik Eleştiriler

Sâlim, Hz. Osman'ın yakın akrabalarını göreve getirmesini şöyle eleştirir: "Osman, Hz. Peygamber'in fakih sahâbîlerini azlederek yerlerine akrabalarından sefih kimseleri atadı ve bunlar genç, gerçeğe duyarsız, birçok sünnetten haberi olmayan kişilerdi. Osman günah sayılan sayısız işte nefsine uydu ve bu hususlarda yanlış hükümler verdi." Sâlim bu tespitinden sonra Sa'd 26 ve Kasas 50. ayetini delil göstererek Hz. Osman'ın nefsine uyduğunu ileri sürmüştür.[24]

Amr b. el-Âs'ın yerine 27/647'de Mısır'a atadığı Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh[25] Hz. Osman ile sütkardeşi olduğuna göre atandığı tarihte 71-73 yaş aralığında olması gerekir. Sâlim'in genç dediği valiler Velîd b. Ukbe (35 yaşında Kûfe valisi oldu), Abdullah b. Âmir (16 ya da 25 yaşında Basra valisi oldu) ve Sa'îd b. el-Âs'tır (26 ya da 28 yaşında Kûfe valisi oldu). Yani Sâlim'in burada genç valilerden kastı son iki isim olmalıdır.

Onun "Hz. Peygamber'in fakih sahâbîleri" ibaresi de bir muammadır. Zira bilindiği üzere Amr b. el-Âs, 19 Ramazan 40/26 Ocak 661'de Hâricîlerin suikast girişimine maruz kalmıştır. Dolayısıyla Sâlim'in zımnen onu "fakih sahâbî" sınıfına dahil etmesi Hâricî zihniyetle bir çelişkidir.

Şemmâhî aynı hususta şunları kaydetmektedir:

Güvenilir biri der ki; Osman, Müslümanların dört haramını ihlal etti. Müslümanlar da onun için dört haramı çiğnediler. Bunların ilki onu dinleri, kanları ve emanetleri üzerine halife seçtiler. O da Müslümanlar arasında Allah'ın dini üzere hükmetsin, namazlarını kıldırsın,

---

[22] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/29.

[23] Bk. Ya'kūbî, *Târîḫu'l-Ya'kūbî*, thk. M. T. Houtsma (Leiden: Brill, 1300/1883), 2/186.

[24] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 82, 84.

[25] İbn Sa'd, *Tabakātü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 7/493; Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ, *Târîḫu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 178; Ebü'l-Kāsım İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr ve ahbâruhâ*, thk. Muhammed el-Huceyrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 198; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987), 220; Ṭaberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 4/111.

zekâtlarını toplasın, namuslarını, hanımlarını, kanlarını ve mallarını korusun diye zalim, günahkâr ve hain idareciler atadı. Hangi zulüm bundan daha büyüktür![26]

O, konuyu şöyle örneklendirir:

Sonra Ömer'in valilerini azletmeye ve fâsık olmalarına rağmen akrabalarını yönetici olarak atamaya başladı. Amr b. el-Âs'ı Mısır'dan azletti ve buraya Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i atadı. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı Kûfe'den azletti ve buraya el-Muğīre b. Şu'be'yi görevlendirdi. Sonra onu da kısa süre sonra azletti ve buraya Sa'd'i atadı. Daha sonra onu da azletti ve Kûfe'ye Velîd b. Ukbe b. Ebî Mu'ayt'ı atadı. Mes'ûdî der ki: 'Velîd, Rasûlullah'ın 'O, cehennem ehlindendir.' diye haber verdiği kimselerdendir. Osman, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Basra valiliğinden azletti ve yerine Abdullah b. Âmir'i getirdi. O, henüz 16 yaşında idi. Aksi de söylenir. Bunun nedeni şudur ki; Şibl b. Ma'bed, Osman'ın yanına girdi. Osman ile birlikte Ümeyyeoğulları vardı. 'Size gelince ey Kureyş topluluğu! Ya asil olan yaşı küçük birisini, ya zenginliği hayrette bırakacak birisini ya da ismini kullanarak yüceltilmeyi istediğiniz şöhretsiz birini, Irak'ı ağzını doldura doldura ve kemirerek yiyen Eş'arî'yi valilikten azlederek göreve getirin!' dedi. Bunun üzerine Hz. Osman 'Peki Irak valiliği için kim var?' diye sordu. Şibl, Benû Habîb b. Abdişems'ten dayısının oğlu olan İbn Âmir'i işaret etti. Yine (Şibl), Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ı ve Sa'îd b. el-Âs'ı Şâm bölgesi (valiliği) için işaret etti. Osman, (amcası) el-Hakem b. el-Âs ve oğlu Mervân'ı (Medine'ye) kabul etti. Mes'ûdî der ki: "O (Hakem), Allah Rasûlü'nün, kendisini Medine'den uzaklaştırdığı ve yanından sürgüne gönderdiği kişidir."[27]

Ya'kūbî ise Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yerine 25 yaşındaki Abdullah b. Âmir'i atadığını, Ebû Mûsâ'nın halka bunu tariz yoluyla ilan ettiğini kaydeder ve yeni valinin fetih hareketlerine temas eder.[28]

Sâlim, Kûfe valisi Velîd b. Ukbe üzerinden de Hz. Osman'a yüklenir. Ona göre Velîd "Kûfe Müslümanlarının salihlerinden" birini öldürmüş, buna rağmen Osman onun kısas olunmasına karşı çıkmıştır. Sâlim bu hadiseyi de ayetlerle ilişkilendirerek Allah'ın Kitâb'ta cana can dediğini (el-Mâide 5/45) belirtir ve "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmez ise işte onlar fâsıkların (dinin sınırlarını aşanların) ta kendileridir." (el-Mâide 5/47) ayeti ile de Hz. Osman'ı fâsık olarak niteler. Yine Velîd b. Ukbe'nin Kûfe valisi iken içki içtiğini, Osman'ın ise yakın akrabalığı sebebiyle Velîd'in cezalandırılmasına karşı çıktığını kaydeder. Hâlbuki Allah, Nisâ 4/135'de bu tür davranışları yasaklar.[29]

Şemmâhî ise Velîd b. Ukbe'yi daha da detaylandırmıştır.

---

[26] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/34.

[27] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/31. Velîd'in cehennemlik olduğuna dair hadis ve Hakem'in Hz. Peygamber tarafından sürgüne gönderildiği dair bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/263.

[28] Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/192-194.

[29] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 80.

Velîd'e gelince o, içki arkadaşları ve kadın şarkıcılarıyla gecenin başından sabaha kadar içerdi. (Bir gün) o, sarhoşluğundan sıyrılmış bir halde (mescide) çıktı, onlara (cemaate) sabah namazını dört rekât kıldırdı ve şöyle dedi: 'İsterseniz sizin için arttırayım!' Mes'ûdî şöyle der: 'Denilmiştir ki o, secdede 'İç ve bana içir!' demiştir. Bunun üzerine Attâb b. Gaylân şunları söyledi: 'Daha arttırma! Allah senin hayrını artırmasın. Vallahi ben, ancak seni bize emir ve vali olarak göndereni beğeniyorum.' Bu söz üzerine Velîd -Allah ona lanet etsin- konağına girdi.[30]

Müellif, Mes'ûdî'ye dayandırarak konuya devam eder:

Velîd'in bu yaptığı Kûfe'de yayıldı, fıskı ve alkol bağımlılığı ortaya çıktı. Bir grup ona saldırdı ve o aklı başında olmayacak derecede sarhoş iken yüzüğünü ondan aldı. Ardından yüzüğü Hz. Osman'a getirdiler, ancak Osman onları azarladı ve kalplerindekini reddetti. Velîd çeşit çeşit sihir, illüzyon ve hokkabazlıklar yapan bir Yahudi edindi. Bu kişi mescitte ona illüzyonlardan birini gösterdi. Şöyle ki o, Velîd'e mescidin avlusunda koşan bir atın üzerine binmiş, büyük bir fil gösterdi. Sonra bu yahudi ipin üzerinde yürüyen bir deveye dönüştü. Sonra da ağzından girip dübüründen çıkan bir eşek suretinde göründü. Yine bir adamın boynunu vurarak başını gövdesinden ayırdı. Bu adam ayağa kalkınca Cündeb b. Ka'b el-Ezdî -İbn Züher olduğu da söylenir- şeytandan Allah'a sığındıktan sonra kılıcını çekti ve bu yahudiye başını kesip koparan bir darbe vurdu. Ardından 'Doğru isen haydi kendini de dirilt!' dedi. Bunun üzerine Velîd onu hapsetti. Ancak gardiyan onu serbest bıraktı. Osman vefat ettiğinde ise bu gardiyan öldürüldü. Velîd, tam olarak sarhoş simalı yaratılmıştı, yüzünde geniş cilt lekeleri vardı. Mes'ûdî der ki; Velîd alkolik, zorba ve arsız biriydi.[31]

Ancak Şemmâhî'de geçen "Velîd, tam olarak sarhoş simalı yaratılmıştı, yüzünde geniş cilt lekeleri vardı." cümlesi Mes'ûdî'de Velîd'in babası için kullanılmıştır.[32] Onun Mes'ûdî'ye dayandırarak "Velîd alkolik, zorba ve arsız birisiydi." demesi, önceki cümlede ise Mes'ûdî'de Velîd'in babası için geçen "Tam olarak sarhoş simalı yaratılmıştı, yüzünde geniş cilt lekeleri vardı." cümlesini kaynak göstermeden Velîd'e hamletmesi düşündürücüdür. Yine Velîd'in alkol bağımlısı olduğunu, Kûfelilerin o sarhoşken yüzüğünü elinden alarak Hz. Osman'a durumu şikâyet ettiklerini Mes'ûdî'den rivayet etmesine rağmen haberin devamını eserine almaması da etik değildir. Zira Mes'ûdî haberin devamında şikâyetçi iki Kûfelinin Hz. Ali'ye durumu ilettiğini ve onun Hz. Osman'ı uyarması ve yol göstermesi sonucu Velîd'in Hz. Ali tarafından cezalandırıldığını kaydeder.[33] Bir İbâzî âlimi olan Şemmâhî'nin haberin devamını

---

[30] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/32. Bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/263.

[31] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/33. Bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/261.

[32] Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasen Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asrî, 1425/2005), 2/261.

[33] Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/264.

zikretmemesi Hz. Ali'yi ön plana çıkarmama çabası olarak değerlendirilebilir. Devamında, Velîd için şunları söylemektedir:

En büyük şehirlerden birisi olan Kûfe'nin valisi (Velîd), muhacir ve ensârdan olan insanların huzurunda sabah namazını köpek bevl ederken ayağını kaldırır ya, o derece sarhoş iken üç rekât olarak kıldırmış ardından da ayağa kalkarak 'Sizin için (namazı) artırayım mı?' demiş, bunun üzerine İbn Mes'ûd 'Senin üç kıldırdığından, iki olarak sünnet üzere kıldığımız bize yeter.' sözleriyle onu paylamıştır.[34]

Ya'kūbî farklı olarak Velîd'in mihrapta kustuğunu, Velîd'in dost edindiği yahudinin adının Tarvâ (ya da Tarvî) olduğunu, mescidin ortasında halkın bu yahudinin gösterisini izlemek için toplandığını, bu kişinin (illüzyon yoluyla) dişi bir devenin arkasından girip ağzından çıktığını ve benzeri acayip şeyler yaptığını, Cündeb b. Ka'b el-Ezdî'nin kalabalığın arasına girip gizlediği kılıçla onun boynunu vurduğunu, buna kızan Velîd'in onu öldürmek istediğini fakat kavmi olan Ezd kabilesi ayaklandığı için Cündeb'i hapsettiğini, gardiyanın (Ebû Sinân) iyi haline bakarak Cündeb'i serbest bıraktığını, buna karşılık Velîd'in ona iki yüz kırbaç vurdurduğunu, neticede bazı Kûfe ileri gelenlerinin Halife Osman'a elçileriyle bir şikayet mektubu gönderdiklerini, onun da Velîd'i görevinden azlettiğini kaydeder. Yine Hz. Osman, Velîd'e (hadd-i şürb için) kimin vuracağını sorduğunu, insanların halifeye olan yakın akrabalığı sebebiyle bundan çekindiğini, sonunda Hz. Ali'nin onu cezalandırdığını belirtir.[35] Ya'kūbî'nin anlatımından hareketle Şemmâhî'nin, Ya'kūbî ya da farklı Şiî kaynaklardan hadiseyi belli oranlarda alıntılamış olduğu söylenebilir. Ancak onun bunu yaparken Mes'ûdî'yi kaynak göstermesine rağmen burada geçen ilgili rivayetleri tahrif ettiği anlaşılmaktadır.

Her iki müellif de genel anlamda Hz. Osman'ın akrabaları arasından atadığı valileri fâsık olarak nitelendirmiş, bu valileri suçlayıcı ifadeler kullanmıştır. Sâlim'den farklı olarak Şemmâhî, Hz. Osman'ın azlettiği valileri "Hz. Peygamber'in fakih sahâbîleri[36]" şeklinde değil de Hz. Ömer'in atadığı valiler olarak nitelemiştir. Sâlim, Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi "Hz. Peygamber'in fakih sahâbîleri" arasında zikrederken Şemmâhî aynı sahâbîyi "Irak'ı ağzını doldura doldura ve kemirerek yiyen birisi[37]" olarak nitelemektedir. Şemmâhî'nin bu bilgiyi kime isnat ettiği ise meçhuldür.

1.3 Yakın Akrabalarına Yaptığı Bağışlar

Sâlim, Hz. Osman'ın Ifrikiyye humusunu (ganimetin beşte birini) Mervân'a verdiğini, Hâris b. el-Hakem'e Bahreyn sadakasını (zekât, fitre gelirini), Velîd b. Ukbe'ye Kelb kabilesi sadakasını verdiğini; Mekke ve civarındaki beldelerin valisi olan Hâris b. Nevfel'den, amcası

---

[34] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/34.

[35] Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/190.

[36] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 82.

[37] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/31.

Hakem b. Ebi'l-Âs için 300.000 dirhem ödemesini yazılı olarak istediğini kaydeder. Sâlim, Hz. Osman'ın bunu yapmakla Allah'ın hükmünü aştığını ve Allah'ın indirdiği hükmün dışında davrandığını belirtir. Sonunda da el-Mâide 5/44. ayeti delil getirerek Hz. Osman'ı zımnen küfürle itham eder.[38]

Şemmâhî "İkinci olarak Ömer b. el-Hattâb'ın onlar (sahâbe) için takdir ettiği maaşların verilmesini engellemesi, beytülmallerin imkânlarını yakınları ve akrabaları ile sınırlandırması ve sahâbenin büyüklerini ondan menetmesi…"[39] sözleriyle bu başlıktaki genel kanaatini ortaya koyar. Sonra da farklı verilerle Hz. Osman'a yüklenir. Buna göre "Osman, Bedir ehlinin maaşlarından biner dirhem azalttı ve Rasûlullah'ın Medine'den kovduğu kişinin (Hakem b. Ebi'l-Âs) iki oğlunun her birine yüzer bin dirhem verdi. Onlardan biri Mervân diğeri de el-Hâris'tir. O ikisinin babası için ise Bahreyn zekâtından üç bin dirhem ve yine (oğlu Mervân'a) Afrika ganimetinin beşte birini verdi."[40] Fakat iki müellifin de Hz. Osman'a yönelttikleri bu nicel suçlama için kaynak belirtmediği görülür. Şemmâhî'nin burada da Şiî tarihçilerden etkilendiği söylenebilir. Nitekim Ya'kūbî, Hz. Osman'ın kızıyla evlendirdiği Mervân b. el-Hakem'e Afrika zaferi humusunun verilmesini emretmiştir.[41]

Ya'kūbî, Hz. Osman'ın cömert ve mala düşkün olduğunu söyledikten sonra akraba ve yakınlarına (para ve mal) verdiğini; (bu bağlamda) Mervân, Ebû Süfyân, güvenlik âmiri Abdullah b. Kanfez et-Temîmî ve azatlık hâcibi Humrân b. Ebân'a daha fazla 'atâ' verdiğini kaydeder.[42]

1.4 Hz. Osman'ın Beytülmalden Borç Alması Meselesi

Sâlim'in kaydettiğine göre Hz. Osman, Allah'tan (beytülmalden) çok büyük miktarda borç aldı. Müslümanların beytülmalinin mütevellisi olan Abdullah b. el-Erkam kendisine gelerek ondan ısrarla bu miktarı istedi. Osman ise onu bahanelerle oyalamaya çalıştı. Nihayet Abdullah b. el-Erkam bu durumdan sıkıldı; Allah adına, aldığının karşılığını vermesi için ona yalvardı ve "Bu, Allah'ın fey'idir, Müslümanlara aittir ve benim onu sizin lehinize özgür kılmama/tasarrufta bulunmama izin verilmemiştir." dedi. Osman ise "Neden bu para için yaygara koparıyorsun? Allah'a yemin ederim ki hiçbirini geri ödemeyeceğim. (Hazinenin) anahtarlarını bizim için saklamak istersen (eğer talimatlarıma uyacaksan elinde) tut! Değilse, anahtarlarımızı bize teslim et!" dedi. Bunun üzerine Abdullah b. el-Erkam, "Vallahi, ömrümün sonuna kadar senin için bir şey yapmayacağım." diyerek anahtarları ona geri verdi.[43]

---

[38] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 78.

[39] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/34.

[40] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/36.

[41] Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/191.

[42] Ya'kūbî, *Târîḫ*, 2/201-202.

[43] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 78.

Hadise Şemmâhî'de şöyle geçmektedir:

Hz. Osman Müslümanların malından ödünç almak istedi. Bunun üzerine bu malı ona beytülmalden sorumlu olan Abdullah b. el-Erkam verdi. Abdullah (süresi gelince) ondan uzatıp geciktirdiği borcu istedi ve bunda ısrarcı oldu. Hz. Osman ise "Vallahi asla borçtan hiçbir şey ödemeyeceğim!" dedi. Abdullah bunu işitince beytülmalin anahtarlarını aldı ve onları Osman'a ve Müslümanlardan bir topluluğa doğru fırlattı. Ardından da şöyle dedi: "Vallahi bundan böyle senin için bir görev üstlenmeyeceğim![44]

Görüldüğü üzere Sâlim hadiseyi daha detaylı ele almış, Şemmâhî ise ana hatlarıyla ve Sâlim'inkine yakın bir anlatımla nakletmiştir. Bir farkla ki Şemmâhî, Sâlim'de geçen "anahtarları geri verme" ibaresini "anahtarları fırlattı" olarak kaydetmiştir.

Burada hadisenin Şiî tarihçi Ya'kūbî'de geçen halini vermek gerekirse; Ebû İshâk, Abdurrahman b. Yesâr'dan rivayetle şöyle demiştir:

Müslümanların sadaka/zekât âmili/yetkilisi olan kişiyi (Ya'kūbî, burada isim vermemektedir) Medine çarşısında gördüm. Akşam olunca Osman kendisine geldi ve 'Ondan (zekât gelirinden) Hakem b. Ebi'l-Âs'a ver!' dedi. Osman aile fertlerinden birisini ödüllendireceği zaman bunu beytülmalden verirdi. Osman, beytülmal yetkilisini bu meblağı ödemeye zorladı ve 'Meblağı sana iade edeceğiz inşallah' dedi. Osman ısrarcı oldu ve 'Sen bizim hazine görevlimizsin. Biz verdiğimizde al, sessiz kaldığımızda ise sen de sesini çıkarma!' dedi. Beytülmal yetkilisi 'Yalan konuşuyorsun, ben senin ve ailenin hazinedarı değilim. Ben, Müslümanların hazine görevlisiyim.' karşılığını verdi. Osman, cuma günü hutbe irat ediyorken beytülmal yetkilisi anahtarları getirdi ve: 'Ey insanlar! Osman zannediyor ki ben, onun ve ailesinin hazinedarıyım. Oysa ben sadece Müslümanların hazine görevlisiyim. Bu anahtarlar sizin beytülmalinizin anahtarlarıdır.' diyerek onları attı. Osman anahtarları aldıktan sonra Zeyd b. Sâbit'e verdi.[45]

Ya'kūbî'nin eserine aldığı bu rivayet Sâlim ve Şemmâhî'deki geçenlere nazaran detaylıdır. Buna göre Ya'kūbî Hz. Osman ile beytülmal yetkilisinin sert diyalogunu daha ayrıntılı verir. Şemmâhî'de olduğu gibi anahtarları fırlatmak ibaresi burada da geçer. Fakat şu belirtilmelidir ki bu rivayet sadece araştırmada ele aldığımız iki İbâzî müellif ile Ya'kūbî'de geçmektedir. Hâricî rivayetlerde senet bulunmazken Ya'kūbî'nin sadece Ebû İshak-Abdurrahman b. Yesâr ikilisine dayandırdığı haberin doğruluğu tartışmaya açıktır. Hz. Osman'ın ailesinden birini ödüllendirirken bunu beytülmalden yapması onun hayat çizgisine aykırıdır. Sahabenin bunu görmezden gelmesi ise neredeyse imkânsızdır. Netice itibariyle Hz. Osman'ın herkesin hakkı olan beytülmal üzerinde böyle bir tasarrufta bulunduğu iddiası bu

[44] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/36.

[45] Ya'kūbî, *Târîḫ*, 2/195.

iki İbâzî müellif ve Ya'kūbî dışında pek çok İslam tarihçisinin eserlerine almaları gereken önemli bir hadisedir.

1.5 Hz. Osman'ın Uygulamalarının Hz. Ömer Dönemiyle Kıyaslanması

Her iki müellif de Hz. Osman'ın uygulamalarını Hz. Ömer dönemi ile mukayese etmiştir.

Sâlim, Ebû Mûsâ el-Eş'arî hadisesini şöyle kaydetmektedir:

Ebû Mûsâ el-Eş'arî Irak'tan bir miktar mal ile geldi. Osman hemen kızlarına ve (diğer) ailesine kaseler içinde bunları hediye etmeye başladı. Osman'ın yaptıklarını görünce Ebû Mûsâ'nın gözleri doldu ve Ömer'in kendisine getirilen meblağı ne yaptığını anlattı. Osman 'Neden ağlıyorsun Ebû Mûsâ? Muhakkak ki Ömer -Allah ona rahmet etsin- akrabalarını Allah'ın rızasını kazanmaları arzusuyla mahrum ederdi. Ben ise Allah'ın rızasını arzuladığım için akrabalarıma veriyorum.' dedi. Bu biri diğeriyle çelişen bir uygulamadır. Allah'ın emrini anlayan ve onu kavrayan kişi nazarında hakkı terk edenin haksızlığı açıktır. Ömer, Allah'ın rızasını ve ahireti arzuladığı için akrabalarına kendi paylarını verirdi, Müslümanların payını vermezdi. Fakat Osman, (yalnız) bu dünya için hareket etmek istediğinden akrabalarına hem kendi hisselerini hem de Müslümanların hisselerini verdi. Allah'ın malıyla (beytülmal yoluyla) araziler satın aldı, konutlar yaptı ve bunu çocuklarına ve ailesine bolca verdi. Ama Allah: '…(servet) içinizden sadece zenginleriniz arasında dolaşan bir şey olmasın!" (el-Haşr 59/7) dedi ve "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir.' (el-Mâide 5/45) diye hükmetti.[46]

Şemmâhî aynı konuya kısaca şöyle değinmektedir: "Ebû Mûsâ, Ziyâd b. 'Utbe ile birlikte Hz. Osman'a mal gönderdi. O da bu malı ailesi, çocukları ve akrabaları arasında bir kase ile taksim etti. Bu nerede, Hz. Ömer'in oğlunun ağzından bir dirhemi çekip çıkararak onu beytülmale iade etmesi nerede!"[47]

Şemmâhî'ye göre o, Kûfe halkından bir grubu (onlarla görüşmeyi) reddetti ve onları yolladı. Aynı şeyi Basra halkından bir gruba da yaptı. Yine o Rasûlullah'ın, Ebû Bekir'in ve Ömer'in yapmadığı şeyleri ihdas etti; dostlarını, ailesini ve akrabalarını sınırsız himaye etti ve o ikisine (Ebû Bekir ve Ömer'e) benzemeyecek derecede akrabalarına düşkün oldu.[48]

Abdullah b. Hâlid'e altı yüz bin dirhem verdi. Bahreyn ve Ummân halkını ise zekât gıda maddeleri satışa çıkarılıncaya kadar kendi gıda maddelerini satışa çıkarmaktan menetti. Ömer, Hürmüzan hadisesinde oğlu Ubeydullah'ın öldürülmesini emretmişti. O ise bunu yapmaktan çekindi.[49] Ya'kūbî, Hz. Osman'ın Abdullah b. Hâlîd b. Esîd ile kızını evlendirdiğini

---

[46] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 78–80.

[47] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/36.

[48] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/36.

[49] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/36.

ve (Horasan valisi) Abdullah b. Âmir'e yazarak Basra beytülmalinden ona altı yüz bin dirhem verilmesini emrettiğini kaydeder.[50] Hürmüzân meselesi de Ya'kūbî'de geçmektedir.[51]

Hz. Osman, Rasûlullah'ın minberdeki basamaklarının üzerine çıktı. Halbuki Ebû Bekir bir basamaktaydı, Ömer de bir basamaktaydı.[52] Bu rivayet de Ya'kūbî'de mevcuttur.[53]

Görüldüğü üzere Şemmâhî'nin Hz. Osman dönemi ile ilgili eserine aldığı haberlerin önemli bir kısmı mukaddem dönem Şiî kaynaklarından Ya'kūbî'de neredeyse aynı, birbirine yakın ya da benzer şekilde geçmektedir.

Bu başlıkta Sâlim, Hz. Osman'ı mal taksimi hususunda Hz. Ömer'e ittiba etmemekle suçlamakta, ganimet, zekât vb. yollarla Medine'ye gelen malları ailesi arasında taksim etmekten çekinmediğini, akrabalarına kendi hazinesinden ve beytülmalden -Hz. Ömer'in aksine- bolca verdiğini zikretmektedir. Şemmâhî ise hem bu hem de yukarıda geçen hususlarda onu Hz. Ömer'e ve Hz. Ebû Bekir'e benzememekle itham eder. Hürmüzan meselesini ise diğer kaynaklardan farklı bir şekilde rivayet ederek neticede Hz. Osman'ı suçlar.

1.6 Sahabeye Eziyet Etmesi ve Bir Kısmını Sürgüne Göndermesi

Sâlim, Hz. Osman ve sahabe ilişkisini çatışma ortamına çeker. Buna göre müminler (Sâlim, söz ve fiillerini tasvip ettiği kimseler için bu kelimeyi kullanır) Osman'a, Allah'a karşı işlediği günahlardan bahsettiler, bu hususu onunla mütalaa ederek kendisine nasihatte bulundular ve böylece görevlerini yaptılar. Fakat Osman, onların nasihatlerinden şüphelenmiş, fikirlerini aptalca bulmuş, kendilerine hakaretler etmiş, eziyette bulunmuş ve bazılarını haksız yere evlerinden, yurtlarından çıkarmıştır. Bu bağlamda Ebû Zerr, Âmir b. Abdillah, Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe b. el-Yemân ve Zeyd b. Sûhân'ı yerinden yurdundan etmiş, Ammâr b. Yâsîr'i ise bağırsakları patlayana kadar dövmüştür. Oysa Allah, Bakara 2/84-86'da konuyla ilgili emrini buyurmuştur.[54] Sâlim, kısaca müminlerin Hz. Osman'ı hataları sebebiyle uyardıklarını fakat onun bu uyarıları dikkate almadığı gibi nasihat edenleri çeşitli şekillerde cezalandırdığını ileri sürer.

Şemmâhî bu başlıkta şunları kaydeder:

Üçüncü olarak insanları dövmesi ve yüzlere vurması, Nebî'nin ashabının faziletlilerinden salih olanları dışlaması ve sürmesi. Osman, bu bağlamda Ebû Zerr'i (Medine'den) kovdu ve onu sürgüne gönderdi. Ammâr'ın karnını yardı (karnına vurarak fıtık olmasına sebep oldu), İbn Mes'ûd hakkında emir verdi de onun kaburga kemikleri kırıldı. İbn

---

[50] Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/194-195.

[51] Bk. Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/188. Burada da Mikdâd b. Amr ön plandadır.

[52] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/36.

[53] Bk. Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/187.

[54] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 84.

Mes‘ûd vefat ettiğinde Abdurrahman b. Hanbel’in onun hakkındaki sözleri çarşılarda dilden dile dolaştırıldı.[55]

Şemmâhî, İbn Mes‘ûd’un şunları söylediğini iddia etmektedir: “Ben ve Osman ‘Âlic kumlarına (Arap topraklarının çoğunu kaplayan büyük kumluk alan) gitsek ve eceli daha yakın olan ölünceye kadar, o bana ben de ona kumlar saçsak!’ dedi. ‘O seni öldürür o vakit’ denilince ‘Allah mümin birine karşı kafire yardım etmez!’ dedi.”[56]

Şemmâhî’ye göre İbn Mes‘ûd Basra’da her perşembe akşamı, Hz. Osman’ın kusurlarını zikrederek insanlara hitapta bulunmaktaydı. Bunun üzerine Hz. Osman onu buradan çıkardı. O da Sa‘d b. Mâlik’in (Sa‘d b. Ebî Vakkâs) misafiri oldu. Hz. Osman, Sa‘d b. Mâlik’e İbn Mes‘ûd’un nerede konakladığını sordu. Sa‘d, onun sözünü anlamazlıktan gelerek: “O geldi mi ki?” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Osman: “Evet, vallahi ben sana iyilik etmek istiyorum.” (Sa‘d ile İbn Mes‘ûd arasında eski bir dostluk vardı.) Ancak Sa‘d şöyle dedi: “İbn Mes‘ûd hususunda hakkı tecavüz etmeni istemiyorum.” Osman ise “İbn Mes‘ûd nerede konakladı?” sorusuyla bıktırdı ve insanlara şöyle seslendi: “Bu gece bulunduğunuz yere küçük kurtçuklar (haşere anlamında) gelebilir. Bu kurtçuklar yiyeceklerinize temas ederse derilerinizin soyulmasına neden olabilir, midelerindeki şeyleri yiyecekleriniz üzerine boşaltabilirler/kusabilirler. Bu hususta dikkatli olun!” Bu sözlere dayanamayan İbn Mes‘ûd, Bedir günü Hz. Peygamber’in yanında olduğunu, Uhud günü ise Osman’ın kaçtığını, Rıdvân beyatında ise ortalıktan kaybolduğunu, halbuki kendisinin yine Hz. Peygamber’in yanında olduğunu belirtmiş, buna karşın Osman ‘İşte buradasın!’ diyerek Esved’e onu yakalamasını emretmişti. O da İbn Mes‘ûd’u yere çaldı ve kaburga kemiklerini kırdı. (Râvi dedi ki) “Sanki ben İbn Mes‘ûd’un, Esved’in boynunun üzerine çarpan bacaklarını görür gibiyim.” (Sonunda) Âişe bağırarak kapıları açtı ve şöyle yemin etti: ‘Şayet onu bırakmazsanız kesinlikle yüzümü açarım!’ Osman ise ona: ‘Ya susarsın ya da bu yeri zenci kölelerle doldururum.’ şeklinde çıkışmış, ardından da İbn Mes‘ûd için Medine’nin bir tarafına sürgün edilmesi yönünde karar vermiştir. Yine onun tedavisi ile uğraşan müminlerin anneleri de evlerine hapsedilmiştir. Osman, İbn Mes‘ûd’un tahsisatının verilmesini beş sene engellemişti ki onun tahsisatı yıllık beş bin dirhemdi. Nihayet Âişe’yi aracı kılarak yanına girdiğinde İbn Mes‘ûd’a şunları söyledi: “Sana tahsisatlarını/maaşlarını göndereyim, sen de benim için istiğfarda bulun!” İbn Mes‘ûd ise “Şayet bu iş senin dediğin gibiyse benim istiğfar etmemem sana zarar vermez. Eğer de durum benim dediğim gibiyse istiğfar etmem sana bir fayda vermez!’ dedi ve tahsisatını almaktan imtina etti. Kısa bir süre sonra da vefat etti. Onu teçhiz ettiler, Osman cenazesini takip etti. Oradakiler onun defin işini bitirmişti. İbn Mes‘ûd, Osman’ın cenaze namazını

[55] Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/34.

[56] Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/37.

kıldırmamasını emretmişti. Osman ise cenaze namazını kıldırmak için kabrinin kazılarak naaşın çıkarılmasını istedi.[57]

Şemmâhî'nin İbn Mes'ûd'u Hz. Osman'ı öldürecek kadar öfkeli göstermesi ve zımnen ona kafir demesi, Basra'da her perşembe günü Hz. Osman'ın hatalarını insanlara anlatması, Hz. Osman'ın emriyle kaburga kemikleri kırılıncaya kadar dövülmesi; Hz. Osman'ın İbn Mes'ûd'u savunan Hz. Âişe'ye çok sert sözler söylemesi, İbn Mes'ûd'un tedavisiyle ilgilenen müminlerin annelerini evlerinde göz hapsinde tutması ve İbn Mes'ûd'un naaşının kabirden çıkarılarak tekrar cenaze namazının kılınması gibi uç iddialar Sâlim'de geçmemektedir. Yine Şemmâhî'nin bu iddialarına kaynaklarda da tesadüf edilememiştir.

Ya'kūbî'nin senetsiz olarak haber verdiğine göre Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ûd'u farklı bir sebepten ötürü (Halifenin, Mushaf'ı Kureyş lehçesi ile yazmak ve diğer lehçeli mushafları imha etmek istemesi, İbn Mes'ûd'un buna razı olmaması) yanına çağırmış, ona aşağılayıcı şeyler söylemiş; İbn Mes'ûd aynı oranda sert bir yanıt verince de tutuklanması için emir vermişti. Bacağından sürüklenen İbn Mes'ûd'un iki kaburga kemiği kırılmış, hadise üzerine Hz. Âişe, halifeyle konuşarak kendisine pek çok şey söylemişti. Ya'kūbî, İbn Mes'ûd'un maaşının kesilmesi, Hz. Osman'ın onun gönlünü alma çabası, buna muvaffak olamaması, İbn Mes'ûd vasiyet ettiği için vefatının gizlenmesi, halifenin cenaze namazını kıldıramaması ve buna öfkelenmesi[58] hususlarını genel hatlarıyla haber verir. Şemmâhî'nin detaya girmesi ise farklı kaynaklardan istifade ettiğini göstermektedir.

Şemmâhî, Hz. Osman'a Ebû Zerr üzerinden de eleştiri yöneltir. Buna göre o, Ebû Zerr gibi salih kimseleri (meclisinden ve toplumdan) uzaklaştırmış ve kovmuştur. Hadise, Ka'b'ın meclisinde bulunduğu esnada "Sevdiği maldan vermek…" (el-Bakara 2/177) âyeti hakkında "Allah'ın maldaki hakkı sadece zekâttır." şeklinde görüş belirten Ka'b'a, Ebû Zerr'in "Öyleyse benim sana olabildiğince görünmemem gerekiyor." demesi ve akabinde Şâm'a gitmesiyle başlamıştır. Ancak Mu'âviye, (burada da zekât hakkındaki görüşünde ısrarcı olan Ebû Zerr hakkında) Osman'a "Ebû Zerr'i yanına al, yoksa kalpleri aleyhine ifsat edecek!" mealinde bir mektup yazmış, "Onu gönder." cevabını alınca da kendisini sakâlibeden (Slav kökenli) beş kişi ile birlikte sert semerli bir devenin üzerinde Medine'ye doğru yola çıkarmıştır. Bu yüzden Ebû Zerr'in uyluklarının iç kısımları soyulmuş, derileri atmış, neredeyse çürümüştü. Osman yirmi gece geçtikten sonra iyileştiğinde onu yanına getirdi. Bu sırada Ebü'l-Âs oğulları onu yalanlamak üzere hazırlık yapmış, bu amaçla Kureyş'e elçi gönderip onları toplamışlardı. Osman: "Allah, (Ebû Zerr'i kastederek) gayra huzur vermesin!" deyince Ebû Zerr: "Allah beni gayr olarak isimlendirmedi ki! Ben, Nebî'den ayrıldığımda (ona verdiğim) sözü bozmadım ve değiştirmedim." dedi. Osman da "Peygamberimize yalan isnat ettin ve dinimiz hakkında kötü şeyler söyledin. Bizim görüşümüzden ayrıldın, Müslümanların kalplerini bize karşı kinle

[57] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/37.

[58] Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/196-198.

doldurdun. Biz seni öldürmeyi, çarmıha germeyi ya da bu topraktan sürmeyi kararlaştırdık." diye karşılık verdi. Ali "Sizi bundan daha hayırlı ve daha makul olan bir şeye irşat edeyim mi! Onu, (Eğer o, yalancı ise yalanı kendi aleyhinedir. Eğer de doğru biri ise...) (el-Ġâfir/Mümin 23/28) ayeti mucibince Firavun ailesinden inanan bir kişinin konumuna indirgeyin." teklifinde bulundu. Osman "Bunlar seni yalanlayıncaya kadar konuş!" diyerek Ebû Zerr'e hak tanıyınca o: "Muhakkak ki ben onlardan şunu istiyorum; eğer beni doğruluyorlarsa konuşayım değilse (konuşmaktan) vazgeçeyim." dedi, sonra da Allah ve onun isimleri hakkı için onlara "Rasûlullah'ı şöyle derken işittiniz mi? 'Ebû Zerr'den daha doğru sözlü birini ne gökyüzü alında barındırmış ne de yeryüzü sırtında taşımıştır.' sözünü hatırlattı. Onlar: "Evet, doğru!" deyince de "Ben Rasûlullah'ı şöyle derken işittim: 'el-Âs oğulları otuz kişiye ulaştıklarında Allah'ın malını (kendi aralarında) döndürürler, onun dinini karıştırırlar, kullarını ise köle haline getirirler." Bunun üzerine Osman: "Yalan söyledin!" dedi. Ali ise ona daha önceki gibi cevap verdi. Şemmâhî, rivayeti şöyle sürdürmektedir: Ali, en son geldiği için evde başka oturacak yer bulamadığından asasına dayanmış vaziyette ayakta duruyordu. Osman: "Ağzın taşla dolsun!" deyince Ali: "Senin de ağzın toprakla dolsun!" şeklinde mukabelede bulundu. Osman devamla: "Rasûlullah seni bir hırsız olarak suçladı. Onu, senin elini kesmekten ancak kendisine olan yakınlığın mâni oldu." deyince Ali: "Allah'a ve Rasûlü adına yalan uydurdun!" karşılığını verdi. Sonunda Osman: "Ebû Zerr ile konuşmayın!" çağrısında bulundu. Ardından da onu Rebeze'ye sürdü. Ebû Zerr orada vefat etti.[59]

Ya'kūbî'nin, Ebû Zerr hakkında senetsiz olarak rivayet ettiğine göre Ebû Zerr, Mescidü'n-Nebevî'de insanları toplayarak Hz. Ali'nin halife olması gerektiğini; Hz. Peygamber'in bunu vasiyet ettiğini, ashabın da bunu bildiğini söylemiş, Osman aleyhine (Hz. Peygamber'in ve iki halifenin sünnetini değiştirdiği yönünde) konuşmuştu. Bu durum Osman'a ulaşınca onu Şâm'a Mu'âviye'nin yanına gönderdi. Ancak Ebû Zerr burada da aynı tavrını sürdürdü. Mu'âviye bunu şikayet ettiğinde Osman, eğersiz bir deve üzerinde onu Medine'ye göndermesini yazdı. Yolda Ebû Zerr'in uylukları mahvoldu. Yanına ulaştığında Osman ona "Bana ulaştığına göre sen şöyle diyormuşsun: Allah Rasûlü buyuruyor ki: Ümeyyeoğulları otuz kişiyi tamamladığında Allah'ın diyarlarını halden hale çevirirler (yeryüzünü sömürürler). Allah'ın kullarını hizmetçi yaparlar, dinini de fesada uğratırlar." dedi. Ebû Zerr: "Evet, ben bunu Rasûlullah'tan işittim." cevabını verdiğinde Osman oradakilere: "Siz de Rasûlullah'ın bunu söylediğini işittiniz mi?" diye sordu. Sonra Ali'ye elçi gönderdi. Osman, ona: "Ey Hasan'ın babası! Ebû Zerr'in anlattığı şeyi Rasûlullah'ın söylediğini duydun mu?" diye sordu. O da: "Evet!" dedi. "(Söylenilenleri) Nasıl onaylarsın!" deyince de Ali: "Rasûlullah'ın; Ebû Zerr'den daha doğru sözlü birini ne gökyüzü altında barındırmış ne de yeryüzü sırtında taşımıştır,

[59] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/35–36.

sözüne binaen." karşılığını verdi. Bunun üzerine Osman, "Çıktığın (doğup büyüdüğün) yere, ölünceye kadar orada kalmak kaydıyla" diyerek Ebû Zerr'i Rebeze'ye sürgüne karar verdi.[60]

Ya'kūbî ile Şemmâhî karşılaştırıldığında iki müellifin Hz. Osman'ın Ebû Zerr el-Gıfâri'yi sürgüne göndermesini farklı sebeplere bağladıkları görülmektedir. Fakat Ebû Zerr'e sert davranması, Mervân'ın ve Hz. Ali'nin hadisenin devamındaki rolü gibi kısımlar büyük benzerlik gösterir. Şemmâhî'nin ikili arasındaki muhalefeti Ebû Zerr'in servet hususundaki sözlerine bağlaması Hâricî mantığına uygundur. Zira Hârîcîler, yönetici ve zenginlere; makamı kötüye kullanıldıkları, adaletsiz gelir dağılımı yaptıkları ve infak ederken dini emirlere uymadıkları gibi ağır ithamlarda bulunmuşlardır.

1.7 Hz. Osman'ın Mısır Valisine Mektup Yazdığı İddiası

Sâlim'e göre müminler, Osman'ın Allah'ın hükmünü terk ettiğini ve sabit cezaları (hudûd) askıya alarak Allah'ın kendisinden önce hidayete erdirdiği kimselerin yolundan kaçındığını, Allah'ın kendilerine verdiği ganimette müminleri haklarından mahrum ettiğini, sadakayı Allah'ın kendisine tayin ettiği dışında kullandığını ve müminleri evlerinden ve yurtlarından çıkarttığını gördüklerinde onunla mücadele etmek üzere her diyardan yola çıktılar. Onlardan ilk grup yanına (Medine'ye) vardığında o, bunların kendisine saldırmak için geldiklerini anladı ve muhacir ve ensardan olan müminlere haber göndererek "Ben Allah'a tövbe ettim. Haksızlığa uğrayanların mağduriyetini gidereceğim ve haddi/cezai müeyyideleri uygulayacağım." dedi ve onlara Allah'ın ahdi ve misakı üzere söz verdi. Onlar Osman'ın teklifini kabul ettiler ve ordu geri döndü. Fakat o, yapmakta olduğu hiçbir günahtan vazgeçmedi. Velid b. el-Ukbe'nin şarap içtiği için kırbaçlanması dışında herhangi bir şikâyeti gidermedi ve herhangi bir haddi uygulamadı. Üstelik Velîd'in öldürdüğü adama karşı onu idam etmeyi reddetti. Kendisinden ayrılarak Mısır valisine doğru yola koyulan Müslümanların ileri gelenleri hakkında; Allah'a isyan hususunda onu eleştirdikleri ve hatalarının önüne geçtikleri için bir mektup yazdı. (Mısır valisine gönderdiği mektuba göre) onlar Allah ve Rasûlü'ne savaş ilan etmişlerdi. Bu yüzden onların bir kısmının öldürülmesini bir kısmının ise el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesini emretti.[61]

Şemmâhî mektup hadisesini "Dördüncüsü; valilerine Müslümanların ileri gelenleri hakkında yazıp gönderdiği mektup" başlığıyla, kime dayandırdığını belirtmeden kaydetmiştir.

Söz (burada) sona erdi. Ebû Ya'kūb hadiseyi şöyle özetlemiştir: Osman'ın, insanlar (asiler) Medine'den dönerken; (hataları sebebiyle) tövbe edeceği, zulümleri ortadan kaldıracağı, bozduğu ilahi kanunları ikame edeceği ve valilerini azledeceği noktasında muhacir ile ensara sözler ve ahitler vermesinden sonra Abdullah b. Sa'd'a yazıp gönderdiği

---

[60] Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/198-200.

[61] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 86.

mektuba gelince; bundan sonra (Osman mektupta şöyle dedi:) “Falancaya ve falancaya bak ve onların boyunlarını vur. Falancayı şöyle, falancayı da şöyle cezalandır.” Halbuki onlardan bir grup Rasûlullah’ın ashabındandı, bir grup ise tâbiînin en hayırlılarındandı. Abdurrahman b. Hanbel’e ise yüz kırbaç vurdu. Onu bir deveye binmeye zorladı ve Medine’nin her yerinde dolaştırdı. Ardından da demir zincire vurarak hapse attı. Sonra onu ölünceye kadar Hayber’de oturması kaydıyla hapisten çıkardı.”[62]

Ya‘kūbî, mektup hadisesini farklı verir. Buna göre Hz. Osman’a şikâyet için gelen Mısırlılarla halifenin talebi üzere Amr b. el-Âs görüşmüş; Amr onlara bir hutbe irat ederek sabretmelerini, zayıf olanın semireceğini, işin sonunun başından belki daha hayırlı olacağını söylemişti. Hz. Osman, Amr’ı bu sözlerinden dolayı kınamış Amr ise ona “Adaletli olamayacaksan görevi bırak!” şeklinde cevap vermişti. Ya‘kūbî bundan sonra mektup hadisesini kısaca anlatır.[63] Fakat o da Şemmâhî gibi herhangi bir senet kullanmamıştır.

Şemmâhî’nin mektup olayıyla ilgili Sâlim’den daha kısa ve genel ifadeler kullandığı görülmektedir. Belki de kendi dönemine kadar bu rivayete getirilen tenkitler, tutarsız ve mantık dışı yorumlar onu böyle davranmaya itmiştir.

1.8 Hz. Osman’ın Katli

Şemmâhî ise hadiseye çok geniş yer vermiştir. Buna göre Müslümanlar Hz. Osman’ın büyüklenip haddi aştığını, (Allah’a ve Peygamber’e) itaatsizliğini, fey’ hususunda haddi aştığını, insanları dövdüğünü, (devlete ait) malların tasarruf hakkını uhdesine aldığını, maaşlara (bazı kimselerin maaşlarının verilmesine) mani olduğunu, şer‘î cezaların verilmesini engellediğini, haramları helal kıldığını, insanları küçük düşürdüğünü ve onun yüzünden kendilerini musibetlerin kuşattığını gördüklerinde (yaptıkları sebebiyle) ya tövbe etmesi ya görevi bırakması ya da öldürülmesi gayesiyle her diyardan harekete geçerek ona karşı toplandılar. Bunun üzerine Osman, tövbe etti. Fakat hemen akabinde onların (asilerin) bazılarının öldürülmesi, bazılarının ise cezalandırılması hususunda bir mektup yazdı. Bunun üzerine (asiler) geri döndüler. O da valilerine (yardıma gelmeleri hususunda) birer elçi gönderdi. Fakat valiler, insanların hepsinin aynı (olumsuz) fikirde olmaları sebebiyle kendisine yardıma gelme noktasında yavaş davrandılar. Nihayet onlar (asiler), zulümlerden geri adım atma, şer‘î cezaları yerine getirme, valileri azletme ve benzeri hususlarda verdiği sözlerde durmadığı için Osman’ı öldürdüler. (Daha önce) Osman, Ali’ye bir elçi göndererek ondan fitneyi geciktirmesini isteyip tövbe edeceğini bildirdi. Ali de bunu ikinci defa yaptı. Ne

---

[62] Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/35.

[63] Ya‘kūbî, *Târîḫ,* 2/202-203. Ya‘kūbî, Abdurrahman b. Hanbel’in Hz. Osman tarafından Hayber’in el-Kâmûs isimli yerine sürgüne gönderildiğini; Hz. Osman’ın bunu Abdurrahman’ın oğlu ve dayısının kötü işleri ve Abdurrahman’ın kendisini hicvetmesinden dolayı yaptığını kaydeder. Şemmâhî, Yakûbi’nin kısaca ele aldığı hadiseyi muahhar dönem İbâzî âlimlerinden Ebû Ya‘kūb’a (öl. 570/1175) dayandırır. Haberin senedi bulunmamaktadır. Bk. Ya‘kūbî, *Târîḫ,* 2/201.

var ki Osman (yine) sözünde durmadı. Bu sefer (hac için) Mekke'ye gitmek üzere olan Âişe'ye haber gönderdi. Fakat Âişe, Mervân'a: "Onu (Hz. Osman'ı) eli kolu bağlı olacak biçimde çuvallarımda taşıyarak denize atmayı arzuluyorum." dedi ve onu bir zorba olarak niteledi. İbn Abbâs'a da şunları söyledi: "Ben kesinlikle insanlara karşı ona yardım etmeyeceğim." Talha insanlara (Medine halkı ve muhasaracılara) namaz kıldırıyor, Ali ise insanları söz ve davranışlarıyla (Hz. Osman aleyhine) cesaretlendiriyordu. Talha'nın üzerinde silah vardı. Ümmü Habîbe Ali'ye "Ailemi evimde güvende kıl." diye elçi gönderdi. Hz. Ali dedi ki: "Bedbaht adam Sa'îd b. el-Âs ve Osman hariç herkes güvendedir."[64]

Şemmâhî'nin Hâricî mantığı ile hadiseyi yorumlamaya devam ettiği görülmektedir:

Eğer sen 'Onu kuşatanlar ve öldürenler Mısır ve Basra halkındandır, Rasûlullah'ın ashabından değildir.' dersen, Sa'd b. İbrahim b. Abdirrahman b. Avf'a atfen şöyle cevap veririm ki bu konu (ona) sorulmuştu da o şu şekilde yanıtlamıştı: 'Onu ancak Rasûlullah'ın ashabı öldürdü. Nasıl olur da Medine binlerce muhacir ve ensar ile dolu iken şehre daha yeni gelenler onu kuşatsın sonra da öldürsün! Şehir dışından gelenler sadece altı yüz kişiydi. İçlerinde Ali, Zübeyr ve bu ikisi dışında, gelen altı yüz kişiyle tek başına savaşabilecek olanlar var iken nasıl olur da bedevilere ve ayak takımına halifelerini teslim ederler!' Mes'ûdî dedi ki: 'Talha ve Zübeyr, Mâlik el-Eşter en-Neha'î'ye yüz bin (dirhem) borç vermişti. Nitekim onlar (muhasaracılar) Osman'ı iki ay yirmi gün kuşattılar. Kırk dokuz gün olduğu da söylenir. Fakat hiç kimse altı yüz kişiye karşı ona yardım etmedi. Halbuki Allah azze ve celle Kur'ân'da buyuruyor ki: 'Allah yolunda savaşın ya da savunmada bulunun!' (el-Bakara 2/167) Sahabenin ileri gelenlerini bu ayetlerle ilişkilendiren kişi, Allah sahabeyi 'Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten menedersiniz. Allah'a da iman edersiniz.' (Âl-i İmrân 3/110) ayetiyle övmüş iken, onları güçleri yettiği halde kötülükten menetmeyerek büyük günahların büyüklerini işleme ve iyiliği emretmeme suçuyla ilişkilendirmiş olur. Öyle ki Allah, İsrailoğullarını Mâide 5/78-79 kavli ile yermiş ve yine onlardan bir grubu Âl-i İmrân 3/113-114 kavli ile övmüştür. Hal böyle iken Müslümanların halifesinin sahâbenin arasında, onların bulunduğu bir yerde, ileri gelenlerinin huzurunda öldürülmesi ve Müslümanların kabristanına defninin engellenmesi bundan daha fazla hayret vericidir! O gün bazı Müslümanlar şöyle dediler: 'Biz onu bir hata sonucu öldürmedik ve ona suikast da düzenlemedik!' İnsanlar bu fitnede ihtilafa düştüler. Onlardan bazısı dedi ki: '(Bu) içtihadî/yoruma bağlı bir meseledir. Görüşünde isabetli olan mükafatlandırılır, hata eden ise mazurdur. Denilmiştir ki her müçtehit görüşünde isabet etmiştir. Ehlü'l-hak (İbâzîler) ise şöyle der: Bu bir dini meseledir. Görüşünde haklı olan mükafatlandırılır, hata yapan ise günahkardır. Yine (bu kişi) Cenâb-ı Allah'ın 'İkisinden biri diğerinin hakkına tecavüz ederse…' (el-Hucurât 49/9) delili ile de helâk olmuştur.[65]

---

[64] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/39.

[65] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/39-40.

Sâlim, Hz. Osman'ın hatalarına tövbe etmediği, sapkınlıkta ısrar ettiği ve müminlerin hakkını gasp ettiği için hukuka uygun olarak öldürüldüğünü iddia etmektedir.

Şemmâhî, Hz. Âişe'nin sözlerinin sonunda sarf ettiği cümlede muhtemelen Ya'kūbî'den esinlenmiştir. Zira Yakûbi'ye göre Mervân, Âişe'den (Medine'yi basan) insanlara karşı Osman'a yardımını istirham etmiş, o da hac için hazırlıklarını tamamladığını söylemiştir. Mervân hac harcamalarının misliyle ödeneceğini söylediyse de Âişe ona: "Belki de sen benim arkadaşın hakkında şüphe içerisinde olduğumu düşünüyorsun. Fakat vallahi muhakkak ki ben onun çuvallarımdan birinde paramparça olmasını, onu bu haliyle taşımayı ve onu denize savurup atmayı isterdim." demiştir.[66] Şemmâhî'nin, sahâbe neslinin bu katliama göz yumduğu, ses çıkarmadığı, pasif kaldığı yönündeki sözlerini sahâbeden iki nesil sonra yaşayan Sa'd b. İbrahim b. Abdirrahman b. Avf'a dayandırması ise sübjektif bir tutumdur.

Şemmâhî, Mes'ûdî'ye atfen Talha ve Zübeyr'in, Mâlik el-Eşter en-Neha'î'ye yüz bin (dirhem) borç verdiğini ve onların (muhasaracıların) Osman'ı iki ay yirmi gün kuşattıklarını kaydetmiştir.[67] Fakat Mes'ûdî'de geçtiğine göre Talha ve Zübeyr, Mâlik el-Eşter en-Neha'î'yi yanlarına çağırarak o sırada Hz. Osman'ın yanında (34/654, birinci valiler istişaresi) olan Kûfe valisi Sa'îd b. el-Âs'ın Kûfeliler aleyhine bazı tedbirleri içeren emirlerle dönmek üzere olduğunu haber vermişlerdir. (O sırada Kûfe'de bulunmayan) Eşter de elinde imkân olsa Vali Sa'îd'den önce Kûfe'ye ulaşıp onu şehre girmekten men etmek istediğini söylemiştir. Talha ve Zübeyr kendisine yardım edebileceklerini belirtince Eşter onlardan yüz bin dirhem borç istedi. Onlar da ellişer bin dirhem borç verdiler. Eşter bu meblağı taraftarlarına dağıttı ve Kûfe'ye doğru yola koyuldu. Sa'îd'den önce şehre girdi ve mescitte bir hutbe irat etti. Neticede on bin kişi kendisine beyat etti. Eşter, Mekke yolu üzerindeki Vâkısa'da Sa'îd ile karşılaştı ve ona durumu haber verdi. Sa'îd bunun üzerine Medine'ye döndü, Eşter de Hz. Osman'a; kendilerini halife aleyhine fesada sürüklediği için valilerini şehre sokmadıklarını, kimi arzu ettiğini bildirmesini yazılı olarak haber verdi. Hz. Osman, Hz. Ömer döneminde valilik yapan birini seçebileceklerini yazınca onlar da Ebû Mûsâ el-Eş'arî'de karar kıldılar.[68] Şemmâhî bu haberde de Mes'ûdî'de geçen rivayetin bir kısmını kullanıp diğer kısmını dikkate almamıştır. Buna göre okur, Eşter'in Talha ve Zübeyr'den borç aldığı parayı Hz. Osman muhasarasında kullandığı kanısına varacaktır. Ancak Mes'ûdî'deki haber, kaynağından tetkik edildiğinde bu paranın Kûfe valisini şehre sokmamak için girişilen organizasyonda kullanıldığı açıkça görülmektedir. Sonuç olarak Şemmâhî'nin -eğer faklı bir nüshasını kullanmıyorsa- Mes'ûdî'ye isnat ettiği bu rivayeti de çarpıttığı söylenebilir.

---

[66] Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/204.

[67] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/39.

[68] Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/265-266.

2. Farklı Suçlama ve Yorumlar

Araştırmanın bu kısmında iki İbâzî âlimin Hz. Osman dönemine ait farklı iddiaları ve bunlara dair yorumlarına kısaca değinilecektir. Burada da Sâlim'in Kur'ân merkezli ve İbâzî bakış açısıyla hadisleri özlü bir şekilde senetsiz olarak tahlil ettiği; Şemmâhî'nin ise senetli ya da senetsiz olarak hadiseleri kaydettiği, Şiî kaynaklara atıflarda bulunduğu fakat mezkûr kaynaklara büyük oranda sadık kalmadığı görülmektedir.

2.1 Sâlim b. Zekvân'ın İddia ve Yorumları

Sâlim'in, Hz. Osman ile ilgili bütün iddialarında öncelikle Kur'ân âyetlerini kullandığı belirtilmelidir. Sonrasında ise ilgili âyetleri İbâzî bakış açısı ile yorumlamıştır.

Hilafet hususunda, Hz. Osman'ın Müslümanların istişare ve rızası ile halife olduğunu, Allah'ın müsaade ettiği bir süre Kur'ân ve Sünnet üzere icraatta bulunduğunu; zamanı geldiğinde ise dünyaya meylettiğini ve Sünnet'i değiştirip bidatler ihdas ettiğini iddia etmektedir.[69]

Sâlim'e göre Hz. Osman, bedevilere ait yağmurlu yerlerden kendisine otlaklar ayırmış, maiyeti ve ailesi buralarda hayvanlarını otlatmıştır.[70] Yine o, Hz. Osman'ın bedevileri haraçtan pay alırlar korkusuyla cihada çıkmaktan menettiğini iddia etmektedir.[71]

Hz. Osman'ın, insanların kendisine yönelik eleştirilerini dinlemeleri için casuslar görevlendirdiğini, bu casusların kendisi aleyhine konuşan birisini tespit ettiklerinde ise Hz. Osman'ın bu kişinin fey'ini kestiğini, bu durumda olan bazılarının ise mallarına el koyduğunu, kırbaçlattığını veya ihtiyari bir ceza ile cezalandırdığını kaydetmektedir.[72]

Sâlim'e göre, Hz. Osman Şâm Valisi Mu'âviye'ye bir mektup yazmış ve bu mektupta Medinelileri nankörlük ve itaatsizlikle itham etmiştir.[73] Ardından o, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'a, Medine'den kendisine doğru gelmek üzere yola koyulan Mısırlılar hakkında yazdığı cezai emirler içeren mektubu ve sonrasında yaşananları ele almaktadır. Onun, Mısırlılar için "Müslümanlar" ifadesini kullanması dikkat çekmektedir.[74]

Sâlim, kuşatma esnasında bir kuşatmacının Osman'ın bir adamı tarafından öldürüldüğünü, bu sebeple kısas talep edildiğini fakat Osman'ın bu kişiyi teslim etmediğini kaydetmektedir.[75]

---

[69] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 78.

[70] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 80, 82.

[71] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 80, 82.

[72] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 86.

[73] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 86-87.

[74] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 86, 88, 90.

[75] Crone-Zimmermann, *The Epistle of Sālim,* 90.

2.2 Şemmâhî'nin İddia ve Yorumları

Şemmâhî'nin kaydettiğine göre Hz. Osman halife olduktan sonra Ebû Süfyan: "Ey Ümeyyeoğulları! …halifeliğin sizin ve çocuklarınız için mutlaka mukadder olacağını ümit ediyorum." demiş, Osman ise ondan bunu (sözünü, görüşünü) gizlemesini istemiş, ardından da bu sözü değiştirerek muhacir ve ensara ulaştırmıştır.[76] Şemmâhî -aralarındaki benzerliğe bakıldığında- bu rivayeti Mes'ûdî'den[77] almış olmalıdır. Fakat önceki misallerde görüldüğü üzere burada da kelimeler üzerinde değişiklik yaparak ya mezhep taassubu gütmüş ya da istifade ettiği Mürûc nüshasında böyle geçtiği için hadiseyi eserine olduğu gibi almıştır.

Şemmâhî'ye göre Hz. Osman'ın halife seçilmesi üzerine Mikdâd b. el-Esved, Hz. Osman'ı kastederek şunları söyledi: "Rıdvan beyatine katılmayan, Uhud günü (savaş meydanından) kaçan bir adamı başınıza yönetici olarak atamamanız için Allah adına size çağrıda bulunuyorum!" Ammâr ise şöyle dedi: "Müslümanların herhangi bir ayrılığa düşmesini istemiyorsan Ali'ye beyat et!" İbn Ebî Serh ise Abdurrahman'a: "Eğer ihtilaf çıkmasını istemiyorsan Osman'a beyat et!" dedi. O, Hz. Peygamber döneminde irtidat etmişti. Abdullah b. Ebî Rebî'a da "Doğru söyledin." dedi. Bunun üzerine Hâşimoğulları ve Ümeyyeoğulları tartışmaya dahil oldu. Mahzûmoğullarından birisi Ammâr'a şöyle çıkıştı: "Ey Sümeyye'nin oğlu! Sen gerçekten haddini aştın. Kureyş'in emir seçme işinden sana ne!"[78] Ya'kūbî'de, Şemmâhî'nin kaydettiklerinin bir kısmı geçmektedir.[79]

Bu rivayet benzer ifadelerle İbn Şebbe[80], Taberî[81], İbn 'Abdirabbih[82], İbnü'l-Esîr[83], Nüveyrî[84] ve İbn Kesîr'de[85] zikredilir. A. Muhammed Nur Velî, Taberî'nin şûrâ ve Hz. Osman'a beyate dair rivayetlerini Şiî tarihçi Ebû Mihnef'e dayandırdığını kaydeder.[86] Netice itibariyle

---

[76] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/29–30.

[77] Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/268-269.

[78] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/29.

[79] Krş. Ya'kūbî, *Târîḫ,* 2/187-188.

[80] İbn Şebbe, *Kitâbü Târîḫi'l-Medîneti'l-Münevvere,* thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde/1399/1979), 3/930-931.

[81] Ṭaberî, *Târîḫ,* 4/232-233.

[82] İbn 'Abdirabbih, *el-İḳdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404/1983), 5/31.

[83] 'İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ,* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1417/1997), 2/444.

[84] Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb,* thk. Muhammed Cabir Abdü'l-Ân el-Hînî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmî, 1423/2002), 19/384.

[85] Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 10/211-212.

[86] Nur Veli, *Eserü't-teşeyyü'*, 320-321.

Şiî tarihçi Ebû Mihnef ile Nehcü'l-Belâğa şârihi el-Cevyerî'nin gündeme getirdiği bu rivayetin sahih olmadığı ortadadır.[87]

Şemmâhî'nin kaydettiğine göre Osman, Hz. Peygamber'den sonra Ebû Bekir ve Ömer'den, amcası Hakem b. Ebi'l-Âs'ı Medine'ye geri almasını istemişse de onlar bunu yapmaktan imtina etmişlerdir. Hakem, Osman döneminde şarap içmiş ve çokça mal edinmiştir. Şemmâhî suçlamalarını Mes'ûdî'ye atfen sürdürür ve Hakem'in uygun görmediği davranışlarını sıralar, onu Hz. Ömer [88] ile karşılaştırır.[89] Fakat Mes'ûdî'de, Hakem'in değil, Hz. Osman'ın büyük bir mal varlığına sahip olduğu geçmektedir.[90] Anlaşılan Şemmâhî ya farklı bir Mes'ûdî nüshası kullanmış ya da *Mürûcü'z-Zeheb*'te geçen bilgileri tahrif ederek mahiyetini değiştirmek gibi etik olmayan bir yola başvurmuştur.

Şemmâhî, Hz. Âişe'nin Halife'yi açıktan lanetlediğini iddia etmektedir. "…İçinizde Firavun ya da onun benzeri birisi var!' dedi. O, bu sözü ile Osman'ı kastediyordu. Bunun üzerine Osman: 'Eğer böyle yapmaya devam edersen senin üzerine kızıl (Rum) ve siyah (Sudanlı) köleleri salarım.' dedi. Hz. Âişe ise ona şunları söyledi: 'Rasûlullah seni lanetlemişti. Ölünceye kadar da senin için istiğfar da bulunmadı."[91]

İlk Şiî kaynaklardan *Kitâbü Süleym*'de ise Hz. Osman'a lanet atfeden kişinin Hz. Ali olduğu geçmektedir. Buna göre;

Osman: 'Ey Hasan'ın babası! Sen ya da şu arkadaşların benim hakkımda bir hadis biliyor musunuz?' diye sordu. Ali de: 'Tabii ki. Ben, Allah Rasûlü'nün sana iki kez lanet ettiğini ve seni lanetledikten sonra Allah'tan senin için istiğfar dilemediğini işittim.' dedi. Bunun üzerine Osman öfkelendi ve: 'Allah'a yemin olsun ben Allah Rasûlü'nden işitmiştim. O şöyle diyordu: 'Muhakkak ki Zübeyir dinden dönmüş (mürted) olarak öldürülecektir!' dedi. Selmân-ı Fârisî der ki: Ali bana şunları söyledi: 'Osman doğru konuştu. Çünkü Zübeyr, Osman'ın katlinden sonra bana beyat etti sonra beyatini bozdu ve mürted olarak öldürüldü.[92]

Görüldüğü üzere *Kitâbü Süleym*'de hem Hz. Ali'nin dilinden Hz. Osman'a lanet okutulmuş hem de Hz. Osman'ın dilinden Zübeyr b. Avvâm mürted olarka vasıflandırılarak Hz. Ali'ye tasdik ettirilmiştir.

Şemmâhî'nin senetsiz olarak verdiğine göre; himaye ehlinin kendisini dövdüğünü, hamile olan hanımının da karnına vurup çocuğunu düşürdüğünü şikâyet etmek üzere bir adam

---

[87] Nur Veli, *Eserü't-teşeyyü'*, 324.

[88] Müellif burada Hz. Ömer için radıyallahü anh dua ibaresini kullanmıştır. Aynı ibareyi hiçbir sahabi için kullanmadığı görülür.

[89] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/31–32.

[90] Krş. Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/261.

[91] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/37-38.

[92] Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym b. Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî (Kum: Matbaatü'l-Hâdî, 1420/2000), 162.

Osman'a geldi. Osman ise ona: "Ne yapayım, hanımını hamile olarak sana geri mi çevireyim!" dedi. (Bu sırada) ona bir Basralı gelmişti. Basralı dedi ki: "Vallahi bugünden sonra Osman'dan hiçbir kimse için talepte bulunmayacağım."[93] Fakat böyle bir rivayete kaynaklarda tesadüf edilmemiştir.

Şemmâhî, bazı sahâbîlerin Hz. Osman'ı sert bir şekilde eleştirdiklerini iddia etmektedir. Mesela Huzeyfe insanların ona karşı en sert olanlarındandı. İnsanlar aleyhine alenen konuşunca Osman minbere çıkarak:

Rasûlullah Hâşimoğullarını, Ebû Bekir Temîmoğullarını, Ömer ise Adiyyoğullarını başkalarına tercih etti, onları üstün tuttu. Bana da Ümeyyeoğulları düşer. Beni (bu sebeple) kınıyorsunuz. Vallahi onurunuz kırılıp zelil olsanız da mutlaka ve mutlaka onlara ayrıcalık tanıyacak ve kendilerine ikramda bulunacağım. Eğer cennet elimde olsaydı kesinlikle diğer insanlardan önce onları oraya sokardım." dedi. Bunun üzerine Ammâr dedi ki: "O vakit benim, Rasûlullah'ın, Ebû Bekir ve Ömer'in onuru kırılacak." Osman ona: "Allah senin de Ebû Bekir'in de Ömer'in de gururunu kırsın, zelil etsin." şeklinde cevap verdi ve ona saldırarak ayağıyla çiğnedi. Sonunda onun altından Ammâr'ı çekip çıkardılar. O, dayaktan bayılmıştı ve bağırsakları patlamıştı (fıtık olmuştu). Halbuki onlar (Ümeyyeoğulları) Rasûlullah'ın: "Ey Yâsir ailesi, size vaat edilen yer cennettir!" dediğini biliyorlardı.[94]

Kaynaklarda bu haliyle geçmeyen rivayetin aslında iki rivayetin cemedilmesiyle inşa edildiği söylenebilir.[95]

Şemmâhî insanların Osman'a karşı en sert olanlarından birisinin Abdurrahman b. Avf olduğunu kaydetmektedir. Öyle ki o, Osman'a şöyle demiştir: "Eğer yaşarsam seni bu işe atadığım gibi mutlaka seni bu işten azledeceğim." Ancak çok geçmedi ki vefat etti. Abdurrahman, Osman cenaze namazını kıldırmasın diye gizlice defnedilmesini emretti. Böyle de defnedildi. Bunun üzerine Osman onun oğluna kötü sözler söyledi. İçlerinden birisi: "Cenaze namazını senin kıldırmanı hoş karşılamadı." deyince de onu dövmek istedi.[96]

Şemmâhî'nin İbn Avf'a atfettiği sözler muteber kaynaklarda geçmemektedir. Ancak *Kitâbü Süleym*'deki bir dipnotta muhakkik tarafından yer verilmiştir ki o, bu sözü Muhammed

---

[93] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/36–37.

[94] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/38.

[95] İlki için bk. İbn Sa'd, *Tabakāt,* 3/248; Ahmed b. Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel,* thk. Şuayb el-Arnavût (Kâhire/Müessesetü Kurtuba, 1375/1955), 1/62; İbn Şebbe, *Târîḫu Medîne,* 3/1098; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf,* thk. Süheyl Zükkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/161; İbn 'Asâkir, *Târîḫu Dımaşk,* thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/199°), 43/370; 'İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gābe fî ma'rifeti's-sahâbe,* thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmî, 1415/1994), 3/583; Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm,* thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 3: 571-572; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* 10/290-291. Diğer rivayet için bk. Yunus Akyürek, *Ammâr b. Yâsir ve Fitne Dönemi* (Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019), 104-120.

[96] Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/38.

Bâkır el-Meclisî'nin (öl. 1110/1698 ?) Şiî-İmâmî rivayetlerin tamamını içine alan Arapça derleme eseri *el-Bihâru'l-Envâr*'a[97] (C.8 s.319) atfetmiştir.[98] Meclisî'nin ölümü Şemmâhî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra gerçekleştiğine göre Şemmâhî'nin bu sözü meçhul bir Şiî-İmâmî kaynaktan aldığı sonucuna varılabilir.

Sonuç

Çalışmada, aralarında takriben sekiz yüzyıl bulunan İbâzî âlimlerden, Sâlim b. Zekvân'ın *es-Sîre*'si ile Şemmâhî'nin *Kitâbü's-Siyer*'inde Hz. Osman dönemine dair kaydettikleri tetkik edilmiştir.

İki müellifin kendilerine özgü usul ve yaklaşımlara sahip olduğu belirtilmelidir. Buna göre Sâlim, Hz. Osman ve dönemini İbâzî ilkeler üzerinden ve salt anlamda Kur'ân'a dayalı sert bir üslupla değerlendirmiş; Hz. Osman'ı doğrudan tekfir etmese de yanlış bulduğu uygulamalarını zikrettikten sonra bu hatalara işaret eden ve bu yanlış davranışlarda bulunanları kâfir, fâsık ve zalim olarak niteleyen âyetleri peşi sıra zikretmiştir. Yine onun, konuyu ele alırken herhangi bir senet kullanmadığı görülmektedir. Eserini 70/689 yılı başında telif ettiği varsayıldığında; kaydettiklerinden bir kısmını -zayıf bir ihtimal de olsa- Hz. Osman dönemine dair şahit olduklarından, hadiselere bizzat tanıklık edenlerden ya da onları dinleyenlerden aktardığı varsayılabilir. Fakat siyer ve hadis metinlerinin tedvini arifesine denk gelen bu tarihlerde Sâlim'in herhangi bir senet kullanmaması bu bakımdan mazur görülemez. Sâlim, döneme dair verdiği bilgilerin bir kısmında şahıs, olay ve mekân ismi vermemiş, bunun yerine görüşünü desteklediğine inandığı âyetleri anlatımın sonuna ilave etmiş; böylece İbâzî öğretiyi merkeze alarak sert ifadelerle itikadi ve ahlaki çıkarımlara varabilmiştir. Ayrıca onun mezkûr dönemi ele alırken Hz. Peygamber'in sünnetine nadiren işaret ettiği görülmektedir.

Şemmâhî, Hz. Osman'ın şahsını, uygulamalarını ve valileri başta olmak üzere Ümeyyeoğullarını eleştirdiği bölümde sadece Mes'ûdî'nin *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* isimli eserinden istifade etmiştir. Yaşadığı yüzyıl itibariyle döneme dair kaleme alınan kaynak ve rivayetlere ulaşması mümkün iken *Mürûcü'z-zeheb* dışında bir esere atıfta bulunmaması ve sadece iki-üç senet kullanması düşündürücüdür. Farklı bir Mes'ûdî nüshasından istifade ettiği ihtimal dahilinde ise de onun, Mes'ûdî'nin adını kullanarak Hz. Osman, akraba ve valileri hakkında olumsuz bir kanaat oluşturmak maksadıyla rivayetler üzerinde bilinçli bir tahrifatta bulunduğu söylenebilir. Onun, Ammâr b. Yâsir'in fıtık olana kadar Hz. Osman tarafından dövülmesi anlatımında olduğu gibi birkaç rivayeti birleştirerek yeni bir metin inşa etmeye çalıştığı da görülmektedir. Aynı şeyi, kaynağını belirtmeden alıntıladığı diğer rivayetler için

---

[97] Mustafa Öz, "Bihârü'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 6/139.

[98] Bk. Süleym, *Kitâbü Süleym*, 77.

de yapmış olması muhtemeldir. Zira Hz. Osman'a dair kullandığı suçlayıcı birçok rivayet ana kaynaklarda geçmediği gibi akıl ve izan sınırlarını da zorlamaktadır.

Şemmâhî, Hz. Osman dönemini aktarırken Ya'kūbî'ye atıfta bulunmamışsa da kullandığı rivayetlerin Ya'kūbî'de geçen rivayetlerle belli oranlarda benzerlikler gösterdiği anlaşılmaktadır.

Şemmâhî'nin, kullandığı Mes'ûdî rivayetlerini tahrif etmesinden hareketle Sâlim'in ondan daha ilkeli ve dürüst olduğunu söylemek gerekir. Ancak kaynak ve senet kullanmayan, üstelik görüşlerini âyetlerin zahiri ile teyit etmeye çalışan Sâlim'in de bu açıdan ilmî bir duruş sergilediğini söylemek zordur.

Bu çalışmanın, tarih alanındaki Şiî ve Hâricî temel kaynaklarının bütün boyutlarıyla incelenmesi ve yorumlanmasının önünü açacak yeni araştırmalara katkı sunması ve rehberlik etmesi beklenmektedir.

Kaynakça

Abdülhamîd, Sâib. *Mu'cemü Müerrihî'ş-Şî'a: el-İmâmiyye - ez-Zeydiyye - el-İsmâ'îliyye*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Dâireti Maârifi'l-Fıkhi'l-İslâmî, 1424/2004.

Ağarı, Murat. "Ya'kūbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel.* thk. Şuayb el-Arnavût - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akyürek, Yunus. *Ammâr b. Yâsir ve Fitne Dönemi.* Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019.

Avcı, Casim. "Mes'ûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/353-355. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Belâzürî. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987.

Belâzürî. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zükkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Benras, Mahmoud. "İbadiyye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi (Takiyye)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (01 Aralık 2022): 511-529. https://doi.org/10.46353/k7auifd.1173175.

Crone, Patricia – Zimmermann, Fritz. *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān*. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 2001.

Çalışkan, Necmettin - Okşar, Yusuf. "Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7/1 (2020), 99-124.

Dercînî. *Tabakātü'l-meşâ'ih bi'l-Magrib*. thk. İbrâhim Tallây. 2 Cilt. Kosantîne, 1397/1977.

Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ. *Târîḫu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.

İbn Abdilhakem, Ebü'l-Kāsım. *Fütûhu Mısr ve ahbâruhâ*. thk. Muhammed el-Huceyrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

İbn 'Abdirabbih. *el-İḳdü'l-ferîd.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmî. 1404/1983.

İbn 'Asâkir, Ebû Muhammed. *Târîḫu Dımaşḳ.* thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/199٥.

İbn Ḥacer, el-'Askalânî. *Lisânü'l-mîzân.* thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1423/2002.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Sa'd. *Tabakātü'l-kübrâ.* thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.

İbn Şebbe. *Kitâbü Târîḫi'l-Medîneti'l-Münevvere.* thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: 1399/1979.

İbnü'l-Esîr, 'İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîḫ.* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 1417/1997.

İbnü'l-Esîr, 'İzzeddîn. *Üsdü'l-gābe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.

Kutlu, Sönmez. “Salim b. Zekvân’ın es-Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 467–475.

Mes‘ûdî. Ali b. el-Hüseyn. *Mürûcü’z-zeheb ve me‘âdinü’l-cevher*. thk. Kemal Hasen Mer’î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asrî. 1425/2005.

Nur Veli. Abdülaziz Muhammed. *Eserü’t-teşeyyü‘ ‘ale’r-rivâyâti’t-târîhiyye fi’l-karni’l-evveli’l-hicriyyi*. Medine: Dâru’l-Hudeyrî. 1. Basım, 1415/1994.

Nüveyrî. Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü’l-ereb fî fünûni’l-edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdü’l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâik el-Kavmî. 1423/2002.

Özdoğan, Kevser. “Ya‘kubî ve Şiîliği Üzerine”. *Bilimname* 3 (2019), 355–387. https://doi.org/10.28949/bilimname.550445

Öz, Mustafa. “Bihârü’l-Envâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Öz, Mustafa. “Kitâbü’s-Siyer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/115. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Öz, Mustafa. “Sâlim b. Zekvân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/464. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym b. Kays el-Hilâlî*. thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî. Kum: Matbaatü’l-Hâdî. 1. Basım, 1420/2000.

Şemmâhî. *Kitâbü’s-Siyer*. thk. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî. 2 Cilt. Maskat: Vizaratü`t-Türâs ve’s-Sekâfe, 2. Basım, 1407/1987.

Ṭaberî. *Târîḫu’r-rusül ve’l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Türâs, 1387/1967.

Ya‘kūbî. *Târîḫu’l-Ya‘kūbî*. thk. M. T. Houtsma. 2 Cilt. Leiden: Brill, 1300/1883.

Zehebî. *Târîḫu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîri ve’l-a‘lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî. 1413/1993.

Kitap İncelemeleri

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 262-265 | DOI: 10.5281/zenodo.19240949

Dinin Geleceği
(Kitap İncelemesi)

Ali Köse | Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2025, 329 s | ISBN 978-625-397-339-1

Besim Enes ALPER[*]

Dinin Geleceği, Yazar: Ali Köse, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2025, 329 Sayfa)

Öz

Dinle ilgili çalışmalar içerisinde, dinin geleceğiyle ilgili olanlar tarihiyle ilgili olanlara oranla gerek nicelik ve gerekse nitelik olarak belki de hiç olmadığı kadar önem taşımaktadır. Nitekim, zaman akmakta ve dünya kültürel evrimini bilim ve teknoloji aracılığıyla hızla devam ettirmektedir. Bu çerçevede, Köse'nin de vurguladığı üzere değişen dünya muhtemelen eski olan her şeyle hesaplaşacaktır. Hesaplaşacağı meseleler arasında belki de ilk sırada din gelecektir. *Dinin Geleceği*, 21. yüzyılda din olgusunu Batı ülkeleri çerçevesinde analiz ederek konuya dair güncel perspektifler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinin Geleceği, Batı, Sekülerleşme, Otorite, Bilim, Teknoloji, Yeni Nesil

Abstract

Among studies related to religion, those concerning the future of religion are perhaps more important than ever before, both quantitatively and qualitatively, compared to those concerning its history. Indeed, time is passing, and the world is rapidly continuing its cultural evolution through science and technology. In this context, as Köse also emphasizes, the changing world will likely come to terms with everything old. Religion will likely be at the forefront of the issues it will have to reckon with. The Future of Religion analyzes the phenomenon of religion in the 21st century within the context of Western countries, offering contemporary perspectives on the subject.

Keywords: Future of Religion, The West, Secularization, Authority, Science, Technology, New Generation

Dinle ilgili çalışmalar içerisinde, dinin geleceğiyle ilgili olanlar tarihiyle ilgili olanlara oranla gerek nicelik ve gerekse nitelik olarak belki de hiç olmadığı kadar önem taşımaktadır. Nitekim, zaman akmakta ve dünya kültürel evrimini bilim ve teknoloji aracılığıyla hızla devam ettirmektedir. Bu çerçevede, Köse'nin de vurguladığı üzere değişen dünya muhtemelen

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, besim.alper@stu.ihu.edu.tr, ORCID: 0009-0009-1199-8981, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 26/11/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 18/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

eski olan her şeyle hesaplaşacaktır. Hesaplaşacağı meseleler arasında belki de ilk sırada din gelecektir. Prof. Dr. Ali Köse tarafından kaleme alınan *Dinin Geleceği* adlı eser, ilk kez 24 Ağustos 2023 tarihinde yayımlanmıştır. Nisan 2025 tarihinde güncellenmiş ikinci basımıyla tekrardan raflardaki yerini almıştır. Bu yazıda en güncel versiyonu olması nedeniyle güncellenmiş ikinci baskı üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

İnterdisipliner çalışmalardaki uzmanlığıyla tanınan Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, *Laik Ama Kutsal* ve *Kutsalın Dönüşü* gibi daha önceki eserlerinde sekülerleşme tezlerinin karşısında bir tavır almıştı. Ancak *Dinin Geleceği* çalışmasıyla birlikte yazarın sekülerleşme tartışmasında net bir şekilde taraf değiştirdiği ve Ronald Inglehart gibi isimlerin görüşlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Eser, odaklandığı veriler çerçevesinde, dinin geleceğinin sıkıntılı bir sürece girdiğine işaret etmektedir. Köse, 2020'li yıllar itibariyle elde edilen verilerin -eski tezlerin aksine, çok daha farklı bir gidişata işaret ettiğini ifade ederek özetle Batı'da dinin öldüğünü, artık bir geleceğinin olmadığını belirtmektedir. Bu doğrultuda yazar, mevzubahis tartışmanın her iki tarafını da tecrübe ederek dikkat çekici bir çerçeve çizmektedir. Köse'nin sahip olduğu bu tecrübe bir açıdan da konuya dair olan yetkinliğini okuyucuya ispatlamaktadır. *Dinin Geleceği*, 21. yüzyılda din olgusunu Batı ülkeleri çerçevesinde analiz ederek konuya dair güncel perspektifler sunmaktadır. Köse'nin konuya yaklaşımını ve aslında çalışmanın temel yöntemini, Batı'nın deneyimlediği süreci dünyanın geri kalanının zaman farkıyla tecrübe edeceği düşüncesi oluşturmaktadır.

Altını çizerek ifade etmek gerekir ki dinin geleceği konusu yeniliğini her zaman muhafaza edecek olan bir literatüre sahiptir. Zira dünyanın karşılaştığı her bir yeni olgu aynı zamanda dinin karşılaşacağı yeni bir evre anlamına gelmektedir. Tarihi tecrübeden hareketle yazarın işaret ettiği üzere, dinlerin kıymetini teknolojik ilerlemeleri nasıl anlamlandırdıkları ve gerçeğe ne derecede dayandıkları tayin edecek; gerçekten uzaklaştıkları sürece nüfuzlarını kaybedeceklerdir. *Dinin Geleceği*, içerdiği zengin güncel verilerle ve 382 farklı kaynak referansıyla sahasında emsallerinden ayrılmaktadır. Eser, sadece Batı'nın mevcut durumunun analizini yapmakla yetinmeyerek adeta süreç içerisinde uluslararası ölçekte dinin otoritesinin sarsılacağını iddia etmektedir. Bu özelliklerden hareketle, Köse'nin söz konusu eseriyle literatüre önemli bir referans kaynağı kazandırdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Kitap, ön söz ve son söz haricinde on ana bölümden oluşmaktadır. Ön sözde konuya temel yaklaşımını açıklayan yazar, "Yeni Dünya / Din Nereye?" başlığını alan birinci bölümde sekülerleşme tartışmaları odağında son dönemdeki hızlı sosyolojik dönüşüme odaklanarak esere başlamaktadır. "Dinin Düşüşü / Büyük Kopuş" başlıklı ikinci bölümde Köse, kendisinin de sekülerleşme tartışmasına dair görüşünü değiştiren ve 2010 yılı sonrasında meydana gelen büyük kopuşun kırılmanın altını çizmektedir. "Bilim, Dinin Elinden Neleri Aldı?" başlığını alan üçüncü bölüm, genel çerçevede sosyolojik olarak dinin neredeyse bütün sahalarda zayıfladığına işaret etmektedir. "Kültürel Evrim / Büyü Bozumu" başlıklı dördüncü bölümde

yazar, zamanın değişmesiyle her şeyin değiştiği denkleminden hareketle süreç içerisinde dinin nüfuzunun azalmasının gizli sebeplerini değerlendirmektedir. “Zamanın Ruhu / Din Nerede?” başlığını alan beşinci bölüm, sosyolojik değişimle birlikte dinin yaşadığı otorite kaybına neden olan faktörlere detaylı bir şekilde odaklanmaya devam etmektedir. “Yeni Nesil ve Din” başlıklı altıncı bölümde Köse, özellikle internet dalgasının sosyolojik dönüşüme ciddi anlamda ivme kazandırdığına işaret etmektedir. “Yeni Din / No Religion” başlığını alan yedinci bölüm, hususiyetle son yıllarda önemli çalışmalara imza atan Jean Twenge gibi isimlerin araştırma verilerinden hareketle internetle büyüyen yeni nesiller ile din arasında ne kadar büyük bir kopuşun olduğuna odaklanmaktadır. “Bilim, Teknoloji ve Din” başlıklı sekizinci bölümde yazar, dinin bilimsel ve teknolojik gelişmelere uyum sağlaması gerektiğini aksi taktirde etkisini çok daha fazla yitireceğini ifade etmektedir. “Transhümanizm / Yarın Elbet Bizim!” başlığını alan dokuzuncu bölüm, bilim ve teknolojiyle ardında hayatın şifrelerini ve gücünü elinde bulundurduğunu iddia eden transhümanizm görüşüne yoğunlaşmaktadır. Son olarak, “Üç Kitabın Manası” başlıklı onuncu bölümde Köse, dine karşı tavırlarıyla ön plana çıkan ve uluslararası çapta bilim dünyasının popüler figürleri arasında bulunan üç ismin (Richard Dawkins, Yuval Harari ve Ray Kurzweil) eserleri üzerinden dinin geleceğine dair değerlendirmelerini genişleterek sürdürmektedir.

Dinin Geleceği, Batı ülkeleri ekseninde, Batı menşeli kaynaklar ışığında, Batı odaklı bir dini dönüşüm süreci incelemesi içermektedir. Bu husus bizzat yazar tarafından kitabın ilk sayfalarında müstakil olarak vurgulanmaktadır. Her ne kadar mevcut başlık eserin cazibesini arttırsa da odaklandığı yer açısından isminin “Batı’da Dinin Geleceği” olması gerekirdi. Mevcut başlığın, dünyanın sekülerleşip sekülerleşmediğine tam olarak cevap veremediği söylenebilir. Yapılan araştırmaların örnekleminin daha çok Batı ülkeleri olması sebebiyle bu sonucun genellenmesi çok sağlıklı gözükmemektedir. Bu doğrultuda, belirli coğrafyalarda yapılan çalışmaların örneklemlerinin o ülkeye ait olduğu çalışmaların daha güvenilir olacağı sonucuna varılabilir. “Dinin Geleceği” başlığının yalnızca Batı dünyasına ve Batı’nın Hristiyanlık tecrübesine indirgenebilecek kadar küçük bir başlık olmadığı açıktır. Nitekim, ne dünya yalnızca Batı’dan ibarettir ne de din sadece Hristiyanlık tecrübesi demektir. Bu çerçevede eserin, dünyanın değil, yalnızca Batı’nın dini tecrübesinin bir analizi olduğu ifade edilebilir. Dünya adına bir genelleme yapabilmek için diğer ülkelerde de benzer çalışmaların farklı dinleri de kapsayacak şekilde yapılması önem taşımaktadır. Bu bağlamda, yapılan anketlerin de yine ona göre tasarlanması gerekmektedir. Buna ek olarak, başta Gazze’de yaşanan vahşet olmak üzere, her geçen gün yaşanan paradigma dönüşümü geçirtecek çapta büyük olaylar insanları mevcut dünya düzenini sorgulamaya yöneltmektedir. Uluslararası ölçekte yaşanan bu olayların etkileri pek muhtemeldir ki birkaç yıl sonra daha fazla görülecektir ve konunun bu açılardan da mercek altına alınması daha bütünlüklü bir analiz imkanı sağlayacaktır. Söz gelimi Gazze, bir tarafta direnişin ve dayanıklılığın psikolojisini oluştururken diğer taraftaysa zulmün ve vahşetin temel referanslarını oluşturması hasebiyle

dinin nüfuzunun hala farklı açılardan devam ettiğini göstermiştir. Dini ve siyasi referanslardan hareketle işlenen bir soykırımın neticesinde dinin geleceğinin nasıl şekilleneceği büyük bir soru işaretiyle durmaktadır. Belki de Gazze, dinin geleceği açısından da bir kırılma noktası olacaktır.

Köse, *Dinin Geleceği*'nde çok zengin nicel veriler sunmaktadır ancak buna rağmen benzer veri sonuçları noktasında bazen tekrara düşebilmektedir. Ek olarak, kitabın aslında dışarıdan bir gözün Batı'nın din serencamına getirdiği bir yorum olduğu da ifade edilebilir. Nitekim, sunulan veri zenginliği genel çerçevede Batı menşeili çeşitli kaynakların bir araya getirilerek değerlendirilmesi şeklindedir. Diğer yandan, kitapta genel hatlarıyla birbirini destekleyen veriler paylaşılmıştır. Bu doğrultuda, farklı sonuçlar içeren kaynakların ve buradan hareketle yapılacak bir sentezin eksikliğinin göze çarptığı söylenebilir. Bir açıdan bu eksiklik, taraflı bir yaklaşım sergilendiği tablosunu da beraberinde getirmektedir. Eserden hareketle dinin geleceği ya iyi ya da kötü bir şekilde sonuçlanacaktır. Fakat kitaptaki cümleler ekseriyetle bu senaryonun kötü bir şekilde sonuçlanacağı izlenimi vermektedir. Bu çerçevede, konunun ele alış biçiminin genel anlamda kötümser olduğu görülmektedir.

Aktarılmak istenen konuların sistematik ve düzenli bir şekilde ele alınması eserin anlaşılmasını ciddi anlamda kolaylaştırmaktadır. Bu yönüyle *Dinin Geleceği*, akademik bir eser olmasının yanında aynı zamanda da okunması kolay bir kitap olarak okuyucuların karşısına çıkmaktadır. Ele aldığı güncel ve problematik konuların zorluğu göz önünde bulundurulduğunda sahip olduğu bilimsel dil ve akıcı üslup son derece dikkate değer bir çalışma olarak tebriği hak etmektedir. Sonuç olarak, Ali Köse tarafından titiz bir çalışmayla kaleme alınan *Dinin Geleceği*, zengin içeriğiyle söz konusu literatürün önemli referans kaynakları arasındaki yerini almıştır.

Kilitbahir 28 (Mart / March 2026): 266-269 | DOI: 10.5281/zenodo.19240960

Pozitif BDT: Pozitif Bilişsel-Davranışçı Terapi İçin Bireysel ve Grup Tedavi Protokolleri (Kitap İncelemesi)

Fredrike Bannink - Nicole Geschwind | İstanbul: Psikonet Yayınları, 2025, 232 s | ISBN 978-625-94962-7-6

Bükre Nur GÜNDÜZ TORUN[*]

Positive CBT: Individual and Group Treatment Protocols for Positive Cognitive Behavioral Therapy, Yazar: Fredrike Bannink - Nicole Geschwind, çev. Hakan Öğütlü - Zeynep Tana Aslan Van Rıjn, (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2025)

Pozitif psikoloji perspektifi ile bilişsel davranışçı terapiyi bir araya getiren Bannink, 2012 yılında yazmış olduğu eser (Practicing Positive CBT: From Reducing Distress to Building Success) ile Pozitif BDT kavramını açıklamış ve bununla birlikte psikoterapi alanında yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Terapistler ve danışanlar tarafından ilgi gören bu yaklaşım, kısa sürede dünya çapında yayılmaya başlamıştır. Bannink, 2021 yılında Geschwind ile yayınladığı eserinde (*Positive CBT: Individual and Group Treatment Protocols for Positive Cognitive Behavioral Therapy)* daha önce açıklamış ve temelini atmış olduğu Pozitif BDT'nin uygulanması için bir tedavi protokolünü terapistlere sunmuştur. Eserleri birçok dile çevrilen Bannink'in bu çalışması Türkçe'ye "POZİTİF BDT Pozitif Bilişsel-Davranışçı Terapi İçin Bireysel ve Grup Tedavi Protokolleri" adıyla çevrilmiş ve 2025 yılında Psikonet Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Psikoterapi alanına kazandırdığı önemli katkılar ve yeni bir yaklaşımın teorik temellerini ortaya koyması sebebiyle bu kitap inceleme konusu olarak seçilmiştir. Bu sebeple söz konusu eseri tanıtmak ve kritik etmek amacıyla bu yazı kaleme alınmıştır.

Bu yazıda incelenecek olan kitap, kuramsal açıklamalardan ziyade bu kuramın nasıl uygulanacağına odaklanmaktadır. Pozitif BDT'yi tanıtmayı amaçlamak yerine terapistler ve danışanlar tarafından kabul gören bu yaklaşımı standardize etmeyi ve daha sistematik bir hale getirmeyi hedeflemektedir. Bu eser "Ne? Neden?" gibi sorulardan çok "Nasıl?" sorusunu ele almakta ve okuyucuya bunu sade ve akıcı bir dille anlatmaktadır. Bireysel ve grup tedavisinde

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi, bukrenurgunduztorun@gmail.com, ORCID: 0009-0005-7650-5990, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 29/11/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 18/03/2026, Published/Yayım Tarihi: 29/03/2026.

uygulanabilecek protokolleri detaylı bir şekilde ele alan bu eser, Pozitif BDT uygulamak isteyen terapistler için bir yol haritası niteliğindedir.

Eser, Bannink'in 2012 yılında ortaya koymuş olduğu pozitif BDT'yi, her bir seansı, ödev önerisini ve sorulacak soruyu detaylı bir şekilde açıklayarak daha somut ve uygulanabilir bir hale getirmektedir. Kitabın, alana dair bir diğer katkısı ise grup formatını oluşturmuş olmasıdır. Pozitif müdahalelerin çoğu bireysel olarak uygulanırken bu eserde pozitif BDT grup terapisine de uyarlanmaktadır. Son olarak, Türkiye'de son zamanlarda gündeme gelmekte olan pozitif BDT'nin tanıtılması ve uygulanması açısından bu eser Türkçe literatüre büyük bir katkı sağlamaktadır. Bannink'in kaleme aldığı kitap ve makaleler dışında literatürde ulaşılabilir kaynaklar oldukça sınırlıdır. Türkçe'de ise neredeyse hiç bulunmadığından, bu çeviri eser pozitif BDT alanında Türkçe literatür için önemli bir yapı taşı olarak değerlendirilebilir.

Kitabın ilk bölümünde, pozitif bilişsel davranışçı terapinin 3 temel kaynağı ele alınmaktadır. Bu kaynakların ilki, bilişsel davranışçı terapidir. BDT'nin yapılandırılmış seans formu ve kanıta dayalı bakış açısına değinilmektedir. Pozitif BDT'de seansların sistematik ve tam yapılandırılmış olması, BDT'de kullanılan tekniklere benzer yeni teknikler geliştirilmiş olması bizlere BDT'nin uygulama açısından temele alındığını göstermektedir. Belirtilen ikinci kaynak ise pozitif psikolojidir. Pozitif psikolojinin iyi oluş, güçlü yönler, anlam bulma ve olumlu duygulanım metotlarını içermekte ve pozitif psikoloji perspektifinden bakmaktadır. Kitapta bahsedilen üçüncü kaynak çözüm odaklı kısa terapidir. ÇOKT'nin sorundan çok çözüme odaklı yaklaşımı ve kaynak-gelecek-istikrar temelli soruları pozitif BDT'de kullanılmaktadır. Bu üç kaynaktan beslenerek kurulmuş olan pozitif BDT, bu kaynakları harmanlayarak yeni bir biçim kazanmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde, depresyon hastalarıyla yapılmış olan nicel ve nitel çalışmalar yer almaktadır. Yazarlar, diğer araştırmacılar tarafından yürütülen ampirik çalışmalara atıfta bulunarak pozitif BDT yaklaşımına teorik bir zemin hazırlamaktadır. Bu çalışmalar, olumlu duygulara odaklanmanın, geleneksel BDT'nin etkililiğini artırdığını ve yalnızca psikopatolojideki azalmanın tek başına iyi oluş hâlini sağlamaya yetmediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca olumlu duyguların, bireyin psikolojik dayanıklılığını güçlendirdiği, stresle başa çıkma kapasitesini artırdığı ve semptomların azalmasına anlamlı katkıda bulunduğu gösterilmektedir. Eser, insanın "olumsuzluk yanlılığı" sebebiyle olumsuz yaşantılara ve duygulara daha fazla odaklanma eğiliminde olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle olumlu duygudaki artışın, olumsuz duygudaki azalmaya kıyasla depresyonun önlenmesi ve iyileşme sürecinin desteklenmesi bakımından daha belirleyici bir rol oynadığını öne süren bulguları da tartışmaktadır. Bu çerçevede söz konusu bulgular, pozitif BDT için yürütülen araştırmanın kuramsal ve yöntemsel temelini oluşturmaktadır.

Unipolar depresif bozukluk tanısı almış 49 danışan ile yapılan araştırmada, danışanlar iki ayrı gruba bölünmüştür. Danışanların yarısı 8 seans pozitif BDT, ardından da 8 seans geleneksel BDT; diğer yarısı ise önce 8 seans geleneksel BDT, sonra 8 seans pozitif BDT tedavisi almıştır. Her iki grup da toplam 16 seans tedavi almış ve sonuçlar karşılaştırılmıştır. Sonuçlara göre ilk 8 seansta her iki grupta da depresif semptomların azalması eşit derecede gözlemlenmektedir fakat ikinci 8 seanslık süreçte geleneksel BDT'de belirtilerdeki düşüşün, pozitif BDT'ye göre daha düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Aynı zamanda danışanların çalışmaya devam etme oranına bakıldığında pozitif BDT ile başlayan grubun devam etme oranı daha yüksektir. Ayrıca ilk 12 danışan ile niteliksel bir mülakat da yapılmıştır. Mülakat sonuçlarına göre 12 danışandan 9'u ara sıra geleneksel BDT ile güçlendirilmiş pozitif BDT'yi tercih ettiklerini belirtmiştir. Diğer 3 danışan ise arada bir fark görmediklerini ifade etmişlerdir.

Kitabın üçüncü ve dördüncü bölümleri pozitif BDT protokollerini içermektedir. Üçüncü bölümde, bireysel terapi, dördüncü bölümde ise grup terapisi ele alınmaktadır. Bu bölümlerdeki içerikler bir el kitabı niteliğinde olup adım adım her detayı içermektedir. 8 oturumluk birer terapi planı hazırlanmış ve tam yapılandırılmış bir şekilde terapistlere sunulmaktadır. Geleneksel BDT'nin en temel yapı taşlarından biri olan "ev ödevi", pozitif BDT'de "ev ödevi önerisi" olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel BDT'de ev ödevi zorunlu görülmektedir. Ancak pozitif BDT'de ise danışanın tercihine bırakılmakta ve ısrar edilmemektedir. Pozitif BDT, "Olası En İyi Kendimiz", "Üç Nimet Alıştırması", "Daha İyi Anlar Günlüğü", "Olumlu Otoportre", "İyimser Düşünce Tarzı" gibi ev ödevi önerileri sunmaktadır. Bu ev ödevi önerileri, danışana olaylar karşısında olumlu bir bakış açısı sunmakta, danışanın iyi ve güçlü yönlerini fark etmesini ve geliştirmesini sağlamakta ve geleceğe her zaman umutla bakmayı öğretmektedir. Pozitif BDT sorunlara odaklanmak yerine o sorunların yerine neyi görmek isteyeceğini danışana sormaktadır. Bu eser, pozitif BDT'de kullanılabilecek soru örneklerini de detaylıca ele almaktadır. Her seansa "Ne daha iyi?" sorusuyla başlamayı ve her seansın sonunda danışandan o seansı değerlendirmesini istemeyi önermektedir. Seanslar benzer şekillerde ve belirli bir rutine bağlı kalacak şekilde tasarlanmakta ve çeşitli uygulamalar ile desteklenmektedir. Eserin en önemli özelliklerinden biri, her seansın detaylarıyla en başından anlatılması ve sistematik olarak ele alınmış olmasıdır.

Eserin beşinci bölümünde bir vaka örneği ile birlikte seansların nasıl uygulandığı hakkında bilgi verilmektedir. Danışanda gözlemlenen gelişim ve olumlu sonuçlar okuyucuya sunulmaktadır. Altıncı bölümde ise Bannink'in süpervize ettiği terapistler tarafından sıkça sorulan sorular ele alınmakta ve olası durumlarda ne yapılabileceği açık bir şekilde ifade edilmektedir. Kitabın son kısmında da iki ek bulunmaktadır. Bu ekler, bireysel ya da grup terapisine katılan danışanlara bilgilendirme amacıyla sunulabilecek nitelikte olup pozitif BDT'nin temel çerçevesini kısaca tanıtmakta ve ilgili uygulamaları açıklamaktadır.

Eser, pozitif BDT için bir kaynak teşkil etmekle birlikte bazı sınırlılıklara sahiptir. Örneğin, yapılan nicel ve nitel çalışma Pozitif BDT'nin etkilerini ortaya koyması açısından son derece değerli olmakla birlikte, yalnızca 41 katılımcı üzerinde uygulanmıştır. Aynı çalışma planının farklı bir örneklem grubunda tekrar edilmesi ve elde edilen bulguların çapraz geçerlik yöntemiyle test edilmesi, araştırmanın geçerlik düzeyini önemli ölçüde artırabilir. Bir diğer sınırlılık ise, BDT'de çok temel ve zaruri olan ev ödevlerinin, pozitif BDT'de ev ödevi önerileri şeklinde olup isteğe bağlı olmasıdır. Bu durum danışan açısından tercih hakkı ve bir rahatlık gibi görünse de terapi sürecindeki iyileşme hızını yavaşlatabilir. Bununla birlikte, pozitif BDT'nin sorunlardan çok hedeflere yönelmesi de kısa sürede psikolojik iyi oluş üzerinde güzel bir etki oluşturabilirken uzun vadede sorunların tam olarak çözülememesine sebep olabilir. Bu sebeple, pozitif BDT'yi geleneksel BDT ile destekleyerek uygulamak daha verimli olabilir.

Sonuç olarak *Pozitif BDT: Pozitif Bilişsel-Davranışçı Terapi İçin Bireysel ve Grup Tedavi Protokolleri*, pozitif bilişsel-davranışçı terapi yaklaşımını yapılandırmış ve protokoller ile uygulanabilir bir hale getirmiştir. Kitap, bireysel ve grup formatlarında güçlü yönler, olumlu duygulanım ve ilerleme odaklı çalışmayı somutlaştırmış ve terapistler için önemli bir kaynak niteliğindedir. Bununla birlikte, çeşitli semptom ve travma öyküsü olan olgularda daha ayrıntılı yönlendirmelere yer verilmemiş olması, yaklaşımın ilerleyen çalışmalarda geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Değinilen sınırlılıklara rağmen eser, Türkçe literatürde pozitif BDT'ye ilişkin ilk sistematik el kitabı olması bakımından dikkate değer ve bu alana ilgi duyanların başvurabileceği önemli bir kaynak niteliğine sahiptir.

Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılarsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimeden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümlerine uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atıf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atıf Sistemine uygun olarak dipnot atıf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla ifd@comu.edu.tr üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, “Yayın Kurulu”) ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu’nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

C. EDİTÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.

4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntıların doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdırlar.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDİTÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildiriniz.

Not: Kilitbahir dergisi Etik Beyannamesi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanılmıştır.

İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24’tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için: https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar.

Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabileceğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.