

**İLSAM AKADEMİ DERGİSİ**  
Turkish Journal of ILSAM Academy  
**CİLT VOLUME: 1 SAYI ISSUE: 1 MART MARCH 2021**  
ISSN: 2757-9212

**İLSAM (İlahiyat İlimleri Araştırmalar Merkezi)**  
**Adına İmtiyaz Sahibi Owner**  
İLSAM

**Yazı İşleri Müdürü Chief Executive Officer**  
Yıldırım DENİZ

**Editör Editor**  
Sümeysra AÇIK

**Çeviri Editörleri Translation Editors**  
Bülent KARAKUŞ, Neslihan KAYALI

**Yardımcı Editör Associate Editor**  
Ferzan TAŞPINAR

**Yayın Kurulu Editorial Board\***  
Prof. Dr. Celil KİRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

\*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

**Yayın Türü Publication Type**  
Yerel Süreli Yayın

**Yayın Periyodu Publication Period**  
Altı ayda bir Mart (Bahar) ve Eylül (Güz) aylarında yayımlanır.  
**Biannual (autumn & spring)**

**Açık erişim olarak elektronik ortamda yayımlanmaktadır.**  
**It is published electronically as open access.**

**İLSAM Akademi Dergisi hakemli bir dergidir.**  
**Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.**  
**Journal of Ilsam Academy is the official per-reviewed.**  
**ILSAM. Authors bear responsibility for the content of their published articles.**

## Hakem ve Danışma Kurulu Board of Reviewing Editors\*

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT (Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üniversitesi)  
Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsrail BALCI (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet ÇELENK (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa KARATAŞ (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi)  
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.)  
Doç. Dr. Öncel DEMİRTAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Prof. Dr. Seyfullah KORKMAZ (Kırşehir Ahi Evran Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yavuz FIRAT (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Veysel GENÇİL (Bartın Üniversitesi)

\*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

## **Bu Sayıda Görev Alan Hakemler Editors\***

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Ahmet GÜÇ (Bursa Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Celil KİRAZ ( Bursa Uludağ Üni.)

Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üni.)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (N. Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM( Eskişehir Osmangazi Üni.)

Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni. )

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ (İzmir Kâtip Çelebi Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Veysel GENGİL(Bartın Üni.)

\*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

## **Tasarım ve Uygulama Graphic Design**

RMG Medya

## **İletişim Correspondence**

**Bursa Merkez Adresi:** Üçevler Mah. Ertuğrul Cad. No:6/3

Revizyon Plaza Nilüfer/BURSA

**Tel:** 0 224 256 72 00 **Fax:** 0 224 252 86 40

**E-Posta:** [ilsamakademi@gmail.com](mailto:ilsamakademi@gmail.com)

[www.ilsamakademi.com](http://www.ilsamakademi.com) / [www.ilsam.org.tr](http://www.ilsam.org.tr)



## İÇİNDEKİLER Table of Contents

### VII Editörden / Editorial

### XI MAKALELER / ARTICLES

**1** Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar

*On the Trail of Sacred Water: Religious and Symbolic Meanings Attributed to Water*

Araştırma Makalesi / Research Article

**Maksude KURT FİDAN**

**29** Ölülerin Ardından Kur'ân-ı Kerîm Okunmasının Bazı Dinî Referanslar Bağlamında Anlaşılması

*Understanding the Reading of the Qur'an for the Dead in the Context of some Religious References*

Araştırma Makalesi / Research Article

**Mehmet KARA**

**55** Eş-Şebâb Hareketi ve Somali'de İslam'ın Geleceği

*Al-Shabab Movement and the Future of Islam in Somalia*

Araştırma Makalesi / Research Article

**Mehmet ÇELENK**

**85** Televizyonda (Diziler Bağlamında) Din Adamı İmajı (Kertenkele Dizisi Örneği)

*The Image of Clergyman on Television in the Context of Tv Series ("Kertenkele" Series Example)*

Araştırma Makalesi / Research Article

**Osman DERTLİ**

**109** Esbâb-ı Nüzûl Tefsir İlişkisi: Tevbe Sûresi Örneği

*Asbâb al Nüzûl (Reasons for the Revelations) and Tafsir (Commentary of Qur'an) Relationship : Example of Surah at Tawbah*

Araştırma Makalesi / Research Article

**Bekir ÖZKIZIL**

## 137 DERLEMELER / REVIEWS

### 139 Çeviri Ropörtaj *Translation Interview*

“Prof. Dr. Malik Badri’yle Psikolojiyi İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir Görüşme”

*“An Interview with Professor Malik Badri about his Contributions to The Islamisation of Psychology*

**Üsame BALIKÇI**

### 152 Yayın İlkeleri

*Editorial Policy*

## EDİTÖRÜN NOTU

Değerli Okurlar,

“Bilenlerle bilmeyenlerin bir olamayacağı”ndan hareketle dinimizi gerçek kaynaklarından doğru anlatacak ilahiyatçıların yetişmesi gün geçtikçe önemi artan bir meseledir. Gerçek ve doğru İslam’ın öğretilmesi, dini bilginin doğru yorumlanması ve halkın aydınlatılması konusunda alanında iyi yetiştirilmiş ehliyetli din bilginlerinin desteklenmeleri bugün daha fazla önem arz etmektedir. Bid’at ve hurafelerden arınmış, Kur’an, sahih sünnet, rasyonaliteye ve akla önem veren bir anlayışla meselelere bakabilen araştırmacıların varlığı ve bunların çalışmalarını sunabilecekleri akademik mecraların mevcut olması da bir o kadar önemlidir.

İLSAM İlahiyat İlimleri Araştırma Merkezi olarak kurulduğumuz günden bugüne İlahiyat alanında saygın isimlerle gerek yazılı gerekse sözlü seminer, konferans, panel ve sempozyumlar düzenleyerek birçok dikkat çekici konu ile ilahiyat alanına katkı sağlamaya çalıştık.

Edindiğimiz tecrübe ve birikimle akademik dünyaya da açılarak, bu alanda yapılan bilimsel çalışmalara akademik zemin hazırlamak, özgün bilginin üretilip paylaşılmasına olanak sağlamak, söz konusu görüşleri akademik camianın dikkatine sunarak yeni açılımlar oluşturmak niyeti ile İLSAM AKADEMİ - İlahiyat Araştırmaları e-Dergisi ile siz değerli okurların karşısındayız.

Mart ve Eylül olmak üzere yılda iki kez yayımlanacak olan İLSAM AKADEMİ Dergisi, İlahiyatın üç temel alanı; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında kaleme alınmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi, kitap tanıtımları ve sempozyum değerlendirmelerini içerecektir. Bu vesileyle İlahiyat alanındaki bilgi birikiminin değerlendirilmesi ve geliştirilmesinin yanında yeni ve özgün fikirlerden oluşan sinerji ile tüm İslam dünyasında İlahiyat ilimleri alanına katkıda bulunmaya amaçlamaktayız.

İLSAM AKADEMİ’ nin yayınlanmasında yardımcı olan değerli yayın kurulumuza, dergimizin danışma ve hakem kuruluna, gelen çalışmalara hakemlik yapan değerli hocalarımıza teşekkürü borç biliriz.

İlk sayısını Mart ayında yayımladığımız İLSAM AKADEMİ’nin bu sayısına 8 makale ve 3 derleme yazısı başvurusu olmuştur. Çift kör hakemlik sistemini uyguladığımız dergimizde 2 makale hakemlerimizin “yayımlanamaz” raporu neticesinde reddedilmiştir. Gelen bir makalemizin hakemlik süreci devam etmektedir. Başvuran üç derleme yazısından iki tanesi derginin ve genel akademik

formatın dışında olduğu için yayınlama kabûlü görmemiştir.

Sayımızın ilk makalesi Dr. Maksude KURT FİDAN'ın "**Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar**" isimli dinler tarihi alanında çalışılmış araştırma makalesidir. Bu çalışmada, dinler tarihinin yanında aynı zamanda din fenomenolojisi açısından çok önemli olan su sembolünün, muhtelif dini geleneklerdeki yerine değinilerek, dini ve sembolik açıdan hangi anlamlara geldiğini ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

"**Ölülerin Ardından Kur'ân-ı Kerîm Okunmasının Bazı Dinî Referanslar Bağlamında Anlaşılması**" isimli araştırma makalesi Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARA'ya aittir. Makale, müslüman halk arasında yaygın olan ölenin ardından Kur'an'ı Kerim okunması, onlar için tevbe istiğfarda bulunulması ve bu fiillerin ölen kişiye faydası olup olmadığı konusunu üç aşamalı ele almış, bunların İslam dinindeki yerini referanslar bağlamında ortaya koymaya çalışmıştır.

"**Eş-Şebâb Hareketi ve Somali'de İslam'ın Geleceği**" başlıklı makalesiye Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇELENK, sömürge sonrası Somali'de yükselişe geçen vehhâbî ve cihatçı sefilik görüşlerini benimseyen "eş-Şebab" terör örgütünün, köklü bir İslam geçmişine dayanan ve Şâfi/Sûfi bir sentezle günümüze kadar ulaşan Somali Müslümanlığı üzerindeki etkilerini ve son durumunu dikkatlere sunmuştur.

Dr. Osman DERTLİ, din sosyolojisi alanında çalıştığı "**Televizyonda ( Diziler Bağlamında) Din Adamı İmajı (Kertenkele Dizisi Örneği)**" araştırma makalesi ile televizyon ve din ilişkisi ile Cumhuriyetten günümüze sinema ve televizyonda yer alan din adamı imajı hakkında okuyucuya bilgiler vererek, ilgili dizi bağlamında tahlillerde bulunmuştur.

Son makale olan "**Esbâb-ı Nüzûl Tefsir İlişkisi: Tevbe Sûresi Örneği**" başlıklı çalışması ile Dr. Öğretim Üyesi Bekir ÖZKIZIL, Tevbe sûresinde hakkında sebeb-i nüzûl rivâyeti bulunan âyet gruplarını ele almıştır.

Dergimizin son bölümü olan Derlemeler kısmında, Arş. Görevlisi Üsame Balık "**Prof. Dr. Malik Badri'yle Psikolojiyi İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir Görüşme**" başlıklı çeviri ropörtajıyla dergimize katkı sağlamıştır.

Bu vesileyle dergimizin bu sayısına yazı göndererek katkı sağlayan, ilim irfan yolunda kalem oynatan araştırmacılarımıza teşekkürlerimizi sunarız. Bir daha ki sayıda görüşmek dileğiyle...

**Editör**  
**SümeYra AÇIK**









**MAKALELER**  
*ARTICLES*





# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar

*On the Trail of Sacred Water: Religious and Symbolic Meanings  
Attributed to Water*

#### Maksude KURT FİDAN

Dr.,  
MEB Kaşüstü Cumhuriyet Ortaokulu,  
Trabzon /Türkiye  
maksudekurtfidan@gmail.com  
ORCID: 0000 0001 6942 2269

Cilt / Issue: 1(1), 1-27  
Geliş Tarihi: 7.1.2021  
Kabul Tarihi: 16.2.2021

**Atf:** Kurt Fidan, Maksude. "Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar". *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 1-27.

**Dipnot:** Maksude Kurt Fidan, "Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar", *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1(Mart 2021), Sayfa.

#### ÖZ

İnsanlığın binlerce yılı bulan dini tecrübesinde kutsallık atfettiği pek çok tabiat unsuru olmuştur. Gök cisimleri, hayvanlar, dağlar, ağaçlar ve su bunlardan bazılarıdır. Ancak su, diğer unsurlardan farklı olarak insanlığın müştereken kutsallık atfettiği bir semboldür. Aynı zamanda insanoğlu sadece suya kutsallık atfetmemiş, suyla bir şekilde ilişkili olan varlıklara da kutsiyet atfetmiştir. Su, neredeyse bütün yaratılış mitlerinde hayatın kaynağı olarak görülmüştür. Hastalıklardan iyileştirdiği, bereketi temin ettiği, yeniden doğuşa vesile olduğu ve günahlardan arındırdığı gibi suyun pek çok niteliğine vurguda bulunulmuştur. Öte yandan su sembolünün tek anlamlı ya da sadece olumlu bir boyuta sahip olduğu söylenemez. Nitekim arındırıcı, şifa verici özelliklerinin yanında pek çok anlatıda onun yıkıcı, yok edici etkilerine de değinilmektedir. Acaba suya neden bu kadar kutsallık atfedilmektedir? Atfedilen bu kutsallık hangi boyutlarda tezahür etmektedir? İşte bu çalışmada hem dinler tarihi hem de din fenomenolojisi açısından çok önemli olan su sembolünün, muhtelif dini geleneklerdeki yerine değinilerek, dini ve sembolik açıdan hangi anlamlara geldiğinin açığa çıkarılması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Dini Sembolizm, Dinler ve Su, Su İnanışları, Kutsal Sular.

#### ABSTRACT

In the thousands of years of humanity's religious experience, there have been many natural elements to which they attribute sacredness. Celestial bodies, animals, mountains, trees and water are some of them. However, unlike other elements, water is a symbol to which humanity collectively attributes holiness. At the same time, human beings did not only attribute holiness to water, but also to beings associated with water in some way. Water has been seen as the source of life in almost all creation myths. It has been emphasized many qualities

such as that it heals from illnesses, provides abundance, facilitates rebirth and sanctifies. On the other hand, it cannot be said that the water image has a single meaning or only a positive dimension. As a matter of fact, in addition to its purifying and healing properties, its destructive, annihilator effects are also mentioned in many narratives. Why is so much sacredness attributed to water? In what dimensions does this attributed holiness manifest? In this study, it is aimed to reveal the religious and symbolic meanings of the water symbol, which is very important in terms of both the history of religions and the phenomenology of religion, by referring to its place in various religious traditions.

**Keywords:** History of Religions, Religious Symbolism, Religions and Water, Water Beliefs, Sacred Waters.

## EXTENDED ABSTRACT

The image of water has a very important place in the religious experience of humanity. In many religious traditions, from primitive tribal religions to divine religions, holiness has been attributed to water, emphasizing its vitality, transformative, healing and purifying aspects. At the same time, sacredness has been attributed to some water resources. It is believed that the source of some rivers is in Paradise. In ancient societies, especially based on the cult of fertility, great importance was attributed to water, and it was believed that the gods and goddesses who ruled water were the most powerful deities. In almost all creation myths, water is seen as the source of the universe and life. Again, water is one of the basic elements not only in the creation of the universe and the world, but also in the creation of man. Above all, water was thought to be a symbol of both creation and rebirth after death and the grace of eternal life.

There are various manifestations of the sanctity of water. Creation, the water of life, immortality, healing, abundance and purification are some of them. The reason for attributing so much sacredness to water and revealing the religious and symbolic meanings of the sacredness of water constitute the subject of this research. In this direction, the mythological expressions and rituals of the phenomenon in question, which are reflected in various traditions, are handled in a comparative manner. Since it is not possible to include narratives and practices in all religious traditions, the expressions in the Holy Bible and the Quran and the prominent practices in some religions are mentioned in this study. Based on the findings obtained, general inferences about the holiness of water have been tried to be made.

The attribution of religious and symbolic meanings to water in almost all religious traditions underlines that water is an important archetype in human history. On the other hand, it cannot be said that the water image has a single meaning or only a positive dimension. As a matter of fact, besides its purifying, refreshing and healing properties, its destructive and annihilator effects are also mentioned in many religious narratives. In this sense, it is remarkable that some deities are believed to punish humanity by using water. The flood incident described in many scriptures is an indicator of this situation. It is also possible to draw positive conclusions from the flood myths that have been interpreted from various angles. Because the flood carries a cleansing and regenerating dimension. As a phenomenon encountered in many religious texts, all belief in the flood has the idea of the submergence humanity and the establishment of a new human race and a new era. With the flood, people's sins are purified and a new and vibrant life is born out of the water. It is as if life on earth is reconstructed in harmony with the divine order.

Besides being a common religious symbol, water does not mean the same in every culture in terms of its relation to the sacred. This is because humanity's experiences with water are not the same. In the context of its relationship with water, gods came to the fore in some societies and goddesses in others. It can be said that in societies that refer to the feminine dimension of the sanctity of water, the fertility cult, which makes an analogy between the fecundity of women and the fertility of the land, is dominant. Again, the beliefs about water in a drought-dominated region and a region with constant rainfall differ from each other. Therefore, it cannot be claimed that all religious traditions attribute the same meanings to water symbol. In this sense, when examining beliefs and practices regarding water, the social, geographical and mythical background of the society in which it was born and developed should be evaluated in a holistic manner.

The fact that water is one of the basic factors in the survival of human beings is one of the underlying reasons for attributing such sacredness to it. Water has an indispensable place in human life. The bestowal of water was seen as divine mercy and the absence of water and the onset of drought as a divine punishment. The traces of this understanding still exist today. Regardless of religious belief every contact with water symbolizes, reunion with water, the source of life, death and rebirth. As a matter of fact; it is aimed to establish a link between the divine realm and the human sphere by attributing meanings such as purification from sins, becoming pure and contacting the sacred. The existence of common religious symbols actually add meaning to human existence.

## GİRİŞ

Pek çok gelenekte hayatın başlangıcının kaynağı olarak görülen su, aynı zamanda evrendeki düzenin oluşmasını ve devamlılığını sağlayan en önemli unsur olarak kabul edilmiştir. Bunun yanında suyun sahip olduğu yenileme, tedavi etme ve arındırma gibi özellikleri, ona tarih boyunca kutsiyet atfedilmesine sebebiyet vermiştir. Hem ilkel kabile dinlerinde hem de vahye dayalı dinlerde suyun kutsallığına ilişkin pek çok dini, sembolik ve mitolojik anlatım mevcuttur. İnsanoğlunun ölümsüzlük bitkisini suyun derinliklerinde araması, kutsal su kaynaklarına inanılması, suda yaşayan canlıların kutsanması, hastaların şifalı sular ile iyileştirilmeye çalışılması ve suya temas ile günahlardan arınıp temizlendiğinin düşünülmesi ya da bu şekilde kurtuluşa erileceğine inanılması söz konusu durumun örnekleri arasında yer almaktadır.

Sümer mitolojisinde yaratılışın tatlı ve tuzlu suların karışmasından meydana geldiğinin düşünülmesi, Hint düşüncesinde suyun varlığın kaynağı olarak kabul edilmesi, antik Yunan, Mezopotamya ve Mısır'da suyun bizatihi tanrılaştırılması, Sabilerin akarsu kenarlarında yaşamaları, Hristiyanlıkta vaftiz suyu ile temas etmeyenlerin dine girmiş ve İsa ile birleşmiş sayılmaması, İslam dininde maddi ve manevi kirlere arınma noktasında abdestin çok önemli olması, dini gelenekler açısından suyun ne kadar mühim bir konumda olduğunu gözler önüne sermektedir. İşte bu doğrultuda muhtelif dini geleneklerde suya atfedilen kutsal niteliklerin dini ve sembolik anlamlarının ortaya koyulması bu araştırmanın konusunu teşkil etmektedir.

Su, bütün dinlerde en sık karşılaştığımız sembollerin başında gelmektedir. Su sembolü ve buna bağlı gelişen ritüeller, antik dönemden itibaren muhtelif din ve kültürlerde karşılaşılan bir olgudur. Ancak su, tüm dini gelenek ve kültürlerde aynı şeyi ifade etmemektedir. Kimi kültürler onun sellerle gelen yıkıcı gücünü veya kızgın bir tanrının günahkâr insanlığı cezalandırmasını, kimileri ise bilgelikle olan ilişkisini ya da yağmur şeklinde gelen bereket, şifa ve rahmet yönünü öne çıkarmışlardır. Bu bağlamda dini gelenekler içerisinde kendisine yer edinen ortak bir sembol olarak suyun kutsallığının farklı boyutları ile ele alınması insan zihninin nasıl çalıştığını göstermesi ve kültürlerarası mukayeseler yapabilmeye imkân vermesi açısından önem arz etmektedir.

Yabancı literatürde genel anlamda suyla ilgili inanışlara yönelik çalışmalar mevcutken hususen araştırma konumuza yönelik çalışmaların sayısı pek de fazla değildir. Ancak Türkçeye de kazandırılan M. Eliade'nin eserleri bu konulara ilgi duyanların başvurduğu temel kaynaklar arasındadır. Öte yandan ülkemizde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin muhtelif



maddeleri başta olmak üzere, konuya dair çalışmaların hiç de azımsanacak sayıda olmadığı söylenebilir. Bu anlamda özellikle Zeynep Sezal'ın "Su Simgesini ve İlahi Dinlerde Arınma" ismini taşıyan ve su simgesini daha çok ilahi dinlerdeki arındırıcı özelliği üzerinden irdeleyen yüksek lisans tezini zikretmek gerekir. Yine, Ali Erbaş'ın, "Muhtelif Dinlerde Su Motifi" adını taşıyan makalesi çeşitli dinlerde su simgesi, vaftiz ve suyun kutsanması gibi konulara değinirken, Huzeyfe Sayım'ın "Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri" isimli makalesi de dini gelenekler açısından su ve yaratılış ilişkisini incelemektedir.

Bu araştırmada ise, önceki çalışmalardan farklı olarak özel örneklerden ziyade genel anlamda su imgesi ele alınarak, dinlerde suya niçin, hangi özelliklerinden ötürü ne gibi kutsallıklar atfediliyor? şeklindeki sorulara yanıt aranması amaçlanmaktadır. Bütün dinlerin suyla ilgili inanış ve uygulamalarına yer vermek mümkün olmadığından bu çalışma, daha çok suyun kutsallık atfedilen boyutları ile ilgili Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'da geçen anlatımlar ve öne çıkan bazı örnekler ile sınırlanmıştır. Araştırmada dini geleneklerin hemen hemen hepsinde sembolik ve mitik unsurlar içerisinde kendisine bir şekilde yer edinen su sembolü mukayeseli bir metot ile incelenmiş, bu dini sembolün hangi boyutları ile o geleneğe tebarüz ettiğine değinilmiştir.

## 1. DİNİ SEMBOLLERİN ANLAMI ÜZERİNE

Semboller, insanlığın dini hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Dini anlatımlarda sembollerin yaygın bir şekilde kullanıldığını görürüz. Bu anlamda dini semboller, çok daha karmaşık dini hakikatleri, dolaylı yollardan anlatabilmemizi sağlayan araçlar olarak tanımlanabilir.<sup>1</sup> Dini semboller, kutsalı tecrübe etmeyi ve bu kutsal tecrübeyi başkalarına aktarmayı da mümkün kılarlar. Dolayısıyla kutsalın en dolaysız anlatımının dini semboller aracılığıyla gerçekleştiği söylenebilir.<sup>2</sup> Eliade'ye göre, insanı diğer canlılardan ayıran yani insanı insan yapan şeylerin başında dini sembolizm gelmektedir. Ona göre, dini semboller tarihin ötesine uzanan fenomenlerdir. Ortak bir kültürü paylaşan insanlar, sembollerin içine doğmakta dolayısıyla sembollerini doğduğu toplumlarda hazır bulmaktadırlar.<sup>3</sup> Dini sembollerini ruhun derinlikleri ve bilinçaltı ile ilişkilendiren Schimmel'e göre, dinî sembollerde maddi dünyadan hareketle manevi bir hakikati ifade etme çabası vardır. Aslında sembol ile ifade ettiği hakikat arasında akılla idrak edilemeyen bir münasebet

<sup>1</sup> Galip Atasagun, "Yahudilik'te Dini Sembol ve Kavramlar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2001), 126.

<sup>2</sup> Aliye Çınar, "Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel", *Dindarlık Olgusu Sempozyumu*, ed. Hayati Hökelekli(Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 325.

<sup>3</sup> Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din* (İstanbul: İz Yayınları, 2011) 138, 140-142.

mevcuttur. Sembol, bir şeye gönderme yapar; fakat tek bir şeye indirgenemez. Bu bağlamda semboller, görülen bir surette görülmeyen bir hakikate işaret ederler.<sup>4</sup>

Dini semboller, başka türlü ifade edilmesi mümkün olmayan bir hakikati ifade eder ve aynı hakikate diğer insanların da ulaşabilmesine aracılık eder. Bu sayede insan, hayatı bütüncül bir şekilde kavrar ve anlamlandırır.<sup>5</sup> Aynı zamanda dini semboller hakikatin bir yapısını ya da varoluşun bir boyutunu açığa çıkarmakla kalmayıp, beşerî varoluşa da bir anlam katarlar. Bu sayede insan, kozmos içerisinde kendisini yalnız hissetmemekte, kendine bir yer tahsis etmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla dini semboller, bireylere kimlik kazandıran bir işleve sahiptirler. Ruhumuzun derinliklerine kadar işleyen bu semboller, aslında gördüğünden çok daha etkilidirler. Öyle ki, dini sembollerin görünüşleri zaman zaman değişse bile ruhsal karşılıklarını hiçbir zaman kaybetmezler. Biz bilinçli ya da bilinçsiz olarak bu semboller içinde ve onların aracılığıyla faaliyet gösteririz.<sup>7</sup> Bu hakikati kavramış olan araştırmacıların başında gelen Eliade, dinler tarihi çalışmalarını da, sırf dini sembollerle ilgilenen bir araştırma olarak tanımlamaktadır.<sup>8</sup> Hatta, eğer bizler arkaik toplumlara ait kültürel olgulara temel teşkil etmiş olan arketiplerin ve imgelerin dayandığı zemini tüm boyutlarıyla ifade etmek istiyorsak, sembolizmden yararlanmayı yeniden öğrenmek zorunda olduğumuzu ileri sürmektedir.<sup>9</sup>

Dini semboller, sosyolojik bir boyuta da sahiptirler. Zira insanlar içinde yaşadıkları toplumun kültürel anlayışına göre sembollere anlamlar yükler. Bu açıdan dini sembollerini ele alırken, içinde bulunduğu toplumsal bağlamı da göz önünde bulundurmanız gerekir. Öte yandan sembollerin sosyal etkileri üzerine yoğunlaşan Durkheim'a göre, semboller toplumsal bir yapı arz etmektedir. Çünkü onlar, toplumsal olguları muhafaza eden ve açıklayan unsurlardır. Ama Durkheim'ın sembolü sadece topluma indirgeyen bu bakış açısı, dini sembollerin çok değerli yapılarını takdir etmede başarısız olduğu

---

<sup>4</sup> Annemarie Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", *A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3-4 (1954), 67-70.

<sup>5</sup> Çınar, "Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel", 328.

<sup>6</sup> Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, 145.

<sup>7</sup> Galip Atasağun, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2002), 27.

<sup>8</sup> Stephen J. Reno, "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", *Din ve Fenomenoloji*, çev. Havva Köser, ed. Constantin Tacou (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 47.

<sup>9</sup> Jacques Masui, "Mitoslar ve Semboller", *Din ve Fenomenoloji*, çev. Havva Köser, ed. Constantin Tacou (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 138.

gerekçesiyle de eleştirilmektedir.<sup>10</sup>

Dini sembollerin, belli bir topluluğa ait kişilerin anlayabildiği ortak bir dil olarak üstlendikleri rol dikkat çekicidir. Zira semboller, tüm toplumlarda önemli bir işleve sahiptir. İnsanların üzerinde taşıdığı semboller, insanı bir yandan kozmosla öte yandan da ait olduğu toplulukla bütünleştirir. Bu da parçanın, yani kozmostaki ve toplum içindeki insanın, sınırlarının kaldırılması ve bunun daha geniş bir birlikle toplumla ya da evrenle bütünleşmesidir.<sup>11</sup> Dini semboller, kendi hususi ve varoluşsal yapılarıyla bir topluluğun ruhi tabanını oluştururlar. Toplumdaki değerler ve kültürel öğeler çoğu kez bu semboller aracılığıyla anlaşılır hale gelmektedir. Dolayısıyla kültürlerin yapısını ifşa eden şeyin imge ve semboller olduğu söylenebilir.

Dini gelenekleri anlamamanın anahtarı onun dini sembollerinden geçmektedir. Zira dini semboller, tarihten günümüze yaşamış tüm dini geleneklerin kutsal ifade etme biçimlerini de yansıtmaktadırlar. O halde bütün toplulukların kullandığı fakat kimi zaman aynı kimi zaman farklı anlamlar yüklediği ortak dini sembollerini incelemek de insanoğlunu anlamaya yardımcı olacaktır. Araştırmamıza konu olan su sembolü de insan hayatının var olması ve devamı için merkezi bir rol üstlenmektedir. Bu nedenle ona yaratılıştaki temel unsur olmasından tutun da bereketi temin etmesi, şifa vermesi ve günahlardan arındırıcı özelliğine kadar pek çok kutsiyet atfedilmiştir. Dolayısıyla bütün dini gelenekler içerisinde kendisine bir şekilde yer edinen su sembolünün anlamının araştırılıp ortaya konması büyük önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle aşağıda su sembolünün anlamı ve ona atfedilen kutsallığın boyutları ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

## 2. SU SEMBOLÜ VE KUTSALLIĞININ TEZAHÜRLERİ

### 2.1. Yaratılış

Su, pek çok inanışta ve mitolojik öyküde evrenin ve hayatın kaynağı olarak görülmüştür. Yaratılışın anlatıldığı mitlerde su çoğu zaman temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropologlar suya dair bu mitik tasvirlerin hem gerçek hem de sembolik olmak üzere iki boyutlu anlamlar içerdiğini düşünmektedirler.<sup>12</sup> Her iki durumda da, dünya dinlerinin hemen hemen hepsinde suyun, yaratılışı başlatan asli unsur olarak bir şekilde yer alması dikkate şayandır. Nitekim mitolojik araştırmalarda önemli bir başvuru kaynağı

<sup>10</sup> Peter T. Struck, "Symboland Symbolism", *The Encyclopedia of Religions*, ed. Lindsay Jones, (New York: Macmillian, 2005), 13/8910.

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı, 2003), 423, 427-428.

<sup>12</sup> Nathaniel Altman, *Sacred Water: The Spiritual Source of Life* (New Jersey: Hiddenspring, 2002), 13.

olan Sümer-Babil yaratılış destanı “Enuma Eliş” şöyle başlamaktadır:

*Yukarıda henüz gök daha adlandırılmamışken  
Aşağıda henüz yerin bir adı yokken  
Onların ezeli yaşam kaynağı Apsu,  
Mummu ve herkesin annesi Tiamat  
Henüz sularını tek bir kaynaktan toplarken...*<sup>13</sup>

Enuma Eliş’e göre, zamanın başlangıcında var olan tatlı su ve tuzlu suyu temsil eden Apsu ve Tiamat’ın birbirine karışmasından yani çamurlu sudan yaratılış meydana gelir. Bu birliğin ayrılmasından doğan Ea (Enki), hem Babilliler hem de Asurlular tarafından bereket ve hikmet ile ilişkilendirilen akarsu, nehir ve göllerin yaratıcısı, başlangıçtan beri var olan su tanrısı olarak yüceltilmektedir. Aynı şekilde Hinduizm’de Vedik gelenekte su ya da Apah, evrenin önemli bir prensibi ve kurucusu olarak kabul edilir. Rig Veda’daki yaratılış ilahisinde su hem evrenin hem de tanrıların yaratılışında önemli bir rol üstlenmektedir.<sup>14</sup>

Greks mitolojisinde ise Uranus ve Gaia’nın oğlu olan ve aynı zamanda suları sembolize eden Oceanos bütün tanrıların babasıdır. Pek çok kozmolojik anlatıda olduğu gibi Mısır mitolojisine göre de evren gök, yer ve yeraltı dünyasından oluşan üç katlı bir yapıya sahiptir. Ancak gök, yeryüzündeki okyanusa benzer bir okyanus olarak tahayyül edilmiştir. Güneş, ay ve yıldızların gece ve gündüz gemiler içinde, bu okyanusta yolculuk ettiğine inanılır, yeryüzünün ise düz olduğu ve bir okyanusun içinde yüzdüğü kabul edilirdi. Ayrıca yeraltında bulunan ölümler dünyasında ise bir gece okyanusu bulunduğu düşünülürdü. Böylece güneşin gündüzün gökteki okyanusta; geceleyin ise gece okyanusunda yol alarak doğudan yeniden doğmaya hazırlandığı farz edilirdi.<sup>15</sup>

Kitâb-ı Mukaddes’te Yaratılış bölümünde, dünyanın yaratılışı şu şekilde anlatılmaktadır: “Yer ıssız ve boştu ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı ve tanrının ruhu suların üzerinde hareket ediyordu...ve tanrı dedi: Suların ortasında kubbe olsun ve suları sulardan ayırsın. Tanrı kubbeyi yaptı ve kubbe altında olan suları, kubbe üzerinde olan sulardan ayırdı ve böyle oldu ve tanrı kubbeye gök dedi”<sup>16</sup> Benzer şekilde Kur’an-ı Kerim’de de suyun hayatın

<sup>13</sup> Alexander Heidel, *Enuma Eliş Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), 33.

<sup>14</sup> IanBradley, *Water: A Spiritual History*(London: Bloomsbury,2012), 2-3.

<sup>15</sup> Huzeyfe Sayım, “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1996), 128-129.

<sup>16</sup> *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2001), Yar.1:1-8.

kaynağı olduğuna dair ayetler bulunmaktadır. Örneğin, Enbiyâ suresinde “*Biz her şeyi sudan yarattık.*”denilmekte ve Nûr suresinde de bütün canlıların sudan yaratıldığına açıkça işaret edilmektedir.<sup>17</sup>

Su, sadece evrenin ve dünyanın yaratılmasında değil insanın yaratılmasındaki temel unsurlardan da biridir. Sümer mitolojisinde tanrılar, insanı derin suların üzerindeki balçığı şekillendirerek yaratmışlardır.<sup>18</sup> Aynı şekilde, Kitâb-ı Mukaddes’in Yaratılış bölümünde ilk insanın yaratılışı anlatılırken, tanrının önce yerin toprağını suladığı, daha sonra bu topraktan insana şekil verip hayat nefesini üflediği anlatılmaktadır.<sup>19</sup> Dolayısıyla suyun, ilk insana şekil veren temel unsurlardan biri olarak Kitâb-ı Mukaddes’te de yer aldığını görmekteyiz. Yine Kur’an-ı Kerim’de de insanın su ile toprağın karışımı olan çamur ya da balçıktan yaratıldığını belirten ayetler mevcuttur.<sup>20</sup>

Mitolojik anlatılarda suyun evren ve insanın yaratılışının temel unsuru olmasının yanı sıra tanrı dışında var olan ilk asli unsur olduğuna da rastlanılır. Hatta, Sümerlerde olduğu gibi bazı mitolojilerde sular varoluş bakımından tanrı veya tanrılardan da önceye alınmıştır. Vahye dayanmayan inanışlarda genellikle natürist bir tarzda su şahsileştirilmiş ona doğaüstü güçler atfedilmiş ve zaman zaman tanrı ve tanruların kendisinden neşet ettiği bir öz, bizzat tanrı ya da tanrıça olarak kabul görmüştür.<sup>21</sup> Bu anlamda kadim toplumlar açısından yaratılış mitlerindeki ortak anlayışın, tanruların ve insanların denizden doğduğu, dünyanın ise kutsal su kaynaklarından meydana gelmiş olduğu söylenebilir.<sup>22</sup>

## 2.2. Hayat Suyu, Ölüm ve Ölümsüzlük

Su neredeyse bütün dinlerde her şeye hayat veren unsur olarak görülmektedir. Aynı zamanda su; hayat, ölüm ve ölümsüzlükten oluşan varoluşsal çemberde de önemli roller üstlenir. Bu veçhesiyle su hem yaratılışın hem ölümden sonra yeniden doğuşun ve ebedi hayat lütfedilmesinin de bir sembolüdür.<sup>23</sup> Eliade’nin deyişiyle, karşımıza hangi dinsel kalıpta çıkarlarsa çıksınlar, sular her daim biçimleri çözmeye, günahlardan arındırma ve böylece hem saflaştırma

<sup>17</sup> Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Enbiyâ 21/30, Nûr 24/45.

<sup>18</sup> Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kalcı, 2001), 133.

<sup>19</sup> Yar.2:5-7.

<sup>20</sup> Bkz. el-En’âm 6/2, el-Hicr 15/26.

<sup>21</sup> Sayım, “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri”, 128.

<sup>22</sup> Stephen F. McCool (ed.), *Water and People, Challenges at the Interface of Symbolic and Utilitarian Values* (Washington: Diane Publishing, 2009), 27.

<sup>23</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 13.

hem de yeniden hayat verici işlevini korumaktadırlar.<sup>24</sup>

Suyun, gerçek hayatta bütün canlılar için çok önemli olması, diriltici ve canlılık kazandırıcı özelliği, “hayat suyu” (ab-ı hayat) denilen efsanevi bir suyun varlığına inanılmasına sebebiyet vermiştir. Hayat suyu ile ilgili öykü ve anlatımlar, pek çok inançta ve gelenekte birtakım farklılıklarla birlikte karşımıza çıkmaktadır. Hayat suyu, doğal olarak herkesin ulaşabileceği ve her yerde bulabileceğimiz bir su değildir. Zira pek çok efsaneye göre canavarlarca korunur, girilmesi zor yerlerde bulunur, kimi zaman da başında bekçiler bulunan bu su, cinlerin ya da tanrıların elindedir. Dolayısıyla hayat suyunun kaynağına ulaşmak ve bu suya sahip olmak için bir dizi sınamadan geçmek gerekir. Hatta Kur’an-ı Kerim’de de hayat suyu motifine Hz. Musa ve Hızır kıssası anlatılırken (el-Kehf 18/60-82), dolaylı olarak temas edildiği düşünülmektedir.<sup>25</sup> Ayrıca kıyamete kadar yaşayacağına inanılan Hızır’ın sulara hâkim olduğuna dair halk söylenceleri, onunla ilgili bazı inanışların gelişmesine sebep olmuştur. Nitekim ülkemizde bazı yörelerde dilek ve isteklerin Hızır’a ulaşsın diye kâğıda yazılıp suya atılması ya da denizcilerin ona dua etmeleri vb. hep bu inanışların birer parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Hayat suyu hususunda Kitâb-ı Mukaddes’te de pek çok anlatım mevcuttur. Mesela, Hezekiel bölümünde, Hezekiel’in tapınaktan çıkan suyun birçok ülkeyi kat ettiğini ve sonrada denize döküldüğünü gördüğü anlatılmaktadır. Bu su, girdiği her yere canlılık kazandırıp, her yere hayat bahşedecek niteliklere sahiptir.<sup>27</sup> Hayat suyu aynı zamanda bizzat Yehova ve Tevrat ile de özdeşleştirilmektedir.<sup>28</sup> Ayrıca, hayat suyunun Kudüs’ten çıkacağı, bu suların yarısının Lut gölüne yarısının da Akdeniz’e yaz kış akacağı<sup>29</sup> gibi anlatımlardan da Yahudiler için hayat suyunun onların eskatolojik beklentilerini süsleyen önemli bir motif olduğu anlaşılmaktadır. Yeni Ahit’te ise hayat suyu, vaftiz suyu ile özdeşleştirilmiştir. Vaftiz suyunun da İsa’dan neşet ettiği vurgulanmaktadır. Örneğin Vahiy bölümünde, “Melek bana Tanrı’nın ve Kuzu’nun tahtından çıkan billur gibi berrak yaşam suyu ırmağını

<sup>24</sup> Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece Yayınları, 1992), 182-183.

<sup>25</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Ab-ı Hayat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/1.

<sup>26</sup> Zeynep Sezal, *Su Simgeliği ve İlahi Dinlerde Arınma* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 94.

<sup>27</sup> Hez.47: 1-12.

<sup>28</sup> Bkz. Yşa.12:3, Yer.17: 3.

<sup>29</sup> Zek.14:8-9.

gösterdi.”<sup>30</sup> denmektedir. Yani, buradaki yaşam suyu tanrısal özün ve hayatın sembolü olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla İsa’ya iman eden Hıristiyanlar da hayat suyuna ve onunla sonsuz yaşama kavuşmuş kabul edilmektedirler.

Pek çok dini inanışta var oluşun kaynağı olarak görülen suyun ölüm ile de yakından ilişkisi vardır. Örneğin Nijerya’da Yoruba halkı ölümlerini kanolara koyarak nehirlerle bırakır. Bu şekilde ölümler, nehirden geçerek öteki aleme girmeye hazırlanmış olurlar. Hinduizm’de de Ganj nehrine bırakılan ölümlerin tanrı Brahman’a doğru yol aldığına inanılır. <sup>31</sup>Aynı zamanda ölümlere su verme ya da onları yıkamayla ilgili inanışların çeşitliliği de dikkate şayandır. Ölümlerin suyla yıkanması, yine ölüm anında dudakların ıslatılması gibi uygulamalar “ölümlerin susuzluk çektiği” düşüncesine dayanmaktadır. Eliade’ye göre, Mezopotamya, Anadolu, Mısır, Suriye ve Filistin gibi bölgelerde ölümlere su verip, bunu öte dünyadaki mutluluk aracı olarak görme anlayışı mevcuttur. Ayrıca bu inancın arka planında ölünün kesin olarak ölmediği, yalnızca ilk varlık biçimine büründüğü şeklinde bir düşüncenin de yattığı söylenebilir. Zira kurtuluş beklentisindeki ruh, acı çekmektedir ve bu acı da genellikle susuzlukla ifade edilmiştir. Ona göre, hayat verici bir güce sahip olan suyun, yeniden doğuşu gerçekleştirebileceği düşüncesi de bu tarz ritüellerin özünde yer alan bir başka anlayıştır.<sup>32</sup>

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinindeki ölüm sonrası hayatı anlatan cennet tasvirlerinde de su, merkezi bir rol üstlenmektedir. Kitâb-ı Mukaddes’in Yaratılış bölümünde yeryüzündeki nehirlerin kaynağının Aden cennetinde olduğu vurgulanırken<sup>33</sup>, Yeni Ahit’in Vahiy kitabında Kudüs’te kurulacak olan tanrı krallığında İsa, susayanlara vereceği hayat suyunun pınarından bahsetmektedir.<sup>34</sup> Kur’an’da suyun bir cennet nimeti olarak pek çok ayette zikredildiğini görmekteyiz. İman edip sâlih ameller işleyenlere vaat edilen cennet, genellikle “altından ırmaklar akan” bir yer olarak tasvir edilmektedir.<sup>35</sup> Yine İslam dininde havz-ı kevser anlayışı da bu manada önem taşımaktadır. Zira hadis kaynaklarına göre kevser, bütün cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük bir su kaynağı ve nehri ifade etmekle birlikte aynı zamanda ahirette Hz. Muhammed’in ümmeti ile yanında buluşacağı bildirilen havuz ve nehri de temsil etmektedir.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Va.22: 1.

<sup>31</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 14.

<sup>32</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 205-206.

<sup>33</sup> Yar.2:10.

<sup>34</sup> Va.21:6.

<sup>35</sup> Bkz. el-Bakara 2/25, ‘Âl-i İmrân 3/15, el-Mâide 5/119.

<sup>36</sup> Mustafa Ertürk, “Havz-ı Kevser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,



Suyun hayat ve ölüm ile olan ilişkisinin yanı sıra ölümsüzlük olgusu ile de ilintili olduğu göze çarpmaktadır. Bu anlamda suyun, hayat verici, gençleştirici ve yenileyici niteliklerinden ötürü pek çok mitolojik öyküde ölümsüzlük arayışlarının da ana teması olduğu görülmektedir. Örneğin, Gılgamış destanında ölümden kaçan insanlar için ölümsüzlük bitkisi suyun derinliklerindedir. Babil mitolojisine göre ise, ilk insan Adapa'ya “ölümsüzlük suyu” sunulmuş ancak içmemiştir ve o bu sudan içmediği için insanların ölümlü olduğu inanılmaktadır.<sup>37</sup> Yine, Budist öğretilerde insanın ölümsüzlüğe kavuşması anlatılırken su metaforuna başvurulması dikkat çekicidir. Bu anlayışa göre, nirvanaya ulaşan keşişlerde tüm kast ve ayrılıklar ortadan kalkar.<sup>38</sup> Upanişatlarda şöyle denir: “Tıpkı nehirlerin denizde kaybolması gibi onların da isim ve suretleri ortadan kaybolur, böylelikle isim ve suretinden sıyrılan hikmetli bir insan yücelerden daha yüce olan ilahi bir kişiye dönüşür.”<sup>39</sup>

### 2.3. Bereket

Kadim toplumlar açısından su en yalın ifadesiyle hayat demektir. Hayatın devamlılığının kendisine bağlı olduğu yağmurun yağmaması ya da su kaynaklarının kuruması felaket anlamına gelmekteydi. Bu açıdan kadim toplumlarda bereket kültleri ve bir şekilde kadının toprak, doğurganlık ve üretkenlik ile olan ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan tanrıça tapımı büyük önem arz etmekteydi. Dolayısıyla suyun bereket ile olan yakın ilişkisinin onun özellikle dişil boyutuna olan göndermelerin bir tezahürü olduğu da söylenebilir.

Kadim çağlarda tanrılardan ziyade tanrıçaların hem suda ikamet ettiğine hem de suya hükmettiğine inanılırdı. Kybele, İsis, Demeter ve İnanna gibi pek çok bereket tanrıçası mevcuttur. Mesela eski Mısır'da her yıl yaşanan Nil taşkınlarının nedeninin büyü ve bereket tanrıçası İsis'in kocası Osiris için akıttığı gözyaşları olduğuna inanılırdı. Yine Hindu Vedik geleneğinde de su, açıkça dişil prensibin bir tezahürünü temsil etmektedir. Hayat sularına adanan ilahilerde ondan hayata güç veren “Her şeyin Hanımı” olarak bahsedilirdi.<sup>40</sup> Yine antik dönemlerde Frikya, Grek, Fenike ve Germen toplumlarında ilahların, özellikle bereket ve ziraat tanrıçalarının (Kibele, Afrodit, Atena) heykelleri de söz konusu ilahların gücünü arttırmak, böylece yağmur ve bol hasat elde etmek amacıyla suya sokulurdu.<sup>41</sup>

---

1997), 16/546.

<sup>37</sup> Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge, 1993), 60.

<sup>38</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 15-16.

<sup>39</sup> Sri Aurobindo, *Kena and Other Upanishads* (India: Ashram Press, 2001), 146.

<sup>40</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 20-21.

<sup>41</sup> Salime Leyla Gürkan, “Su (Diğer Dinlerde)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*



Su kaynakları tarıma dayalı toplumlarda tarlaların bereketi için olmazsa olmaz unsurlardır. Bereket kültürünün hâkim olduğu topluluklardan günümüze ulaşan arkeolojik veriler, mitolojik öyküler ve ritüel uygulamalar bu hakikati gözler önüne sermektedir. Bereket kültürüyle ilişkili tapınaklar, nehirler ve pınarlar gibi doğal su kaynakları yanına kurulmuşlar ya da bu tapınakların yakınına kuyular açılmıştır. Doğanın ilkbaharda yeniden canlanması ve sonbaharda ürünün hasat edilmesi, tanrılara yapılan sunular eşliğinde bu tapınaklarda kutlanmıştır. Tahılın su ile birleşmesi, doğanın yeniden canlanmasını ve tarlalara tohum atılmasını simgelemektedir. Göller ve havuzlar yağmur yağması için dua edilen törenler için kullanılmış ve sunular, öteki dünyaya girişkapıları olduklarına inanılan çukurlara bırakılmış ya da pınarlara dökülmüştür.<sup>42</sup>

Suyun bereket ile olan ilişkisi bağlamında özellikle bazı nehirler ön plana çıkmaktadır. Örneğin, Nil nehri antik Mısır'da tarıma dayalı toplumlarda tam anlamıyla hayatı ve bereketi sembolize etmektedir. İlahlar arasında da yaratılış, bereket, güneş ve su ile ilişkilendirilen tanrılar, panteonda öncü roller üstlenmektedir. Yine, suyun bereketin kaynağı olduğuna inanılır ve gökyüzünde Nil'in kaynağının kendisine dayandığı ve onu yansıtan bir okyanus olarak tahayyül edilirdi. Ayrıca mısır mitolojisinde de tanrıların timsah ve yunus balığı gibi su canlıları ile ilişkili formları olması dikkat çekicidir.<sup>43</sup> Bu açıdan antik Mısır'da yalnızca suya değil aynı zamanda suyla ilişkili canlılara da kutsallık atfedilmekte ve bu canlıların da bereketi sembolize ettiğine inanılmaktadır.

Suyun bir tabiat olayı olarak yağmur ile birlikte toprakla buluşması da kadim topluluklardan günümüze yağmurun bir bereket ve rahmet olarak algılanmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla yağmur kurumuş topraklara hayat veren unsurdur. Yağmur, adeta ilahi varlıklardan gelen bir hediye olarak telakki edilmiştir. Bereketin sembolü olan yağmurun yağmaması kuraklığın habercisidir. Bu nedenle tarih boyunca insanlar mevsimin kurak geçtiği zamanlarda yağmur dualarına çıkmışlardır. Muhtelif din ve kültürlerde yağmur duaları, toplumun inançlarına göre bazen ata ruhlarına, bazen doğa olaylarına hükmettiği düşünülen tanrı ve tanrıçalara yapılmıştır.<sup>44</sup> Ülkemizde de halen yağmur dualarına çıkılmaya devam edilmektedir.

---

(İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 37/441.

<sup>42</sup> Muammer Ulutürk, "Dinlerde Su Tasavvurları", *Su Medeniyeti Sempozyumu* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2009), 6.

<sup>43</sup> McCool, *Water and People*, 26.

<sup>44</sup> Bayram Polat, "Türk Kültüründe Yağmur Duası (Azatlı Kasabası Örneği)" *Dini Araştırmalar* 9/27 (Ocak Nisan 2007), 76.

## 2.4. Su Kaynaklarının Kutsallaştırılması

Deniz, ırmak ve nehir gibi muhtelif su kaynaklarının insanlar tarafından kutsandığına sıkça rastlanmaktadır. Hatta büyük medeniyetlerin ve mabetlerin de bu şekildeki su kaynaklarının etrafında kurulması tesadüf olmasa gerektir. Su kaynakları ve nehirler hayatın devamını sağladıkları ve verimlilik bahsettikleri için kutsal sayılmaktadırlar. Kendisine kutsallık atfedilen su kaynakları insanları hastalıklarından iyileştirme, günahlarından arındırma ve dileklerine karşılık verme gibi bir dizi fonksiyon icra etmektedirler. Su kaynakları gibi suda yaşayan canlılar da kutsal kabul edilmiştir. Ejderhalar, yılanlar, balıklar buna örnektir. Yılan ve ejderhalar, Çin ve Güneydoğu Asya kültürlerinde önemli yer tutmaktadır. Ejderhaların hayatı besleyen ve uygarlıkları doğuran suyun ruhunun simgesi olduğu düşünülmektedir. Yine ejderha, yıldırım ve bereket üçlüsü eski Çin metinlerinde çok sık karşımıza çıkmaktadır.<sup>45</sup>

Mısır'da bereketin kaynağı olan Nil nasıl kutsalsa, Ürdün nehri de İsa'nın vaftiz yeri olması hasebiyle Hıristiyanlarca kutsaldır. Nitekim Kitâb-ı Mukaddes'te Nil, Dicle ve Fırat nehirlerinin cennetten çıktığının altı çizilmekte ve dolayısıyla bunların kutsal olduğuna inanılmaktadır.<sup>46</sup> Aynı şekilde Hindistan'daki kutsal nehirlerin en meşhuru Ganj nehridir. Hindular bu nehirde banyo yaparlar ve bununla bütün günahlarından kurtulduklarına inanırlar. Ölülerin küllerini de Ganj nehrine serperler. Hindu hacılar için bu nehrin yakınındaki mekanları ziyaret etmek de çok önemlidir. Hindular Ganj nehrini, beşerî alandan kutsal alana uzanan ilahi bir köprü olarak telakki etmektedirler.<sup>47</sup>

Ziyaret yerleri ya da mabetlerin yanındaki su kaynaklarına farklı bir gözle bakılmıştır. Zira bu suların gerçek kaynağının cennette olduğuna inanılmıştır.<sup>48</sup> Bu durumun en çarpıcı örneği, İslam geleneğindeki zemzem suyudur. Zemzem suyu, İslam dini açısından büyük önem arz etmektedir. Kâbe yakınlarında bulunan bu suyun geçmişi, İbrahim peygamberin çöle bırakmak zorunda kaldığı eşi Hz. Hacer'in oğlu Hz. İsmail için su arayışına dayanmaktadır. Zemzem suyundan Kur'an'da bahsedilmezken hadislerde geçen anlatıya göre, Hz. Hacer, Sefa ve Merve tepeleri arasında su bulmak ümidiyle yedi kez gidip gelmiş ve nihayetinde oğlu İsmail'in yanından bu suyun fışkırdığını görmüştür. Müslümanlar, hac esnasında bu anlatıya istinaden Sefa ve Merve tepeleri arasında hızlı bir şekilde yedi kere gidip gelmektedirler. Hacdən dönen Müslümanlar konuklarına zemzem ikram ederler. Hristiyanlıkta bazı hac

<sup>45</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 212-213.

<sup>46</sup> Yar.2:10-14.

<sup>47</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 8.

<sup>48</sup> Ekrem Sarıkcıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 21.

merkezlerinde şifalı olduğuna inanılan suların bulunması, İslam dininde de şifa verdiğine inanılan zezem suyunun hac ibadetinin önemli bir parçası olması, özellikle mabet yakınlarında bulunan su kaynaklarının mistik arınmanın temel aracı olarak kabul edilmesinin örnekleri arasında yer almaktadır.<sup>49</sup>

Su kaynaklarının kutsanmasının yanı sıra çeşitli mitolojilerde ya da bazı milli dinler içerisinde antropomorfik eğilimin bir neticesi olarak suya ya da su kaynaklarına tanrısal nitelikler atfedilmektedir. Suyun kutsallığın bizatihi kendisi olarak algılanması su tanrıları ya da tanrıçalarının doğuşuna sebebiyet vermiştir. Suları, dolayısıyla kuraklık ve bereketi de kontrol ettiğine inanılan bu ilahlara pek çok dini gelenekte rastlanmaktadır. Kadim toplumlarda suyun doğadaki orantısız görünümü olan kuraklık, kıtlık ya da sellerin tanrıların insanları cezalandırma aracı olarak görülmesi ve bu nedenle tanrılara kurbanlar takdim edilmesi de bu inanışın yaygın örnekleridir.

Suya hükmeden tanrıların daha güçlü tanrılar olduğuna inanılması da dikkate şayandır. Akdeniz ve Yakındoğu'da, yağmur ve gök gürültüsünün kaynağı olarak görülen fırtına tanrıları panteonda güçlü bir konuma sahiptirler, şehirleri ve kralları koruduklarına inanılmaktadır. Suya hükmeden tanrıların güçlü kabul edilmesinin arka planında suyun da dahil olduğu doğa güçlerini kontrol edebilen tanrıların, insanoğlunun kaderini de kontrol edebileceklerine olan inancın yattığını söylemek mümkündür. Hinduizm'de ise suya hükmeden varlıklar daha çok tanrıçalardır. Mısır'da da, Nil nehri antropomorfik bir tanrı olan Hapi olarak hürmet görmektedir.<sup>50</sup> Yunan mitolojisinde deniz tanrısı meşhur Poseidon'dur. Kozmosun, Kronos'un oğulları arasında paylaşımının ardından Poseidon'un payına okyanuslar düşmüştür. Sarayı okyanusun derinliklerindedir. Vahşi, mutsuz ve vefasız bir tanrı olarak tasvir edilmektedir.<sup>51</sup>

## 2.5. Şifa ve Hikmet

Su, eski medeniyetlerden bu yana insanoğlunun hem bedensel hem de ruhsal hastalıklarına iyi gelen bir şifa kaynağı olarak kabul edilmiştir. Fiziksel rahatsızlıkları olan insanlara şifalı çeşmelerden su içirilmiş ya da onlar muhtelif su kaynaklarına sokulmuş, hatta ruhsal hastalıklardan muztarip olanlar suyun sesi ile iyileştirilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda dünyanın her yerinde insanlar bazı su kaynaklarının şifa dağıttığına inanmışlardır. Suyun hayatımızdaki bu

<sup>49</sup> Mehmet Ali Yolcu, "Kutsalın Yeniden Üretimi: Kutsal Su İnançları ve Hacıbektaş Zemzem Çeşmesi", 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/8 (Yaz 2014), 93.

<sup>50</sup> Jean Rudhardt, "Water", *The Encyclopedia of Religions*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan, 2005), 14/9701.

<sup>51</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 211.

iyileştirici gücü, belki de ona saygı duyulmasında ve kutsallık atfedilmesindeki en önemli sebepler arasında yer almaktadır.

Kitâb-ı Mukaddes'te suyun şifa verici, yenileyici özelliklerine vurguda bulunulan pek çok anlatım bulunmaktadır. Örneğin II. Krallar kitabında cüzzam hastalığının giderilmesi için bütün bedenın Ürdün nehrinin sularına yedi defa daldırılması gerektiğinden bahsedilmektedir.<sup>52</sup> Yeni Ahit'te ise suyun tedavi edici yönüne çok sayıda göndermede bulunulur. Mesela Yuhanna İncili'nde İsa'nın kör bir adamın gözlerini su yardımıyla iyileştirdiğinden bahsedilmektedir.<sup>53</sup> Yine aynı incilde su; hayat, kutsal ruh ve şifa kaynağı olmasının yanında tam bir arınma sembolüdür. Ayrıca, vaftiz suyunun kutsallığı üzerinde uzun uzun durulmaktadır.<sup>54</sup> Suyun şifa verici ve rahatlatıcı özelliğı Kur'an'da da Eyüp peygamberle bağlantılı biçimde anlatılmaktadır.<sup>55</sup> Yine, İslam geleneğinde nazar olduğuna inanılan kişiye okunmuş su içirilmesi, büyü yapıldığına inanılan kişilerin bu büyü malzemelerini büyüün bozulması için suya atması istenmektedir. Benzer şekilde zezem suyu ölüm anında ağza sürülmekte, kefenin üzerine dökülmekte, hasta birine şifa niyetine içirilmekte ve yeni doğan bir bebeğın ağzına sürülmektedir. Tüm bu uygulamalar, suyun şifa verici özelliğine olan inancın örnekleri arasında yer almaktadır.

Suyun şifa ile olan ilişkisini en güzel açıklayan olgulardan biri de Hıristiyan geleneğindeki ayazmalardır. Hıristiyanlıkta bilhassa da Ortodoks topluluklarda bazı su kaynaklarına bir aziz veya azizenin adı verilerek buraların onların manevi muhafazası altında olduğuna ve bu suların insanlara şifa dağıttığına inanılmaktadır. Sıkça uğranılan yerler olarak ayazmalar, hususen adını aldığı aziz ve azizenin Ortodoks takvimindeki yortu gününde kalabalık bir cemaat tarafından ziyaret edilirler. Bu sırada burada büyük bir dini ayin de yapılır. Hatta suyunun şifalı olduğuna inanılan bazı ayazmaların Hıristiyanlarla birlikte Müslümanlarca da ziyaret edildikleri ve onların suyundan bazı dertlere şifa umulduğu bilinmektedir. Evliya Çelebi de İstanbul'da şifalı suları olan bazı ayazmalardan bahsetmektedir. İstanbul'da Bakire Meryem'e atfedilen ayazmalar bulunduğu gibi, ülkemizin farklı şehirlerinde de pek çok ayazma mevcuttur.<sup>56</sup>

Su, şifa verici özelliğinin yanı sıra hikmet kavramı ile de ilişkilendirilmiştir.

<sup>52</sup> 2.Kr.5:14.

<sup>53</sup> Yu.9:7.

<sup>54</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 6.

<sup>55</sup> Bkz. el- Enbiyâ 21/83, Sâd 38/42.

<sup>56</sup> Semavi Eyice, "Ayazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/229-230.

Bu durum suyun, manevi hakikatlere ulaştırıcı gücüne atıfta bulunmaktadır. Yine kimi araştırmacılara göre suyun, hikmet ve bilgi ile ilişkilendirilmesinin nedeni, suyun tazeliği ve arılığı ile ruh arasında kurulan bağlantıdır.<sup>57</sup> Örneğin, Taoizm’de su, yalnızca hayatın kaynağı değil yeryüzü ve gökyüzünü meydana getiren hikmetli ve gizemli dişil unsur olarak görülmektedir. Taoistlere göre, suyun gücü akışkanlığı, çabuk uyum sağlaması, serinliği ve tutkusuz oluşundan kaynaklanmaktadır.<sup>58</sup>

Suyun manevi gücüne olan göndermeler, pek çok mitolojik anlatıda da karşımıza çıkmaktadır. Mesela okyanus, Babilliler tarafından “bilgelik evi” olarak adlandırılmıştır. Yine Babil mitolojisine göre, yarı balık yarı insan bir kahraman olan Oannes, Erythrai denizinden çıkıp insanlara kültürü, yazıyı ve astrolojiyi öğretmiştir.<sup>59</sup> Bu anlamda Mezopotamya su ilahı Enki(Ea)’nin, diğer tanrılara öğütler veren hikmet sahibi bir ilah olması tesadüf değildir.<sup>60</sup> M.Ö. 2000’li yıllardan kalma Sümer tabletleri üzerinde yapılan incelemelere göre, “becerikli ve bilgili” olarak nitelendirilen su tanrısı Enki, başkent Ur’da ikamet etmekteydi. Sümerliler, Enki’nin kendilerini koruyup kutsadığına inanıyorlardı. Onlara göre, kaderlerini belirleyen, düşmanları uzaklaştıran, Dicle ve Fırat’ı taze, hayat veren suyla dolduran, yağmurları getiren, böylece onlara nimetler sunan, hatta evleri kuran ve ülke sınırlarını belirleyen hep su tanrısı Enkidir.<sup>61</sup>

Bazı dini geleneklerde su, hikmet için hem bir metafor hem de hikmetin kaynağı olarak görülmüştür. Mesela Kitâb-ı Mukaddes’te Süleyman’ın Özdeyişleri’nde yer alan “Bilgelerin öğretisi yaşam pınarıdır.”<sup>62</sup> anlatımında olduğu gibi hikmet ve su ilişkisine dair çok sayıda ifade yer almaktadır. Benzer şekilde Yeni Ahit’in Vahiy bölümünde de İsa’nın, “Susayana yaşam suyunun pınarından karşılıksız su vereceğim.”<sup>63</sup> dediği belirtilmektedir. Buradaki su, bilgi ve hikmete ulaşma aracı olarak sunulmuştur. Yani sembolik ve alegorik anlamda kurtuluşu temsil ettiği ileri sürülebilir.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Rudhardt, “Water”, 14/9702.

<sup>58</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 9.

<sup>59</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 208.

<sup>60</sup> Rudhardt, “Water”, 14/9702.

<sup>61</sup> Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 15-16.

<sup>62</sup> Özd.13:14.

<sup>63</sup> Va.22:6.

<sup>64</sup> Bradley, *Water: A Spiritual History*, 7.

## 2.6. Arınma

İnsanoğlunun yapısı gereği günah ile olan ilişkisi neticesinde dinlerin arınma ritüellerinde bir şekilde suya yer verdikleri görülmektedir. Bu arınma su serpmeye ya da suya girme şeklinde olabileceği gibi yıkanma ve İslam dininde olduğu gibi abdest şeklinde de kendini gösterebilmektedir. Bu doğrultuda su, insanı hem fiziksel hem de manevi kirlilerden arındırmaktadır. Hemen hemen bütün dinler yenilenme ve arınma amacıyla farklı şekillerde suyu kullanmaktadır. Yine dinlerde ibadete hazırlık ya da bu ibadetin bir şartı olarak da suya tarih boyunca önemli bir fonksiyon yüklendiği görülmektedir.

İlkel kabile dinlerinden ilahi dinlere kadar birçok dinde kutsala dokunmadan ya da kutsal bir mekâna girmeden önce, muhtelif temizlenme ritüellerinin yapılması ortak bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, pek çok inanç açısından kişinin her türlü temizliğini yaparak Tanrı ile iletişime geçmesi önem arz etmektedir. Bu anlamda, su ile bedeninin, giyilen kıyafetin ve çevrenin temizliği bir ön koşul olarak sunulmaktadır. Hatta bazı ibadetler açısından bu temizlik hazırlıklarının yanı sıra kişilerin zihni olarak da arınması gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Ritüel anlamda suyla temas etmek, genel olarak yenilenmeyi temsil eden bir davranış olarak yorumlanmaktadır. Zira suya batma ilk biçime geri dönüşü, yeniden doğuşu; sudan çıkış ise biçimin ilk kez dışa vurulduğu yaratılış eyleminin yinelenmesini simgelemektedir. Suyu batış ise, yaşamın ve yaratıcılığın potansiyelini çoğaltıp geliştiren bir faaliyet olarak yerine getirilmiştir. Yetişkinliğe geçiş ritüellerinde yeniden doğuş bahşeden, büyüsel ritüellerde iyileştiren, cenaze törenlerinde ise ölümden sonra doğumu vadeden su, adeta tüm potansiyel güçleri kendisinde toplayan ve sahip olduğu enerjiyle hayatı simgeleyen bir unsur olarak görülmüştür. Arındırıcı özelliği ile su, geçmişin izlerini silmekte ilk baştaki bütünlüğü yalnızca bir an için de olsa yeniden kurgulamaktadır.<sup>65</sup> Dolayısıyla, suyun arındırıcılığına dair inançların arka planında, onun berraklığı, saflığı, temas ettiği yüzeylerdeki temizleyici ve kirlenmeden önceki eski haline dönüştürücü özelliğinden hareketle kurulan bir analoginin yattığını söylemek mümkündür.

Yahudi ve Hıristiyan dini hayatında suyun bir arınma aracı olarak kullanılması söz konusudur. İslam’da da benzer şekilde arınma hususuna bilhassa temizlik noktasında fazlaca önem verildiği bilinmektedir. Nitekim fıkıh kitaplarının genellikle ilk babları “Sular” ve yahut da “Taharet” ismiyle başlamaktadır ve bu yerlerde sular, dini temizlik vasıtası olarak detaylı bir şekilde incelemeye tabi tutulmaktadır. Namazın şartları anlatılırken “hadesten taharet ve necasetten

<sup>65</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 196-197.

taharet” olarak belirtilen hususlar doğrudan doğruya suyun maddi ve manevi temizleyiciliği ile ilgilidir. Yine İslam’da abdest ve gusül konularının önemli birer gereklilik olduğu ve bunların su ile ne derece iç içe bulunduğu hususu herkes tarafından bilinmektedir.<sup>66</sup> Öte yandan İslam dininde suyun manevi arındırıcılığına olan inanç o kadar güçlüdür ki, Müslümanların abdestli gezmesi ve abdestli uyuması tavsiye edilmektedir.

Sabiîlik’te de suyun arındırıcı özelliği çok önemli yer tutmaktadır. Bu nedenle de tarih boyunca Sabiîler sürekli akarsu kenarlarında yaşamaya önem vermişlerdir. Sabilere göre yeryüzündeki bütün akarsular, hususen de Ürdün, Fırat, Dicle ve Karu nehirleri hayat suyu, yani Yardna olarak kabul edilir. Yardnalar, Işık âlemi ile süfli yeryüzü arasında mevcut olan bir köprü olarak görülürler. Dolayısıyla bu hayat sularına girip çıkmak şeklinde nitelendirilebilecek olan vaftiz, bir Sabiî için hayati önem taşımaktadır. Sabiîlik’te vaftiz olmak, fiziki kir ve pisliklerden temizlenmek ile ilgili değildir. Amaç, süfli âleme temastan kaynaklanan manevi kirlere arınmak ve hayat suyu ile birleşerek Işık Kralı’nın bir parçası olabilmektedir.<sup>67</sup>

## 2.7. Dine Giriş: Vaftiz

Suyun sadece maddi kirlere değil aynı zamanda manevi kirlere de insanı arındırdığına inanılması dine giriş ritüellerinde de suyun kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Belki de su ve inisiyasyon ilişkisi en belirgin şekilde kendisini Hristiyanlıktaki vaftiz ritüelinde göstermektedir. Vaftiz, Hristiyanlıktaki temel sakramentlerden biridir. Yalnızca dine yeni girenler için değil tüm Hristiyanlar için geçerli olan bir uygulamadır. Dünyaya gelen bütün insanların günahkâr olarak doğduklarına inanıldığı asli günah doktrininden hareketle vaftiz ayini ile ruhun asli günahtan arınması hedeflenmektedir.

Hristiyanlıktaki vaftiz ritüelinin bilhassa Kumran cemaatinin uyguladığı dine giriş vaftizi ve Yeni Ahit’te Vaftizci Yahyâ’nın tövbe vaftizine dayandığı kabul edilmektedir. Elçilerin İşleri’nde “Tövbe edin, her biriniz İsa Mesih’in adıyla vaftiz olsun. Böylece günahlarınız bağışlanacak ve Kutsal Ruh armağanını alacaksınız.” denilerek sadece İsa Mesih adına vaftiz yapıldığı belirtilse de<sup>68</sup>, 2. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan kilisenin vaftiz uygulamasında teslis adına suya üç kere girme şekli benimsenmiştir. Yeni doğan bebeklerin vaftiz edilmesi uygulaması ise, Hristiyanlığın resmî din olarak kabul edilmesinden sonraki süreçte bilhassa 10. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştır. 13. yüzyılda da Katolik kilisesi tarafından resmen kabul edilmiştir. Hristiyan

<sup>66</sup> Ali Erbaş, “Muhtelif Dinlerde Su Motifi”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2014), 256.

<sup>67</sup> Şinasi Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler* (Ankara: Vadi, 1999), 167-169.

<sup>68</sup> Elç.2:38.

cemaatine dahil olma ayini olarak vaftiz, ilâhî ışığı tanımak ve ebedî hayata katılmak yani kurtuluşa ermek için de gerekli bir inisiyasyon sayılmıştır.<sup>69</sup> Bu anlamda vaftizin önceki manevi günahlardan arındırmasının yanı sıra kurtarıcı bir misyonu da bulunmaktadır.

Öte yandan 1. yüzyılın başlarından itibaren Yahudiliğin ana akımı içinde de cemaate yeni katılanlar için sünnet ve vaftiz şartı aranması dikkat çekicidir. Aday erkekse önce sünnet edilmekte, iyileştikten sonra, suyu özel hazırlanmış havuzda (mikve) iki din adamının nezaretinde çıplak halde üç defa suya dalıp çıkarak vaftiz edilmektedir. Suyu girme işlemi putperestlikten temizlenmeyi ifade ettiğinden bu şekilde Yahudiliğe geçen kişi de yeniden doğmuş kabul edilmektedir.<sup>70</sup> Bu yeniden doğuş vurgusuna sembolik olarak Hıristiyanlıkta da yer verilmektedir. Pavlus da vaftiz olan kişinin İsa Mesih'te ölüp yeniden dirildiğini vurgulamaktadır.<sup>71</sup> Sembolik olarak tıpkı İsa'nın mezarından canlanması gibi suya batan insan da ölmekte sonra yeniden doğmakta, arınmakta ve yenilenmektedir. Bu bağlamda, Eliade'nin vaftiz ayinini ele alırken İsa ve Âdem arasında ilişki kurması dikkate şayandır. Ona göre vaftiz olan kişi, İsa'nın izinden giderek Âdem'in günahından sonra giydiği yozlaşma ve günah elbisesinden sıyrılmaktadır ve bu şekilde Âdem'in düşüşten önceki konumuna da geri dönmektedir.<sup>72</sup> Bu anlayıştan hareketle Hıristiyan geleneğinde İsa, ikinci Âdem olarak kabul edilmektedir.

Hıristiyanlıkta vaftiz, ruhun kurtuluşu ve günahların affedilişini temsil etmektedir. En önemli ruhsal arınma aracıdır. Kilise babaları da vaftizin sembolik değerine ilişkin araştırmalarında suyun büyüsel değerine, ölüm ve yeniden doğuş kavramlarına gönderme yapmaktadırlar.<sup>73</sup> Öte yandan, Hıristiyan inancına göre su, kutsal ruh ile de ilişkilidir. Zira vaftizin manevi anlamda hayat verme fonksiyonu suyun kutsal ruhun tahtı, yani canlı olan her şeyi meydana getiren ilk unsur olmasından kaynaklanmaktadır. Hıristiyanlıkta bir diğer önemli sakrament olan komünyonda da su ve şarap karışımının kullanılması şarabı temsil eden İsa ile suyu temsil eden cemaatin, yani ilahi ve beşerî olanın birleşmesinin temsili şeklinde yorumlanmıştır.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Salime Leyla Gürkan, "Vaftiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2012), 42/425.

<sup>70</sup> Gürkan, "Vaftiz", 42/425.

<sup>71</sup> Rom.6:3-4.

<sup>72</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, 186-187.

<sup>73</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 203-204.

<sup>74</sup> Gürkan, "Su (Diğer Dinlerde)", 37/441.



## 2.8. Tufan Mitleri

Buraya kadar dini geleneklerde suya atfedilen daha çok olumlu niteliklerden bahsedilmektedir. Oysa suyun tarihten günümüze insan topluluklarının zihninde hep olumlu çağrışımlara sahip olduğu söylenemez. Suyun, fırtına ve aşırı yağmurla gelen seller ile insanoğlu üzerinde yıkıcı sonuçları olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu durum kimi zaman su kaynaklarından korkulmasına ya da doğal felaketlerin tanrısal bir cezalandırma yöntemi olarak telakki edilmesine sebebiyet vermiştir. Doğal felaketlerin tanrıdan gelen bir ikaz ya da ceza olduğu düşüncesinin günümüzde varlığını halen sürdürmesi dikkat çekici bir husustur.

Mezopotamya’da suyun hayat bahsettiği gibi ölüm getiren bir yöne sahip olduğuna da inanılmaktaydı. Mesela yağmurun, soğuk ve ölüm getirdiği düşünülmekteydi. Yine kötü öksürüğün nedeninin tatlı suların tanrısı Apsu olduğuna, suda yaşayan canavarlar bulunduğu ve bu yaratıkların çocukları yediğine inanılırdı.<sup>75</sup> Benzer şekilde Yunan mitolojisinde nymphalar, bütün suların, kaynakların çeşmelerin tanrıçasıdır. Genellikle yerel kahramanların anneleridirler. Kendilerine gösterilen dini hürmetin yanında kendilerinden korkulan varlıklardır. Bu nedenle gün ortasında çeşmelere, kaynaklara ve akarsulara çok yaklaşılmazdı. İşte tüm bu inanışların temelinde hem doğuran hem öldüren hem de hayat veren suya karşı duyulan korkuyla karışık iki yönlü bir çekim duygusu bulunmaktadır.<sup>76</sup>

Suyun yıkıcı gücünden Kitâb-ı Mukaddes’te de bahsedilmektedir. Mesela Mezmurlar bölümünde şöyle denmektedir:

*Tanrı sığınağımız ve gücümüzdür,  
Sıkıntıda hep yardıma hazırdır.  
Bu yüzden korkmayız yeryüzü altüst olsa,  
Dağlar denizlerin bağrına devrilse,  
Sular kükreyip köpürse,  
Kabaran deniz dağları titretse bile.<sup>77</sup>*

Suların insanlık üzerindeki olumsuz etkilerini açıklayan en önemli hadise neredeyse tüm dinlerin kutsal metinlerinde kendisine yer bulan tufan mitleridir. Tufan hadisesi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam başta olmak üzere içeriği farklılık arz etmekle birlikte Yunan, Çin, Hindistan ve Avustralya gibi pek çok halkın inançlarında yer almaktadır. Tufan mitlerinin en önemli özelliği yıkıcı

<sup>75</sup> Rudhardt, “Water”, 9703.

<sup>76</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 210-211.

<sup>77</sup> Mez.46:1-3.

yönünün yanı sıra tamamen olumsuz bir anlam da içermeyiştir. Çünkü tufan, temizleyici ve yenileyici bir boyut da taşımaktadır. Pek çok dini metinde karşılaşılan bir olgu olarak tufan inancının tümünde, insanlığın suyun altında kalması ve yeni bir insan ırkının ve yeni bir dönemin kuruluşu düşüncesi vardır. Tufanla birlikte insanların günahları arındırılır ve suyun içinden yeni ve canlı bir hayat doğar.<sup>78</sup> Bu anlamda tufan hadisesi, suyun yıkıcı özelliğinin yanında yenileyici ve arındırıcı özelliğini de birlikte temsil etmektedir.

Tufan mitleri muhtelif açılardan yorumlanmaktadır. Tufan bazen yüce kudretin öfkesine neden olan günahlara bağlanmakta, bazen de uluhiyyetin insanlığa son verme arzusu veya dünyanın yaşanmışlığının tufana sebebiyet verdiği düşünülmektedir. Tevrat'ta “Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, aklı fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu...Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri kuşları yeryüzünden silip atacağım... Ama Nuh Rabbin gözünde lütuf buldu”<sup>79</sup> denmekte ve dolayısıyla Tanrı'nın insanları tufan ile yok etmeyi istemesinin nedeni insanların günahlarının artması ile ilişkilendirilmektedir. Kur'an'a göre ise yalnız Hz. Nuh'un kavminden inanmayan ve Allah'ın elçisini kabul etmeyenler tufan yolu ile cezalandırılmışlardır.<sup>80</sup>

Dünyanın sular altında kaldığını anlatan tufan mitlerinin genellikle ortak bir temayı paylaştıkları düşünülmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın ya da tanrıların yoldan çıkan insanlığı iyiler hariç olmak üzere suyla arıtıp yeryüzünden silmesi ve böylece dünyayı temizleyerek geriye kalanlara yeni bir başlangıç imkânı sunması tufan hadisesinin özünü teşkil etmektedir.<sup>81</sup> İlahi dinler içerisinde yer alan bu ortak temaya Hıristiyanlıkta daha farklı bir yaklaşım getirilmekte ve tufandaki su, sembolik olarak vaftiz suyuyla özdeşleştirilmektedir. Nitekim Eliade'ye göre Hristiyanlık bu ilişkilendirme ile suların kutsallığına yeni bir anlam kazandırmıştır. Bu anlayışa göre, İsa adeta ikinci Nuh'tur. Tufan böylece vaftiz tarafından tamamlanan bir imgedir. Tıpkı Nuh'un günahkâr insanlığın içinde yok olduğu ve boğulduğu ölüm denizine göğüs germiş olması gibi, vaftizden geçen kişide yüce bir mücadelede deniz ejderhasıyla karşılaşmak ve ona galip gelmek üzere vaftiz havuzuna inmektedir.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 215-216.

<sup>79</sup> Yar.6: 5-8.

<sup>80</sup> Ömer Faruk Harman, “Tufan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/319.

<sup>81</sup> Sezal, *Su Simgeciliği ve İlahi Dinlerde Arınma*, 93.

<sup>82</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, 186-187.

## SONUÇ

Dini ve sembolik açıdan su imgesi; hayat, ölüm, şifa ve hikmet gibi yönleri ile tüm inanç ve geleneklerde yer alan temel unsurlardan biridir. Özellikle dünyanın kökenini ve hayatın başlangıcını açıklamaya yönelik tüm mit ve anlatılarda yaygın bir şekilde yaratılışın kaynağının su olduğuna rastlanır. Nasıl hayat su ile başladıysa tüm canlıların hususen de insanların hayatına devam etmeleri de suya bağlıdır. Suyun, kadim toplumlarda bereket ve verimliliğin temelini teşkil etmesi suya ve su ile ilgili her şeye kutsallık atfedilmesine sebebiyet vermiştir. Bu anlamda su sadece bereket ile ilişkilendirilmemiş, aynı zamanda temizleyici, dönüştürücü, iyileştirici, maddi ve manevi kirlerden arındırıcı yönü ile şifa, yeniden doğuş ve arınma gibi kavramlarla da yakın ilişkide olduğu düşünülmüştür.

Pek çok dini gelenek adeta su ile kimlik bulmaktadır. Sabiilik, bu olgunun en çarpıcı örneklerinden birisidir. Hayatları boyunca akarsu kenarlarında yaşayan Sabiilerin gnostik görüşlerini anlamlandırmada kullandıkları bu sembol, adeta onların kimliği haline gelmiştir. Yine nasıl Ganj nehri olmadan Hinduizm anlaşılamiyorsa, 'vaftiz' ritüeli olmaksızın Hıristiyanlık anlaşılabilir. Zira pek çok sembolik anlam ihtiva eden vaftiz suyu, Hıristiyan hayatının ve bakış açısının temel unsurlarından biridir. Benzer şekilde Müslümanlar için de kişiyi hem maddi hem manevi kirlerden arındırdığına inanılan abdest çok önemli bir husustur. Müslümanların genellikle abdestsiz gezmeleri, öte dünyaya abdestli geç etme arzusu da bunun bir göstergesidir.

Öte yandan, suyun kutsallığının iki boyutu olduğu anlaşılmaktadır. Su, bir yandan temizlemesi, arındırması, iyileştirmesi gibi özellikleri ile hürmet görüp yüceltilirken, bir yandan da ölümü getiren sel ve tufan gibi hadiseler ile insanı korkutan bir boyuta da sahiptir. Su, insanı hem var eden, hayatının devamlılığını sağlayan hem de onun sonunu getiren onu yok eden bir unsurdur. Bu manada suyun, zıtlıkların birleştirdiği bir kutsiyete sahip olduğu söylenebilir.

Ortak bir dini sembol olmasının yanı sıra su, kutsal ile olan ilişkisi bağlamında her kültürde aynı anlama gelmemektedir. Bunun sebebi, doğaya hayat veren suyun insanlık tecrübesindeki çeşitliliğidir. Suya farklı anlamların yüklenmesi, insanların yaşadığı coğrafya ve iklim özellikleri ile de yakından ilişkilidir. Kuraklığın hâkim olduğu bir yer ile, sürekli yağış alan bir bölgenin suya dair inanışları birbirinden farklılık arz etmektedir. Suyun, insanlara hayat bahsettiğine inanılması gibi tanrıların onu kullanarak insanları günahlarından ötürü cezalandırdığına da inanılmaktadır. Dolayısıyla su sembolü tek anlamlı bir yapı arz etmemekte, içinde doğduğu ve geliştiği toplumun kolektif tasavvurlarına göre bütüncül bir şekilde yorumlanmalıdır.

Pek çok kutsal metinde olduğu gibi Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de de suyun insan yaşamındaki önemi çeşitli anlatımlar ile tasvir edilmektedir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de geçen su örneklerinin, suyla ilgili inançlar bağlamında yer almadığını belirtmek gerekir. Kur'an-ı Kerim'de denizlerle, okyanuslarla, birbirine karışmayan sular veya Kızıldeniz'in ikiye ayrılması ve tufan ile ilgili pek çok ibretlik anlatım doğrudan ya da dolaylı yoldan "tevhid" vurgusunda bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de suyun ve onun insan hayatı üzerindeki etkisinin anlatıldığı ayetleri mutlak yaratıcının yeryüzündeki alametleri olarak yorumlamak daha doğru gözükmemektedir.

Su, esasen kutsalın tezahürlerinden biridir. Su sembolü her dini gelenek ve toplumda bir takım evrensel dini değerler ortaya koymaktadır. Su gibi ortak dini sembollerin varlığı, dini sembollerin esasında insanın var oluşuna anlam kattığını göstermektedir. Hangi dini inanışta olursa olsun suyla olan her temas, hayatın kaynağı olan su ile yeniden bir araya gelme, ölüm ve yeniden doğuşu sembolize etmektedir. Nitekim suya; günahlardan arınma, saf hale gelme ve kutsal ile temas etme gibi anlamlar yüklenerek tanrısal alan ile beşerî alan arasında bir bağ kurma amaçlanmaktadır.

Kadim toplumlardan günümüze gelindiğinde, belki bugün eskisi kadar su tanrıları ve tanrıçalarına olan inancın izlerine rastlamasak da suyun kutsal ile temas etmedeki aracılığına olan inancın hiç de azalmadığını belirtmek gerekir. Özellikle su kaynaklarının kutsallığına ve şifa verici yönüne dair inançlar halen tüm canlılığı ile sürdürülmektedir.

## KAYNAKÇA

Adıbelli, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.

Altman, Nathaniel. *SacredWater: The Spiritual Source of Life*. New Jersey: Hiddenspring, 2002.

Atasağun, Galip. *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2002.

Atasağun, Galip. "Yahudilik'te Dini Sembol ve Kavramlar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2001), 125-156.

Aurobindo, Sri. *Kenaand Other Upanishads*. India: AshramPress, 2001.

Bradley, Ian. *Water: A SpiritualHistory*. London: Bloomsbury, 2012.

Çınar, Aliye. “Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel”. *Dindarlık Olgusu Sempozyumu*. ed. Hayati Hökekleli, 325-338. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı, 2003.

Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1992.

Erbaş, Ali. “Muhtelif Dinlerde Su Motifi”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2014), 241-258.

Ertürk, Mustafa. “Havz-ı Kevser”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/546-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Eyice, Semavi. “Ayazma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Gündüz, Şinasi. *Sabüiler Son Gnostikler*. Ankara: Vadi, 2. Basım, 1999.

Gürkan, Salime Leyla. “Su (Diğer Dinlerde)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Gürkan, Salime Leyla. “Vaftiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Harman, Ömer Faruk. “Tufan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/319-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Heidel, Alexander. *EnumaEliş Babil Yaratılış Destanı*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge, 1993.

*Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2001.

Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı, 2001.

*Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2006.

Masui, Jacques. “Mitoslar ve Semboller”. *Din ve Fenomenoloji*. çev. Havva Köser. ed. Constantin Tacou. 125-141. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

McCool, Stephen F. (ed.). *Waterand People, Challenges at the Interface of*

*Symbolic and Utilitarian Values*. Washington: Diane Publishing, 2009.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Ab-ı Hayat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Polat, Bayram. “Türk Kültüründe Yağmur Duası (Azatlı Kasabası Örneği)” *Dini Araştırmalar* 9/27 (Ocak Nisan 2007), 275-283.

Reno, Stephen J. “Hierofani, Sembol ve Tecrübeler”. *Din ve Fenomenoloji*. çev. Havva Köser. ed. Constantin Tacou. 47-63. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Rudhardt, Jean. “Water”, *The Encyclopedia of Religions* (Second Edition). ed. Lindsay Jones. 14/9697-9704. New York: Macmillian, 2005.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.

Sayım, Hüseyin. “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1996), 127-137.

Schimmel, Annemarie “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”. *A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/3-4 (1954), 67-73. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000402](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000402)

Sezal, Zeynep. *Su Simgeciliği ve İlahi Dinlerde Arınma*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Struck, Peter T. “Symbol and Symbolism”, *The Encyclopedia of Religions* (second edition). ed. Lindsay Jones. 13/8906-8914. New York: Macmillian, 2005.

Ulutürk, Muammer. “Dinlerde Su Tasavvurları”. *Su Medeniyeti Bildirileri Sempozyumu*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2009.

Yolcu, Mehmet Ali. “Kutsalın Yeniden Üretimi: Kutsal Su İnançları ve Hacibektaş Zemzem Çeşmesi”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/8 (Yaz 2014), 93-102.

#### **Ek Beyan / Declaration**

— Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayım etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

— Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

— Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

— Bu çalışma, dışarıdan ve bağımsız hakemler tarafından değerlendirilmiştir.

- In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.
- There is no potential conflict of interest in this study.
- The author declared that this study has received no financial support.
- This study has been evaluated by external and independent reviewers.







# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Ölümlerin Ardından Kur'ân-ı Kerîm Okunmasının Bazı Dinî Referanslar Bağlamında Anlaşılması

*Understanding the Reading of the Qur'an for the Dead in the Context of Some Religious References*

**Mehmet KARA**

Öğretim Görevlisi, Dr.,  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma  
ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı,  
mehmetkara@comu.edu.tr,  
ORCID: 0000-0002-2350-9323.

Cilt / Issue: 1(1), 29-53  
Geliş Tarihi: 29.12.2020  
Kabul Tarihi: 20.2.2021

**Atf:** Kara Mehmet, "Ölümlerin Ardından Kur'ân-ı Kerîm Okunmasının Bazı Dinî Referanslar Bağlamında Anlaşılması", *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 29-53.

**Dipnot:** Mehmet Kara, "Ölümlerin Ardından Kur'ân-ı Kerîm Okunmasının Bazı Dinî Referanslar Bağlamında Anlaşılması", *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1(Mart 2021), Sayfa.

#### ÖZ

Hidayet rehberi olan Kur'ân-ı Kerîm, ihtiva ettiği mesajları ile inancılı insanların dünya ve ahiret saadetini temin eden ilâhî bir kitaptır. Bu yönüyle sadece hayatta olan kimselerin kendileri için okuması, anlaması, dinlemesi gerektiği ve Kur'ân'ın hitabı ile sadece onların muhatap kılındığı düşünülebilir. Diğer taraftan İslam toplumunda özellikle ülkemizde Müslümanlar vefat eden din kardeşlerinin ardından farklı vesilelerle onlar için Kur'ân-ı Kerîm okuyup akabinde dua etmektedirler. Böyle bir uygulamanın İslam'daki yerinin ve öneminin incelendiği bu çalışmada, öncelikle Hz. Peygamber'in ölümlerin ardından Kur'ân okuduğuna dair sarih bir rivayetin var olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu mesele ile dolaylı da olsa irtibatlı olduğu düşünülen bazı rivayetlerden de istifade edilmiştir. Bu münasebetle mezkûr mesele üç aşamada tahlil edilmiştir. İlk olarak ölüm sonrasını konu edinen ve ölümlerin halini arz eden bazı dinî referanslara yer verilmiştir. İkinci aşamada, ölümlere dua edilmesi, istiğfarda bulunulması, ölümler adına yapılan fiillerinsebabının onlara hediye edilip edilmeyeceği ya da faydasının olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Böylece ölü adına bu amellerin yapılabilirliği üzerinden dua ve istiğfar niyetiyle Kur'ân-ı Kerîm okunması meselesi hakkında belli bir kanaate varılmak istenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Sevâp, Ölü, Tilâvet, Dua

#### ABSTRACT

The Quran, which is a guide to guidance, is a holy book that ensures people's happiness in the world and the hereafter with the messages it contains. In this respect, it can be thought that only those who are alive should read, understand, listen, and only they are responsible for the message of the Quran. On the other hand, especially in Islamic societies reads the Quran for Muslim deaths in

Turkey, and they pray. In this study, which examines the place and importance of such an application in Islam, it is tried to determine whether there is a rumor that the Prophet read the Quran for the dead. In addition, some rumors that are thought to be indirectly related to this issue have been benefited from. In this connection, the issue has been examined in three stages. First of all, religious references about the interaction of the dead with the living and whether they heard them were included. In the second stage, it was emphasized whether to pray for the dead, ask for forgiveness, whether the thawab for the dead would be gifted to them, whether it reached them, whether it was useful or not. The evaluations of Muslim scholars regarding the reward of the Quran and praying to the dead were also taken into consideration. According to these data, at the last stage, the fact that readers and listeners also benefit from these ceremonies organized for the dead, was not ignored and the opinion formed on the subject examined was explained.

**Keywords:** Qur'an, the Here after Reward, Dead, Recitation, the Praying

## EXTENDED ABSTRACT

The fact of death indicated by the verse that every human will die in the Quran is an unchanging truth for people. However, beliefs and practices regarding death and its aftermath, which are generally described as the death of the person with the separation of the soul from the body in the sense of the end of world life, vary from culture to culture. In Islam, it is generally accepted that the soul continues its existence by suffering or happily after leaving the body as a result of death, which is the subject of descriptions such as the end of spirit and body contact and change of state. As a reflection of this belief, it is believed that in Islam, the graves are saluted, prayed for the dead, good deeds are made for them and the dead will benefit from them.

While Muslims have responsibilities towards each other while they are alive, they also have some other duties related to their dead brothers, such as washing the dead, praying and helping with funeral procedures. In addition, different applications were made with the request of not being satisfied with these tasks and requesting more for the dead. For example, the Quran is recited and prayed to the deceased on the day of burial or on special days and nights in order to benefit from her rewards and forgiveness of their sins. Selected places and designated time to read (seven, forty, fifty two or Friday night, eve and public holidays ...) some regional differences in matters although after dead in Turkey is usually evident read surahs. In this study, the place and importance of the issue of reading the Quran for the dead in funerals or special days and

nights in Islam will be examined. Since there is no rumor that the Prophet applied it, the subject will be understood according to some rumors related to the subject. In this connection, the issue has been analyzed in three stages. First of all, some data about the post-mortem and the condition of the dead are included. In the second stage, it was emphasized that praying to the dead and whether the good deeds done for the dead will benefit them. Thus, it was aimed to reach a certain opinion on the issue of reading the Quran with the intention of praying over the feasibility of these acts for the dead. Based on these data, the issue of reading the Quran for the dead is interpreted without ignoring the fact that readers and listeners benefit from the Quran reading ceremonies for the dead.

Reading the Holy Quran for the dead with the wish of forgiveness is a ritual performed with a duty to a Muslim who has died. In Turkey, after the death or special day and in different places or at night is read the Koran in the graves for the dead. Later, the thawab of the Qur'an is forgiven to the dead and prayed for Allah to forgive them and have mercy on them. In this respect, such ceremonies can be considered as a prayer ceremony for the dead. Whether the recitation of the Quran and prayer applied in this way is accepted by Allah and whether it is a means for the forgiveness and mercy of the dead is a matter that only Allah knows. As it is known, Hz. The Prophet visited the grave, greeted those there and prayed, and especially asked them to be prayed. We want to evaluate the issue from this perspective. Indeed, especially after such a feature of the ritual of the dead in Turkey has also applied. We believe that based on the Prophet's explanations and practice in respect of the Quran to pray for the dead in reading and praying as applied in Turkey could be subject to a positive evaluation. Because we think that praying by a person with the abundance of the Quran that is read with the intention of worshiping is more valuable in terms of spirituality.

Those who listen and read the Quran, which is recited for the dead in graves that remind people of death or in special ceremonies, also benefit from it. These ceremonies remind us of the transience of worldly life, death and aftermath, the realities that modern people want to forget, as well as the responsibilities in the world in the afterlife. As a result of remembering these truths, a person who believes that she will be accountable develops her sense of responsibility, her tolerance increases, and she becomes aware of her responsibility towards creatures. Therefore, while examining whether the read Quran is beneficial for the dead, such a fact should also be taken into consideration. A solution can be suggested that this practice cannot be applied in the period we live in because it was not in the time of the Prophet. However, it is more beneficial to make this ongoing tradition serve the gay people targeted by Islam. There is also

the practice of the Prophet that one can pray for the deceased. The sincerity of the prayer performed at a time when the spiritual sensitivity of the listeners increased as a result of reading the Quran with the intention of worshiping before prayer should not be ignored. In this respect, a positive approach should be preferred in this regard, as there are more beneficial aspects of continuing an application that includes these features.

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'de, “Her nefis ölümü tadacaktır.”<sup>1</sup> âyeti ile işaret edilen ölüm gerçeği, insanlar için değişmez bir hakikattir. Ancak dünya hayatının sona ermesi anlamında genellikle ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi olarak tarif edilen ölüm ve ötesi ile ilgili algı, inanç ve uygulamalar kültürden kültüre ya da devirden devire değişkenlik arz etmektedir.<sup>2</sup> İslam inancında genel olarak “ruh-beden irtibatının son bulması”, “bir durum değişikliği”<sup>3</sup> gibi tariflere konu olan ölüm neticesinde ruhun bedenden ayrıldıktan sonra azap çekerek veya mutlu bir şekilde varlığını sürdürdüğü kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Bu inancın bir tezahürü olarak kabirdekilere selam verilmekte, ölümler için dua edilmekte, onlar adına hayır-hasenat yapılmakta ve bunlardan ölümlerin hissedar olacağına inanılmaktadır.

İslam toplumunda Müslümanlar vefat eden din kardeşine yönelik onun yıkanması, kefenlenmesi, dua niyetine cenaze namazına iştirak edilmesi, defin işlemlerine yardımcı olunması gibi bazı görevler üstlenirler. Bu görevlerle yetinmeyip ölümler için daha fazlasını yapma isteği ile ayrıca farklı uygulamalar da ihdas etmişlerdir. Örneğin, sevabından faydalanması ve günahlarının affedilmesi niyeti ile ölümler için defin günüya da özel gün ve gecelerde Kur'ân okunması ya da hatim indirilmesi ve akabinde dua edilmesi özellikle ülkemizde âdet haline gelmiştir.<sup>5</sup> Tilâvet için seçilen sûreler ve tayin edilen zaman (yedisi, kırkı, elli ikisi ya da Cuma ve kandil geceleri, arefe ve bayram günleri...) hususunda bölgesel bazı farklar olsa da ülkemizde ölümlerin ardından genellikle hatim indirilmekte ya da Yâsîn, Mülk, Nebe', Fâtîha, Tekâsür, İhlâs, Felak, Nâs gibi bazı sûreler okunup akabinde onlara dua edilmektedir.

Biz de bu çalışmamızda, cenaze merasimlerinde veya özel gün ve gecelerde ölümler için Kur'ân-ı Kerim okunması uygulamasını, ulaşabildiğimiz bazı rivayetler bağlamında tahlil edeceğiz. Bu konuda yaptığımız araştırma

<sup>1</sup> Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57.

<sup>2</sup> Salime Leyla Gürkan, “Ölüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/32.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*; nşr. Ahmed Hamdî İmâm (Kahire: Dâru'l-Medenî, 1985), 18.

<sup>4</sup> Mustafa Çağrı, “Ölüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2007), 34/37.

<sup>5</sup> Abdurrahman Çetin, “Hatim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(İstanbul:TDV Yayınları, 1997),16/469; Ali Albayrak-İsmail Arıcı, “Elazığ'da Taziye Geleneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2007), 37-38; Mustafa Özel, “Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (Nisan 2006), 477.

neticesinde Hz. Peygamber'in, ölümlerinin ardından Kur'an okuduğuna dair sarıh bir rivayet tespit edemediğimiz için ölümlere dua etmesi, istiğfarda bulunması, kabirdekilere selam vermesi gibi incelediğimiz mesele ile dolaylı da olsa irtibatlı olduğunu düşündüğümüz bazı rivayetlerin rehberliğinde konuyu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışacağız. Ayrıca ilk dönemlerde uygulandığını göstermesi açısından sahabe ya da tâbiinden nakledilen rivayetler varsa bunlara da yer vereceğiz. Bu rivayetlere yer vermemizdeki maksadımız ise tarihî süreçte farklı dönemlerde de böyle bir uygulamanın var olup olmadığına ışık tutmaktır. Bu sebeple ilgili rivayetlerin sıhhat ve metin tenkidine girmeyeceğiz. Çalışmamızda öncelikle ölümlerinin ölüm sonrası durumlarını konu edinen bazı rivayetleri tespit edeceğiz. Daha sonra ölümlere dua edilmesi, istiğfarda bulunulması ya da ölümler adına yapılan diğer amellerin onlara fayda sağlayıp sağlamadığı üzerinde duracağız. Bu verilerden hareketle farklı vesilelerle ölümler için düzenlenen Kur'an-ı Kerim okuma merasimlerinde, okuyan ve dinleyenlerin istifade ettiği gerçeğini de göz ardı etmeden ölümler için Kur'an okunması meselesini yorumlamaya çalışacağız.

## 1. ÖLÜMLERİN HAYATTAKİLERLE ETKİLEŞİMİ

İslam inancında bir kişi öldüğü zaman genel olarak ruh ve beden irtibatının nihayete erdiği,<sup>6</sup> ruhun bedenden ayrıldıktan sonra ise varlığını sürdürdüğü kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Bu bağlamda ölümlerinin hayattakilerle etkileşim içerisinde bulunduğu şekilde anlaşılabilir bazı hadis rivayetleri, konumuzla irtibatlı olması açısından önem arz etmektedir. Örneğin; Buhârî'nin (ö. 256/870) yer verdiği bir rivayete göre ölen kimsenin dünya ile irtibatının sona ermediği anlaşılmaktadır. Buna göre ölen kimse sâlih birisi ise omuzlarda taşındığı esnada yakınlarına hitaben "beni hemen götürün"; iyi bir insan değilse "eyvah! beni nereye götürüyorsunuz" dediği ve cenazenin bu sesini insan haricinde her şeyin işittiği;<sup>8</sup> diğer taraftan ölen kimsenin de kabrine konulup yakınları dağılmaya başladığında onların ayak seslerini işittiği<sup>9</sup> nakledilmiştir.

Hz. Peygamber'in, Bedir'de müşriklerin ölümlerinin atıldığı kuyuya gelip onlara isimleriyle, 'Şimdi Rabbinizin va'detmiş olduğu azabı gerçekleşmiş buldunuz mu? Ben Rabbinin bana va'detmiş olduğu zaferi gerçekleşmiş buldum' şeklindeki hitabı sonrasında Hz. Ömer, 'Ey Allah'ın Resûlü, ruhu olmayan şu cansız insanlarla mı konuşuyorsun?' diyerek şaşkınlığını belirtmiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in 'ماأنتم بأسمع لما أقول منهم' söylediklerimi siz

<sup>6</sup> Suyûtî, *Şerhu's-sudûr*, 18.

<sup>7</sup> Çağrı, "Ölüm", 34/37.

<sup>8</sup> Buhârî, "Cenâiz", 50, 52, 90 (hadis no: 1314, 1316, 1380).

<sup>9</sup> Buhârî, "Cenâiz", 67, 86 (hadis no: 1338, 1374).

onlardan daha iyi işitiyor değilsiniz' buyurduğu<sup>10</sup> rivayet edilmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber'in sözünün yanlış anlaşıldığına dair Hz. Âişe'nin bir itirazı da söz konusudur. Şöyle ki, Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in, aslında 'müşrikler şimdi [kabirlerinde] benim [dünyada iken] söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar' dediğini ve bu sözün yanlış anlaşıldığını söylemiştir. Akabinde إِنَّكَ بِمَنْزِلَةِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى...<sup>11</sup> "Bil ki sen [Ey Peygamber! Kur'ân'ı] ölümlere işittiremezsin..."<sup>11</sup> ve وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ...<sup>12</sup> "Sen, kabirdekilere işittiremezsin."<sup>12</sup> âyetlerini okumuştur.<sup>13</sup> Dolayısıyla müşrik ölümlerinin işitmesinin bahse konu edilmediğini belirtmiştir.<sup>14</sup> Ancak Hz. Âişe'den nakledilen başka bir rivayette ise kabir ziyaretinde selam verildiğinde kabirdekinin buna mukabele ettiği de aktarılmıştır.<sup>15</sup> Görüldüğü üzere bu son rivayete göre farklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yukarıda aktarılan rivayette مَنْ أَنْتُمْ بِأَسْمَعُ لِمَا أَقُولُ مِنْهُمْ...<sup>16</sup> cümlesinde özellikle "işitme" kelimesinin zikredilmesi, ölümlerin işittiğini belirtmesi açısından dikkat çekicidir.

Hz. Âişe'den naklen ölümlerin işitmeyeceği meselesine dair delil olarak zikredilen âyetlerin konu ile irtibatı da ayrıca yoruma açıktır. Zira bu âyetlerin bulunduğu bağlamda Hz. Peygamber'in, müminler için hidayet rehberi ve rahmet vesilesi<sup>16</sup> olan Kur'ân'ın davetini, sadece âyetlere iman edip teslimiyet gösteren kimselere duyurabileceği,<sup>17</sup> görmedikleri halde Rablerinden korkan ve namaz kılan kimseleri uyurabileceği<sup>18</sup> anlatılmıştır. Zira körle gören, karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcak eşit olmadığı gibi diri ile ölü de müsavi değildir.<sup>19</sup> Bu itibarla Hz. Peygamber'in, (davetini) ölümlere, sağırlara ve kabirdekilere işittiremeyeceği belirtilmiştir. Âyetlerdeki "ölümlerin ve kabirdekilerin işitmeyeceği" ifadesi ile kafirlerin, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in davetini işittikleri ve anladıkları halde bu davete icabet etmedikleri kastedilmiştir. Buna göre Kur'ân'dan faydalanmadıkları için bu kimseler; ölüye, sağıra,

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 314, 19: 456, 21: 23 (hadis no: 182, 12471, 13296); Buhârî, "Megâzi", 8 (hadis no: 3976); Müslim, "Cennet", 76 (hadis no: 2873).

<sup>11</sup> en-Neml 27/80.

<sup>12</sup> el-Fâtır 35/22.

<sup>13</sup> Buhârî, "Megâzi", 8 (hadis no: 3979, 3980, 3981).

<sup>14</sup> Detaylı tahlil için bkz. Bünyamin Erul, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 45-46.

<sup>15</sup> Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 6/325.

<sup>16</sup> en-Neml 27/77.

<sup>17</sup> en-Neml 27/81.

<sup>18</sup> el-Fâtır 35/18.

<sup>19</sup> el-Fâtır 35/19-22.

köre benzetilmiştir.<sup>20</sup> Dolayısıyla “ölü” ve “kabirdekiler” ifadesi, mecazî anlamda kullanılmıştır. Diğer taraftan ölülerin duymayacağı şeklinde yapılan istidlale engel olmadığı da düşünülebilir. Nitekim hakiki manada ölülerin duyma yetilerinin olmaması nedeniyle muhtemelen hakikate kulak vermeyen kafirler, özellikle “ölü”, “sağır” ve “kabirdekilere” benzetilmiştir. Buna göre âyetin siyak ve sibakı doğrultusunda “ölü” ve “kabirdekiler” ifadeleri ile kastedilenin “diri olan kafirler” olduğu anlaşılrsa da bu, kabirdekilerin de duymadığı gerçeğini nefyetmez.<sup>21</sup> Buna rağmen Taberânî'nin (ö. 360/971) naklettiği aşağıdaki rivayette, kendisine yapılan telkini ölünün duyabileceğine ve onlar için telkin yapılabileceğine işaret edilmiştir:

“Bir kimse öldüğünde mezarının üzerindeki toprağı tesviye ettiğinizde [düzelttiğinizde] içinizden biri kabrin yanında ayağa kalksın ve ‘ey falan oğlu falan’ şeklinde nidada bulunsun. O duyar fakat cevap veremez... sonra [tekrar] ‘ey falan kadının oğlu falan’ diyerek، *أَذْكُرُ مَا خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةً*، *أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَ أَنَّكَ رَضِيتَ بِاللهِ رَبًّا وَ بِاللهِ دِينًا وَ بِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا ... بِالْقُرْآنِ إِمَامًا...*” Dünyadan ayrıldığı esnada bulunduğu halini [yani] Allah’tan başka ilah olmadığı, Hz. Muhammed’in O’nun kulu ve Resûlü olduğuna dair şahadetini ve Rab olarak Allah’tan, din olarak İslâm’dan, Nebî olarak Hz. Muhammed’dan, imam olarak Kur’ân’dan razı olduğunu hatırla!’ ...”<sup>22</sup>

Bu rivayette belirtildiği şekliyle Hz. Peygamber ve sahabîlerinin telkin uygulamasında bulunmadığı da nakledilmiştir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve bazı âlimler, bahsi geçen telkinin yapılmasını zorunlu olarak değerlendirmemişler ve fakat yapılmasına izin vermişlerdir. Bazı Mâlikî fakihinin mekruh olarak değerlendirdiği<sup>23</sup> defin sonrasındaki telkin uygulaması, Şâfiî mezhebinde ise müstehabtır.<sup>24</sup> Nitekim Şâfiî olan Gazzâlî(ö.

<sup>20</sup> Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yusûf Ali Bedevî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/621; Zeynüddîn Abdîrrahmân İbn Receb el-Hanbelî, *Kitâbu ehvâli'l-kubûr ve ehvâli ehlihâ ila'n-nüşûr*, thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Füteyyih (Medine: Dâru'z-Zamân, 2012), 247.

<sup>21</sup> Nu'mân İbnü'l-Müfessir Mahmûd el-Âlûsî, *el-Âyâtü'l-beyyinât fi 'ademi semâ'i'l-emyât 'inde'l-hanefiyeti's-sâdat*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005), 38.

<sup>22</sup> Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*; 8: 298 (hadis no: 7979). Bu hadis bazı kaynaklarda zayıf olarak değerlendirilmiştir. Senet tahlili ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ali Çolak, “Ölmek Üzere Olan Kişiyeye ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkin ile İlgili Rivayetler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2004), 209-212.

<sup>23</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdilkâdir 'Atâ-Mustafa Abdilkâdir 'Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 3/24.

<sup>24</sup> Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şa'bân (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 3/177; Muhammed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *Ahvâlü ef'âli'l-müslimin (Resâilü'l-Birgîvî içinde)*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 124.



505/1111) de müstehab olduğu görüşündedir.<sup>25</sup> Hanefî mezhebinde ise yapılması ne tavsiye edilmiş ne de nehyedilmiştir.<sup>26</sup> Buna rağmen hanefî fakihî olan Hidâye şârihi Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) el-Binâye isimli eserinde Hanefî mezhebine göre defin sonrasında telkin yapılmasının caiz olmadığını belirtmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca yapıldığı takdirde Ehli Sünnet'e göre meşru olacağı da nakledilmiştir.<sup>28</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) belirttiğine göre ilk dönemlerden itibaren farklı yerlerde ve dönemlerde telkinin definden sonra kabirlerde tatbik ediliyor olması, ölülerin telkini işittiği ve bununla faydalandığı kabulüne dayanmaktadır. Aksi takdirde böyle bir uygulama abesle iştilig olurdu.<sup>29</sup> Ayrıca Nevevî (ö. 676/1277) de hadis âlimlerinin, fezâil ile ilgili hadisler zayıf olsa dahi onlarla amel edilebileceği görüşünde olduklarını nakletmiştir.<sup>30</sup> Dolayısıyla zayıf bir rivayete istinaden dahi olsa bahsi geçen şekliyle icra edilen telkin uygulaması hususunda müsamahalı bir yaklaşım tercih edilmiştir.

Telkini konu edinen bir diğer rivayet; لَقْتُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ “Ölülerinize Lâ ilâhe illâllah'ı telkin ediniz” ifadesindeki موتاكم “ölüleriniz” kelimesinin, hakikî ve mecâzî anlamı ihtiva etmesi nedeniyle farklı yorumlara konu edilmiştir. Bu özelliği sebebiyle kelime-i tevhidin, ölülerin ardından ya da ölmek üzere olan kimselerin yanında telkin edilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bu kelimenin hakikî anlamına göre Taberânî'nin rivayetinde de ifade edildiği şekliyle ölülerin ardından yapılan telkin uygulaması kastedilmiş olabilir.

Ölüm neticesinde işitme yetisinin kaybedilmesi gibi karinelere istinaden hakikî anlamın mümkün olmaması nedeniyle bu kelime mecâza da hamledilebilir. Vefatı yakın olması (i'tibâr-ı mâ yekûn) hasebiyle ölmek üzere olan bir kimse “ölü” olarak isimlendirilebilir. Buna göre kelime-i tevhidin, ölmek üzere olan kimselerin yanında telkin edilmesi kastedilmiş olabilir.<sup>31</sup> Nitekim “Ölülerinize Lâ ilâhe illâllah'ı telkin ediniz.” ifadesinden sonra başka rivayetlerde, “...

<sup>25</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmu'd-dîn*, (Beirut: Dâru'l-Marife, 1982), 4/492.

<sup>26</sup> el-Aynî, *el-Binâye*, 3/178; el-Âlûsî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 88-89.

<sup>27</sup> el-Aynî, *el-Binâye*, 3/177.

<sup>28</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletühü*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/1479.

<sup>29</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh fi'l-keâmî 'alâ ervâhi'l-emvâti ve'l-ahya'*, thk. Besam Alî Selam el-Amûş (Riyad: Dâru İbn Teymiyye, 1986), 1/192, 194.

<sup>30</sup> Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, (Daru'l-Fikr, ts.), 5/304.

<sup>31</sup> Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (Ali el-Kârî), *Mirkâtü'l-mefâtih şerhi Mişkâti'l-mesâbih*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 2002), 3/1166, 4/74; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Abdilfettâh (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 96.

ölüm esnasında kimin son sözü ‘Lâ ilâhe illâllah’ olursa öncesinde bazı musibetlere duçar olsa da bir gün cennete girecektir.”<sup>32</sup> ya da “...öldüğünde gözlerini kapatın.”<sup>33</sup> şeklinde ölmek üzere olan kimselerin kastedildiğine dair beyan edici ilave nakillerde vardır. Bu süreçte hastanın, bir defa söylemesinin yeterli görülmesi ve daha fazla ısrar edilmemesi gerektiği<sup>34</sup> ya da bu hadisten hareketle telkinin, ölmek üzere olan kimseler için yapılmasının sünnet<sup>35</sup> veya müstehab<sup>36</sup> addedilmesi de bu kanaati teyid etmektedir. Bu sebeple Merginânî (ö. 593/1197) de telkin hadisinde ölümü yaklaşan kimsenin kastedildiğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Görüldüğü üzere lafzın hakikî anlamına göre telkinin, definden sonra; mecâzî anlamına göre ise ölmek üzere olan kimselerin yanında yapılabileceği anlaşıldığı için olsa gerek Hanefî mezhebinde definden sonraki telkin ne emredilmiş ne de nehyedilmiştir.<sup>38</sup> Muhtemelen telkin ile ilgili rivayetlerin bu özelliği sebebiyle ölmek üzere olan ya da vefat etmiş kimseler için her iki durumda da telkinin tatbikine müsamaha gösterilmiştir.

İncelediğimiz konu bağlamında bir diğer dikkat çekici rivayet ise Hz. Peygamber’in, mezarlığa girdiğinde oradaki ölümlere hitaben, السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون “Ey müminler diyarı, selam sizin üzerinize olsun. Allah’ın dilediği bir zamanda bizler de size kavuşacağız.”<sup>39</sup> şeklinde selam vermesidir. Ölümlere yönelik verilen bu selam, ölümlerin gıyabında onlar için yapılan bir dua olarak da düşünülebilir. Bu durumda ölümlerin işitmesi aslında zorunlu da olmayabilir. Bu yoruma göre Hz. Peygamber’in, “bizler de size kavuşacağız” sözü ise kabir ziyareti esnasında fânilik ve ahiret tefekkürünün söze yansıyan bir ifadesi şeklinde değerlendirilebilir. Görüldüğü üzere bu kısımda aktardığımız rivayetlerde ölümlerin işitip işitmediği ve hayattakilerle etkileşim içerisinde olmaya devam edip etmediği farklı yorumlara ihtimallidir.

<sup>32</sup> Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahih-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988), 7/272 (hadis no: 3004); Ebü’l-Hasan Nüreddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mevâridü’z-zam’ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî-Abdûh Ali el-Köşk (Dımaşk: Dâru’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1990-1992), 2/463.

<sup>33</sup> Ebü Bekr İbn Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannefi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 2/448.

<sup>34</sup> Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed el-Beğavî, *Şerhu’s-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebü’l-İslâmî, 1983), 5/296.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, 3/24.

<sup>36</sup> Ahmed b. el-Hüseyin Ebü Bekr el-Beyhakî, *el-Âdâb*, thk. Ebü Abdillâh es-Saîd el-Mendûh (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1988), 114.

<sup>37</sup> Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.), 1/108.

<sup>38</sup> Muhammed Emîn b. Ömer (İbn Âbidîn), *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 3/81.

<sup>39</sup> Müslim, “Cenâiz”, 102, 103, 104; Ebü Dâvûd, “Cenâiz”, 77 (hadis no: 3237).

Buna rağmen sarîh bir şekilde belli olan ise Hz. Peygamber'in ölümlere selâm verdiği ve onlara dua ettiği gerçeğidir. Bu veriden hareketle vefat edenlerin ardından dua niyetiyle onlar için Kur'ân okunması ve akabinde dua edilmesinin makul görülebileceği kanaatindeyiz.

## 2. HAYATTAKİLERİN ÖLÜLER ADINA YAPTIĞI AMELLERİN ÖLÜLERE ETKİSİ

Hayatta olan diğer kimselerce ölümler adına yapılan amellerin onlara etkisinin olup olmadığı meselesi iki başlıkta incelenecektir. İlk başlıkta; vefat eden bir kimsenin hayatta iken bizatihi kendisinin öncülük ettiği bir iyilik ya da sebep olduğu bir kötülük, kendisinden sonra uygulanmaya devam ettiği sürece bunlardan hissedar olmaya devam edip etmediği konu edinilecektir. Diğer başlık ise ölümlerin affına ve rahmetine vesile olması temennisiyle başkaları tarafından yapılan hayır-hasenatın onlara fayda sağlayıp sağlamadığı ile ilgili olacaktır.

### 2.1. Hayatta İken Kendilerinin Vesile / Sebep Olduğu Fiiller

Bir kimse hayatta iken iyiliğe veya kötülüğe öncülük edebilir. Kendisi vefat ettikten sonra öncülük ettiği bu fiillerle diğer insanlar amel etmeye devam ettiği sürece onun da bu amellerden hissedar olmaya devam ettiği belirtilmiştir. Dinî yükümlülüklerin ölümle nihayete erdiği ve dolayısıyla amel defterinin kapandığı genel olarak kabul edilse de bu hususta iyilik veya kötülüklerin etkisinin ölümden sonra da devam edeceğine işaret eden bazı rivayetler vardır. Nitekim güzel bir işe öncülük eden kimsenin hem bu amelinin ecrini hem de kendisinden sonra o işi yapanların ecrini -onların ecrinden herhangi bir şey eksilmeksizin- alacağı; diğer taraftan kötü bir işe öncülük eden kimsenin de hem kendi günahını hem de kendisinden sonra onu yapanların -onların günahından herhangi bir şey eksilmeksizin- günahından sorumlu olacağı ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca bir kimse vefat ettikten sonra kendisine dua eden hayırlı bir evladı vesilesiyle amel defterinin kapanmayacağı<sup>41</sup> da belirtilmiştir.

Bu rivayetlerde, hayatta iken öncülük edilen fiillerle diğer insanlar amel ettiği sürece bu amellerin etkisinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan hadislerde geçen fiillerin, ölümlerin, hayatta iken bizatihi kendilerinin yaptığı ameller olması da dikkat çekicidir. Bu sebeple gayreti ve güzel geçimi neticesinde kendisine dua eden dostlar edinmesi, kendisine rahmet dileyen

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 510, 519, 536 (hadis no: 19174, 19183, 19200); Müslim, "İlim", 15, "Zekât", 69; İbn Mâce, "Sünnet", 14 (c.1, s.140, 142, hadis no: 203, 207).

<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 438 (hadis no: 8844); Müslim, "Vasiyyet", 14; Ebû Dâvûd, "Vasâya", 14 (hadis no: 2880); Tirmizî, "Ahkâm", 36 (hadis no: 1376); Nesâî, "Vasâya", 8 (hadis no: 3651).

hayırlı bir eş ve evlat sahibi olması ve bu kimselerin öldükten sonra kendisine dua etmesi aslında vefat edenin kendi amelinin / sa‘yinin bir karşılığı olarak da değerlendirilebilir.<sup>42</sup> Buna göre bir kimse, aslında dolaylı olarak kendi amelinin karşılığını görmüş olmaktadır.

## 2.2. Ölüler Adına Yapılan Dua-İstiğfar ve İbadetler

Ahirete irtihal eyleyen bir kimsenin affına ve rahmetine vesile olması temennisiyle diğer insanlar tarafından yapılan fiillerin ölümlere faydasının olup olmadığı meselesi gaybî bir konudur. Bu sebeple bu konuda kesin bir yargıya varmak zor olabilir. Buna rağmen bazı kaynaklarda مِنَ الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ... “Bunlardan [Mühâcirler ve Ensar] sonra gelenler şöyle derler: ‘Ey Rabbimiz!Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla...’<sup>43</sup> âyeti,ölülere dua edilebildiğinin ve sevabının onlara ulaştığının bir delili olarak kabul edilmiştir.<sup>44</sup> Kur’an’da, melekler müminlerin bağışlanması için onlara dua etmektedirler.<sup>45</sup> Ayrıca Hz. Peygamber, kabir ehline selam verip dua ettiği<sup>46</sup> gibi kabirdekilerin suale çekildiğini söyleyerek onlar için dua edilmesini<sup>47</sup>ve istiğfarda bulunulmasını<sup>48</sup> da istemiştir. Cenaze namazı da aynı zamanda vefat eden için bir duadır. Nitekim cenazeye katılımın fazla olması, ölü için yapılan bu duanın kabul edilmesinin bir vesilesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>49</sup> Bu rivayetlerden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, ölümler için dua ettiği gibi aynı zamanda diğer Müslümanları da bu yönde teşvik etmiştir.

Ölümlerin niyetine yapılan ibadetlerin sevabının onlara ulaşip ulaşmadığı ise ihtilafli bir meseledir. Bu hususta mâlî ve bedenî ibadetler ayrımı söz konusudur. İslam âlimleri, zekât, sadaka, hac gibi mâlî yönü bulunan ibadetlerin sevabının ve dua-istiğfârın ölümlere faydasının olabileceği görüşünü benimserken namaz, oruç ve Kur’ân tilâveti gibi kişinin kendi yapması gereken bedenî ibadetlerde ise daha mütereddit davranmışlardır. Buna

<sup>42</sup> Ahmed b. Abdilazîz b. Mukrin el-Kusayyir, *el-Ehâdisü'l-müşkiletü'l-vâridetü fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: Daru İbni'l-Cevzi, 1430/2008), 458; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/465; Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 2/669.

<sup>43</sup> el-Hasr 59/10.

<sup>44</sup> Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 164; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/665.

<sup>45</sup> el-Gâfir 40/7-9.

<sup>46</sup> Müslim, “Cenâiz”, 102, 103, 104; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 77 (hadis no: 3237).

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 54 (hadis no: 3199)

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 67 (hadis no: 3221).

<sup>49</sup> Müslim, “Cenâiz”, 58, 59.

rağmen âlimlerin çoğunluğubu konuda Allah'ın dilemesi kaydında getirerek iyimser bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>50</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in, ölen annesi adına sadaka vermek isteyen bir kimseye izin verdiği nakledilmiştir.<sup>51</sup> Buna göre ölen kimse için dua-istiğfar, hayır-hasenat vb. fiillerin yapılabileceği anlaşılmaktadır.

### 3. ÖLÜLERİN ARDINDAN KUR'ÂN-I KERÎM OKUNMASI

Allah'ın affına ve rahmetine vesile olması niyetiyle ölümlerin ruhları için Kur'ân okunması, bu tilavetin sevabının onlara ulaşarak ulaşmadığı ve fayda sağlayıp sağlamadığı hakkında âyet ya da Hz. Peygamber'in sarîh bir beyanını tespit edemediğimizi öncelikle belirtmeliyiz. Bu sebeple ölümlerin ardından dua ve istiğfarda bulunulması ya da onlar adına sadaka, oruç gibi bazı ibadetlerin yapılabildiğine dair yukarıda aktardığımız rivayetler bağlamında meseleyi yorumlamaya çalışacağız. Hz. Peygamber'in, ölü adına oruç ve sadaka gibi bazı ibadetlerin yapılmasına izin vermesi ve dışındakileri yasaklamaması, ölümler için Kur'ân okunabileceğinin de bir ruhsatı olarak düşünülmüştür.<sup>52</sup> Muhtemelen böyle bir kabul nedeniyle ilk dönemlerden itibaren insanlar bir araya gelerek ölümlerinin ardından onlar için Kur'ân okunmasını gelenek haline getirmişlerdir.<sup>53</sup> Nitekim, Taberânî'nin naklettiği, sahâbîel-Leclâc'ın, oğluna hitaben yapmış olduğu "... [kabrimin] başında Bakara sûresinin ilk [Bakara 2/1-5] ve son âyetlerini [Bakara 2/285-286 (Âmene'r-Resûlü)] oku. Zira Hz. Peygamber'in, böyle dediğini işittim."<sup>54</sup> şeklindeki vasiyeti, rivayetin sıhhati bir tarafa bu uygulamanın ilk dönemlerden itibaren var olduğunu göstermektedir.

Bilindiği üzere cenazenin defnedilmesi sonrasında ya da özel gün ve gecelerde özellikle ülkemizde ölümler için en çok okunan sûrelerden birisi, Yâsîn sûresidir. Faziletine dair birçok rivayetin bulunması, böyle bir geleneğin oluşmasında muhtemelen etkili olmuştur. İncelediğimiz konu bağlamında, إقرأوا / إقرأها / عند موتاكم (يس) علی / عند موتاكم şeklinde bazı kelime değişiklikleri olsa da "ölülerinize / ölümlerinizin yanında Yâsîn okuyun"<sup>55</sup> meâlindeki hadis rivayeti tetkike

<sup>50</sup> Mehmet Şener, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/410-411.

<sup>51</sup> Buhârî, "Vasâyâ", 19, 20 (hadis no: 2760, 2762), "Cenâiz", 95 (hadis no: 1388); Müslim, "Vasiyyet", 12.

<sup>52</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 1/499.

<sup>53</sup> Suyûtî, *Şerhu's-sudûr*, 310-311.

<sup>54</sup> Taberani, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 19: 220-221 (hadis no: 491).

<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33: 417, 427 (hadis no: 20300, 20314); Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 19 (hadis no: 3121); İbn Mâce, "Cenâiz", 4 (hadis no: 1448); Tayâlisî, *Müsned*, 2: 244 (hadis no: 973); İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîbi İbn Hibbân*, 7: 269 (hadis no: 3002); Taberânî, *Mu'cemü'l-*

değerdir.<sup>56</sup> Bu hadiste, Hz. Peygamber'in ölümlere Yâsîn okunması yönünde bir teşviki olduğundan söz edilebilir. Ancak daha önce tahlil ettiğimiz “ölülerinize ‘Lâ ilâhe illâllah’ı telkin ediniz” rivayetinde olduğu gibi buradaki “ölülerinize” “ölüleriniz” kelimesi için de hem hakikî ve hem de mecâzî anlam söz konusudur. Bu sebeple mezkûr rivayet, iki anlam ihtimalini de muhtevirdir. Hakikî anlamına göre ölümler için, mecâzî anlamında ise ölmek üzere olan kimselerin yanında Yâsîn sûresinin okunması anlaşılmıştır.

“Ölümlerinizi” kelimesi ile ilgili genel kanaat ise bu kelimenin mecaza hamledilmesi ve buna bağlı olarak Yâsîn sûresinin, ölmek üzere olan kimselerin yanında okunması yönündedir.<sup>57</sup> Bu durumda ölmek üzere olan bir kimsenin öncelikle sağ tarafına yatırılması gerektiği ve yanında Yâsîn sûresinin okunacağı ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Böylece sûrenin muhtevasında yer alan tevhid ile ilgili esaslar ve ehl-i tevhidin nâil olacağı cennet müjdesi hatırlatılarak ölmek üzere olan bu kimsenin sevineceği ve Allah'a kavuşma arzusu duyacağı ifade edilmiştir.<sup>59</sup>

Yâsîn sûresinde geçen ve Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olma amacını beyan eden *يُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ* “[Kur'ân,] Diri olanları uyarısın ve inkârcılar hakkındaki o söz gerçekleşsin diye [Hz. Peygamber'e gönderilmiştir].”<sup>60</sup> âyeti de ölümlerin ardından Kur'ân okunmayacağına delil olarak zikredilmiştir. Âyetteki *حَيًّا* (canlı) kelimesinden hareketle Kur'ân'ın sadece diriler için fayda sağladığı, ölümlere ise herhangi bir faydasının olmadığı ileri sürülmüştür.<sup>61</sup>

---

*Kebîr*, 20: 219 (hadis no: 510).

<sup>56</sup> Sûrenin fazileti hakkında rivayet edilen hadislerden biri olan “*Yâsîn sûresini okuyan kimsenin günahları bağışlanır.*” meâlindeki hadis sahih; ölümler için veya ölmek üzere olanların yanında okunmasını tavsiye eden rivayetler ise zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Bekir Topaloğlu, “Yâsîn Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2013), 43/341. Ayrıca “*Ölümlerinize Yâsîn okuyunuz.*” rivayetinin senet ve metin tahlili için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *el-Kırâetü 'inde 'l-kubûr*, thk. Amr Abdülmun'im Selîm (Batantâ: Dârü's-Sahâbe, 1993), 36-39; Remzi Hansu, *Sünnet'te ve Geleneğimizde Cenâze Merasimlerinin Birbirine Uygunluğu Meselesi (Bingöl Örneği)*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 30 vd.

<sup>57</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahih-i İbn Hibbân*, 7: 271 (hadis no: 3002); Ali el-Kârî, *Mirkâtü 'l-mefâtih şerhi Mişkâtü 'l-mesâbih*, 3/1166, 4/74.

<sup>58</sup> el-Birgivî, *Cilâü 'l-kulûb (Resâilü 'l-Birgivî içinde)*, 40.

<sup>59</sup> Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed Abdisselâm el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü 'l-mefâtih şerhi Mişkâtü 'l-mesâbih*, (Benares: 1984), 5/314.

<sup>60</sup> Yâsîn 36/70.

<sup>61</sup> Örneğin bkz. Muhammed Ahmed Abdisselâm, *Hükümü 'l-kırâeti li 'l-emvât*, (Medine: Câmî'atü 'l-İslâmiyye, ts.), 23; Muhammed b. Cemîl Zeyn, *Mecmûatü resâilü 'l-tevcihâti 'l-islâmiyye*, (Riyad: Dârü's-Samî'î, 1997), 1/292; Ramazan Yelken, “İnananlar İçin Hâla Vakit Gelmedi Mi?”, *Kalem Dergisi*, 1/Ocak (1988), 15.

Halbuki bu kelime, istiâre<sup>62</sup> yolu ile idrâki isabetli ve kemâl-i akl sahibi bir kimse anlamında olup burada teşbîh-i belîğ<sup>63</sup> söz konusudur. Buna göre âyette, Kur'ân'ın delillerine (hakikatlerine) yönelik akıllarını kullanarak faydalanmak yerine ölü gibi umursamaz bir tavır içerisinde olan kimselere tarizde bulunulmuştur.<sup>64</sup> Aynı âyetin devamında kafirlerden bahsedilmesi de حَيًّا kelimesi ile müminlerin kastedildiğinin bir karinesidir. Nitekim bu kelime, tefsirlerde; 'kendisine söylenileni düşünen ve anlayan',<sup>65</sup> 'kalbi diri',<sup>66</sup> 'basireti açık',<sup>67</sup> 'iman ile asıl ve ebedî hayatın kazanılması hasebiyle iman ile hayat bulan',<sup>68</sup> 'fâni olanın yerine dâimî hayatı isteyen'<sup>69</sup> 'mümin bir kimse'<sup>70</sup> şeklinde yorumlanmıştır. Zira bu özellikleri hâiz kimseler ancak Kur'ân'ın mesajından gerekli uyarıları alabilir. Bu sebeple Mustafa Öztürk, ölüler için Kur'ân okunmayacağına bu kelime üzerinden gerekçelendirilmesini, Kur'ân'ın kavram ve anlam dünyasına yabancı olmanın bir göstergesi saymıştır.<sup>71</sup>

<sup>62</sup> *İstiâre*: Hakikî mana ile mecâzî mana arasındaki benzerlik alakasından dolayı bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır. Bkz. Nusretin Bolelli, *Belâgat (Beyân-Me'âni-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 90.

<sup>63</sup> *Teşbîh-i Belîğ*: "Teşbîh edatı" ve "Vech-i şebeh (teşbîh yönü)" hazfedilen bir teşbîh türüdür. Bkz. Bolelli, *Belâgat*, 41, 52. Örneğin, Neml 27/80 ve Fâtır 35/22 âyetlerinde, hakikati işittiği / gördüğü halde anlamak / görmek istemeyen kimseler, teşbîh edatı ve benzetme yönü hazfedilerek hakki işitme / görme hususunda sağlırlara / körlere benzetilmiştir.

<sup>64</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tûnus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 23/23.

<sup>65</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20/549; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'irâbuhü*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1988), 4/294.

<sup>66</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 3/111; Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 7/27; Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1422/2001), 3/531; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/71.

<sup>67</sup> Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 3/20.

<sup>68</sup> Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Rislân (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998), 4/583.

<sup>69</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005), 9/434.

<sup>70</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. Şâhid el-Buşeyhî (Birleşik Arap Emirlikleri: Şârika Üniversitesi, 2008), 9/6066.

<sup>71</sup> Mustafa Öztürk, "Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Nisan 2019), 87.



“Ölülerinize Yâsîn okuyun” rivayetine dönecek olursak, buradaki موتاكم kelimesi, bir karine olduğunda ancak mecazî anlamda yani ölmek üzere olan kimseler şeklinde anlaşılabilir. Bu sebeple hakikî anlamın anlaşılmasına engel bir durum olmaması hasebiyle ölüler için kabirlerinin yanında veya sair yerlerde sûrenin tilâvet edilmesi şeklinde de yorumlar yapılmıştır.<sup>72</sup> Nitekim Medineli Ensar’ında ölülerinin yanında Yâsîn okunduktan sonra cenazelerini defnediği nakledilmiştir.<sup>73</sup>Anlaşıldığı kadarıyla mezkûr rivayet, hakikî ve mecazî olmak üzere iki anlam ihtimalini de ihtiva ediyor olması nedeniyle hem ölmek üzere olan kimselerin yanında hem de vefat edenlerin ardından bu sûrenin okunması şeklinde iki farklı uygulamaya da kaynaklık edebilmiştir.

Görüldüğü üzere cenazenin defni sırasında veya daha sonra ölülerin ruhları için Kur’ân okunması ve bu tilâvetin sevabının onlara fayda sağlayıp sağlamadığı ihtilafli bir meseledir. Ayrıca konunun detay kısmında Kur’ân’ın, cenazenin yıkanması öncesinde veya sonrasında okunması, ücret karşılığı okunması veya okutulması ya da okumak için kabirlerin tercih edilmesi gibi ihtilafli başka meseleler de vardır. Bu farklı yorumlar, fikhî mezheplerin konu ile ilgili görüşlerine de yansımıştır.

Hanefî mezhebinde cenaze yıkanınca, Şâfilerde ise defnedilinceye kadar ölünün yanında Kur’ân okunmasının mekruh olarak değerlendirilmesi,<sup>74</sup> Kur’ân tilâveti için tercih edilen zaman dilimi ile ilgili farklı kanaatlerin olduğunu göstermektedir. Diğer bir farklılık ise ölülerin ruhları için Kur’ân’ın, kabirlerde okunmasını Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel’in mekruh görmesidir. Bu konuda selefin uyguladığına dair herhangi bir rivayetin bulunmaması ve ayrıca kabirlerde namaz ibadetinin yasaklanması gerekçe olarak gösterilmiştir. İmam Muhammed (ö. 189/805) ise bu hususta herhangi bir sıkıntı olmadığını belirtmiştir<sup>75</sup> ki Hanefî mezhebinde bu ictihadın esas alındığı ifade edilmiştir.<sup>76</sup> Nevevî’nin (ö. 676/1277) naklettiğine göre kabir ziyaretinde Kur’ân okunması ve akabinde dua edilmesi İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve diğer âlimlerce müstehab olarak görülmüştür.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhi Mişkâtü'l-mesâbiḥ*, 4/74.

<sup>73</sup> Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefi, *et-Tuyûriyyât*, thk. Desmân Yahyâ Meâlf-Abbas Sahr el-Hasan (Riyâd: 2004), 2/568.

<sup>74</sup> el-Aynî, *el-Binâye*, 3/179; Mehmet Şener, “Cenaze (İslam’da Cenaze)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1993), 7/354.

<sup>75</sup> İbn Ebi’l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/675-676; İbn Hârûn el-Hallâl, *el-Kirâetü 'inde'l-kubûr*, 50-51.

<sup>76</sup> el-Birgivî, *Cilâü'l-kulûb*, 43; *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn*, 123.

<sup>77</sup> en-Nevevî, *el-Mecmu'*, 5/294, 311.



Bu mesele ile ilgili bir diğer ihtilafî mevzu ise Kur'ân'ın ücret karşılığı okunmasıdır. Bu durumda hâlis ve sahih bir niyet bulunmaması nedeniyle sevap elde edilmeyeceği ve buna bağlı olarak ölümlere herhangi bir faydası da mümkün olmadığı için bu şekilde Kur'ân tilâveti câiz görülmemiştir.<sup>78</sup> Hiçbir menfaat beklemeksizin sadece ibadet niyetiyle okunan Kur'ân'ın sevabının ölümlere ulaşacağı ve faydasının olacağı ise tercih edilen bir görüş olmuştur.<sup>79</sup> Örneğin, Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme (ö. 620/1223), ölümlerin yanında Kur'ân okunup sevabının onlara hediye edilmesi ve vefat eden kimse için rahmete vesile olması hususunda Müslümanların icma'ı olduğunu belirtmiştir.<sup>80</sup> Şâfiî mezhebinin meşhur görüşü ve İmam Malik'in görüşü, Kur'ân tilâvetinin ölümlere herhangi bir faydasının olmadığı yönündedir.<sup>81</sup> Nitekim İmam-ı Şâfiî'nin, وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى “İnsan için sadece kendi çabası [nın karşılığı] vardır.”<sup>82</sup> âyetine istinaden vefat edenlerin kendi ameli ve kesbi olmadığını gerekçe göstererek “dua ve rahmet vesilesiyle ölümler için başkaları tarafından okunan Kur'ân'ın onlara fayda sağlamayacağı” şeklinde bir hüküm istinbât<sup>83</sup> ettiği nakledilmiştir.<sup>84</sup> Diğer taraftan Nevevî ise İmam Şâfiî'nin ölümlerin ardından Kur'ân okunmasını müstehab olarak değerlendirdiğini de belirtmiştir.<sup>85</sup> Nitekim istidlale konu olan âyet, siyak ve sibakı dikkate alınmadan müstakil olarak değerlendirildiğinde insanın, ahirette sadece kendi amelinin faydasını göreceği, onun adına başkası tarafından yapılan fiillerden ise herhangi bir fayda görmeyeceği düşünülebilir. Âyetin bulunduğu bağlam dikkate alındığında ise konu hakkında farklı bir hükme de ulaşılabilir. Buna göre Allah'ın dininden yüz çeviren bir kimsenin, gayb bilgisine vâkıfımsı gibi ve ayrıca Hz. Musa ile Hz. İbrahim'in sahifelerinde bulunduğu bildirilen,

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/33; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/672; Birgivî, *İkâzu'n-nâimîn (Resâilü'l-Birgivi içinde)*, 85; Mehmet Şener, “Kur'an”, 26/410-411; İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991), 3/19.

<sup>79</sup> İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/664, 673-674; el-Birgivî, *Cilâü'l-kulüb*, 41; *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn*, 133; el-Âlûsî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 131.

<sup>80</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.), 2/423-424.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/33; el-Birgivî, *Cilâü'l-kulüb (Resâilü'l-Birgivi içinde)*, 41.

<sup>82</sup> en-Necm 53/39.

<sup>83</sup> *İstinbât*: Kur'an ve sünnet nasslarını anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarma çalışmasıdır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 268.

<sup>84</sup> Örneğin bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/465; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'aniyye (Riyad: İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, ts.), 2/718; Muhammed Ahmed Abdüsselâm eş-Şakîrî, *Hükümü'l-kirâeti 'ale'l-embvât*, (Kahire: Mektebetü's-Safâ, ts.), 19; Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Ahkâmü'l-cenâiz ve bide'ihâ*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1992), 220.

<sup>85</sup> en-Nevevî, *el-Mecmu'*, 5/294, 311.

“bir kimsenin, başkasının günahını yüklenmeyeceği”<sup>86</sup>, “insan için ahirette sadece kendi sa’yinin karşılığının olacağı”<sup>87</sup> ve “bunun kendisine mutlaka ve tam olarak verileceği”<sup>88</sup> hususunda bilgisi yokmuş gibi davranmasından bahsedilmiştir.<sup>89</sup> Bilindiği üzere “suç ve cezanın şahsiliği”, “insanın dünyada iken sorumluluklarını yerine getirip getirmemesinin uhrevî bir karşılığının olacağı” ve “bu konuda herhangi bir haksızlığın yapılmayacağı” vb. hususlar Kur’ân’ın birçok âyetinde üzerinde durulan konulardır.<sup>90</sup> Bu itibarla insanın dünyada iken kendi tercihi doğrultusunda yaptıklarının uhrevî bir sonucunun olacağını belirten bu âyetlerden hareketle ölümlerin ardından onlar adına yapılan dua-istiğfâr, hayır-hasenat ya da Kur’ân tilâveti gibi fiillerin sevabının ölüye ulaşip ulaşmadığı veya faydasının olup olmadığının teyidi ya da nefyi mümkün gözükmemektedir.

Görüldüğü üzere ölümlerin ardından Kur’ân okuma ameliyesinin onlara yönelik bir faydasının olup olmadığını sarih bir şekilde belirten âyet ya da hadis rivayeti tespit edilememiştir. Buna rağmen câiz olmadığına dair delil olarak getirilen âyetlerin istidlali ise aynı zamanda farklı kanaatleri de muhtevidir. Böyle bir vasatta fakihlerin önemli bir kısmının, ölümlerin ruhları için Kur’ân okunabileceği ve sevabının onlara ulaşacağı ve fayda sağlayacağı hususunda müsamahalı bir yaklaşım içerisinde oldukları söylenebilir.

## SONUÇ

Bölgesel bazı farklılıklar olsa da ülkemizde genel olarak ölen kimselerin ardından cenaze merasimlerinde veya özel gün ve gecelerde kabirlerde ya da farklı mekanlarda onlar için hatimler indirilmesi ya da Kur’ân’ın bazı sûrelerinin okunması ve akabinde dua edilmesi yaygın bir âdettir. Bu vesileyle ölen kimsenin Allah’ın affına ve rahmetine mazhar olacağı umulmaktadır. Bu yönüyle aslında bu tür merasimler, ölümler için yapılan bir dua merasimi olarak da düşünülebilir. Ulaşabildiğimiz rivayetler açısından meseleyi tahlil etmeye çalıştığımızda özellikle ölümler için Kur’ân okunabileceğini sarih bir şekilde belirten âyet ya da Hz. Peygamber’in beyanını ve uygulamasını

<sup>86</sup> en-Necm 53/38.

<sup>87</sup> en-Necm 53/39.

<sup>88</sup> en-Necm 53/40-41.

<sup>89</sup> en-Necm 53/33-41. Bu âyetlerin tefsirine dair detaylı bilgi için bkz. Abdullah İbn Abbas, *Tenvîrü’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*, nşr. Mecidüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kub el-Fîrûzâbâdî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1992), 447; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/546; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahrüddîn er-Râzî, *Me’âtil-hü’l-ğayb*, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 29/274; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-‘Qur’âni’l-‘Azîm*, 7/465.

<sup>90</sup> Örneğin bkz. el-Bakara 2/286; İsrâ 17/7; el-Fâtur 35/18; Yâsin 36/54; el-Fussilet 41/46; el-Müddessir 74/38; ez-Zilzâl 99/7-8.

tespit edemediğimizi belirtmeliyiz. Diğer taraftan bu konu özelinde Hz. Peygamber'in herhangi bir nehyine de rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Buna rağmen Hz. Peygamber'in, kabir ziyaretinde bulunduğu, oradakilere selam verip dua ettiği ve özellikle onlara dua edilmesini istediği rivayetlerde geçmektedir. Kanaatimizce ölülerin ardından Kur'an okuma meselesi bu zaviyeden de değerlendirilebilir. Buna göre ölülere dua edilmesi, istiğfarda bulunulması, selam verilmesi, ziyaret edilmesi hususunda Hz. Peygamber'in sarîh beyanı ve uygulaması söz konusu olduğuna göre ülkemizde icra edildiği şekliyle vefat eden bir kimsenin ardından Kur'ân-ı Kerîm okunması ve akabinde dua edilmesinin de bir dua ameliyesi olarak düşünülebileceği kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karabelle-Abdullatîf Hirzullâh. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 2001.

Albayrak, Ali-Arıç, İsmail. Elazığ'da Taziye Geleneği. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:2 (2007), 33-44.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002.

Âlûsî, Nu'mân İbnü'l-Müfessir Mahmûd. *el-Âyâtü'l-beyyinât fi 'ademi semâ'i'l-emvât 'inde'l-hanefiyyeti's-sâdât*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005.

el-'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

Beğavî, Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn EbûBekr. *el-Âdâb*. thk. EbûAbdillah es-Saîd el-Mendûh. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988.

Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali. *Cilâü'l-kulûb* (Resâilü'l-Birgivi içinde). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali. *Ahvâliütfâli'l-müslimîn* (Resâilü'l-Birgivi içinde). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali. *Îkâzu'n-nâimîn* (Resâilü'l-Birgivi içinde). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali. *Înkâzü'l-hâlikîn* (Resâilü'l-Birgivi içinde). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali. *Risâletün fi ziyâreti'l-kubûr* (Resâilü'l-Birgivi içinde). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Çağrı, Mustafa. "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/36-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2007

Çetin, Abdurrahman. "Hatim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çolak, Ali. Ölmek Üzere Olan Kişiyeye ve Mezarındaki Ölüye Yapılan Telkin ile İlgili Rivayetler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4, (2004).

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Eseded-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/16-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Ahkâmü'l-cenâiz ve bide'ihâ*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1992.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 4. Basım, 2013.

Erul, Bünyamin. *H. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmu 'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1982.

Gürkan, Salime Leyla. "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/32-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

el-Hallâl, EbûBekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *el-Kırâetü 'inde'l-kubûr*. thk. Amr Abdülmun'im Selîm. Batantâ: Dâru's-Sahâbe, 1993.

Hansu, Remzi. *Sünnet'te ve Geleneğimizde Cenâze Merasimlerinin Birbirine Uygunluğu Meselesi (Bingöl Örneği)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nüreddîn Ali b. EbîBekr b. Süleymân. *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*. thk. Hüseyin Selîm Eseded-Dârânî-Abdûh Ali el-Köşk. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1990-1992.

İbn Abbas, Abdullah. *Tenvîrû'l-mikbâsmin tefsiri* İbn Abbas.nşr. Mecidüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbnAcîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Rislân. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîrve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1422/2001.

İbn Ebî'l-İzz, Muhammed. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnaût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed. *el-Musanneffi'l-ehâdisve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fî takrîbi Sahih-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,

1408/1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbu'r-Rûhî'l-keîâmî 'alâervâhî'l-emvâtive'l-ahya'*. thk. BesamAlî Selam el-Amûş. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbnTeymiyye, 1986.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire ts.

İbn Mâce, *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karabelle-Abdullatîf Hirzullâh. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

İbnReceb, Zeynüddîn Abdîrrahmân el-Hanbelî. *Kitâbuehvâli'l-kubûr ve ahvâli ehlihâila'n-nüşûr*.thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Füteyyih. Medine: Dâru'z-Zamân, 2012.

İbnTeymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdilkâdir 'Atâ-Mustafa Abdilkâdir 'Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddînAbdulâzîz. *Kitâbü'l-Fetâvâ.nşr*. Abdurrahmân b. Abdilfettâh. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.

el-Kusayyir, Ahmed b. Abdilâzîz b. Mukrin.*el-Ehâdisü'l-müşkiletü'l-vâridetü fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Daruİbni'l-Cevzî, 1430/2008.

Mâlik b. Enes b. Mâlik. *Muvatta'*.thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: 2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*.thk. MecdîBaslûm. 10 Cilt.Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kurtubî el-Mâlikî. *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*. thk. Şâhid el-Buşeyhî. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Şârîka Üniversitesi, 2008.

Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. EbîBekr. *el-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Mübarekfûrî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed Abdisselâm. *Mir'âtü'l-mefâtih şerhi Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Benares: 3. Basım, 1984.

Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahih-i*

*Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991/1412.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yusûf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Darü'l-Fikr.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Ezkâr*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Özel, Mustafa. "Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7(Nisan 2006), 477-486.

Öztürk, Mustafa. "Ölümlere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1, (Nisan 2019), 85-106.

Râzî, EbûAbdillah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahrüddîn. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dâru'lhyâî't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.

Sâbûnî, Muhammed Ali es-Sâbûnî. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1981.

Sicistânî, Ebû Davûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1420/1999.

es-Silefî, Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe. *et-Tuyûriyyât*. thk. DesmânYahyâ Meâlî-Abbas Sahr el-Hasan. 4 Cilt. Riyâd: 2004.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhu's-sudûrbi şerhi hâli'l-mevtâve'l-kubûr: nşr*. Ahmed Hamdî İmâm. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1985.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'aniyye. 7 Cilt. Riyad: İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, ts.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şâkirî, Muhammed Ahmed Abdüsselâm. *Hükümü'l-kirâeti'ale'l-embât*.

Kahire: Mektebetü's-Safâ, ts.

Şener, Mehmet. “Kur'an (Kur'an'la İlgili Fıkhî Hükümler)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul:TDV Yayınları, 26/410-411, 2002.

Şener, Mehmet. “Cenaze (İslam'da Cenaze)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul:TDV Yayınları, 7/354-357, 1993.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım. *Mu'cemü's-Sağîr*.thk. Muhammed Şekûr Mahmûd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1985.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım. *Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. Câmi'u'l-beyân an te'vliâyî'l-Kur'ân.thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd.Müsned.thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî.4 Cilt. Mısır: DâruHicr, 1999

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre b. Musa İbn Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Râid b. Sabrî ibn Ebî Alfe.Riyad: Dâru'l-Hadâre, 1436/2015.

Topaloğlu, Bekir. “Yâsîn Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yelken, Ramazan. “İnananlar İçin Hâla Vakit Gelmedi Mi?”. *Kalem*, 1 (Ocak-1988), 14-15.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve 'irâbuhû*. thk. Abdül celîl Abduh Şelebî. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1988.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr,ts.

Zeyn, Muhammed b. Cemîl. *Mecmûatüresâili't-tevcîhâti'l-islâmiyye*. Riayd: Dâru's-Sami'î, 1997.

#### **Ek Beyan / Declaration**

— Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

— Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

— Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.



- Bu çalışma, dışarıdan ve bağımsız hakemler tarafından değerlendirilmiştir.
- In all processes of the article, ILSAM's research and publication ethics principles were followed.
- There is no potential conflict of interest in this study.
- The author declared that this study has received no financial support.
- This study has been evaluated by external and independent reviewers.





# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Eş-Şebâb Hareketi ve Somali’de İslam’ın Geleceği

*Al-Shabab Movement and the Future of Islam in Somalia*

#### Mehmet ÇELENK

Dr. Öğr. Üyesi,  
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,  
mcelenk@uludag.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7104-5861.

**Cilt / Issue:** 1(1), 55-83  
**Geliş Tarihi:** 31.12.2020  
**Kabul Tarihi:** 5.3.2021

**Atf:** Çelenk, Mehmet. “Eş-Şebâb Hareketi ve Somali’de İslam’ın Geleceği”. *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 55-83.

**Dipnot:** Mehmet Çelenk, “Eş-Şebâb Hareketi ve Somali’de İslam’ın Geleceği”, *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1(Mart 2021), Sayfa.

#### ÖZ

Somali sömürge sonrası dönemde çok yönlü bir yeniden yapılanma problemiyle karşı karşıya kalmıştır. Bağımsızlık sonrasında kurulan diktatörlük idaresi ülkenin alt yapı ve kurumsallaşma çabasını tamamlamayı başaramamış, 1991 yılında merkezi hükümetin çöküşüyle “başarısız devlete” dönüşen Somali yaklaşık 30 yıldır oluşan güç ve iktidar boşluğunun menfi sonuçlarıyla yaşamaya başlamıştır. Uluslararası camianın yanlış stratejiler üzerine bina edilen sorun çözme çabaları ve komşu ülkelerin ulusal ve politik ajandaları arasında sıkışan Somali toplumu süreç içerisinde ortaya çıkan radikal dini gruplarla da yüzleşmek zorunda kalmıştır. El-Kâide gibi global cihatçı örgütlerin Somali silahlı muhalefeti dönüştürmesiyle eş-Şebâb terör örgütünün yükselişi başlamıştır. Eş-Şebâb örgütü benimsediği Vehhâbi ve cihatçı Selefilik görüşleriyle kontrol altında tuttuğu bölgelerde katı bir şeriat, tek tipleştirme politikaları uygulamakta, kendine muhalif ve rakip olarak gördüğü sivil ve resmi bütün unsurları ise tekfir etmektedir. Köklü bir İslam geçmişine dayanan ve Şâfi/Sûfi bir sentezle günümüze kadar ulaşan Somali Müslümanlığı kurumsal yapılanma ve alt yapı eksikliği sebebiyle büyük bir tehdit altındadır.

**Anahtar kelimeler:** Somali, Radikalizm, Selefilik, Eş-Şebâb, İslam.

#### ABSTRACT

Somalia faced a multi-faceted reconstruction problem in the post-colonial period. The dictatorship which followed independence did not succeed in establishing infrastructure and institutional structures of state. Somalia, which turned into a “failed state” with the collapse of the central government in 1991 has been facing with the bed consequences of the power vacuum Somali

society, stuck between the international community's problem-solving efforts based on wrong strategies and the national and political agendas of neighboring countries, have also had to face radical religious groups that emerged in the process. Global jihadist organizations such as al-Qaeda transformed existing Somalian armed opposition groups and led to the rise of the Al-Shabab terrorist organization. The Al-Shabab organization, in embracing Wahhabi and jihadist Salafi views, implements strict sharia and homogenizing policies in the regions it controls, and excommunicates (takfeer) all civil and official factors that it deems opponents and rivals. Founded on a deep-rooted Islamic background and with a Shafi/Sufi synthesis, Somali Islam is under great threat due to lack of institutional structure and infrastructure.

**Keywords:** Somalia, Radicalism, Salafism, Al-Shabab Movement, Islam.

## EXTENDED ABSTRACT

Somalia faced a multi-faceted reconstruction problem in the post-colonial period. The dictatorship which followed independence did no succeed in establishing infrastructure and institutional structures of state. Somalia, which turned into a "failed state" with the collapse of the central government in 1991 has been facing with the bed consequences of the power vacuum Somali society, stuck between the international community's problem-solving efforts based on wrong strategies and the national and political agendas of neighboring countries, have also had to face radical religious groups that emerged in the process. Global jihadist organizations such as al-Qaeda transformed existing Somalian armed opposition groups and led to the rise of the Al-Shabab terrorist organization. The Al-Shabab organization, in embracing Wahhabi and jihadist Salafi views, implements strict sharia and homogenizing policies in the regions it controls, and excommunicates (takfeer) all civil and official factors that it deems opponents and rivals. Founded on a deep-rooted Islamic background and with a Shafi/Sufi synthesis, Somali Islam is under great threat due to lack of institutional structure and infrastructure.

The Somali crisis, which encompasses four countries, namely Somalia, Djibouti, Ethiopia, and Kenya and millions of refugees scattered all over the world, should be approached as a global rather than a regional problem. Due to its ethnic and religious homogeneity, many experts predicted that Somalia would develop rapidly after independence in 1960. Through a 1960 UN resolution, Somalia separated from Italy and entered a new phase with the Siad Barre coup in 1969. From the moment the dictator came to power, he began

to establish laws that would legitimize an authoritarian regime. In addition to political pressure, forces affiliated with the presidency were also involved in extortion and civilian massacres. This regime, one of the main pillars of which is the tribal structure, has spread bribery and corruption in government offices.

After the overthrow of the Siad Barré regime in 1991, the central government collapsed in Somalia and the country regressed into an arena of competition for clashing groups. Conflicts over power, influence and dominance incited by tribal balances and warlords extended their reach by incorporating global jihadist groups such as al-Qaeda over time. From this point of view, the formation of the Al-Shabaab organization was not a surprise, but a common effect of the prevailing conditions. The collapse of the state and political instability, the effects of tribal structure on social and ideological divisions, the lack of official and central religious/cultural institutions, the impact of western colonialism and recent external military interventions, the national strategies advanced by Ethiopia and Kenya in the region and their subsequent repercussions, etc. have all served to expand the scope of terror organizations.

Indigenous people in Somalia have been distant from radical Islam due to the pragmatic living conditions imparted by Sufism and nomadic life. Severe religious conceptions such as Wahhabism should, in this respect, be seen as an imposition on Somali society from the Arabian Gulf. In the 1970s, the abundance of wealth in Saudi Arabia stemming from oil revenues accelerated Wahhabi propaganda. Religious foundations of Saudi origin have spread to all major cities in Somalia and reached even the most remote corners of the country. Thousands of Somali students were brought to Madinah and Ümmü'l-Kura universities to study Wahhabi fiqh and principles of spreading the faith. The adoption of Salafi / Wahhabi ideology and its use as a social engineering tool brought with it serious conflicts. The milieu of traditional Somali Islam, which blends a tolerant understanding of religion with geography and climate conditions, is gradually shrinking. Music, literature, and folklore, along with other elements, which contain a rich inheritance of past centuries, are at risk of disappearing

For the aforementioned reasons, many organizations of militarist character such as Al-Shabaab emerged in a short time. Al-Shabaab's political agenda is quite distinct when compared to its religious / ideological agenda. Indeed, Al-Shabaab's success in consolidating authority, economy, infrastructure, garnering support from global jihadist organizations and recruiting members from both Somali lands and the diaspora lies largely in the transparency of its political agenda. Learning from the failures of past organizations, Al-Shabaab developed new tactics in social psychology to mobilize the masses and recruit

new members to the organization, and thus began to operate like an organized state. In this respect, Al-Shabaab offers not only a weapon and a salary but also a lifestyle with people who share common values. This is not simply a brainwashing, but rather a form of guidance. On the other hand, Al-Shabaab's oppressive political methodology, its efforts to uniformize the society in terms of religion / Islam by using force, and its execution of sharia in a severe form engendered deep hostility in the society. Bomb attacks, especially against civilians, further reduce the support for the organization amongst the people. Similarly, the perception that the violent course of action is imposed by foreign jihadists negatively impacts popular support. The swift engagement of the Islamic world, particularly that of Egypt and Turkey, in the Somali crisis may pave the way for a humanitarian and Islamic solution to the problem. Leaving behind in its wake three tragic decades, the Somalia crisis has revealed that such a crisis cannot be resolved without the contribution of the Islamic world.

## GİRİŞ

Dini radikalizm modern dönemde İslam toplumlarının gelişimi ve normalleşmesinin önündeki en büyük engellerden birisi olmuştur. Umumiyetle Ortadoğu, Hint-Pakistan alt kıtası ve Afrika'da zuhur eden bu cereyanlar siyasi, içtimai, dini ve ekonomik ilişkiler ağının bütününe etki ederek bir veya birden fazla ülkeyi çekim alanına dâhil etmiştir. Global ve bölgesel güç odaklarının rekabeti odağında yükselen bu hareketlerin önemli bir bölümü silahlı mücadeleyi ve şiddeti metot olarak benimsedikleri için sürekli bir gündem olmayı başarabilmişlerdir. Afrika ana karası din temelli radikalizmden en çok etkilenen coğrafyalardan birisidir. Bir yandan Müslüman ve Hristiyan grupların din temelli mücadelesi meseleye salt dini bir görüntü kazandırırken bir yandan da Müslüman grupların benimsedikleri ideolojik formasyonla yerleşik din ve siyaset anlayışlarıyla yürüttükleri mücadeleler öne çıkmaktadır. Büyük oranda sömürge dönemi sosyo/ekonomik politikalarının gölgesinde zuhur eden bu yapıların sömürgeci güçlerle olan bağlantısı çok fazla incelenmeye gerek duyulmadan problem yerli halklar ve onların din tasavvuru üzerinden izah edilmeye çalışılır. Uzun ve çileli bir sömürge dönemini geride bırakan, altyapı, eğitim, finans, kadro ve tecrübe gibi hayati unsurları edinme çabası içindeki Afrika ülkelerinin gelişim ve dünyaya entegre olma çabaları dini radikalizmin etkisiyle sık sık sekteye uğramaktadır. Somali bu anlamda dini radikalizm sarmalından en çok etkilenen ülkelerden birisidir. 1960 yılında sömürge döneminin resmi olarak bitmesiyle Somali yeni bir döneme girmiş ama 1991 yılına geçen 31 yıl alt yapı, kurumsal yapılanma ve toplumu oluşturan bileşenlerin ortak amaç ve heyecanlarda buluşturulması açısından çok iyi bir şekilde değerlendirilememiştir. Devletleşme ve ulus inşa sürecindeki Somali'nin geride bıraktığı bu kayıp yıllar her düzeyde çatışmaya zemin ve ortam hazırlamıştır. Eş-Şebâb örgütü, tam adıyla Hareketü'ş-Şebâb'il-Mücahidîn, hem doğu Afrika hem de global terör hareketliliği açısından öne çıkan en faal örgütlerden birisidir. Somali'de geniş bir alana etki etmesinin yanında Kenya ve Etiyopya coğrafyasını da belli bir hareket kabiliyetiyle faaliyetlerine dâhil etmesi örgütün sürekli gündemde kalmasına imkân vermektedir. Sömürge dönemi mirasının etkileri, 21 yıllık bir diktatörlük sonrasında çöken devlet yapılanması, çatışan gruplardan radikal İslamcı bir örgütün yükselişi, Somali merkez olmak üzere doğu Afrika'da artan güvenlik endişesi ve sürece müdahil olan, başta ABD, global güçlerin etkisiyle bir "Somali Problemi" doğdu.

Somali problemi geniş bir coğrafya, Somali, Cibuti, Etiyopya ve Kenya olmak üzere 4 ülke ve dünyanın dört bir yanına dağılmış milyonlarca Somalili düşünüldüğünde bölgesel değil aynı zamanda küresel bir problemdir. Binaenaleyh Somali'de yaşanan gelişmeleri sadece Somali'nin kendi şartları

ve gerçekliği içinde izah etmeye çalışmak bütünü anlamama riskini beraberinde getirir. Bu açıdan global güç odaklarının ve bölge ülkelerinin ulusal ve stratejik çıkarlarının hangi oranda müessir olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle askeri müdahaleler mevcut krizi derinleştirmiş, milyonlarca insan yer değiştirmek zorunda kalmış ve sonrasında bölgesel ve kabilevi rekabetler ve radikal örgütlerin intikam ve nüfuz mücadelesi başlamıştır.

## 1. SOMALİ'DE İSLAM'IN SERÜVENİ

Eş-Şebâb ve benzeri radikal örgütlerin hangi şartlarda teşekkül ettiği ülkenin dini/kültürel geçmişi, toplumsal yapılanma, modern dönemlerin sömürge tecrübesi ve 1960 sonrasında yaşanan bağımsızlık süreci sonrasında yaşanan devletleşme tecrübesi ve bağlı unsurlar ile doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan bu hususların muhtasar bir şekilde ele alınması problemin boyutları ve uzun vadeli etkilerinin bilinmesi açısından faydalı olacaktır.

Somali oldukça köklü bir İslam geçmişine sahiptir. Hz. Peygamber (sav) döneminde Habeşistan'a hicretle beraber Müslümanlar ilk defa Afrika kıtasına ayak bastı. Ancak İslam'ın asıl yayılması Halife Hz. Ömer döneminde Mısır'ın fethinin ardından başladı. Mısır üzerinden Kuzey Afrika topraklarına geçen Müslüman fatihler, kısa zamanda bütün Mağrip coğrafyasının İslamlaşmasını temin etti ve İslam buradan güneye doğru yayılmasını sürdürdü. Bir yandan Batı'da Moritanya ve Senegal havzasını içine alan Tekrûr topraklarına diğer taraftan doğuda Mısır üzerinden Nûbe topraklarına uzanan İslamlaşma dalgası 15-16. yüzyılda Biladüssudan'ın ortasında Çad havzasında birleşti.<sup>1</sup> Ülkenin kuzey sahillerindeki Zeyla'da İslam hâkimiyeti II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tesis edilmiştir. Benâdir sahillerine yerleşen ve IV. (X.) yüzyılda Makdişu'yu (Mogadişu) kuran Müslüman tüccarlar Orta Afrika'dan çıkarılan altın ticaretiyle uğraşmaktaydı.<sup>2</sup> Afrika boynuzuna İslam'ın ulaşmasında Yemen ve Umman'dan gelen muhacirlerin ve tüccarların büyük bir etkisi olmuştur. Kitlesel anlamda İslam dinine ilk hidayet bulanlar Dir kabilesi mensuplarıdır. Bugün toplumun neredeyse yüzde yüzü Sünni Müslümandır.<sup>3</sup> Somali halkı sadece Müslüman olmakla kalmamış, aynı zamanda Kenya sahilleri, Tanzanya, Zanzibar ve Orta Afrika'ya kadar ticaret yoluyla İslam'ı diğer Afrika milletleri arasında da yaymış bir halk olma özelliğine sahiptir.<sup>4</sup> İslam'ın Somali

<sup>1</sup> Abdullah Erdem Taş, "Afrika'da İslâm'ın Yayılması: Fâtihler, Tâcirler, Dervişler", *Geçmişten Günümüze Türk-Somali İlişkileri Sempozyumu* (Bursa: Kasım 2019), 1.

<sup>2</sup> Ahmet Kavas, "Somali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/somali#2-tarih> (12.06.2020).

<sup>3</sup> Georg-Sebastian Holzer, "Political Islam in Somalia: A Fertile Ground for Radical Islamic Groups?", *Geopolitics of the Middle East* 1 (2008), 23.

<sup>4</sup> Abdullah Salim Bazine, İntişârü'l-İslâmî fi Afrikiya Cenube's-Sahra, (Misrateh: Yedi Ekim Üniversitesi 2010), 7, 83; Abdiwali Ali Ibrahim, *Eş-Şebab Örgütünün Teşekkülü, İdeolojik*



bölgesine 7.yy'dan itibaren yayılmaya başlaması beraberinde Arapların bölge üzerindeki etkisinin de artmasını da getirmiştir. Somali bölgesinde yaşayan halk, evlilikler yoluyla Arap Yarımadasında yaşamakta olan topluluklarla akrabalık bağları inşa etmişlerdir. Bu açıdan Müslümanların, Somali bölgesine gelişleri, fetih, hicret ve ticaret olgularıyla birlikte açıklanmaktadır.<sup>5</sup>

İslam kültürünün yerleşmesi ve istikrar bulmasıyla dışarıdan gelen unsurların kurdukları devletlerin yanı sıra bizzat kıta halklarının kurdukları sultanlıklar da artık tarihte yerlerini almıştır. Afrika boynuzunda Evfât Emirliği (1285-1415), Adel Emirliği ve Harar Sultanlığı (1506-1887) bunun örnekleriydi. Somali'de ise daha sonraları Acuran (13.yy-17.yy), Geledi (17.yy-20.yy), Macirtin Sultanlığı (1800-1924), Hobyo Sultanlığı, Varsenceli Sultanlığı, Doğu Afrika kıyılarında ise Tanzania'nın kıyı şeridinde Kilve Adası merkezli Şirazîler ve Mehdali Seyyidleri: 10. yy- 19.yy); Kenya kıyı şeridinde Pate Adası merkezli (Uman asıllı) Nebhanîler (1203-1894); Doğu Afrika kıyısında Mombasa ve Pemba Adalarında Uman'dan gelen Mazrûiler (1698-1837); Zengibar ve Doğu Afrika Kıyı Şeridinde hâkim olan yine Uman'dan gelen Âl-i Bû Saîd (1840-1964) gibi hanedanlıklar ve sultanlıklar kurulmuştur.<sup>6</sup>

Bölge Müslümanlığı mezhebi dağılım açısından da oldukça ilginç bir durum arz etmektedir. Doğu Afrika'ya İslam daha çok Arap yarımadası üzerinden yayıldığı için burada Şafii mezhebi etkili oldu. Malezya-Endonezya hattından sömürgecilik döneminde getirilenler de Şafiliği pekiştirdi.<sup>7</sup> 8 asır boyunca Şafii mezhebi Somali toplumunun kurucu unsurlarından birisi olarak var olagelmıştır. Bu mezhep 12. ve 13. Yüzyıllarda anakaranın içlerine doğru ilerlemiş ve kabile yapılanmasına ve dengelerine entegre olmuştur ve din adamlarının nüfuzunu dengelemiş/azaltmıştır. Buna paralel bir şekilde şeyhler ve halifelerin önderliğinde tarikatlar kurulmuştur. Bunlar bir silsile dâhilinde kendilerini Hz. Muhammed'e bağlayan şeceranâmelere sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Böylece mesajlarını Somali topraklarında yaymaya başlamış ve 15. Yüzyılda en zirve noktaya ulaşmışlardır. Somali topraklarında üç büyük tarikat ortaya çıkmıştır. Bunlar da Kadiriye, Ahmediyye ve onun bir kolu olan Sâlihiyyedir. Tarikata mensubiyet sadece bir zikir ve ibadetle sınırlı değildir zira bunun özel bir ictimaî sebebi de vardır. Ziraat temelli dini grupların, cemaatlerin, ilk defa 1819 yılında Jubba nehri kıyılarında kurulmasıyla beraber sûfi vaizler ortaya çıkmaya başladı. Bunlar da kabile otoriteleri tarafından

---

*Yapılanması ve Faaliyetleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>5</sup> İzzettin Artokça, *eş-Şebâb Terör Örgütü/ Somali* (TASAM, 2013), 2.

<sup>6</sup> Taş, "Afrika'da İslâm'ın Yayılması", 18.

<sup>7</sup> Taş, "Afrika'da İslâm'ın Yayılması", 21.

tanınan gayri resmi kadılar olarak şeriatı temsil ettiler.<sup>8</sup> Cami merkezli dindarlığa ilaveten, tasavvufun etkisiyle, birçok şehirde bulunan şeyh ve velilerin türbeleri de sıklıkla ziyaret edilir. İslami/dini bayramlar büyük bir coşkuyla ziyafetlerle ve anlatılan hikayelerle/mesellerle birlikte kutlanılır.<sup>9</sup> Günümüz Somali toplumu geleneksel İslam formunu büyük oranda muhafaza etmiştir. Eş-Şebâb terör örgütü kontrolündeki bölgelerde katı Selefi bir şeriat anlayışı uygulanmakla beraber bu halkın değil bölgeye hâkim olan siyasi ve ideolojik yapının tercihidir.

Etnik ve dini anlamda homojen olması sebebiyle 1960 yılındaki bağımsızlıktan sonra birçok uzman Somali'nin, Botswana ve Lesotho ile beraber bölgenin en homojen karakterli yapısına sahip, geleceği hakkında çok iyimser kanaatlere sahiptiler. Zira Somalililer etnik ve kültürel unsurların yanında dil ve din açısından da ortak bir paydada buluşuyorlardı.<sup>10</sup> Mamafih bağımsızlık sonrası dönemin 40 yıllık siyasi, ekonomik ve stratejik performansı bu avantajı değerlendiremedi ve Somali derin bir krize sürüklendi.

Etiyopya ve Kenya gibi Hristiyan kültürünün egemen olduğu devletlerin Somali toprakları ve ulusu etrafında geliştirdikleri ulusal ajandalar, yukarıda da kısmen ifade edildiği gibi, Somali'nin bu etnik, kültürel ve dini durumuyla doğrudan ilişkilidir.

İslam'ın Somali toplumundaki etkisi o kadar köklü ve derindir ki süreç içerisinde İslam Somali etnik kimliğinin, seküler görüşte olanlar dahil, bir parçası haline gelmiştir. Günümüzde Somali'de İslamcı politikaların öne çıkmasının temel sebebi budur. Yabancı veya Hristiyan tehdidi, ilaveten yabancı düşmanlığı ve ayrımcılık, söz konusu olduğunda İslam vurgusu toplumu harekete geçiren en temel motivasyon kanalıdır. Etiyopya'nın Ogaden bölgesi, Kenya'nın kuzeyi, Avrupa diasporası ve Kuzey Amerika'daki Somali toplumunun dini tepkiselliği buradan kaynaklanmaktadır.<sup>11</sup>

### 1.1. Sömürge Dönemi

Afrika'nın doğusunda Aden körfeziyle Hint Okyanusu arasındaki hörgüç biçimli Afrika boynuzu üzerinde yer alan Somali kuzeybatıdan Cibuti,

<sup>8</sup> Giulio Di Domenicantonio, "With God on our side": a focus on Ahlu Sunna Waljama'a, a Sufi Somali paramilitary group" *Annual Review of Islam in Africa* 13-14/1 (2015-16), 64.

<sup>9</sup> Quetzalli Padilla, Gustavo Trigo-Arana, *Scoping Study on the Culture Sector in Somalia* (UNESCO, 2013), 12.

<sup>10</sup> Hossein Solomon, "Al Shabaab in Somalia: Between Clan and Faith", *Terrorism and Counter-Terrorism in Africa* (London: Palgrave Macmillan, 2015), 40.

<sup>11</sup> Holzer, "Political Islam in Somalia", 24.

batıdan Etiyopya ve güneybatıdan Kenya ile çevrelenmiştir.<sup>12</sup> Kızıldeniz ve Hint Okyanusu boyunca 3300 kilometrelik bir sahile sahip olan ülke yüksek bir stratejik önemi haizdir. Tarih boyunca önemli bir ulaşım güzergahı olan Somali Batı merkezli sömürge hareketlerinin başlamasıyla tekrar ilgi odağı olmaya başlamıştır. Somali topraklarındaki Batı sömürgeciliği oldukça ilginç bir seyir takip etmiştir. Fransa, İngiltere ve İtalya’nın kendi çıkarları etrafında geliştirdikleri politikalar çerçevesinde Somali toprakları farklı dönemlerde bu ülkeler arasında bazen taksim edilmiş bazen de el değiştirmiştir. Bu açıdan Somali’de bugün yaşanan problemlerin tohumlarının büyük oranda 19. Yüzyıl sonlarından itibaren Avrupalı sömürgeci güçler tarafından atıldığını söylemek mümkündür. 1897 yılında İngiliz, Fransız ve İtalyanlar tarafından ülke parçalanarak nüfuz bölgelerine ayrılmıştır. Bu çerçevede Fransızlar Cibuti, İngilizler Somaliland’ın tamamı ve Puntland’ın bir bölümünü, İtalyanlar ise merkez ve güney bölgelerini almışlardır. Kadim Somali topraklarına dâhil olan Ogaden 1948’de İngilizler tarafından Etiyopya’ya verilmiş, kuzeyde bazı bölgeler ise Kenya’ya verilmiştir.<sup>13</sup> Böylece Avrupa devletlerinin çıkar ve rekabet merkezli bu taksimatı Afrika’nın en homojen topraklarını ve toplumunu parçalamakla sonuçlandı.<sup>14</sup>

Nüfuz bölgeleri ve uzun vadeli stratejiler gözetilerek yapılan bu taksimatın etkileri günümüze kadar devam etmiş ve Somali modern döneme sorunlu ve netameli komşuluk ilişkileri ile geçiş yaşamıştır. Nitekim Somali 1977-1978 yıllarında Etiyopya ile Ogaden bölgesi ihtilafı sebebiyle büyük bir savaş yaşamıştır. Sovyetlerden aldığı destekle güçlü bir ordu kuran Siad Barre “Büyük Somali” idealleri çerçevesinde Kenya, Etiyopya ve Cibuti’ye devredilen Somali’ye ait toprakları geri almayı planlamıştır. Mamafih Sovyetlerin 20 bin Kübalı asker ve Sovyet uzmanları Etiyopya’ya göndermesiyle savaşın seyri değişmiş ve Somali ordusu büyük bir hüsrana yaşamıştır.<sup>15</sup>

İkinci dünya savaşı ile birlikte dünyada yeni bir konjonktür oluşmuş ve sömürgeciliğin seyri, dekolonizasyon, yeni bir mecraaya girmiştir. Burada temel problemlerden birisi de savaşan taraflar arasında el değiştiren sömürge topraklarının geleceği hususuydu. 1960 yılında İtalya işgalindeki Somali toprakları ile İngiltere işgalindeki Somaliland birleşmiş ve modern Somali haritası ve devleti ortaya çıkmıştır. Bağımsızlıktan sonra Somali 9 yıllık bir

<sup>12</sup> Aydoğan Köksal, “Somali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/somali#1> (12.06.2020).

<sup>13</sup> Oktay Bingöl, “Somali’de Barış ve Kalkınma Sürecinde Türkiye’nin Rolü”, *Gazi Akademik Bakış* 7/13 (2013), 85.

<sup>14</sup> Ahmed Ali M. Khayre, “Somalia: An Overview of the Historical and Current Situation”, *SSRN Electronic Journal* (2016), 7.

<sup>15</sup> Orakçı, *Somali: Silahların Gölgesinde 26 Yıllık İstikrar Arayışı*, 6.

parlamenter demokrasi tecrübesi yaşamış ve Afrika’da ilk sayılabilecek bir iktidar geçişine şahit olmuştur.<sup>16</sup>

Somali topraklarındaki Batı sömürgeciliği sadece uzun vadeli politik, ekonomik ve kültürel krizlerle sınırlı olmamış, Somali gündeminin oluşmasına imkan veren her türlü ilmi ve kültürel çabayı da, bir anlamda, tekeline almıştır. Nitekim Afrika’yı elde etme çabası Somali yarımadasını beş ayrı bölgeye ayırmakla kalmamış aynı zamanda bölgenin entelektüel anlamda da parçalanmasını beraberinde getirmiştir. Her kolonyal bölge kendisine uygun bir Somali hüviyeti inşa etmeye çalışmış ve üç Avrupa dili üzerinden Batının seküler Somali araştırmaları geleneği başlamıştır. Böylece Somali toplumu bir yandan kolonyal devletlerin tebaası olmuş bir yandan da kolonyal araştırmacıların objesi/konusu olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak da Batı akademilerinin Somali tarihi ve kültürü hakkındaki araştırmaları dağınık ve parçacı/bütüncülden uzak olmuştur. Hülasa, kolonyal idareciler, etnograflar ve uzmanlar “kendi Somalilerini” yazmaya devam etmişlerdir.<sup>17</sup> Somali merkezli gündemlere günümüzde ABD ve başka taraflar da, bir noktaya kadar Türkiye, müdahil olmakla beraber hala büyük oranda Avrupa merkezli bir bakış açısının hâkim olmasının temel nedeni budur.

## 1.2. Siad Barre Dönemi

1960 yılında BM kararı ile İtalya’dan ayrılarak bağımsız bir ülkeye dönüşen Somali 1969 yılında yaşanan Siad Barre darbesiyle yeni bir mecraya girmiştir. Barre iktidara geldiği andan itibaren otoriter bir rejimi meşru kılacak kanunlar ihdas etmeye yönelmiştir. Bu açıdan rekabete imkân vermeyen, toplumdaki unsurları dışarıda bırakan mutlak bir diktatörlük inşa edildi. Siyasi baskılara ilaveten cumhurbaşkanlığına bağlı kuvvetler gasp ve sivil katliamlara da karışıyorlardı. Temel dayanaklarından birisi de kabile yapılanması olan bu rejim devlet dairelerinde rüşvet ve yolsuzluğu yaygınlaştırdı. Bütün bunlara ilaveten devletin iletişim ve bilgi kanallarının tamamı Barre’ye yakın kabile mensuplarının kontrolündeydi. Binaenaleyh baskı ve ayrımcılık Barre iktidarının belirgin vasfı haline geldi. Zaman zaman ayrımcılığa dayalı katliamlar, köy yakmalar ve işkenceler gerçekleşti. Askeri rejimin kendi halkına karşı yürüttüğü ekonomik ve politik ayrımcılıkla kuzey kabileleri, Hawiye ve Isaaq, tamamen ihmal edildiler.<sup>18</sup> Barre iktidarı ele geçirdiğinde

<sup>16</sup> Khayre, “Somalia”, 1.

<sup>17</sup> Lee Cassanelli, “The Partition of Knowledge in Somali Studies: Reflections on Somalia’s Fragmented Intellectual Heritage”, *Bildhaan: An International Journal of Somali Studies* 9 (2009), 5.

<sup>18</sup> Hassan Mudane, “Siad Barre’s Regime: From Repressive to Civil War”, 3-4. (Erişim 10 Haziran 2020).

ülkedeki kabile sistemini bitireceği sözünü vermişti. Fakat zaman geçtikçe bunun tersine bir politika uyguladı. Ülkedeki bazı kabileleri destekleyerek kendi meşruiyetini devam ettirdi ve kabileler arasında çatışmaları körükledi. Siad Barre iktidardan düşürülünce, muhalif grubun liderleri anlaşılamadı ve kendi aralarında mücadele etmeye başladı.<sup>19</sup> Kabile dengelerini bozarak Somali topraklarında hâkimiyet sağlama Barre iktidarında geliştirilmiş bir strateji değildi. İngiltere ve İtalya etnik ve dini olarak homojen olan Somali toplumunu idare etmek için böl-parçala-yönet siyasetini uygulamışlar, zaman zaman da toplu cezalandırmalar tatbik etmişlerdi. Nitekim Somali'nin kuzey ve güney bölgeleri ancak 1960-1969 arasındaki çok partili demokrasi döneminde birleşmişlerdir.<sup>20</sup>

Barre 1969-1978 yılları arasında hem Sovyetler Birliğinden hem de Batı'dan destek almıştı. Dışarıya anayasal bir devlet görüntüsü verme çabası içindeki Barre iktidarı gerçekte Somali sınırlarında kabile temelli bir iktidar kurdu. Sisteme yakın kabile mensuplarından oluşan ve hükümet tarafından finanse edilen silahlı gruplar geçmişte birlikte yaşayan ve evlilik ilişkileri kurabilen kabile dengelerini paramparça etti. Kanuni düzenlemeler hükümete tutuklama ve infaz hususunda geniş yetkiler verdi. The National Security Service (ulusal güvenlik servisi), the Victory Pioneers (zafer öncüleri) ve çok sayıda milis ve paramiliter gruplar tesis edildi.<sup>21</sup> Otokratik rejimin yağma ve katliamlarına tepki olarak olan eski Britanya Somali'sinin halkı, Londra'daki diaspora ve Etiyopya'nın yardımıyla "Somali Milli Hareketi" (SMH) adlı bir gerilla hareketi kuruldu ve 1979'da ayaklanma başladı. Çoğunlukla Issaq'lardan oluşan SMH, 1988'de askeri olarak Hargeisa'yı ele geçirdi. Siad Barre'nin tepkisi çok sert oldu. Somali hava kuvvetlerinin bombardımanı sonucunda Hargeisa'nın yüzde 90'ı tahrip edildi, 50 bin ölü ve yüzbinlerce mülteci ortaya çıktı.<sup>22</sup> İnsan hakları ihlalleri açısından öne çıkan bu askeri rejimin özellikle son 10 yılı Somali toplumuna büyük acılar yaşatmıştır.<sup>23</sup> 1990 yılında muhalif örgütlerin Barre'ye karşı ittifak yapmasıyla birlikte ülkede iç savaş çıktı ve günümüze kadar sürecek olan istikrarsızlığın öünü açıldı.

<sup>19</sup> Mehmet Özkan, *Doğu Afrika Jeopolitiği ve Türkiye'nin Somali Politikası* (SETAV, 2014), 20.

<sup>20</sup> "Somalia: Fall of Siad Barre and the Civil War" (Erişim 1 Haziran 2020). <https://sites.tufts.edu/atrocityendings/2015/08/07/somalia-fall-of-siad-barre-civil-war/>

<sup>21</sup> (Somalia: Fall of Siad Barre and the Civil War, World Peace Foundation, Ağustos 2015). <https://sites.tufts.edu/atrocityendings/2015/08/07/somalia-fall-of-siad-barre-civil-war/>

<sup>22</sup> Mudane, "Siad Barre's Regime: From Repressive to Civil War", 5; Özkan, *Doğu Afrika Jeopolitiği ve Türkiye'nin Somali Politikası*, 28-29.

<sup>23</sup> Khayre, "Somalia", 1.

Siad Barre rejiminin, bütün olumsuzluklarına rağmen, Somali'nin sömürge sonrası döneme geçişle ilgili birtakım hizmetler yaptığı da gerçektir. Devletin kurumsal yapılanması, ulus inşası ve ulus bilinci bu dönemde şekillenmeye başlamıştır. Kurumsal yapılanmayla beraber Somalililerin hem refah düzeyi hem de sosyal hizmetlerden istifade oranı artmıştır. Askeri diktatörlük bilimsel sosyalizme dayalı yeni bir politik ve ekonomik yapılanmanın kabile dengeleriyle mücadeleden geçtiğini düşünüyordu. Barre bu açıdan kabileciliğini ulusal birliğin önündeki en büyük tehlike olarak görüyordu. Kabile otoritesi ve yapılanmasına karşı sistematik bir mücadele süreci başlamış olmakla beraber Barre de bu bağları güçlü bir şekilde kullanmıştır. Arapça, İngilizce ve İtalyanca alfabelerinin yerini alan Somali alfabesinin kabul edilmesiyle beraber hükümet kapsamlı bir plan başlattı ve birçok alana ait kitap Somaliceye çevrildi, Somali tarihinde ilk kez standart bir eğitim sistemine kavuştu.<sup>24</sup>

Kabile temelli, kırılğan ve liyakatsiz bir otoriter rejimle 1969'dan 1990'a kadar Somali'yi yöneten Barre'nin iktidarı iç isyanlar tarafından devrilmiştir. Son tahlilde Barre iktidarı baskı ve şiddete dayanan siyaset, 1978 Ogaden savaşının faturası ve kabile ayrımcılığına dayanan krizlerle son bulmuştur. Mamafih yıkılan diktatörlüğün geride bıraktığı en tehlikeli miras kabile mücadelesi ve savaşları oldu. Nitekim aralarında bir birlik oluşturamayan kabile liderleri ilerleyen dönemlerde birer savaş lorduna dönüşerek Somali krizinin daha da derinleşmesine sebebiyet verdiler.

## 2. EŞ-ŞEBÂB'IN TEŞEKKÜLÜ, FORMASYONU VE SİYASET STRATEJİSİ

1991 yılında Siad Barre rejiminin devrilmesinden sonra Somali'de merkezi hükümet çöktü ve ülke çatışan grupların her düzeyde rekabet ve silahlı çatışmalarına sahne oldu. Uzun süren çatışma ortamı farklı örgüt ve grupların teşekkülüne uygun hale geldi. Kabile dengeleri ve savaş lordları öncülüğünde yürütülen güç, nüfuz ve çıkar savaşları el-Kâide gibi küresel cihatçı grupları da zamanla bünyesine dâhil ederek etki alanını genişletti. Merkezi hükümet ve iktidar boşluğu kabile, savaş lordları, yerli ve harici örgütlerin teşekkülünü her düzeyde mümkün kıldı. Bu açıdan bakıldığında eş-Şebâb örgütünün teşekkülü bir sürpriz değil mevcut şartların ortak etkisiyle gerçekleşmiştir. Eş-Şebâb'ın ortaya çıkışını sağlayan birçok etken olmasına rağmen bunları beş temel başlık altında toplamak mümkündür.

<sup>24</sup> Dominik Balthasar, "State Making in Somalia under Siyad Barre: Scrutinizing Historical Amnesia and Normative Bias" *International Journal of African Historical Studies* 51/1 (2018), 142-158.

## 2.1. Devletin Çöküşü ve Siyasi İstikrarsızlık

Somali modern dönemin en trajik siyasi krizlerinden birine sahne olmuştur. Diktatör Siad Barre'nin 1969-1991 yılları arasındaki iktidarı Somali'yi altyapı ve kurumsal yapılanma açısından yeterince dönüştüremediği gibi uygulanan baskı ve kabile temelli ayrımcılık politikaları toplumsal ayrışma ve çatışmayı derinleştirmiştir. Barre rejiminin devlet terörü uygulayarak iktidarda kalma stratejisi sonraki dönemi de büyük oranda şekillendirmiştir. Zira rejimin şiddet uyguladığı hedef gruplar da aynı oranda rejime karşı şiddet stratejisi geliştirmişlerdir.<sup>25</sup> Binaenaleyh Barre öncesi ve sonrasında şiddet sadece oransal olarak değişmiştir.

## 2.2. Kabile Yapılanmasının Toplumsal ve İdeolojik Ayrışmalar Üzerindeki Etkileri

Kabile aidiyeti, İslam kimliğiyle beraber, asırlar boyunca Somali toplum yapılanmasının temelini oluşturmuştur. Farklı dönemlerde Somali topraklarında kurulan emirlik ve siyasi yapılanmalara rağmen toplumun ana bünyesi, coğrafya ve iklimin de etkisiyle, göçebe bir yaşam formunu asırlar boyunca sürdürmüştür. Avrupalı sömürgeciler döneminde mevcut kabile yapılanması stratejik, politik ve ekonomik çıkarlar çerçevesinde yeniden şekillendirilmiştir. Geleneksel kabile yapılarının aksine Somali kabile yapılanmasında bir lider veya şef bulunmaz. Bu yapıda merkezi otoriteyi herhangi bir üst otoriteye bağlı olmayan bir siyasi örgütlenme ayakta tutmaktadır. Somali kabileleri göçebe ve yerleşik olmaları açısından Samaale ve Sab olarak iki ana gruba ayrılırlar.<sup>26</sup> Darood, Hawiye, Dir ve Isaaq kabile yapısını oluşturan 4 ana koldur. Darood Ogaden, Marehan ve Harti adlı üç alt gruba, Haviye Habar Gedir ve Abgal adlı iki alt gruba, Dir İssa, Gadabursi ve Biymaal adlı üç alt gruba ayrılmaktadır. Somaliland bölgesinde baskın grup olarak yaşayan Isaaq kabilesinin kabile yapılanmasında tam ve köklü bir kabile olup olmadığı ise tartışmalıdır.<sup>27</sup> Siad Barre iktidara gelince Somali kabilelerini iktidarına destek veren ve karşı çıkanlar şeklinde ayrıştırdı. Kendisinin de mensup olduğu Marehan kabilesi iktidarı boyunca en imtiyazlı ve en önemli grup olarak faaliyet gösterdi.<sup>28</sup> Binaenaleyh Somali'deki kabileler arası savaş köken ve nesebe dayalı bir etnik savaş değil kabilelerin politik olarak kullanımı ve istismarına dayalı bir savaştır.<sup>29</sup> 1991 yılında bağımsızlığını ilan

<sup>25</sup> Ingiriis, "From Al-Itihaad to Al-Shabaab", 78-79.

<sup>26</sup> Cedric Barnes, "U dhashay—Ku dhashay: Genealogical and Territorial Discourse in Somali History" *Social Identities* 12/4 (2006), 489-491.

<sup>27</sup> Joakim Gundel, *Clans in Somalia* (ACCORD, 2009), 12-13.

<sup>28</sup> Ingiriis, "From Al-Itihaad to Al-Shabaab", 80-81.

<sup>29</sup> Mudane, "Siad Barre's Regime: From Repressive to Civil War", 6.



eden Somaliland ve 1998 yılında özerkliğini ilan eden Pundland mevcut kabile yapılanması üzerine kurulmuşlardır.<sup>30</sup> Eş-Şebâb kabilelerle olan ilişkisinde kazan-kazan prensibinden hareket etmektedir. Bu açıdan kabile desteğini bazen yeni bölgeler ele geçirmek için kullanmakta bazen de kabileler arası nüfuz dengesini bozarak kendi etkinliğini arttırmaktadır. Benzer şekilde 4 ana kabile dışında kalan alt kabileleri rekabete dâhil ederek onore etmekte ve militan devşirme dâhil her düzeyde kullanmaktadır. Kabile desteği ve bağlantıları eş-Şebâb'a aynı zamanda çok yoğun ve hızlı bir istihbarat akışını da mümkün kılmaktadır. Eş-Şebâb kabile yapılanmasını farklı taktiklerle profesyonelce kullanmasına rağmen bu ilişki ağını şiddetle reddetmektedir. Örgüt lideri Ahmed Abdi Godane ve örgüt içinde faaliyet gösteren “muhacirin” adlı yabancı savaşçılar beyanatlarında adalet, eşitlik, hilafet ve ümmet kavramlarını ön plana çıkararak kabile bağlarını gizlemeye çalışmışlardır.<sup>31</sup>

### 2.3. Resmi ve Merkezi Dini / Kültürel Kurumların Eksikliği

İslam dini Somali topraklarına oldukça erken bir dönemde gelmiştir. Sünni/Şafii İslam anlayışı tasavvufi bir formda asırlar boyunca geniş bir coğrafyada etkili olmuş, bir yandan mücavir alanlarda İslam'ın yayılmasına hizmet ederken bir yandan da müteceviz saldırılara karşı bölge halklarını ve İslam kültürünü korumuştur. Batı sömürgeciliğinin başladığı 19. Yüzyıl sonlarından resmi bağımsızlığının elde edildiği 1960 yılına kadar bu genel yapı korunmuştur. Kabile kültürünün de oldukça belirleyici olduğu bu din anlayışı din/kabile dengeleri arasında bir şerî hukuk sistemi de inşa etmiştir. Diktatör Siad Barre döneminde büyük Somali idealleri etrafında bir ulus kimliği inşası başlamış, bir Somali alfabesi geliştirilmiş ve Somali tarihinde ilk defa merkezi bir müfredata kavuşmuştur.<sup>32</sup> Bilimsel sosyalizmi devlet prensibi olarak kabul eden Barre din eğitimini kurumsal ve akademik zemine taşımakla ilgili bir çaba içinde olmamıştır. 1990 yılında Siad Barre rejimiyle birlikte devletin bütün alt yapısı da çökmüştür. Alt yapısı çökmüş geniş bir coğrafyada milyonlarca insan temel eğitimden mahrum olduğu gibi her düzeyde harici etkiye de maruz kalmıştır.

Geleneksel olarak siyasi bir söylem ve içeriğe sahip olmayan Somali Müslümanlığı İhvanı Müslimin hareketinden etkilenen Vahdetü's-Şebâbi'l-İslamiyye ve Cemâatu'l-İslamiyye'nin kuruluşu ile yeni bir mecraya taşınmıştır. Suudi Arabistan'ın petro-dolar merkezli ekonomik yükselişi beraberinde Vehhâbîliğin yoğun proapandasını da getirmiştir. Güçlü bir

<sup>30</sup> Gundel, *Clans in Somalia*, 5.

<sup>31</sup> Marey Harper, *Everything You Have Told Me Is True: The Many Faces of Al Shabaab* (London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 2019), 36.

<sup>32</sup> Balthasar, “State Making in Somalia under Siyad Barre”, 142-158.



finansmanla desteklenen medreseler ve vakıflar belli başlı şehirlerinde ve ülkenin ücra köşelerinde varlık göstermeye başladı. Binlerce Somalili genç Medine ve Mekke'ye Vehhâbî fikhî ve davet prensipleri eğitimi için götürüldü. Buradaki dini motivasyonla beraber temel amaçlardan birisi de Somali'nin Sovyetlere bağlılığını azaltmak ve kömünizmin etkisini zayıflatmaktır. Hasan Dahir Aweys gibi bazı İslamcı ideologlar Somali toplumunu bazı değişimlere hazırlamak için Vehhâbîliği devrimci bir düşünce olarak formüle ettiler. Seleflilik/Vehhâbîlik hem devrimci yönü hem de Suudi finansmanını garanti etmesi açısından oldukça cazip bir ideolojeydi. Vehhâbîliğin devrimci yönünü daha da belirginleştirmek için cihatçı Seleflilik süreç içinde benimsendi ve uyarlandı. 2009 yılında Şeyh Şerif önderliğinde federal geçiş hükümetine karşı geliştirilen tekfirci duruşla beraber Selefi düşüncenin en katı formları Somali topraklarında görünür ve fonksiyonel hale geldi.<sup>33</sup> Yaşanan gelişmelerin global toplum mühendisliğinin bir yansıması olduğu aşikardır. Suudi Arabistan merkezli Selefi propaganda aygıtının ABD ve İngiltere başta olmak üzere Batılı güçlerle kurduğu ilişkiler ağı yakın zamanlarda daha da görünür hale geldi. Binaenaleyh Somali toplumu çok yönlü ve organize bir dini propagandaya maruz kalmıştır. Somali toplumunun sahip olduğu geleneksel din anlayışı, tasavvufun da hoşgörülü ruhu ile, asırlar boyunca tekfircilik dâhil her türlü aşırılığa karşı olmuştur.

Tevhid'in bir yaşam biçimi olarak formüle edilmesi, Selefliler tarafından yoğun bir şekilde işlenmekte ve Tevhid çok yönlü bir toplum mühendisliği aracına dönüştürülmektedir. Onlara göre tevhid sadece bir akide değil, bunun gereklerini yani 'takvâ'yı uygulamaktır. Tevhîde inanmak, hayatta başka ilahlara tapmamak, ibadeti, yalnızca Allah'a hasr etmektir ve O'ndan başkasının emirlerine boyun eğmemektir. Aslında çok masum görünen bu ilkenin mantığı, dinin her şeyi belirlediğini ortaya koymaktır. Bu anlamda akla uygun bir görüşü benimseme, Allah'ın hükümlerini terkedip başka hükümlere uymak olarak görülür. Suudlu meşhur müftü İbn Bâz: İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Rasülünün hükmünden daha hayırlı olduğuna inanan, bunların yerine beşeri sistem ve kanunları benimseyen kişinin imanı yok kabul edilir, demektedir.<sup>34</sup> Bu geniş çerçeve içinde Selefi ideoloji "*Batı'daki anarşist akımlarda görülenin bir benzerini İslam dünyasında sergilemekte ve toplum adı verilen yapıya, tarihe, kültüre, sanata ve felsefeye vs. tümüyle karşı bir tutum almaktadır*".<sup>35</sup> Politik istikrarsızlık ve harici müdahalelere açık Doğu Afrika'da din-toplum ilişkilerinin bu çizgide seyretmesi mutedil din

<sup>33</sup> International Crisis Group, "Somalia's Divided Islamists" (Erişim 1 Haziran 2020).

<sup>34</sup> Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", *İlahiyat Akademi*, 1/1-2. (2015), 10.

<sup>35</sup> Mehmet Ekvuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Seleflilik", *Muhafazakar Düşünce*, 12/45-46, (Temmuz-Aralık 2015), 80.

anlayışlarının uzun vadede buharlaşması, radikal örgütlerin daha geniş alanda faaliyet alanı bulması ve nihayetinde maliyeti düşen terörün bütün bölgeyi çekim alanına dâhil etme ihtimali vardır.

#### **2.4. Batı Sömürgeciliği ve Son Dönem Harici Askeri Müdahalelerin Etkisi**

Somali 19. Asrın sonlarından itibaren İngiliz, Fransız ve İtalyan sömürge güçlerinin sistematik istilasına uğramıştır. Batılı sömürge devletleri ulusal çıkarları ölçüğünde Somali toplumunu ve topraklarını nüfuz alanlarına ayırmış, böl-parçala-yönet siyaseti etrafında dönüştürmüşlerdir. 1960 yılında aktif Sömürge dönemi bitmekle birçok zararlı uygulama modern dönemlere kadar ulaşmıştır. Bunlar içerisinde hiç şüphesiz en müessir olanı sömürge dönemi refleksleriyle Somaliland ve Puntland'ın bağımsızlık girişimleridir. Daha öncesinde Ogaden'in Etiyopya'ya, Kuzeydeki bazı toprakların Kenya'ya bırakılması ve Cibuti'nin 1977'de Fransa'dan ayrılarak bağımsız bir ülke olması toprak bütünlüğü üzerindeki en büyük tehlikeyi oluşturmuştu. 2006-2009 yılları arasında Etiyopya ordusunun ABD destekli olarak yürüttüğü operasyonlar sonrasında ülkedeki dengeler tamamen bozulmuş, yaşanan insani felaketlerin yanında güç dengeleri de değişmiştir. Nitekim uluslararası toplumla çalışabilecek yapıdaki İslam Mahkemeleri Birliğinin tasfiye edilmesiyle oluşan iktidar boşluğunu radikal ve kontrolsüz eş-Şebâb örgütü doldürmüştür.<sup>36</sup> Harici müdahaleler, yukarıda da ifade edildiği gibi, Somali merkezli örgütlerin hem organize olmasını hem de keskin radikal ideolojik dönüşümler yaşamasına sebebiyet vermiştir.

#### **2.5. Etiyopya ve Kenya'nın Somali Etrafında Geliştirdikleri Ulusal Stratejiler ve Etkileri**

Etiyopya ve Kenya Somali merkezli politikaların tamamında doğrudan veya dolaylı olarak varlık göstermektedirler. Batı sömürgeciliğin böl-parçala-yönet stratejisi etrafında Somali topraklarını kendi ülkeleri ve stratejik paydaşlarının çıkarları doğrultusunda parçalamaları Somali krizinin ana sebeplerinden birisidir. Her iki ülkenin de kadim Somali topraklarının bir parçası olan ve günümüzde de ağırlıklı olarak Somalilerce meskûn toprakları kendi kontrollerinde tutmaları onları krizin faal bir unsuru haline getirmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere her iki ülke de zayıf, parçalara bölünmüş ve kontrol edilebilir düşük profilli bir Somali'yi güçlü ve birleşik bir Somali'ye tercih etmektedirler. Mamafih bu siyasetin doğal sonucu olarak oluşan kaos, terör ve iltica gibi durumlar son tahlilde onları da büyük problemlerle karşı karşıya bırakmaktadır.

<sup>36</sup> Civins, "Ethiopia's intervention in Somalia, 2006-2009", 136.

### 3. EŞ-ŞEBÂB'IN ANA BİLEŞENLERİ

Eş-Şebâb hareketinin hangi şartlarda teşekkül ettiği meselesi bu yöndeki akademik çabalar ve literatür gelişmesine rağmen hala büyük oranda anlaşılabilmiş ve çözülebilmemiş değildir. Ortaya çıktığı dönemden itibaren Somali ve Doğu Afrika bölgesinde gerçekleştirdiği terör eylemleriyle büyük bir korku dalgası yaratan örgütün askeri operasyonlarının karakteri, yaşadığı büyük kayıplara rağmen hızlı bir şekilde toparlanma yeteneğine sahip olması sadece askeri açıdan değil aynı zamanda epistemolojik açıdan da uzun araştırmalara ilham verecek bir muamma olarak durmasına sebebiyet vermektedir.<sup>37</sup>

Somali'de modern dönem siyasal İslamcılık cereyanı 1970'li yıllarda gizli bir faaliyet olarak başlamıştır. 1980'li yıllara kadar birçok grup teşekkül etmekle birlikte bunun ulusal politikalar üzerinde ne kadar etkili olduğu hususunda çok az bilgi vardır. İslamcı gruplar Somali'de düzensiz ve düşük profilli bir şekilde ortaya çıkmışlardır zira baskıcı rejime karşı koyacak bir güçleri yoktu.<sup>38</sup> Arap ülkelerinde eğitim alıp Somali'ye dönenler gittikleri ülkede edindikleri İslami düşüncelerin propagandasını yapmaya başlamışlardır. Bu çerçevede ilk teşekkül eden yapılanmalar Vahdetü's-Şebâbi'l-İslâmiyye ve Cemâatü'l-İslâmiyye gibi gruplardır. Bu iki grup 1982 yılında birleşerek el-İttihâdü'l-İslâmiyye ismini almışlardır.<sup>39</sup> Bazı uzmanlar İhvan-ı Müslimîn etkisinde teşekkül eden el-İttihâdü'l-İslâmiyye ve daha sonraki dönemde kurulan İttihâdü'l-Mehâkimi'l-İslâmiyye eş-Şebâb hareketinin idelolojik kökenleri olarak kabul ederler.<sup>40</sup>

Eş-Şebâb'ın fiilen teşekkülü ve sahaya inişi ise 2004 yılında İslam Birliği Örgütü'nün ABD ve Etiyopya kuvvetlerince yok edilmesi üzerine, ülkedeki İslamcı grupların 2006 yılında yeni bir oluşum çabaları içerisinde İslam Mahkemeleri Birliği Örgütü'nü (el-İttihâdü'l-Mehâkimi'l-İslâmiyye) kurmasıyla gerçekleşmiştir.<sup>41</sup> Eş-Şebâb örgütü İslam Mahkemeleri Birliğinin askeri kanadı olarak kurulmuştur. Örgüt 1970'lerde Etiyopya'ya karşı savaşan Hasan Aveys'i manevi lider olarak kabul eder.<sup>42</sup> Bazı Batılı uzmanlar da eş-

<sup>37</sup> Mohamed Haji Ingiriis, "The Invention of al-Shabaab in Somalia: Emulating the Anticolonial Dervishes Movement", *African Affairs* 117/467 (2018), 217-218.

<sup>38</sup> Holzer, "Political Islam in Somalia", 24-26.

<sup>39</sup> David Shinn, "Al Shabaab's Foreign Threat to Somalia", *ORBIS* 55/2 (2011), 203-204.

<sup>40</sup> Dirk Baehr, *The Somali Shabaab Militias and Their Jihadist Networks in The West*, (Konrad Adenauer Stiftung 2001), 23.

<sup>41</sup> Artokça, *eş-Şebâb Terör Örgütü/ Somali*, 6.

<sup>42</sup> Abdürrahim Sıradağ, *Sahra Altı Afrika'da Terörist Grupların Yükselişi Boko Haram ve eş-Şebâb* (SETAV, 2015), 16.

Şebâb'ın teşekkülünü iki pratik amaçla izah ederler. Bunlardan birincisine göre eş-Şebâb 2004-2006 yılları arasında, oluşan kaos ortamını gidermek ve asayişin temin amacıyla Aweys ve Adan Hashi Ayro tarafından İslam Mahkemeleri Birliğinin askeri kanadı olarak kurulmuştur. İkincisi ise Somali'de yeni bir devlet yapılanması kurmaktır. Önceleri 400-500 civarında cihatçı militan, bunların bir bölümü el-Kâide tarafından Afganistan'da eğitilmişlerdi, İMB için mücadele ettiler. Bu süreçte 5000 civarında paralı/ücretli militan da mevcuttu ama bunlar cihattan ziyade ülkenin milli çıkarları için mücadele ediyorlardı.<sup>43</sup> Oldukça geniş bir coğrafyada faaliyet gösteren eş-Şebâb'ın militan profili de oldukça ilginçtir. Kurulduğu dönemden beri el-Kâide bağlantılı yabancı örgütlerden destek alan eş-Şebâb Selefi tandanslı el-I'tisam, İMB'nin askeri anlamda daha etkili olması gerektiğine inanan bazı İslamcılar, Tekfir ve Hicre grubu ve başta Afganistan, Çeçenistan ve bazı Arap ülkelerinde cihat tecrübesi olan tecrübeli militanlar olmak üzere dört ana gruptan oluşmaktadır.<sup>44</sup>

#### 4. EŞ-ŞEBÂB'IN DİNİ / İDEOLOJİK FORMASYONU

Eş-Şebâb örgütünün teşekkülü etrafında oluşan belirsizlikler dini/ideolojik formasyonu için de söz konusudur. Bu sebeple örgütün gerçekte hangi kategoride varlık gösterdiği etrafında ciddi tartışmalar devam etmektedir. Uluslararası toplum ve Batı medyası bu hareketi büyük oranda terörist ve Batılı değerlere düşman olarak takdim etmektedir. Eylem ve operasyon tarzı itibarıyla eş-Şebâb'ın bir terör örgütü olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Eş-Şebâb'ın dini/ideolojik yapılanmasını doktrin, siyasi idealler ve toplumsal gerçeklik üzerinden tahlil etmek problemin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

##### 4.1. Dini/İdeolojik Doktrin ve Oryantasyon

Somali etnik kimlik, dil, din ve mezhebi yapılanma açısından dünyada örneği çok az olan bir homojenliğe sahiptir. Tasavvufla yoğrulmuş Sünni/Şafii din anlayışı, daha önce de ifade edildiği gibi, asırlar boyunca Somali halkının beslediği ana manevi kaynak olmuştur. Bu din anlayışı toplumsal yapılanmanın en önemli unsuru olan kabile dengeleriyle de uyumlu bir şekilde varlık göstermiştir. Modern dönemlere geçiş ve 1960 yılından sonra yaşanan bağımsızlık süreciyle Somali İslam dünyası ve global güçlerle birtakım kültürel ve siyasi temaslar yaşamıştır. Önceleri Mısır merkezli İhvan-ı Müslimin örgütüyle yaşanan temaslar ve etkileşim siyasal İslamcı akımlarla ilk temas olarak kabul edilebilir.<sup>45</sup> Zira geleneksel olarak Somali

<sup>43</sup> Baehr, *The Somali Shabaab Militias and Their Jihadist Networks in The West*, 23.

<sup>44</sup> Roland Marchal, *The Rise of a Jihadi Movement in a Country at War, Harakat al-Shabaab al-Mujaheddin in Somalia*, (SciencesPo, 2011), 4.

<sup>45</sup> Holzer, "Political Islam in Somalia", 24-26.

toplumu siyasal İslamcı zaviyeden derin ve güçlü bir geleneğe sahip değildir. Somali'de cemaat, grup ve buna eşlik eden politik beklentiler, Mısır, Türkiye, İran vs. ülkelere kıyasla, nispeten yeni sayılır. Mısır ve İhvan-ı Müslimin etkisi Somali geleneksel toplumuyla derin bir çatışmaya yol açmamıştır. Bu açıdan Mısır etkisi bir kriz sebebi olarak görülmemelidir. Mamafih Suudi Arabistan'la yaşanan kültürel ve dini temaslar Somali'deki yerleşik din anlayışının sorgulanmasına yol açmış bu da kaçınılmaz bir çatışmaya yol açmıştır. Selefi/Vehhâbi doktrinin gelenek din anlayışları ve tasavvufla yoğrulmuş halk dindarlığına karşı takındığı düşmanca tavır ideolojik kutuplaşmalara zemin hazırlamıştır. Selefilik, farklı formlarıyla, Somali topraklarına gelişi iki şekilde olmuştur. İlmi, kültürel ve dini bir form olarak Selefilik daha ziyade, başta Suudi Arabistan olmak üzere, körfez ülkelerinin çabalarıyla gelmiştir. Militarist ve tekfirci uzantıları ise başta el-Kâide olmak üzere global cihatçı örgütler tarafından getirilmiştir.

Somali'de yerli halkın radikal İslam'a desteği çok sınırlıdır. Bunun temel nedeni de, daha önce de ifade edildiği gibi, Sünni/Şafii din anlayışına sahip halkın tamamına yakınının apolitik tarikatlarla olan bağıdır. 1991 sonrasında çok sayıda siyasal İslamcı grup ortaya çıkmış olmasına rağmen bunların çok azı politik şiddete başvurmuştur. Somali toplumunun aşırılıklara mesafeli oluşunun bir sebebi de göçebe yaşamın pragmatizmi ve yaşam koşullarını ideolojiye tercih etmesidir. Vehhâbilik gibi katı din anlayışları, bu açıdan, Somali toplumuna “Körfez Araplarından” gelen bir dayatma olarak görülmelidir. 1991'den sonra faaliyet gösteren el-İslâh vakfı, batılı STK formunda faaliyet göstermekteydi, ve İttihâd-ı İslâmî şiddete bulaşan azınlık durumundaki Selefi karakterli yapılanmalardı.<sup>46</sup> Nitekim 2006 yılı İMB yapılanmasına destek veren gruplar tek bir ideolojide birleşmiyorlardı. İçlerinde Selefi/Vehhâbi tandanslı olanlar da vardı ama umumiyetle Somali geleneksel din anlayışına yakındılar.<sup>47</sup> Somali'ye yönelik harici müdahaleler toplumsal dengeleri altüst ettiği için ılımlı ve geleneksel kültüre yakın gruplar pasifize olmuşlardır. Nitekim Etiyopya ordusunun İMB birliğine yönelik operasyonunda bir güç boşluğu oluşmuş, İMB'ye yakın ılımlı unsurlar zayıflamış ve marjinalleşmiştir.<sup>48</sup>

1970'li yıllarda Suudi Arabistan'da petrol gelirlerine bağlı olarak yaşanan servet bolluğu Vehhâbilik propagandasına hız kazandırdı. Dini vakıflar

<sup>46</sup> Ashley Elliot-Georg-Sebastian Holzer, “The invention of ‘terrorism’ in Somalia: paradigms and policy in US foreign relations” *South African Journal of International Affairs* 16:2 (2009), 226-227.

<sup>47</sup> Hoehne, “Counter-terrorism in Somalia”, 16.

<sup>48</sup> Civins, “Ethiopia's intervention in Somalia, 2006-2009”, 136.

Somali'nin belli başlı kentlerinin yanında ülkenin en ücra köşelerine kadar yayıldı. Binlerce Somalili öğrenci Vehhâbî fıkı ve davet prensipleri eğitimi almak üzere Medine'ye ve Ümmü'l-Kura üniversitesine getirildi. Bu kararlı eğitim/kültür hamlesinin öteki yüzü ise Somali'nin Sovyetlere bağımlılığını azaltmak ve komünizmin yayılmasını engellemektir. Binaenaleyh Vehhâbî propaganda dini ve jeopolitik olmak üzere iki temel motivasyona dayanıyordu. Suudiler süreç içinde entelektüel ve vaizlerden oluşan bir Somali elit grubuyla Vehhâbîlik propagandasını yürütmek istiyorlardı. Jeopolitik bağlamda da Vehhâbîlik komünizmin yayılmasını engelleyecek bir "muhafazakar kalkan" olarak görülmekteydi.<sup>49</sup> Vehhâbîlik kendi dışındaki mezhepleri genelde ehli bidat olarak görür. Tasavvufu ise evliyaya tapınmak ve şirk olarak görür. Selefi karakterli hareketlerin çoğunda saf bir İslam anlayışına ulaşma çabasıyla benzer kanaatler gelişmiştir. Somali Vehhâbîliği zamanla evrilerek saldırgan ve mütecaviz karakterli cihatçı Selefilige dönüşmüş ve Somalide farklı din anlayışları arasındaki çatışmanın önü açılmıştır. Eş-Şebâb militanlarının evliya türbelerin karşı takındığı aşağılayıcı tahripkâr tutumun sebebi budur.<sup>50</sup>

Selefi/Vehhâbî ideolojinin benimsenmesi ve bir toplum mühendisliği aracı olarak kullanılması ciddi çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Türbe ve zaviyelere yönelik tahribatların artmasıyla süreç içerisinde Ehl-i Sünne ve'l-Cemâa adlı sufi tandanslı bir örgüt yapılanması ortaya çıkmış ve eş-Şebâb'la silahlı mücadeleye girişmiştir.<sup>51</sup> Hoşgörülü bir din anlayışını coğrafya ve iklim şartlarıyla harmanlayan geleneksel Somali Müslümanlığının yaşam alanı gittikçe daralmaktadır. Geçmiş asırların zengin bir birikimini içeren müzik, edebiyat ve folklor sair unsurlarla beraber kaybolma riskiyle karşı karşıyadır. Geleneksel Somali örfünde peçe ve burka tarzı uygulamalar olmamakla beraber kadınlar kaçırlma, işkence ve can korkusuyla peçe kullanmak zorunda kalmaktadırlar.

#### 4.2. Eş-Şebâb'ın Siyasi Ajandası ve Askeri Stratejisi

Militarist karakterli aktif bir hareket olarak eş-Şebâb'ın siyasi ajandası, dini/ideolojik ajandasına kıyasla, oldukça belirgindir. Nitekim eş-Şebâb'ın otorite inşası, ekonomi, altyapı, global cihatçı örgütlerden destek alması ve örgüte hem Somali toprakları hem de diasporadan eleman kazandırma hususundaki başarısı büyük oranda siyasi ajandasının şeffaflığından kaynaklanmaktadır. Örgütün yükselişi birbirini tamamlayan üç önemli gelişmeyle mümkün olmuştur. Birincisi İMB'nin askeri kanadı olarak elde ettiği meşruiyetle

<sup>49</sup> International Crisis Group, "Somalia's Divided Islamists" (Erişim 1 Haziran 2020).

<sup>50</sup> International Crisis Group, "Somalia's Divided Islamists" (Erişim 1 Haziran 2020).

<sup>51</sup> Orakçı, *Somali: Silahların Gölgesinde 26 Yıllık İstikrar Arayışı*, 11.

Somali'de şeriatı uygulaması ve Etiyopya ile savaşıp ülkeden kovması, ikincisi kabile dengelerine galebe ederek İslam'ı toplumsal mobilizasyon için bir araç olarak kullanarak seküler hükümete karşı destek toplaması, üçüncüsü ise kendisine finansman ve lojistik sağlayacak müttefikleri bulmasıydı. Bunlar da Eritre, el-Kâide, yabancı sempatizanlar ve daha önce yerlerinden edilen Somalililerdi.<sup>52</sup>

Eş-Şebâb'ın siyasi ve askeri stratejisinde öne çıkan unsurlar Somali toplumunun hâlihazırda Somali'de ve Somali dışında yaşayan bütün bileşenlerini, bir noktaya kadar, motive etmeye imkân vermektedir. Yabancı işgaline son vermek, egemen, bağımsız ve güçlü bir İslam devleti etrafında Somali topraklarını birleştirmek ve son tahlilde güçlü bir İslam hilafeti kurmak şeklindeki ajanda oldukça net çizgilere sahiptir. Örgüt geçmiş tecrübesi ve askeri yeteneğiyle Somali milliyetçiliğinin en büyük temsilcisi olduğunu ortaya koymuştur.<sup>53</sup> İMB (İslamî Mahkemeler Birliği) öneminde sağlanan kısmi istikrar, savaş lordlarını pasifize etmekteki başarı, şeriatın tatbiki ve son tahlilde Etiyopya ordusunun mağlubiyete uğratılarak çıkarılması eş-Şebâb'ın varlığını ve mücadele tarzını güçlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında eş-Şebâb, el-Kâide'nin Afganistan'dan Afrika'ya stratejik bir şekilde nakli olarak görülmemelidir. Genel olarak cihadı destekleyen ve Selefi kökenli olan ve Selefi ideolojik terimleri aynı şekilde benimsemeyen fakat milliyetçi duygulardan beslenen farklı grupların birleşmesiyle üretilen bir varlık olarak kabul edilmesi gereken eş-Şebâb, bu nedenle her şeyden önce, Afganistan, Filistin, Lübnan ve Irak'ta meydana gelen olaylar kadar yerel dinamiklerle açıklanabilen bir radikalleşme sürecinin sonucudur.<sup>54</sup>

Geçmiş örgütlerin başarısızlıklarından ders alan eş-Şebâb toplum psikolojisi, kitleleri mobilize etme ve örgüte yeni elemanlar kazandırma hususunda yeni taktikler geliştirmiş ve organize bir devlet gibi faaliyet göstermeye başlamıştır. Eş-Şebâb'ın kitlelere hitap ve örgüte eleman kazandırma hususundaki başarısının sırrı dini duyguları motive etmek ve bir şekilde toplumsal yapılanma içinde geri bırakılan ve ihmal edilen unsurları yeniden aktif bir birey olarak sosyalleştirmesidir. Bu açıdan eş-Şebâb bünyesine kattığı insanlara sadece bir silah ve maaş değil aynı zamanda ortak değerleri paylaşan insanlarla birlikte bir yaşam tarzı sunmaktadır. Bu basitçe bir beyin yıkama değil aksine bir çeşit hidayet bulma formuna benzemektedir. Eş-Şebâb'ın gücü topluola olan ilişkilerini şeriat, zekat, sadaka ve cihat gibi dini temalar üzerinden

<sup>52</sup> Damien Evan Pitts, *New Destinations of Islamic Fundamental Terrorism: The Rise of Al Shabaab* (Knoxville: The University of Tennessee, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 3.

<sup>53</sup> Marchal, *The Rise of a Jihadi Movement in a Country at War*, 6.

<sup>54</sup> Abdi Rahman Mohamed Jibril, *Islamic Extremism: The Untold Truth*, (Partridge Publishing, 2015), 115.



yürütmesinden geçmektedir. Eş-Şebâb'ın silahlı militanları halkla doğrudan temas etmezler. Bu militanlar hem korku hem de güven vermektedirler zira konulan yasakların sebebini bilmektedirler.<sup>55</sup> Kabile temelli sosyal yapılanma süreç içerisinde eş-Şebâb örgütünün hareketini hem zorlaştırmış hem de kolaylaştırmıştır. Belli dönemlerde kabileler arası ilişkiler inkar edilmiş ve örgüt adalet, eşitlik, halifelik ve ümmet kavramlarını ön plana çıkararak tevhid bayrağı altında bir birlik ve beraberlik inşası sözü vermiştir. Mamafih süreç içerisinde kabile gerçekliğine dayanmadan yol alınmayacağı fark edilmiş ve örgütün üst düzey stratejik görevleri kabile temelli olarak dağıtılmıştır.<sup>56</sup>

Eş-Şebâb'ın ideolojik ve taktiksel gelişiminde el-Kâide ile kurduğu ilişkiler ağının önemli bir etkisi vardır. 2011-2013 arasında strateji ve taktik problemi sebebiyle örgüt zayıflama yoluna gitti. 2013 Haziran'ında Godane örgüt içindeki muhalefeti bertaraf edip mutlak lider oldu ve örgütün ideolojik kimliği ve temayülü belirginleşti. El-Kâide ile ilişki kurmak, sivil hedeflere saldırmanın önemi ve yabancı cihatçıların önemi ele alındı ve örgüt zamanla diğer Müslümanları öldürmeyi meşrulaştıran tekfirciliği, beynelmilel cihadı ve bir İslam halifeliği kurmayı hedefleyen bir Somali el-Kâide'sine dönüştü.<sup>57</sup> Yabancı cihatçılar üzerinde çokça durulmasının sebebi yüksek etki ve hareket yetenekleri sayesinde. Nitekim 2003 Irak işgali döneminde bu gruplar gayri nizami savaş taktikleri ve yol açtıkları mezhebi çatışmalarla olayların seyrini değiştirmişlerdir.<sup>58</sup> Doğu Afrika'daki en büyük terör örgütü olarak eş-Şebâb lokal ve Somali merkezli olarak teşekkül etmekle beraber bazı kurucuları, Ahmet Abdi Godane (Ebu Zübeyr) gibi, Afganistan cihadında bulunmuşlardır. Çoğu etnik olarak Somali menşeli olan, bazıları da Usame Bin Ladin'inin Sudan'da olduğu 1991-1996 döneminden kalan el-Kâide bakiyesi, birçok yabancı cihatçı da farklı dönemlerde eş-Şebâb'ın saflarına katılmıştır. 2009-2010 yılları arasında Godane iki defa el-Kaide'ye bağlanmayı dile getirmiş ama Bin Laden resmi olarak bunu teyit etmemiştir. Bin Laden'in vefatından sonra, 2012 Şubat başında, el-Kâide'nin yeni lideri Eymen el-Zevâhirî eş-Şebâb'ı resmi müttefik olarak deklare etmiştir.<sup>59</sup> Bazı uzmanlar da 2008 yılından itibaren el-Kâide ile kurulan ilişkilerin eş-Şebâb'ı köklü bir şekilde dönüştürdüğünü ve eş-Şebâb'ın bu ilişkiyle beraber Afrika boynuzundaki cihatçı faaliyetleri Usame Bin Ladin önderliğindeki el-Kâide'ye entegre

<sup>55</sup> Marchal, *The Rise of a Jihadi Movement in a Country at War*, 6.

<sup>56</sup> Harper, *Everything You Have Told Me Is True*, 36.

<sup>57</sup> Matt Bryden, *The Reinvention of Al-Shabaab. A Strategy of Choice or Necessity?* (CSIS, 2014), 1-2.

<sup>58</sup> Thomas Hegghammer, "The Rise of Muslim Foreign Fighters. Islam and the Globalization of Jihad", *Quarterly Journal: International Security* 35/3 (2010-2011), 53.

<sup>59</sup> European Institutes of Peace (EIP), *The Islamic State in East Africa*, 2018.



ettiğini iddia ederler.<sup>60</sup>

İMB'nin ABD destekli Etiyopya ordusu tarafından kaldırılmasından sonra Etiyopya işgali karşısında duran tek organize örgüt eş-Şebâb olmuştur. Bu durum örgütün ideolojisini benimsemeyen fakat Etiyopya işgalinden rahatsızlık duyan milliyetçi duyguları baskın kitleleri ikna etmekte ve desteklerini sağlamakta etkili olmuştur. AMİSOM ( Afrika Birliği Somali Misyonu) askerlerinin kötü muamelesi ve ABD'ye olan tepki de eş-Şebâb'a olan desteği arttırmıştır.<sup>61</sup> Sınırlı sayıdaki yabancı savaşçılar istisna edilirse örgüt üyelerinin ortak tarafı yabancı işgalinden rahatsızlık duyan, büyük Somali idealleri taşıyan, Somali milliyetçiliğini benimseyen ve cihat propagandasından etkilenen insanlar olmalarıdır. Burada toplumsal hafıza kitleleri Somali için mücadele söylemi etrafında buluşturmaktadır.<sup>62</sup> Eş-Şebâb'ı toplumsal düzeyde popüler kılan ve geniş kitlelerin desteğini getiren husus da hiç şüphesiz savaş lortlarının pasifize edilmesi yönündeki çabalarıdır.

Eş-Şebâb'ın üst düzey yöneticilerinin tamamının el-Kâide ve global cihat taraftarı olduğu söylenemez. Zevahiri'nin açıktan eş-Şebâb'ı kucaklayan beyanatına rağmen örgüt hala büyük oranda yabancı işgaline direnen, milliyetçi bir mahiyete sahiptir. 2017 sonlarına doğru bünyesinde bulunan yabancı menşeli savaşçıların IŞİD (Irak Şam İslam Devleti) taraftarı olanlarını pasifize etti ve eş-Şebâb'a herhangi bir şekilde karşı çıkanların mürted olduğuna dair bir fetva yayınladı.<sup>63</sup> Somali topraklarını her türlü yabancı işgale karşı koruma şeklindeki milliyetçi refleks oldukça baskın olmasına rağmen eş-Şebâb dini motivasyonu en güçlü araç olarak kullanmaktadır. Bu çerçevede uluslararası camia tarafından desteklenen hâlihazırdaki resmi hükümet, uluslararası yardım kuruluşları, barış gücü düzeyinde varlık gösteren AMİSOM ve Türkiye gibi normalleşme sürecine destek veren bütün taraflar Somali düşmanı olarak görülmekte ve saldırıya uğramaktadır. Şebab içinden çıktığı İMB'ne yönelik savaşı da İslam'a karşı bir savaş olarak görmüş bir adım sonrasında da bunun Müslümanlarla gayr-ı Müslimlerin savaşı olduğunu deklare etmiştir. Nitekim Somali'ye yönelik harici müdahaleleri, Etiyopya, ABD, haçlı savaşı tavsif etmiş ve Müslümanları buna karşı durmaya ve cihada davet etmiştir. Benzer şekilde Federal Geçiş hükümetini ve buna destek verenleri ise Batı kuklası açgözlü mürtetler olarak ilan etmişlerdir.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Rob Wise, *Al Shabaab* (CSIS, 2011), 6.

<sup>61</sup> Özkan, *Doğu Afrika Jeopolitiği ve Türkiye'nin Somali Politikası*, 24.

<sup>62</sup> Muhammed Tandoğan, *Eş-Şebâb Örgütünün Anatomisi* (AFAM, 2016).

<sup>63</sup> EIP, *The Islamic State in East Africa*, 6-9.

<sup>64</sup> Jutta Bakonyi, "Ideoscapes in the World Society: framing violence in Somalia" *Civil wars*. 17/2 (2015), 258.

Eş-Şebâb'ın baskıcı siyaset metodolojisi, zor kullanarak toplumu dini/İslami açıdan tek tipleştirme çabaları ve şeriatı kaba bir formda icra etmesi toplumda derin bir düşmanlığa yol açmıştır. Özellikle sivillere yönelik bombalı eylemler örgütün halk nezdindeki desteğini daha da azaltmaktadır. Şiddete dayalı hareket tarzının yabancı cihatçılar tarafından dayatıldığı algısı da benzer şekilde halk desteğini olumsuz bir şekilde etkilemektedir.<sup>65</sup>

Kitle psikolojisi açısından bakıldığında, Selefi gruplarda göze çarpan en belirgin özellik olan kin ve öfkenin sadece 'Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek' ilkesiyle açıklanması mümkün değildir. *"Bu dini hamasetin boşlukta ve teorik zeminde yaşama imkanı olmadığı için kendine yeni bir hedef bulması gerekmektedir. Böylece Allah'a ve Resulüne karşı duyulan sevgi bir anda 'O'nun düşmanlarına karşı cihad etmek' eylemine dönüşebilmektedir. Bu cihetle Selefilik Müslümanları sadece teolojik ve kültürel olarak tüketmekle kalmayıp, politik ve toplumsal olarak da istikrarsızlığa sürüklemektedir"*.<sup>66</sup> Günümüz Somali toplumu mezkûr hususların tamamında derin bir krize sürüklenmiş, siyasi, dini, ekonomik ve kültürel problemlerin odağında sürekli savrulan, bir gelecek tasavvuru ve umuduna sahip olmayan milyonlarca insan dünyanın en hareketli ve istikrarsız mülteci topluluğuna dönüşmektedir. Bu umutsuz geniş kitlenin yol açtığı güvenlik krizi gün geçtikte daha da büyümektedir. Zira radikal örgütlerin eleman devşirdiği en büyük hedef kitle de bunların arasından çıkmaktadır.

## SONUÇ

Somali krizi son otuz yılda Afrika'da ortaya çıkan en büyük insani, İslami ve siyasi krizdir. Modern dönemin en hareketli zamanlarına devletsiz yahut başarısız devlet gerçekliğiyle girmek zorunda kalan Somali halkı, tarihin ve zamanın dışında kalma riskiyle karşı karşıyadır. Sömürge döneminin problemleri mirası üzerinden gelişen problemler yumağı her gün daha da içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Global güçlerle mücavir siyasetlerin ortak çıkar ve müdahale alanına dönüşen Somali topraklarının mevcut krizi kendi imkânlarıyla aşma ihtimali görünmemektedir. Uluslararası camianın Somali gerçekliğini göz ardı ederek günümüze kadar sürdürdükleri stratejiler güvenlik, altyapı, ekonomi, eğitim ve toprak bütünlüğü hususunda Somali halkına hiçbir şey vermedi. Nüfuz ve strateji temelli yaklaşımlar Somali topraklarını mikro iktidar alanlarına böldü, bu da doğal olarak çarpışan güçleri ortaya çıkardı. Barış inşa sürecinde İslam dünyası bugüne kadar ciddi bir varlık gösteremedi. Sarf edilen muazzam bütçelere rağmen Somali krizi hala büyük oranda başladığı yerde durmaktadır. Hoşgörülü, coğrafya ve toplum ile

<sup>65</sup> International Crisis Group, "Somalia's Divided Islamists", (Erişim 1 Haziran 2020).

<sup>66</sup> Ekvuran, Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket olarak Selefilik, 100.

barışık bir din anlayışı inşa eden Somali Müslümanlığı da bu süreçte en çok hırpalanan alanlardan birisi oldu. Etnik, politik, askeri ve stratejik beklentilerin ortasında kalan Somali Müslümanlığı büyük savrulmalar yaşamaktadır. Vehhâbî propaganda mekanizmasının eğitim ve finans yoluyla oluşturduğu etki karşısında dini/kültürel kurumlardan mahrum Somali toplumunun direnç göstermesi mümkün olmamaktadır. Somali ve doğu Afrika merkezli bu radikalleşmenin iç bölgelere ve daha geniş mücavir alanlara yayılma istidadı vardır. Öte yandan yerli ve yabancı cihatçı Selefliliğin eş-Şebâb ve benzer oluşumların çatısı altında geliştirdiği tekfirci, dışlayıcı ve saldırgan din anlayışı toplumda sürekli bir korku ve tedhişi canlı tutmaktadır. Artarak devam eden güvenlik ve asayiş krizi Somali toplumunun sağlıklı bir gelecek tasavvuru inşa etmesini engellemekte ve Somalililer dünyanın en hareketli mülteci toplumu olmaya devam etmektedirler. Henüz ülke dışına çıkamayan veya kaçamayanlar ise bir çeşit *pasif mülteci* olarak kaçabilecekleri zamanı beklemektedirler. Somali coğrafyasında gerçekleşen ve şiddet içeren her uygulama ve her eylem büyük bir ustalıkla İslam'ın imaj ve kimliğine zarar veren bir bilgi havuzunda toplanmakta ve Batılı antropologlar ve strateji uzmanları tarafından yeni İslami şablonlar üretmek için kullanılmaktadır. İslam dünyasının, başta Türkiye ve Mısır olmak üzere, Somali krizine müdahil olmaları sorunun insani ve İslami bir düzlemde çözülmesine kapı aralayabilir. Somali krizinin geride bıraktığı 30 yıllık trajik süreç krizin İslam dünyasının katkısı olmadan çözülemeyeceğini ortaya koymuştur.

## KAYNAKÇA

“Somalia: Fall of Siad Barre and the Civil War”. Erişim 1 Haziran 2020. <https://sites.tufts.edu/atrocityendings/2015/08/07/somalia-fall-of-siad-barre-civil-war/>.

Amnesty, Amnesty International. *The Hidden US War in Somalia, Civilian Casualties from Air Strikes in Lower Shabelle*. London: Amnesty International Ltd, 2019.

Artokça, İzzettin. *eş-Şebâb Terör Örgütü/ Somali*. TASAM, 2013. [https://tasam.org/tr-TR/Raporlar/Rapor/56/es\\_sebab\\_teror\\_organu\\_somali](https://tasam.org/tr-TR/Raporlar/Rapor/56/es_sebab_teror_organu_somali)

Bakonyi, Jutta. “Ideoscapes in the World Society : framing violence in Somalia”. *Civil wars*. 17/2 (2015), 242-265. <https://doi.org/10.1080/13698249.2015.1070456>

Balthasar, Dominik. “State Making in Somalia under Siyad Barre: Scrutinizing Historical Amnesia and Normative Bias”. *International Journal of African Historical Studies* 51/1 (2018), 141-162.

Barnes, Cedric. “U dhashay—Ku dhashay: Genealogical and Territorial Discourse in Somali History”. *Social Identities* 12/4 (2006), 487-498.

Bazîne, Abdullah Salim. *İntişâru'l-İslâmî fi Afrikiya Cenube's-Sahra*. Misrateh: Yedi Ekim Üniversitesi, 2010.

Bingöl, Oktay. “Somali’de Barış ve Kalkınma Sürecinde Türkiye’nin Rolü”. *Gazi Akademik Bakış* 7/13 (Mayıs 2013): 81-106. <https://doi.org/10.19060/gav.31799>

Bryden, Matt. *The Reinvention of Al-Shabaab. A Strategy of Choice or Necessity?*. CSIS, 2014.

[https://csis-website-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/legacy\\_files/files/publication/140221\\_Bryden\\_ReinventionOfAlShabaab\\_Web.pdf](https://csis-website-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/legacy_files/files/publication/140221_Bryden_ReinventionOfAlShabaab_Web.pdf)

Cassanelli, Lee. “The Partition of Knowledge in Somali Studies: Reflections on Somalia’s Fragmented Intellectual Heritage”. *Bildhaan: An International Journal of Somali Studies* 9 (2009), 4-17.

Di Domenicantonio, Giulio. “With God on our side”: a focus on Ahlu Sunna Waljama’a, a Sufi Somali paramilitary group” *Annual Review of Islam in Africa* 13-14/1 (2015-16), 64-70.

Dirk Baehr, *The Somali Shabaab Militias and Their Jihadist Networks in The West*. Konrad Adenauer Stiftung, 2001.

<https://www.kas.de/en/web/auslandsinformationen/artikel/detail/-/content/die-somalischen-shabaab-milizen-und-ihre-jihadistischen-netzwerke-im-westen>

Elliot, Ashley – Holzer, Georg-Sebastian. “The invention of ‘terrorism’ in Somalia: paradigms and policy in US foreign relations”. *South African Journal of International Affairs* 16:2 (2009), 215-244. <https://doi.org/10.1080/10220460903268984>

European Institutes of Peace (EIP), *The Islamic State in East Africa*, 2018. <http://www.eip.org/en/news-events/eip-publishes-new-report-%E2%80%9Cislamic-state-east-africa%E2%80%9D-8>

Evkuran, Mehmet. “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik”.

*Muhafazakar Düşünce*, 12/45-46. (Temmuz-Aralık 2015), 79-102.

Gundel, Joakim. *Clans in Somalia*. ACCORD, 2009.

[https://www.ecoi.net/en/file/local/1193130/90\\_1261130976\\_accord-report-clans-in-somalia-revised-edition-20091215.pdf](https://www.ecoi.net/en/file/local/1193130/90_1261130976_accord-report-clans-in-somalia-revised-edition-20091215.pdf)

Harper, Marey. *Everything You Have Told Me Is True: The Many Faces of Al Shabaab*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 2019.

Hegghammer, Thomas. “The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad”. *Quarterly Journal: International Security* 35/3 (Winter 2010/11), 53-94.

Holzer, Georg-Sebastian. “Political Islam in Somalia: A Fertile Ground for Radical Islamic Groups?”, *Geopolitics of the Middle East* 1 (2008), 23-42.

İbrahim, Abdiwali Ali. *Eş-Şebab Örgütünün Teşekkülü, İdeolojik Yapılanması ve Faaliyetleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İşcan, Mehmet Zeki. “Tarih Boyunca Selefî Söylem”. *İlahiyat Akademi*, 1/1-2. (2015), 1-14.

International Crisis Group, “Somalia’s Divided Islamists”. Erişim 1 Haziran 2020. <https://www.crisisgroup.org/africa/horn-africa/somalia/somalia-s-divided-islamists>

Jibril, Abdi Rahman Mohamed. *Islamic Extremism: The Untold Truth*. Partridge Publishing, 2015.

Kavas, Ahmet. “Somali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,

<https://islamansiklopedisi.org.tr/somali#2-tarih> (12.06.2020).

Khayre, Ahmed Ali M.. “Somalia: An Overview of the Historical and Current Situation”. *SSRN Electronic Journal*. 2016.

[https://www.researchgate.net/publication/301660381\\_Somalia\\_An\\_Overview\\_of\\_the\\_Historical\\_and\\_Current\\_Situation](https://www.researchgate.net/publication/301660381_Somalia_An_Overview_of_the_Historical_and_Current_Situation)

Köksal, Aydoğan. “Somali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,

<https://islamansiklopedisi.org.tr/somali#1> (12.06.2020).

Marchal, Roland. *The Rise of a Jihadi Movement in a Country at War, Harakat al-Shabaab al-Mujaheddin in Somalia*. SciencesPo, 2011.

<https://spire.sciencespo.fr/notice/2441/5ncvgncesl8n4a0rpg5k3c1j5p>

Mudane, Hassan. “Siad Barre’s Regime: From Repressive to Civil War”. Erişim 10 Haziran 2020. [https://www.researchgate.net/publication/326657819\\_Siad\\_Barre's\\_regime\\_From\\_repressive\\_to\\_civil\\_war](https://www.researchgate.net/publication/326657819_Siad_Barre's_regime_From_repressive_to_civil_war)

Özkan, Mehmet. *Doğu Afrika Jeopolitiği ve Türkiye'nin Somali Politikası*. SETAV, 2014. [http://file.setav.org/Files/Pdf/20141021153934\\_40\\_somali\\_web.pdf](http://file.setav.org/Files/Pdf/20141021153934_40_somali_web.pdf)

Pitts, Damien Evan. *New Destinations of Islamic Fundamental Terrorism: The Rise of Al Shabaab*. Knoxville: The University of Tennessee, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Quetzalli Padilla, Gustavo Trigo-Arana, *Scoping Study on the Culture Sector in Somalia*. UNESCO, 2013. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000229187>

Shinn, David. “Al Shabaab’s Foreign Threat to Somalia”. *ORBIS* 55/2 (2011), 203-215.

Sıradağ, Abdürrahim. *Sahra Altı Afrika’ında Terörist Grupların Yükselişi Boko Haram ve eş-Şebâb*. SETAV, 2015. <https://www.setav.org/sahra-alti-afrikasinda-terorist-gruplarin-yukselisi-boko-haram-ve-es-sebab/>

Solomon, Hossein. “Al Shabaab in Somalia: Between Clan and Faith”, *Terrorism and Counter-Terrorism in Africa*. 39-66. London: Palgrave Macmillan, 2015.

Taş, Abdullah Erdem. “Afrika’da İslâm’ın Yayılması: Fâtipler, Tâcirler, Dervişler”. *Geçmişten Günümüze Türk-Somali İlişkileri Sempozyumu* (Bursa: Kasım 2019) (Yayımlanmamış Bildiri)

Tandoğan, Muhammed. *Eş-Şebâb Örgütünün Anatomisi*. AFAM, 2016. <https://afam.org.tr/es-sebab-orgutunun-anatomisi/>

Wise, Rob. *Al Shabaab*. CSIS, 2011. <https://www.csis.org/analysis/al-shabaab>

[https://www.washingtonpost.com/world/africa/ethnic-somalis-are-dying-in-kenya-and-some-say-the-government-is-to-blame/2016/01/07/4bc66dbc-a848-11e5-b596-113f59ee069a\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/africa/ethnic-somalis-are-dying-in-kenya-and-some-say-the-government-is-to-blame/2016/01/07/4bc66dbc-a848-11e5-b596-113f59ee069a_story.html)

### **Ek Beyan / Declaration**

- Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.
- Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.
- Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
- Bu çalışma, dışarıdan ve bağımsız hakemler tarafından değerlendirilmiştir.
  
- In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.
- There is no potential conflict of interest in this study.
- The author declared that this study has received no financial support.
- This study has been evaluated by external and independent reviewers.







# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Televizyonda (Diziler Bağlamında) Din Adamı İmajı (Kertenkele Dizisi Örneği)

*The Image of Clergyman on Television in the Context of Tv Series (“Kertenkele” Series Example)*

#### Osman DERTLİ

Dr.  
Diyanet İşleri Başkanlığı  
Köln/ALMANYA  
osmandertli@hotmail.com  
ORCID: 0000 0002-4423-6002

Cilt/ Issue: 1/1, 85-106

Geliş Tarihi: 5.2.2021

Kabul Tarihi: 8.3.2021

**Atıf:** Dertli, Osman. “Televizyonda (Diziler Bağlamında) Din Adamı İmajı (Kertenkele Dizisi Örneği)”. *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 85-106.

**Dipnot:** Osman Dertli, “Televizyonda (Diziler Bağlamında) Din Adamı İmajı (Kertenkele Dizisi Örneği)”, *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1(Mart 2021), Sayfa.

#### ÖZ

Televizyonda yayınlanan dizileri ve filmleri, insanların zihin dünyasını etkileyen, bireyleri herhangi bir konuda tavır almaya yönlendiren ve belli kişiler ve mekânlarla ilgili imaj oluşturma gücüne sahip temel araçlar olarak görmek mümkündür. Bu durum dizilerde yer alan din adamının rolü, tavır ve davranışları, görsel durumu ve kullandığı dil için de geçerlidir. Dizilerde din adamının karakterize edildiği tarzı, dizileri izleyen bireylerin zihin dünyalarında, o din adamına ve temsil ettiği fikre karşı bir düşünce oluşturmada ve bu anlamda belli bir tasavvurun oluşmasına etki etmektedir. Bu makalede televizyon dizilerinde yer alan din adamı ve din adamı imajı, yazılı ve görsel medyada çokça tartışılan “Kertenkele” dizisi bağlamında değerlendirilecektir. Bu değerlendirme dizinin yayınlanan bölümleri üzerinden, yöntem olarak ise nitel araştırma yöntemi ve içerik analiz metodu kullanılarak yapılmaya çalışılacaktır. Kertenkele dizisini değerlendirmeden önce televizyon ve din ilişkisi üzerinde durulacak ve Cumhuriyetten günümüze sinema ve televizyonda yer alan din adamı imajı hakkında kısaca bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Televizyon, Dizi, Din Adamı, Din Adamı İmajı, Kertenkele Dizisi

#### ABSTRACT

It is possible to consider TV series and movies as basic tools that affect people's mental world, lead individuals to take a stand on any subject and have the power to create images about certain people and places. This issue is also valid for the role of the clergyman including his attitude and behavior in that role and even his visual status and the language he prefers. The characterization of the clergyman

in the TV series creates an opinion against the clergyman and the idea he represents in the mental worlds of the individuals who watch the series, and in this sense, affects the formation of a certain vision. In this article, the image of clergyman and clergyman in television will be evaluated in the context of the TV series "Kertenkele" ("li-zard" in english), which is widely discussed in the print and visual media. This evaluation will be done through the published episodes of the series. Qualitative research method and content analysis method will be used. Before evaluating the "Kertenkele" TV series, the relationship between television and religion will be emphasized and brief information will be given about the image of the clergyman in cinema and television throughout the history of the Turkish Republic.

**Keywords:** Religion Sociology, Television, TV series, Clergyman, Image of Clergyman, "Kertenkele" Series

## EXTENDED ABSTRACT

There are many areas in which television dominates and directs people. One of these areas is undoubtedly the religious field. Television, thanks to its power, has a significant influence on religion and religious institutions and sometimes causes negative situations on the values of religion. In this context, the television image of the clergy, who plays an important role in conveying and explaining religion and its message to the society, contributes to the formation of a certain positive or negative vision in the mental world of individuals and societies. Television carries out the formation of this imagination through religious programs, religious broadcasts and TV series and movies with religious themes. In addition, television contributes to the formation of a certain type of religiosity in the society by broadcasting popular topics and using the people that the public rely on in the religious context.

In this article, the image of clergyman in movies and TV series will be discussed and evaluated in the context of the TV series "Kertenkele", which is widely discussed in the written and visual media. This evaluation will be made over the published episodes of the series. Qualitative research method and content analysis method will be used. Before evaluating the TV series Kertenkele, we will focus on the relationship between television and religion, and brief information will be given about the image of the clergy in cinema and television throughout the history of the Turkish Republic. The Kertenkele series is a script inspired by Kemal Tabrizi's work titled "Marmoulak-Kertenkele", which was released in 2004 and started airing on ATV on October 25, 2014. The series is about the events that took place around the person convicted of

theft, running away from the hospital where he came for treatment wearing a turban and robe belonging to an imam. After this escape, he encountered a small neighborhood community waiting for an imam to their mosque.

Modernization steps that are taken and the all new innovations on the social life which are applied with the establishment of Turkish Republic, also effected the media and culture. These effects can be seen concretely in the cinema activities. Such that it is not possible to consider the image of religion and clergymen in cinema and television apart from the dominant ideology of the Republic period. The reflection of this ideology on the screen, including TV series and movies, has been realized as what is said and performed in the name of religion is shown bad, ugly, inferior and despicable as opposed to the “modern”. Sometimes religious discourse or the religious representation has been ridiculed. Most of the time, clergymen appear in the movies as reactionary, bigoted, self-seeking people who can do anything to gain advantage and with an ugly visual.

With the Democratic Party winning the elections in 1950 and coming to power, although there was a partial softening in the negative attitudes and behaviors of the dominant mentality towards religion and clergy in Turkish cinema, this situation disappeared with the coup of May 27. During this period, Turkish filmmakers continued their problematic attitudes by not including any positive image of clergy in the movie scenarios they projected onto the screen. This problematic situation against religion and the image of clergy continued its existence until the end of the 70’s, but started to decrease with the emergence of some good examples along with the negative ones since 1980. Especially in the 1980s, movies with religious themes were released one after another in cinemas. However, since most of them are considered as a tool to attract religious people to the cinema sector and maximize the profit, they have not been very effective in improving the image of the clergy in society.

There are positive and negative examples in the clergymen roles in the 2000s. The Sheikh Abdullah character as an imam, which is featured in the movie “Kurtlar Vadisi: Irak” (Valley of the Wolves: Iraq) had unconventional attitudes. Sheikh Abdullah in that movie influences the villagers and makes children love religion, as opposed to the past imam characters in Turkish cinema history. A positive image of a clergyman is drawn, in contrast to the low-level, self-seeking, dishonest, prophetic, cleric who does magic, which was shown in previous years.

The movie “Vizontele” and the TV series “Hayat Bilgisi” can be given as examples of movie and TV series that included a negative image of a clergyman in the 2000s. In the movie “Vizontele”, the clergyman is portrayed

as a conservative man, refusing to accept new ideas, back-minded, stuttering and being ridiculed for stuttering. Likewise, in the TV series “Hayat Bilgisi”, a teacher who was uncomfortable calling her “my hodja (my teacher)” by her students and constantly saying “Hodja is in the mosque” and reducing the concept “Hodja” to the mosque (i.e. imam, although “hodja” can be used in academia instead of “professor” informally) can be given as an example of the negative image of the clergy exhibited in these years. Again, the image of a clergyman transferred to the cinema with the character of “Oflu Hoca” has been the most negative example recently. The abusive expressions of the character presented as an imam of a mosque in the movie are examples of the “abusive hodja” role.

In the 2000s due to the change in the political field in Turkey, there has been a positive approach to the religion and clergymen in the social and cultural life. However, this positive situation has not been reflected in television series in our opinion. The clergymen characters has mostly ignored and not included at all rather than being accepted and shown in the recent aired TV series. The fact that the clergyman was not included in the TV series “Seksenler” (Eighties), which was aired as a neighborhood series for many years in government TV channel TRT, is the most concrete example of this situation.

In conclusion, it is possible to evaluate representations of the clergyman in Turkish movies and TV series from past to present, into four main categories. These are ignoring-not seeing, character assassination, tabloidisation and normalization.

When we evaluate the clergyman image and clergyman representation in the context of the TV series “Kertenkele”, it is possible to encounter positive and negative images of the clergyman in the movies and the TV series of the 2000s. However, negative images of clergymen are more as in the previous years. In addition, one of the most striking points in the TV series is that the religious subjects and the clergyman are represented as a popular culture material. Character assassination is done by representing clergymen with the attitudes such that ignorant, thief, gambler and dealing with illegal activities. Most of the time, with meaningless and unwarranted questions and narratives from the “Masnavi”, the clergyman image were tabloidized. In contrast, the positive representation of the clergyman is presented with the following attitudes: playing the piano, playing with children and taking care of them, being reliable and not writing amulets.

## GİRİŞ

İletişim teknolojisi alanında meydana gelen hızlı gelişmeler, medya dünyasına zenginlik katmış ve medyanın etkinlik alanını büyütmüştür. Günümüz toplumlarında medya ürünleri artık hayatın merkezinde yer almakta, televizyon başta olmak üzere gazete, dergi, kitap, video, bilgisayar ve akıllı telefonlar gibi birçok iletişim aracı yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Kitle iletişim araçları, hem özel alanda hem de kamusal alanda kendine yer bulmakta, dolayısıyla sınırları ortadan kaldırmaktadır. Nitekim McLuhan kitle iletişim araçlarının yaygın kullanımına bağlı olarak dünyayı kuşatan bütün sınırların ortadan kalkacağına ve dünyanın küçük bir köy haline döneceğine işaret etmektedir.<sup>1</sup> Günümüzde gerek şehirlerde gerekse Türkiye'nin en ücra köyünde televizyonun girmediği ev hemen hemen hiç kalmamıştır. Kitle iletişim araçları içerisinde televizyonun bu kadar yaygınlık kazanmasının ve toplumsal hayatta vazgeçilmez olmasının, birey ve toplum üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkilerinin olması kaçınılmazdır.<sup>2</sup> Günlük yaşamda çok yaygın bir araç haline gelen ve her yaş grubundan izleyicilere çeşitli programlar sunan televizyon artık bir kitle iletişim aracı olmaktan çıkmış, bireyleri ve toplumları etkileme, şekillendirme ve yönlendirme aracı, hatta yasama, yürütme ve yargıdan sonra toplumu yönetme ve yönlendirmede dördüncü kuvvet haline gelmiştir.<sup>3</sup>

Televizyonlarda yayınlanan dizileri ve filmleri, insanların fikirlerini, zihin dünyasını etkileyen, bireyleri herhangi bir konuda tavır almaya yönlendiren ve belli kişiler ve mekânlarla ilgili imaj oluşturma gücüne sahip temel araçlar olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>4</sup> Bu bağlamda televizyonda yayınlanan dizilerde yer alan din adamının rolü, tavır ve davranışları, görsel durumu ve kullandığı dil, o dizileri izleyen bireylerin zihin dünyasında, o din adamına ve temsil ettiği fikre karşı bir düşünce oluşturmada ve bireylerin dünyasında bu anlamda belli bir tasavvurun oluşmasına etki etmektedir. Bu makalede televizyon dizilerinde yer alan din adamı ve din adamı imajı yazılı ve görsel medyada çokça tartışılan “Kertenkele” dizisi bağlamında ele alınmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu değerlendirme, dizinin

<sup>1</sup> Marshall McLuhan-Bruce R. Powers, *Global Köy*, çev. Bahar Öcal Düzgören (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2020).

<sup>2</sup> Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji* (Ankara: Savaş Yayınları, 1982), 418-424; Ali Aslan, “Bir Sosyolojik Olgu Olarak Televizyon”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1 (Aralık 2004).

<sup>3</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yayıncı Hazırlayanlar: Hüseyin Özel-Cemal Güzel (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), 391-423; Yusuf Özkır, “Medyanın Din Bilgisi”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli (İstanbul: Köprü Kitapları, 2014), 15.

<sup>4</sup> Pars Şahbaz, Arzu Kılıçlar, “Filmlerin ve Televizyon Dizilerinin Destinasyon İmajına Etkileri”, *İşletme Araştırma Dergisi*, 1/1 (Mart 2009), 31-52; Abdurrahman Güneş, “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28/1 (Ocak 2018), 206.

yayınlanan bölümleri üzerinden, yöntem olarak ise nitel araştırma yöntemi ve bu bağlamda içerik analiz metodu kullanılarak yapılacaktır. Kertenkele dizisini değerlendirmeden önce televizyon ve din ilişkisi üzerine durulacak ve Cumhuriyetten günümüze sinema ve televizyonda yer alan din adamı imajı hakkında kısaca bilgi verilecektir. Kertenkele dizisi, Kemal Tebrizi'nin 2004 yılında gösterime giren Marmoulak-Kertenkele adlı yapıtından esinlenerek senaryolaştırılan ve 25 Ekim 2014'de ATV'de yayınlanmaya başlayan bir dizidir. Dizi hırsızlık suçundan hüküm giyen Kertenkele lakaplı şahsın, tedavi için geldiği hastaneden bir imama ait sarık ve cübbeyi giyerek kaçmasını ve bu kaçışın ardından camisine imam bekleyen bir cemaatle karşılaşması etrafında gelişen olayları konu edinmektedir.

## 1. TELEVİZYON VE DİN İLİŞKİSİ

Televizyon, kişiler üzerinde etkisi her geçen gün artan ve insanların hayatlarına farklı şekillerde tesir eden önemli bir iletişim aracıdır. Büyük ölçüde bireylerin gözlerine, kulağına ve zihin dünyasına hitap etmesi ve olayları canlıymış gibi sunması insanların televizyondan etkilenme oranlarının artmasına neden olmaktadır. Bu etkileme düzeyi kendisini, daha çok izleyenleri belli bir konuya yönlendirmede ve belli bir anlayış oluşturmada göstermektedir. Yönlendirici olan televizyon, gündelik hayatta yapmış olduğumuz hemen her şey hakkında bizim yerimize düşünüp karar veren, tavır ve davranışlarımızı etkileyen ve kamuoyu oluşturma gücü sayesinde olaylar karşısında nasıl bir tavır sergilememiz gerektiğini bize söyleyen<sup>5</sup> hatta “nüfusun çok büyük bir bölümünün beyinlerinin oluşturulmasında bir tür fiili tekele sahip”<sup>6</sup> araç haline gelmektedir. Bu tekelleşmeye bağlı olarak ise birey, farkında olmadan kitle iletişim araçları tarafından sunulan imajlar ve algılar doğrultusunda kendini yeniden tanımlamaya ve algılamaya başlamaktadır. “Televizyon reklamları, moda dergileri, gazeteler ve diğer ideolojik sloganlar ferdin hayatında kimi zaman ailesinden ve okulundan da daha fazla etkili olurlar. Kişi, kitle iletişim araçlarından kendisine sunulan bu yeni hayat tarzı empozitesiyle, gerçek problemlerinden uzaklaşır, prensiplerine dikkat etmemeye başlar veya onlara yönelik farkındalığını kaybeder. Bunun belki de toplumsal olarak hissedilen en somut alanı dini fikir ve davranış alanıdır. Birey, kendi inanç ve değerlerini televizyon ve diğer medya araçlarından okuduğu ve gördükleriyle belirlemekte ve kimi zaman bu durum hayatında ciddi değişikliklere neden olmaktadır”.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> İbrahim Turan, “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/24-25 (Temmuz 2007), 294; Güneş, “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”, 206.

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 22.

<sup>7</sup> Ayşe Karaerkek, *Televizyon Karşısında Dindarlık Tutumları- Amasya Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 65-66.

Televizyonun insanı etkileme ve yönlendirmesinde belirleyici olan, onun duyu organlarına hitap etmesidir. Herhangi bir iletişim aracı ne kadar çok duyu organına hitap ediyorsa, insanın etkilenme oranı da o kadar yüksek olacaktır. Televizyonun, mesela radyonun aksine, insanı etkileme ve yönlendirme de baskın olduğu birçok alan söz konusudur. Bu alanlardan birisi de hiç şüphesiz dini alandır. Televizyon, sahip olduğu güç sayesinde din ve dini kurumlar üzerinde önemli ölçüde etkili olmakta ve dinin ortaya koyduğu değerler üzerinde bazen olumsuz durumların oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu çerçevede dinin ve onun getirdiği mesajın topluma ulaştırılmasında ve anlatılmasında önemli rol oynayan din adamının televizyonda sunulan imajı, birey ve toplumların zihin dünyasında olumlu ya da olumsuz manada belli bir tasavvurun oluşmasına katkıda bulunmaktadır.<sup>8</sup> Bu tasavvurun oluşumunu televizyon, dini programlar, dini yayınlar ve dini öğelerin içerisinde bulunan dizi ve filmler aracılığıyla yapmaktadır. Ayrıca televizyon, halkın dini bağlamda itibar ettiği popüler konu ve konukları belli saat ve tarihlerde yayınlayarak toplumda belli bir dindarlık tipi oluşmasına katkı sağlamaktadır.<sup>9</sup>

Televizyonda yayınlanan dizilerin yapım ve üretimindeki temel hedeflerden birisi, hiç şüphesiz dizilerde sergilenen karakterler gibi bir seyirci kimliği inşa etmektir. Arzulanan kimliği oluşturmak için verilen mesajlar ise, diziler aracılığıyla ya doğrudan ya da dolaylı olarak dile getirilmektedir. Televizyon etkileme gücüyle kendisine has ‘Televizyon bireyleri’ ve ‘Televizyon toplumlari’, görsel düşünen kitleler oluşturmakta, bu yolla bireyi ve toplumu oluşturma, etkileme, değiştirme, dönüştürme iktidarını, gücünü kendisinde görmektedir.<sup>10</sup> Modern dünyada iletişim araçlarının fonksiyonlarından biri, belli ideolojiler üretmektir. Bu ideolojilerin üretilmesinde televizyon ve diziler önemli rol oynamaktadır. Büyülü Kutu olarak da tanımlanan televizyon araçları içerisinde önemli bir yer tutan dizi filmler, hakim ideoloji işlevi görerek topluma uyum sağlamış ve entegre olmuş bireyler yaratırlar.<sup>11</sup> Nitekim Cumhuriyetin ilk yıllarında toplumu modernleştirmek ve dönüştürmek için çekimi yapılan, ortaya konan filmlerin belli bir ideolojiyi temsil etmesi ve bu çerçevede hazırlanmış olması, filmlerin ideolojik işlevine iyi bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Bu konuda Gültekin’in ifadeleri dikkat çekicidir:

<sup>8</sup> Turan, “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, 296.

<sup>9</sup> Karaerkek, “Televizyon Karşısında Dindarlık Tutumları Amasya Örneği”, 63.

<sup>10</sup> Recep Özkan, “Televizyon Dizilerinin Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Etkilerinin Belirlenmesi”, *Türkisch Studies*, 8/12 (2013), 1019.

<sup>11</sup> Zeynep Gültekin, “İraktan Önce: Kurtlar Vadisi Dizisi”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 22 (Kış-Bahar 2006), 10.



*“Dinin toplumsal alandan tamamıyla uzaklaştırılması ve görünür olmayacak şekilde bireysel alana hapsedilmesi, buna paralel olarak harf inkılâbıyla bütün bir tarihî birikimimizle araya aşılmaz duvar örülmesi, aslının yasaklanarak ezanın Türkçe okunması, camilerin Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne devredilerek bir “emlâk” emtiası haline getirilmesi, namaz-zekât-sadaka-kurban-başörtüsü gibi dinî vecibelerin yerine getirilmesinin kriminalize edilmesi gibi hususlar söz konusu pozitivist bilgi ve değer paradigmasının doğal bir sonucudur. Bu paradigma doğrultusunda yetişen nesillerin işlettiği ve içerik ürettiği bir kurumsal yapı olarak medyanın, din görevlilerine ve camilere, karşı tutumu da rahatlıkla tahmin edilebilir. Medyanın dine, din görevlilerine ve camilere bakışının anlaşılması söz konusu paradigmadan bağımsız ele alınamaz”.*<sup>12</sup>

Bu bağlamda Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar sinema ve filmlerin, tarihsel süreç içerisinde yer yer farklılaşmakla birlikte, din ve din adamına karşı nasıl tavır sergilediğini, hangi hâkim ideolojik dünya görüşüne uygun düşen sinema ve filmlerin oluşturulduğuna yer vermek yerinde olacaktır.

## **2. CUMHURİYETTEN GÜNÜMÜZE SİNEMA VE TELEVİZYONDA DİN ADAMI İMAJI**

Türk modernleşmesinin ana hedefi, geleneksel unsurların hâkim olduğu toplumu, modern topluma dönüştürmektir. Bunun için Osmanlı’dan tevarüs eden ve değişime direnen dini kurumları etkisiz hale getirme, hatta ortadan kaldırmaya, Osmanlı imparatorluğunun ürettiği evrenselci-ümmetçi zihniyeti bertaraf etmeye ve toplum hayatının içerisine yerleşmiş olan dini inanç, değer ve pratikleri asgariye indirmeye yönelik bir takım adımlar atılmıştır. Örneğin halifelik kurumunun kaldırılması, dini okulların kapatılması, medeni kanunun kabul edilmesi, ezanın Türkçe okunması bunlardan sadece bazılarıdır. Dolayısıyla Cumhuriyetin kurucu kadrosu uygulamaya koyduğu projelerle yeni bir sosyal yapı oluşturmak istemiştir. Bu proje çerçevesinde din, kurumsal olarak imparatorluktan cumhuriyete yeni bir toplum oluşturmanın, modern ve milli olanın emrine verilmiş, bireysel olarak da insanların vicdanlarına hapsedilmiştir.<sup>13</sup> Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran kadronun toplumsal hayata getirmiş olduğu yenilikler ve modernleşme hedefiyle atmış olduğu adımlar, her alanı etkilediği gibi, kuşkusuz medya ve kültür alanına da yansımış,

<sup>12</sup> Hediyeullah Aydeniz, “Din ile Dini Mekân ve Aktörlerin Medyatikleşmesi”, *TDV. İstanbul Müftülüğü Din ve Hayat Dergisi*, 20 (Ekim 2013), 120.

<sup>13</sup> Birsan Banu Okutan, “Türk Sinemasında Popüler Din ve Din Adamı İmajı”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 20 (2009), 225.



özellikle sinema faaliyetlerinde bu etki kendini somut olarak göstermiştir.<sup>14</sup> Öyle ki, dinin ve din adamlarının sinema ve televizyonlardaki imajını, Cumhuriyet döneminin hâkim ideolojisinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu ideolojinin beyaz perdeye yansımaları, gerek sinema filmlerinde gerekse televizyon dizilerinde, din adına söylenen ve yapılan şeylerin/temsilin genellikle modern olanın karşısında kötü, çirkin, aşağılık ve hakir bir pozisyonda gösterilerek veya alay konusu edilerek ele alınması olarak gerçekleşmiştir. Filmlerde genel olarak din adamları gerici, yobaz, çıkarıcı, menfaat elde etmek için her şeyi yapabilen ve çirkin yüzlü insanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>15</sup> Nitekim 1950 yılına kadar Türkiye’de tiyatro ve sinema faaliyetlerinin hemen hemen tek yürütücüsü konumunda olan Muhsin Ertuğrul, dini olan her şeye ve dindar olan herkese karşı bu hâkim ideolojiyi ortaya koyduğu eserlerle göstermiştir. 1927’de Musâhipzâde Celâl’in tiyatro eseri olarak yazdığı “Aynaroz Kadısı”nı 1938 yılında sinemaya uyarlayan Ertuğrul, “rüşvetçi, hilebaz, şehvet düşkünü ve haklının değil, kudretlinin yanında saf tutan din adamı”<sup>16</sup> tiplemesini Türk sinemasındaki ilk örnek olarak topluma arz etmiş, bir sene sonra ise, öyküsünde rüşvete ve şehvetine düşkün sahtekâr bir din görevlisinin yer aldığı “Bir Kavuk Devrildi” adlı filmi sahnelemiştir.<sup>17</sup> Bu dönemde ilerliciliğin, Cumhuriyet ideallerinin karşısında din adamlarının ya da dindarların gösterildiği en bilindik ürün ise, Halide Edip Adıvar’ın, 1923 yılında yazdığı “Vurun Kahpeye” romanının, 1949’da Lütfi Akad tarafından beyazperdeye uyarlanmasıdır.<sup>18</sup> Film, hedefleri olan bir bayan öğretmenin, görev yapmak için geldiği kasabada, Kuvâ-yı Milliye hareketine ve onun bayraktarlık yaptığı modern fikir ve düşüncelere büyük düşmanlık gösteren yobaz bir topluluk karşısında düştüğü hüznümlü durumları konu edinmektedir. Bu konu çerçevesinde “Millî Mücadele”ye düşman olarak takdim edilen dindar görünümü, çıkarıcı ve yobaz Hacı Fettah Efendi tipi öyle çizilmiştir ki, filmi seyreden kimse, ondan daha aşağılık daha çıkarıcı

<sup>14</sup> Yalçın Lülecî, *Sinema ve Din: Türk Sineması Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Bilimleri Dalı, Yüksek Lisans Tezi 2007), 35.

<sup>15</sup> Ömer Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 50; Turan, “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, 297.

<sup>16</sup> Ali Murat Güven, “Türk Sinemasının Din ve Dindarlık 95 Yıllık İmtihanı”, *TDV. İstanbul Müftülüğü Din ve Hayat Dergisi*, 3 (Ekim 2009), 105.

<sup>17</sup> Hamza Çakır-Metin Eken, “Kertenkele Dizisinde Din, Dindarlık ve Din Adamı Temsili”, *Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri-* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 222.

<sup>18</sup> Nigar Pösteği, “Sinema ve Din İlişkisi: Karakterler Ve Görsel Algı Aracılığı İle Din Olgusunun Türk Sinemasında Değişim Süreci”, *Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri-* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 193; Okutan, “Türk Sinemasında Popüler Din ve Din Adamı İmajı”, 228.

ve daha din simsarı bir insan olamayacağı yargısına varır.”<sup>19</sup> Aynı şekilde milli mücadeleyi konu edinen diğer yapımlarda da dini temsil eden kişiler, bağımsızlık mücadelesine karşı çıkan, düşmanla iş birliği yapan, itici ve ahlak yoksunu kişiler olarak yansıtılmıştır. Öyle ki bazı tarihi filmler, “Millî Mücadeleyi, Kuvâ-yi Milliyeci ve padişahçı-hilafetçi ikilemine oturtarak, millî mücadelenin aslında batıcı-aydın (Kuvâ-yi Milliyeci), gerici-doğucu (padişahçı-hilafetçi) çevreler arasında geçmiş bir mücadele, âdeta bir iç savaş olarak takdim ederek, bu ikilemde, din adamına, daha ziyade padişahçı-hilafetçi konumunda yer vermiştir. Bir tarafta vatani kurtarmak isteyen Kuvâ-yi Milliyeciler, öbür tarafta vatanın kurtarılmasını istemeyen vatan hainleri (padişahçılar-hilafetçiler) vardır.”<sup>20</sup>

Demokrat Parti’nin 1950 yılında seçimleri kazanıp iktidara gelmesiyle birlikte, Türk sinemasında söz sahibi olan egemen zihniyetin, dine ve din adamlarına yönelik olumsuz tavır ve davranışlarında her ne kadar kısmî bir yumuşama görülse de, bu durum 27 Mayıs darbesiyle birlikte ortadan kalkmıştır. Bu dönemde Türk sinemacılar, beyaz perdeye yansıttıkları filmlerin öykülerinde hiçbir olumlu din adamı imajına yer vermeyerek sorunlu tavırlarını devam ettirmişlerdir.<sup>21</sup> Nitekim ‘Vurun Kahpeye’ filmi, 1963 yılında sinemaya tekrar uyarlanmıştır.

Dine ve din adamı imajına karşı ortaya konan bu problemlerli durum varlığını 70’li yılların sonuna kadar sürdürmüş, ancak 1980 yılından itibaren olumsuz örneklerin yanında bazı iyi örneklerin de ortaya çıkmasıyla azalmaya başlamıştır. Bu bağlamda Tarık Buğra’nın aynı adlı romanından sinemaya aktarılan ‘Küçük Ağa’, milli mücadeleyi ve bu mücadelenin içinde din adamlarının fonksiyonunu daha gerçekçi bir biçimde anlatması bakımından bir ilk sayılır. Ayrıca Türk sinemasındaki dini karakterli Minyeli Abdullah, ve Reis Bey gibi filmler toplumdaki din ve dindar imajına olumlu katkıda bulunmuştur. Özellikle 1980’li yıllarda sinemalarda dini içerikli filmler arka arkaya gösterime girmiştir. Ancak bunların çoğu dindar insanları sinemaya çekmek ve daha fazla kazanmak için bir araç olarak düşünüldüğünden, toplumdaki din adamı imajını düzeltmede pek etkili olamamıştır.<sup>22</sup> 2000’lere geldiğinde, ulusal sinemadaki din algısı, siyasal ortama uygun olarak değişmeye başlamış ve “topyekün küçümseme/yok sayma” anlayışı, yavaş yavaş “merak etme” ve “anlamaya çalışma” şeklinde bir düşünceye yerini

<sup>19</sup> Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, 51.

<sup>20</sup> Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, 50; Lüleci, “Sinema ve Din: Türk Sineması Örneği”, 26-27.

<sup>21</sup> Güven, “Türk Sinemasının Din ve Dindarlıkla 95 Yıllık İmtihanı”, 107.

<sup>22</sup> Turan, “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, 299.

bırakmıştır. İmam-Hatip Lisesi'nde edindiği değerlerden utanan ve dini, kültürel geçmişini bilinçaltında reddederek modern bir toplum içinde hakir görülmeden, aşağılanmadan, yepyeni bir statü sahibi olmak için çalışan genç bir mühendisin, kendi öz benliğine ve değerlerine dönme sürecinin anlatıldığı “The İmam” ve kötü yola düşmüş (sevdiği kişi tarafından işgal edilen) bir kadınla evlilik yaparak, ona tekrar onurlu bir hayat yaşatmayı hedefleyen din adamının hikâyesinin anlatıldığı “Âdem’in Trenleri” bu anlamaya çalışma yönelimlerine bir kaç örnek olarak gösterilebilir.<sup>23</sup>

2000’li yıllarda ele alınan imam tiplerinde içerisinde olumlu ve olumsuz örneklerle karşılaşmaktadır. Kurtlar Vadisi Irak’ta yer verilen Şeyh Abdullah tiplerinin, kin tutmaması, insanlara sulhu telkin etmesi, The İmam filmindeki imamın alışılmışın dışındaki tavırları ile köylüleri etkilemesi ve çocuklara dini sevdirmesi, geçmişin aksine olumlu imam tiplerini olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu filmlerde daha önceki yıllarda gösterilen düzeysiz, çıkarıcı, sahtekâr, kehanet sahibi, büyü yapan din adamı imajının aksine olumlu din adamı imajı çizilmektedir.<sup>24</sup>

2000’li yıllarda olumsuz din adamı imajı sunan film ve dizilere örnek olarak da ‘Vizontele’ filmi ve ‘Hayat Bilgisi’ dizisi verilebilir. Vizontele filminde din adamı, tutucu, yeni fikirleri kabul etmeyen, geri kafalı, kekeme ve bu kekemeliğinden dolayı dalga geçilen bir kişi olarak sahnelenmektedir. Aynı şekilde Hayat Bilgisi adlı dizide bir öğretmenin öğrencileri tarafından kendisine ‘hocam’ diye hitap edilmesinden rahatsızlık duyarak sürekli olarak ‘Hoca Camide’ demesi ve bu ifadesiyle ‘Hoca’ kavramını camiye indirgemesi, bu yıllarda sergilenen olumsuz din adamı imajına örnek olarak verilebilir.<sup>25</sup> Yine ‘Oflu Hoca’ karakteriyle sinemaya aktarılan din adamı imajı son dönemde en olumsuz örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Filmde cami hocası olarak sunulan karakterin küfürlü ifadeleri küfürbaz hoca tiplerine örneklik teşkil etmektedir.

Her ne kadar 2000’li yıllarda Türkiye’de siyasi alanda yaşanan değişime bağlı olarak, sosyal ve kültürel yaşamda dine, dindarlığa ve din adamına yönelik bir takım olumlu gelişmeler kendini göstermiş olsa da, bu olumlu durum kanaatimize göre televizyon dizilerine pek yansımamıştır. Bize göre son dönemde yayınlanan Türk dizilerinde din adamı karakteri dizilerde kabullenilmek ve gösterilmekten ziyade çoğu zaman yok sayma-görmeme

<sup>23</sup> Güven, “Türk Sinemasının Din ve Dindarlıkla 95 Yıllık İmtihanı”, 109, Okutan, “Türk Sinemasında Popüler Din ve Din Adamı İmajı”, 233.

<sup>24</sup> Okutan, “Türk Sinemasında Popüler Din ve Din Adamı İmajı”, 232-233.

<sup>25</sup> Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, 56; Turan, “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, 297-98.

şeklinde tezahür etmiştir. TRT’de uzun yıllar yayınlanan ve bir mahalle dizisi olarak sunulan “Seksenler” de din adamına yer verilmeyişi bu durumun en somut örneğidir. Dizide mahalleliye önderlik eden ve herkes tarafından sevilen, sözü dinlenen Fehmi karakteri bir nevi mahallenin manevi önderi olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde “Kalk Gidelim” adlı dizi bir köyde geçmesine rağmen içeriğinde din adamı karakterine yer verilmemesi ve köy camiiinin sadece bir görsel olarak kullanılması dizilerde din adamını yok sayma anlayışıyla yakından ilgili olsa gerektir. Son yıllarda Türk televizyonlarında “Ertuğrul”, “Payidaht Abdulhamid”, “Kuruluş Osman” ve “Yükseliş Selçuklu” gibi tarihi dizilerin yer alması, televizyonlarda dinin, dindarlığın ve din adamının daha fazla görünür olduğu anlayışına sebebiyet vermektedir. Ancak bu dizilerde sahnelenen din, dindarlık ve din adamı imajı dönemin şartlarına bağlı olarak daha çok manevi şahıslar üzerinden sergilenmekte ve cihat eksensli bir manevi duyguya vurgu yapılmaktadır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Türk filmlerinde az sayıda olumlu örnekler bulunmuş olsa da din adamı genellikle ya nikâh kıyarken, yağmur duası yaparken akla gelen ya da muska işleriyle uğraşan, okuyan-üfleyen veya cenazede cemaatin önünde yürüyen sarıklı cübbeli bir kişi olarak tiplendirilmiştir. Aynı zamanda din adamı camide söyledikleri ilgi çekmeyen, şahsi menfaatleri ve çıkarları için hiçbir şeyden kaçınmayan yobaz, makam ve mevki peşinde koşturana bir kişi olarak sahnelenmiştir.<sup>26</sup> Bu çerçevede, geçmişten bugüne Türk sinemasının ve televizyonunun din adamlarıyla ilgili ortaya koymuş olduğu bu tiplendirmeleri ve din adamlarının temsilini verilen bilgiler ışığında özetle dört kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlar, yok sayma-görmeme, kişilik katli, magazinleştirme ve normalleşmedir.<sup>27</sup>

Şimdi Kertenkele dizisini bu kategoriler çerçevesinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Ancak dizide ana karakterin din adamı olması ve senaryonun bu karakter etrafında şekillenmesi dolayısıyla yok sayma-görmeme kategorisi doğal olarak değerlendirme dışı bırakılacaktır.

### 3. KERTENKELE DİZİSİ ÖRNEĞİ

Oyuncu kadrosunda Timur Acar, Sera Tokdemir, Eda Özerkan gibi isimlerin yer aldığı Kertenkele dizisinin ilk bölümü 25 Ekim 2014’de ATV’de yayınlanmaya başladı. Dizi, ekrana gelirken alt yazısında da ifade edildiği gibi İran’da yayınlanan bir filmde esinlenerek hazırlanmıştır. Bu film Kemal Tebrizi’nin 2004 yılında gösterime giren Marmoulak-Kertenkele adlı yapıtıdır. Film, hırsızlığı ile ün salmış Kertenkele lakaplı şahsın hapisshaneden

<sup>26</sup> Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, 55.

<sup>27</sup> Aydeniz, “Din ile Dini Mekân ve Aktörlerin Medyatikleşmesi”, 123.

kaçmak için bir ‘Molla’ kıyafetiyle halkın arasına karışmasını, giymiş olduğu kıyafetin sunmuş olduğu saklanma fırsatıyla Kertenkele’nin bir anda kendini sınıra yakın bir kasabada molla olarak bulmasını ve burada vermiş olduğu vaazlarla şöhrete kavuşmasını konu edinmektedir.<sup>28</sup>

Filmin Türkiye uyarlaması ise, Kertenkele adında bir hırsızın, hapisneden kaçmak için imam rolüne girmesi çerçevesinde ele alınmış, İran’da molla olan hırsız bizde imam olmuştur. Dizi, ‘Kertenkele’ lakaplı bir hırsızın maceralarını anlatmaktadır. İstanbul polisinin uzun uğraşlara rağmen yakalayamadığı hırsız, belli bir süre sonra ele geçirilip hapse atılmaktadır. Hapisten kurtulamayacağını düşünen hırsız, intihar etmeye kalkışmakta ve bundan dolayı hastaneye kaldırılmaktadır. Kertenkele lakaplı hırsız, hastaneye tedavi için gelen imamın sarık ve cübbesini giyerek oradan kaçmaktadır. Daha sonra kader, Kertenkele’yi camisine imam bekleyen bir cemaatle karşılaştırmakta ve Kertenkele, hiçbir dini eğitim ve bilgiye sahip olmamasına rağmen kendini bir anda o caminin imamı olarak bulmaktadır. Vaazları ile ünlene Kertenkele, bu sırada görev yaptığı mahallede yaşayan zengin ve güzel bir kıza da âşık olmaktadır. Dizide ele alınan konuyu, Allah’a inanmayan, dinin emir ve yasaklarına karşı aykırı hareket eden bir karakterin yaşadığı dönüşümün hikâye edilmesi olarak özetleyen dizi yapımcısı, bu dönüşümde Kertenkele’nin hapisten kaçmak için giymiş olduğu imam kıyafetinin ve oynamak zorunda kaldığı imam rolünün etkili olduğunu ifade etmektedir. Kertenkele zamanla üstlenmiş olduğu role bağlı olarak dinini öğrenmeye ve yaşamaya başlayan ve sahip olduğu kötü alışkanlıklarını yavaş yavaş terk eden bir karaktere bürünmektedir.<sup>29</sup>

Dizi hakkında verilen kısa bilgiden sonra, bu bölümde ‘Ziya Hoca’ karakteriyle diziyeye taşınan din adamı imajını literatür çalışmada yer verilen bilgilerle karşılaştırarak bugün herhangi bir değişimin olup olmadığını tespit etmeye çalışılacaktır. Bu tespit dizide sergilenen bize göre olumlu ve olumsuz din adamı imajına örnek oluşturacak verilerden yararlanarak yapılacaktır. Ayrıca dizide magazinleştirilen din adamı imajına ve dini konulara da temas edilecektir.

### 3.1. Normalleşme (Olumlu Din Adamı İmajı)

Dizinin ilk bölümünde yer verilen ve Kertenkele’nin hastaneye tedavi için gittiğinde muayene odasında karşılaştığı din adamı, dizide sunulan olumlu din adamı imajına örnek olarak verilebilir. Hasta olan din adamı suçlu olan

<sup>28</sup> Bilal Toprak, “Kertenkele’nin Serencamı: Bir Film Üç Algı”, *Sinema ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 542.

<sup>29</sup> Yapımcı Eleştirilere Cevap verdi, [www.sabah.com.tr](http://www.sabah.com.tr). (Erişim 29 Ekim 2014).

ve Allah'a, cennet ve cehenneme inanmayan 'Kertenkele'ye ( sahte imam) olumlu telkinlerde bulunmaktadır.

*Kertenkele:*

*-Allah bütün kapıları yüzüme kapatıyor.*

*İmam:*

*- Hayır kardeşim, Allah hiçbir kulunun yüzüne kapı kapatmaz. Bütün kapıları ardına kadar açıktır O'nun. Sonsuz rahmet sahibidir...*

*Kertenkele:*

*- Bana değil ama! Unuttu beni*

*İmam:*

*- Allah yarattığı hiçbir kulunu unutmaz. İnsanlar kendini unuttur sadece, yani nefisini, öz benliğini.*

Bu ve buna benzer birçok olumlu telkinlerde bulunan din adamı, dizide âlim, bilgili ve halden anlayan bir kişi olarak izleyiciye sunulmaktadır. Ayrıca bu bölümde doktorun gerçek imama göstermiş olduğu saygı ve dizinin diğer bölümlerinde yer verilen mafya babasının (dizide mafya babası hocanın elini öpüyor), mahalle halkının din adamına hürmet göstermesi, olumlu din adamı imajına örnek verilebilir.

Dizide çocuklarla mahallede top oynayan, uçurtması elektrik direğine dolaşan çocuğa yardım eden ve camide cemaat namaz kılarken yaramazlık yapan çocuğu koruyup kollayan din adamı imajı, 2000'li yıllarda sinemalarda yer verilen olumlu din adamı imajı ile uyumlu gözükmektedir. Bilindiği gibi 2000'li yıllarda sunulan din adamı imajı, çocukları seven, onlarla ilgilenen, dini ve din adamını sevdiiren bir imaj idi (Dondurmam Kaymak, The İmam).

Yine dizide aslında bir yanlış anlamamanın sonucu, imamın geceleri fakir fukaraya yardım ettiğini düşünen cami cemaati, bir yardım kampanyası başlatmakta ve imamın ne kadar düşünceli, fakir fukarayı gözetten bir kişi olduğunu söylemektedir. Ayrıca imamın güvenilirliğine vurgu yapmak adına mafya lideri, fakir fukaraya dağıtılması için imama 500 bin TL vermektedir. Diğer taraftan imam, evine ekmek götüremeyen ve kendisinden ihtiyaçlarını gidermesi için talepte bulunan bir bayana, cami cemaatinden para toplayarak yardım etmektedir. Bu bölümler, fakir fukarayı gözetten, topluma örnek ve önder olan, güvenilir ve yardım sever bir din adamı imajı sunduğu için olumlu

olarak değerlendirilmektedir.

Olumlu din adamı imajına örnek olarak yine Ziya Hoca'nın camide cemaate verdiği vaazlar gösterilebilir. Ziya Hoca, cemaatin kendisinden ısrarla vaaz istemesi üzerine, ısrara dayanamayıp vaaz vermeye başlamaktadır. İlk vaaz konusu olarak da 'Medine'de Bayram Sabahı' başlığıyla sunulan ve Peygamberimizin öksüz ve yetim bir çocuğa gösterdiği ilgiyi ele alan Ziya Hoca, yaptığı vaazla cemaati etkilemekte ve kendisi de yaşadıklarını hatırlayarak etkilenmektedir. Ziya Hoca camide yapmış olduğu diğer vaazlarda ise hayvan sevgisi, yardımlaşma, İslam ve şiddet, kadın hakları, iftira gibi sosyal içerikli konuları işlemektedir. Böylece Ziya Hoca cemaatinde toplumsal bir duyarlılık oluşturmayı arzulamaktadır. Bu vaazlar çerçevesinde sunulan din adamı imajı ise dini doğru kaynaklara dayandırarak anlatan, toplumsal sorunlara duyarlı, istediğinde cemaati manevi anlamda yetiştirebilecek ve yönlendirebilecek potansiyele sahip bir kişi olarak yansıtılmaktadır. Nitekim bu imajı destekler mahiyette zorla evlendirilmek istenen kıza yardım eden, onu intihar etmekten kurtaran, başlık parasına ve kadına şiddete karşı çıkan imam rolüne dizinin farklı bölümlerinde yer verilmiştir.

Olumlu din adamı imajına bir başka örnek ise, kendisinden muska yazmasını isteyen kişilere olumsuz cevap veren bir din adamının sahnelenmesidir. Mahalleden ve sosyeteden bazı kadınlar, Ziya Hoca'dan sorunlarının çözülmesi için muska yazmasını istemektedirler. Ancak hoca muska yazmayacağını kesin bir dille ifade ederek kadınların taleplerini geri çevirmiştir. Ayrıca dizide hurafelere karşı olan bir din adamı imajına da yer verilmektedir. Daha önce doğum yaparken iki çocuğu ölen bir kadına söylenen "doğumda bir hoca yanında olursa çocuğun ölmez" sözüne Ziya hoca bunlar hurafe diye karşı çıkmaktadır. Bu sahneler eskinin üfürükçü din adamı imajının aksine olumlu din adamı imajının ekrana taşınmasıdır.

Son olarak Kertenkele dizisinde daha önceki yıllarda gösterilen tutucu, muhafazakâr, yeniliğe kapalı ve gericici din adamı imajının aksine; modern, çağdaş dünyanın diline hâkim, sanatı seven ve icra eden bir din adamı imajı sunulmaktadır. Bu imaj piyano çalan, modadan anlayan hatta stil rehberi olacak kadar moda bilgisine sahip bir imam sahneleriyle verilmektedir. Ziya Hoca kendisini yemeğe davet eden Ekrem Bey'in evinde gördüğü piyanoyu çalmak istemektedir. Bunu duyan evdeki herkes şaşırmakta, bu şaşkınlık hocanın piyanoyu çalmaya başlamasıyla daha da artmaktadır. Piyano çalan din adamı figürü, modern dünyada modern insanlar tarafından görünmek istenen din adamı algısının bir göstergesi olarak burada karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan gösterilen bu sahnelerin, Türkiye'de son yıllarda yaşanan sosyal ve kültürel gelişmelere bağlı olarak edebiyattan, sanattan anlayan ve bu alanlara



uzak olmayan yetkin din adamının varlığına işaret ettiği de söylenebilir.

### 3.2. Kişilik Katli (Olumsuz Din Adamı İmajı)

Dizide dikkat çeken en önemli olumsuz din adamı imajı, cahil, hiçbir şey bilmeyen bir din adamı imajıdır. Her ne kadar imam rolüne bürünen Kertenkele'nin geçmişi kötü, dinden bihaber olsa da, mahallede, camide sarık cübbe ile dolaşması izleyici nezdinde anlık dilimlerde imam olarak algılanmakta, arka plan unutulmuş bu geçmiş dikkate alınmamaktadır. Dolayısıyla namaz kıldırmasını dahi bilmeyen, cenaze namazını, teyemmümü, imam nikâhını internetten öğrenen ve kendisine sorulan cevapları geçiştiren bir imam figürü, cahil bir din adamı imajı uyandırmaktadır. Bunu teyit etmesi açısından cami müezzininin hiçbir şey bilmiyormuş gibi devamlı hocaya soru sorması da buna örnek olarak verilebilir.

Diğer taraftan sosyal gerçekliği olmayan ve dizide günün her anında ve her yerde sarık ve cübbe ile dolaşan bir din adamının yaptığı ya da yapacağı olumlu veya olumsuz her türlü davranış belli bir anlayışa indirgenmektedir. Sarık ve cübbe ile metroya binen Ziya Hoca kısa etekli bir bayana bakmaktadır. Bunun üzerine kadının ablası üzerindeki mantoyu çıkartarak kardeşinin dizlerini kapatmak istemekte ve şöyle demektedir: “Kapat kızım hocayı günaha sokmayalım”. Burada hocanın kısa etekli bir bayana bakması cinsellik üzerinden verilen olumsuz din adamı imajına örneklik teşkil etmektedir. Yine cinsellik üzerinden verilen diğer olumsuz din adamı imajı ise; mahalle halkının hocaya villa bahçesinde ayarladıkları müstemilatta yer alan odasındaki çıplak kadın resimleri gösterilebilir. Caminin müezzini o resimleri sökmek istemekte ancak ‘ben sökerim’ diyerek hoca müezzini engellemektedir. Bu arada hoca duvardaki çıplak kadınlara bakarak ‘güzelmış’ demektedir. Aynı şekilde diziye sonradan dâhil edilen ve gerçek imam olarak tanıtılan Azmi Bulut karakterinin yanlışlıkla da olsa fuhuş yapılan ortama düşmesi cinsellikle ilişkilendirilebilecek bir başka olumsuz imaja işaret etmektedir. Bir imamın fuhuştan nezarete düşmesi ve ‘kart zampara’ olarak kendisine hitap edilmesi geçmişte sahnelenen olumsuz din adamı imajının günümüze yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür.

Dizide din tarafından yasaklanan ve haram olan kumarın hoca tarafından oynanması, olumsuz din adamı imajının bu dizide en göze çarpan örneklerden biridir. Fakir fukaraya dağıtılmak için hocaya verilen yardım parasının, hocanın arkadaşı tarafından kumarda ve gece âleminde kaybedilmesi, hocayı zor durumda bırakmaktadır. Arkadaşını bulmak için kumarhaneye giden Ziya Hoca, paraların kumarda kaybedildiğini görünce sarık ve cübbesini çıkararak kumar oynamakta ve paraları geri kazanmaktadır. Bu sahne kumar oynayan din adamı imajının izleyici nezdinde normalmiş gibi göstermekte,



zor durumlardan kurtulmak için dinin yasakladığı şeylerin yapılabileceğini izleyiciye aktarmaktadır.

Yine dizide hocanın, küfürlü ifadeler kullanması, küfürbaz din adamı imajı vermektedir. Ayrıca dizide eskiden din görevlileri tarafından camide giyilen siyah cübbenin kullanılması ve imamın kirli sakallı olması televizyonda geleneksel olumsuz din adamı imajını yansıtmaktadır. Özellikle diziyen sonraki bölümlerde dâhil olan ve caminin gerçek imamı olduğunu söyleyen karakterin sahte imama göre kısa boylu, kirli sakallı, hep aynı elbiseyi giyen, sakar, beceriksiz, bir türlü görev yaptığı camiye varamayan imam tiplmesiyle sunulması bize göre geçmişte sahnelen olumsuz din adamı imajına işaret etmektedir. Diğer taraftan hem sahte imamın hem de gerçek imamın dizide birbirlerini meczup diye nitelendirmesi, gerçek imamın hasta olmamasına rağmen cemaate ve diğer insanlara deli olduğu imasıyla yansıtılması din adamının toplumsal saygınlığını zedelemektedir.

Son olarak olumsuz din adamı imajına yönelik dizide en dikkat çeken hususlardan biri ‘bu nasıl hoca ya’ ve ‘bir de hoca olacaksın’ ifadelerinin sıklıkla kullanılmasıdır. ‘Hocaya bak avcı çıktı bildiğin, zengin kadın avcısı’, ‘birde hoca olacaksın on beş yıllık eşini bırakıp saraylarda gönül eğlendiriyorsun’, ‘birde hoca olacaksın Zehra’yı bebeği ile ortada bırakıp gidiyorsun’, ‘bu adam nasıl hoca ya adam döğmeler’, ‘koskoca hoca yalan söyler mi’ gibi ifadelerle dizide indirgemeci ve değersizleştirici bir yaklaşım sergilenmektedir. Yukarıda ifade edilen olumsuzluklar herkes için geçerli olmasına rağmen sadece hocadan beklenmeyen davranış olarak gösterilmesi bize göre din adamının itibarına yapılan bir olumsuzlamadır.

### 3.3. Magazinleştirme

Gündelik hayatın kolay, sade ve eğlenceli bir şekilde geçirilmesini sağlayan popüler kültür, bugün din ve dinsel olguları bir kültür aracı ve ürünü haline getirmiştir. Popüler kültür bir araç ve ürün haline getirdiği din ve dinsel olguları ise kitle iletişim araçlarıyla medyatik zeminde sergilemeye çalışmaktadır.<sup>30</sup> Böylece dinin asıl hedefini örselemekte, eğlenceye ve magazinleştirmeye dönüştürmektedir. Özellikle izleyiciye sunmuş olduğu dini program ve yayınlar içerisinde belli dini konuları belli zamanlarda tekrar tekrar ekrana yansıtması medyanın dini, bir magazin ve eğlence malzemesi haline getirdiğinin en açık göstergesidir. Her yıl Ramazan ayında sakız çiğnemenin ve yüzmenin orucu bozup bozmayacağı sorulması, Kurban bayramında horozdan kurban olup olmayacağı tartışılması, toplumdaki mevcut din

<sup>30</sup> Vejdi Bilgin, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003), 207.

anlayışını basite indirgemekte ve düzeysizleştirmektedir. Medyanın bu tavrı nihayetinde indirgeyici ve değersizleştirici bir din anlayışının ortaya çıkmasına yol açmaktadır.<sup>31</sup>

Araştırma konusu yaptığımız Kertenkele dizisinde de medyanın dini magazinleştirmeye yönelik uygulamalarını görmek mümkündür. Dizide caminin müezzin rolünü oynayan Hicabi karakterinin zaman ve mekân gözetmeksizin aklına gelen her soruyu cami imamına (sahte imama) sorması bu duruma en iyi örnek olsa gerektir. Her ne kadar bu karakter öğrenme arzusunu ortaya koymuş olsa da sormuş olduğu sorularla dinin asıl amacını dikkate almamakta hatta magazinleştirmekte ve eğlenceye dönüştürmektedir. ‘Hocam cennette para olacak mı?’, ‘Yoga caiz mi?’, ‘Sevap nakli mümkün mü?’, ‘Dünya yuvarlaksa uzaylılar nasıl kibleye dönecek?’, ‘Sırat köprüsü kıldan ince ya kopmuyor mu?’, ‘Oje ile kıldığımız namaz olur mu?’, ‘Köprüyü geçene kadar ayıya dayı demek caiz mi?’, ‘Evide beslenen kedinin kısırlaştırılması caiz mi?’, ‘Hocam dövme yapmak caiz mi?’, ‘Hocam yanmayan kefen olur mu?’ vb. birçok soru bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan dizide sergilenen imam karakterinin popüler kültürde kullanılan kavramlarla nitelendirilmesi aynı şekilde dinin ve din adamının medya aracılığıyla magazinleştirilmesine işaret etmektedir. Eşleriyle sorunlar yaşayanların arasını düzeltmeye çalışan din adamının ‘aşk doktoru’ olarak nitelendirilmesi, hocanın burcunun araştırılması, din adamlarının ve felsefecilerin balık burcundan olduğunun ifade edilmesi bunlardan bazılarıdır. Ayrıca popüler kültürün üretildiği gündelik hayatta dinle ilgili konuşulan konuların dizide izleyiciye sunulmasını, dinin ve din adamının magazinleştirildiğine işaret etmektedir. Bir spor kulübünde futbol oynayan yabancı futbolcunun gol sevincini ellerini açıp dua ederek yapmasının diziye taşınması ve ‘çok mübarek bir oyuncu olarak’ nitelendirilmesi, domuz gribi aşısı yaptıranın caiz ve yanmayan kefenin olup olmadığının sorulması, vaazlarda Mevlana ve Mesnevi’den bazı pasajların işlenmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Din adamlarının medyada temsili, geçmişten günümüze genellikle olumsuzdur. Belli dönemlerde din adamı imajı televizyonlarda olumlu olarak gösterilse de, ağırlıklı olarak kötüdür. Kertenkele dizisinde de din adamı imajı hem olumlu hem de olumsuz olarak yansıtılmaktadır. Ancak dizide sergilenen din adamı imajı, imam rolündeki şahsın geçmişte yapmış olduğu olumsuzluklar

---

<sup>31</sup> Mete Çamdereli, “Medya ve Dinin Panoraması”, *Medya ve Din Tartışmaları- Sempozyum Bildirileri-* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 3.

üzerinden hem medyada hem de din adamları tarafından eleştirilmiştir.<sup>32</sup> Çünkü Türkiye’de din adamı olabilmek için bir takım ön şartlar mevcuttur. Bir kimsenin din adamı olabilmesi için en az İmam Hatip Lisesi mezunu olması ve dini yeterliliğe sahip olması beklenmektedir. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din görevlisi, Kur’an kursu hocası, müftü, vaiz gibi görevlere atanmak isteyen kişilerde mevzuatta yer alan ortak niteliğe sahip olması istenmektedir. Bu ortak nitelik içerisinde, dinin emrettiği, itikâdi, ahlaki özelliklere sahip olma şartı yer almaktadır. Hırsızlık yapan, içki içen, kumar oynayan bir şahsın imam olması mümkün değildir. Dolayısıyla geçmişi temiz olmayan bir şahsın imam olması, sarık ve cübbe ile sokaklarda dolaşması ve geçmişine dair olumsuzlukları hayatında terk edememesi ve onları yapmaya devam etmesi gerçekte bağdaşmamakta ve gerçek olan televizyon aracılığıyla çarpıtılmaktadır. Bu çarpıtma da din adamı imajını olumsuzlamak da ve izleyicide yanlış algıya sebep olmaktadır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka konu da dizilerin belli ideolojileri içerisinde barındırması ve gündelik siyasi tartışmalarda kendine yer bulmasıdır. Bu durum geçmişten günümüze kadar devam eden bir durumdur. Kertenkele dizisi üzerinden de siyasi ve ideolojik tartışmalar medyada kendine çokça yer bulmuş ve siyasetten çok etkilenmiştir. Sivil toplum örgütlerinin ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın açıklamalarını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Diyanet İşleri Başkanlığı dizide sergilenen sahte din adamı imajının geçmişte kaldığını dile getirerek diziyi ciddi şekilde eleştirmiştir. Dizide sahnelenen bu tarz senaryoların geçmişte kaldığını, sarık, cübbe gibi kıyafetlerin taşıdığı değeri küçük gösteren tiplerin karakterize edilmesinin asla kabul edilemeyeceğini ifade eden Başkanlık, dini değerlerin hafife alınmasını dikkatsizlik ve özensizlik olarak niteleyerek<sup>33</sup> bu olumsuz durumun ortadan kaldırılmasını istemektedir. Diğer taraftan Kertenkele dizisinin RTÜK’e en çok şikâyet edilen dizi olması, toplumda din adamı imajına yönelik var olan algıyı yansıtmaya açısından dikkat çekicidir.<sup>34</sup>

Kamuoyunun diziyi göstermiş olduğu ilgi aynı zamanda akademik çevrelerde de kendine yer bulmuş ve kısa süre içerisinde makale konusu olarak ele alınmıştır. Bu makaleler içerisinde yer alan ve Bilal Toprak tarafından kaleme alınan “Kertenkele’nin serencamı: Bir Film Üç algı” adlı makale üç farklı coğrafyada gösterime giren ve benzer içeriğe sahip filmleri karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Hollywood yapımı “We ‘re No Angels (Biz Melek

<sup>32</sup> Bayram Çağlar, “Kertenkele Dizisi ve Din Adamı Stereotipleştirilmesi: İzleyici Yorumları Üzerine Hermenötik Bir Analiz,” *1.Uluslararası Sosyal ve İslami Bilimler Konferansı* (Aralık 2017).

<sup>33</sup> Dizi Film Basın Açıklaması, [www.diyaret.gov.tr](http://www.diyaret.gov.tr) (Erişim 01 Kasım 2014).

<sup>34</sup> Kertenkele ’deki ‘Hırsız İmam’ Şikâyet Rekoru Kırdı, [www.radikal.com.tr](http://www.radikal.com.tr) (Erişim 30 Ekim 2014).

Değiliz), İran yapımı “Marmoulak (Kertenkele) filmleri ve Yeşilçam yapımı “Kertenkele” televizyon dizisi hakkında genel bilgi verdikten sonra yazar, film afişlerini, mekânları, karakterleri, kurumsal dine tepkileri filmde geçen diyaloglar çerçevesinde analiz etmektedir. Ancak bu makalede filmlerde gösterilen din adamının temsiline yönelik belirgin bir analiz söz konusu değildir. Hamza Çakır ve Metin Eken tarafından sempozyum bildirisi olarak sunulan “Kertenkele Dizisinde Din, Dindarlık ve Din Adamı Temsili” adlı çalışma ise geçmişten günümüze Türk sinemasında din adamının temsilini ele aldıktan sonra konuyu Kertenkele dizisi bağlamında değerlendirmeye çalışmıştır. Yapılan değerlendirmede dizide sunulan din adamına yönelik bir kaç olumsuz örneğe işaret edilmiştir. Bu durum makalede hem konunun sınırlı olarak ele alınmasına yol açmış hem de makalede dile getirilen son yıllarda sinemada dine ve din adamına yönelik olumlu yaklaşımların olduğu kanaatiyle tezatlık oluşturmuştur. Türkiye’de son yıllarda özellikle siyasal alanda yaşanan gelişmelere bağlı olarak din, dindarlık ve din adamının görünürlüğü sosyal ve kültürel alanda artmıştır. Ancak bu artış bize göre televizyon dizilerine ve sinemaya din adamının temsili noktasında bir kaç örnek dışında çok da olumlu yansımamıştır. “Of”lu Hoca” filmi ve “Kertenkele” dizisi bu duruma en iyi örnek olsa gerektir.

Sonuç olarak Kertenkele dizisinde yer alan din adamı imajını, daha önce ifade edilen kategorilerden kişilik katli, magazinleştirme ve normalleşme çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Dizide cahil, bilgisiz, hırsız, kumarbaz ve kanun dışı işlerle uğraşan din adamı imajına yer verilerek kişilik katli yapılmış, sık sık, anlamsız ve yersiz sorularla, mesneviden anlatılarla din ve din adamı magazinleştirilmiş, piyano çalan, çocuklarla top oynayan, güvenilir, muska yazmayan din adamı imajıyla da bu imaj olumlu gösterilmeye çalışılmıştır.

## KAYNAKÇA

Aslan, Ali. “Bir Sosyolojik Olgu Olarak Televizyon”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1 (Aralık 2004), 1-17.

Aydeniz, Hediyeullah. “Din ile Dini Mekân ve Aktörlerin Medyatikleşmesi”, *TDV. İstanbul Müftülüğü Din ve Hayat Dergisi*, 20 (Ekim 2013), 120-123.

Bilgin, Vejdi. “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003), 193-214.

Bourdieu, Pierre. *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Çamdereli, Mete. “Medya ve Dinin Panoraması”, *Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri-*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Çağlar, Bayram. “Kertenkele Dizisi ve Din Adamı Stereotipleştirme: İzleyici Yorumları Üzerine Hermenötik Bir Analiz,” *1.Uluslararası Sosyal ve İslami Bilimler Konferansı* (Aralık 2017).

Çakır, Hamza, Eken, Metin, “Kertenkele Dizisinde Din, Dindarlık ve Din Adamı Temsili”, *Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri-* İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*, Ankara: Savaş Yayınları, 1982.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*, Yayına Hazırlayanlar: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.

Gültekin, Zeynep. “İraktan Önce: Kurtlar Vadisi Dizisi”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 22 (Kış-Bahar 2006), 9-36.

Güneş, Abdurrahman. “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28/1 (Ocak 2018), 203-216.

Güven, Ali Murat. “Türk Sinemasının Din ve Dindarlıkla 95 Yıllık İmtihanı”, *TDV. İstanbul Müftülüğü Din ve Hayat Dergisi*, 3 ( Ekim 2009), 104-109.

Karaerkek, Ayşe. *Televizyon Karşısında Dindarlık Tutumları- Amasya Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Lüleci, Yalçın. Yalçın Lüleci, *Sinema ve Din: Türk Sineması Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Bilimleri Dalı, Yüksek Lisans Tezi 2007.

Mcluhan, Marschall-Powers, Bruce R., *Global Köy*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul: Scala Yayıncılık, 2020.

Menekşe, Ömer. “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Okutan, Birsan Banu. “Türk Sinemasında Popüler Din ve Din Adamı İmajı”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 20 (2009), 225-242.

Özkan, Recep. “Televizyon Dizilerinin Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Etkilerinin Belirlenmesi”, *Turkisch Studies*, 8/12 (2013), 1017-1029.

Özkır, Yusuf. “Medyanın Din Bilgisi”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli, İstanbul: Köprü Kitapları, 2014.

Pösteği, Nigar. “Sinema ve Din İlişkisi: Karakterler Ve Görsel Algı Aracılığı İle Din Olgusunun Türk Sinemasında Değişim Süreci”, *Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri-*, İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Şahbaz, Pars-Kılıçlar, Arzu, “Filmlerin ve Televizyon Dizilerinin Destinasyon İmajına Etkileri”, *İşletme Araştırma Dergisi*, , 1/1 (Mart 2009), 31-52.

Toprak, Bilal. “Kertenkele’nin Serencamı: Bir Film Üç Algı”, *Sinema ve Din*, Ed. Bilal Yorulmaz vd. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.

Turan, İbrahim. “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/24-25 (Temmuz 2007), 293-304.

www.diyaret.gov.tr. Dizi Film Basın Açıklaması, (Erişim 01 Kasım 2014).

www.radikal.com.tr. Kertenkele ‘deki ‘Hırsız İmam’ Şikâyet Rekoru Kırdı, (Erişim 30 Ekim 2014).

www.sabah.com.tr. Yapımcı Eleştirilere Cevap verdi, (Erişim 29 Ekim 2014).

#### **Ek Beyan / Declaration**

— Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM’ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

— Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

— Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

— Bu çalışma, dışarıdan ve bağımsız hakemler tarafından değerlendirilmiştir.

— In all processes of the article, ILSAM's research and publication ethics principles were followed.

— There is no potential conflict of interest in this study.

— The author declared that this study has received no financial support.

— This study has been evaluated by external and independent reviewers.









# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Esbâb-ı Nüzûl Tefsir İlişkisi: Tevbe Sûresi Örneği<sup>1</sup>

*Asbâb al Nüzûl (Reasons for the Revelations) and Tafsir (Commentary of Qur'an) Relationship : Example of Surah at Tawbah*

#### Bekir ÖZKIZIL

Öğretim Görevlisi,  
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
bekir.ozkizil@inonu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-6934-7841

**Cilt/ Issue:** 1/1, 109-134

**Geliş Tarihi:** 11.2.2021

**Kabul Tarihi:** 20.2.2021

**Atf:** Özkızıl, Bekir, "Esbâb-ı Nüzûl Tefsir İlişkisi: Tevbe Sûresi Örneği". *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 109-134.

**Dipnot:** Bekir Özkızıl, "Esbâb-ı Nüzûl Tefsir İlişkisi: Tevbe Sûresi Örneği", *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1(Mart 2021), Sayfa.

<sup>1</sup>Bu makale "Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında TevbeSûresinin Getirdiği Hükümler" adlı doktora tezinden üretilmiştir. (Harran Üni/Sbe/Tib/Tefsir).

#### ÖZ

İlk dönemlerden itibaren müfessirlerin Kur'an'ı anlamak için geliştirdiği metodlardan birisi de Ulûmü'l-Kur'an'da önemli bir yere sahip olan esbâb-ı nüzûl ilmidir. Kur'an-ı Kerim âyetleri sebab-i nüzûl açısından ikiye ayrılmaktadır. Bazı âyetlerin nüzûl sebepleri rivâyet edilmişken, âyetlerin büyük çoğunluğuyla ilgili sebab-i nüzûl rivâyeti nakledilmemiştir. Çalışmamızda Tevbe sûresi bağlamında esbâb-ı nüzûl rivâyeti olan âyetler incelenmiştir. Bu bağlamda esbâb-ı nüzûlün tarifi, önemi, kapsamı, rivâyet değeri, bu rivâyetlerin miktarı ve esbâb-ı nüzûlün tefsirle ilişkisi hakkında temel bilgiler sunulduktan sonra, Tevbe sûresinde hakkında sebab-i nüzûl rivâyeti bulunan âyet grupları ele alınmıştır.

Tevbe sûresinin önemli konuları Tebûk cihâdı, münâfıklar, infâk, Tevbe, müşriklerin Mescid-i Harâm üzerindeki tasarruflarının son bulması için yapılan anlaşmaların feshedilmesi, müşrik ve münâfıklar için istiğfârın yasaklanması, münâfıkların cenaze namazlarının kılınmasının nehyedilmesi ve Mescid-i Dirâr gibi sosyal hayatı yakından ilgilendiren konulardır. Çalışmamızda bu konu başlıkları çerçevesinde sebab-i nüzûl rivâyetleriyle nâzil olan âyetlerin alakası tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sebab-i Nüzûl, Tevbe Sûresi, Cihâd, Infâk ve Münâfıklar

#### ABSTRACT

One of the methods developed by commentators in order to understand the Quran from the earliest times is the science of asbâbal-nuzûl (the revelatory occasions), which has an important place in the ulûm al-Quran (Quranic sciences). The verses of the Quran are divided into two in terms of the revelatory occasions. While the revelatory occasions of some verses is narrated,

some verses are not reported. The verses that are the narration of the revelatory occasions in the context of the chapter of At-Tawba were examined in our study. In this context, after providing basic information about the description, importance, scope, value of narration, the amount of these narrations and the relation of asbâbal-nuzûl with tafsir, the groups of verses about which asbâbal-nuzûl is narrated are discussed in the chapter of At-Tawba.

The important issues of the chapter of Tawba are the jihad of Tabûk, the hypocrites, infâq (spendingforaid), the repentance (Tawba), the quashing of the agreements made in order to terminate the disposition of the polytheists on the Masjîd al-Haram, the prohibition of the forgiveness for the polytheists and the hypocrites, prohibition of the funeral prayers of hypocrites and Masjîd al-Dirâr (Mosque of Dissent), which are closely related to social life.

**Keywords:** Asbâb al-nuzûl, Chapter of At-Tawba, Jihâd, Infâq and Hypocrites.

## EXTENDED ABSTRACT

The methods developed to understand the Quran are divided into two as rivaya (narration) and dirâya (knowledge) sciences. At the top of the revelation (Wahy) sciences is the science of asbab al nuzul (reasons for the revelations); which has an important place among the sciences of the Quran and was developed by the companions of the prophet (Sahaba) who witnessed revelation; and based on what they witnessed. Asbab al nuzul is described as "A question is asked to the Prophet (saw/pbuh) to know the decree about sharia or to reveal one of the orders of the religion and therefore the verse or verses are revealed." In this respect, it is possible to say that not all but some parts of the Quran has been revealed with a certain reason (asbab al nuzul). It is mentioned by many authors that most of the verses of the Quran were sent down without a certain asbab al nuzul. Vâhidî, in his work named "Asbâb-ı Nüzûl" mentioned "asbab al nuzul" for 858 verses from 82 surahs. Süyûtî mentioned asbâb al nüzûl of 827 verses from 102 surahs in his work named "Lübâbü'n-Nükûl". On the other hand, Dr. Abu Ömer Nâdî; having recently written a work on this subject under the name of "al-Makbûl min Asbâbi'n-Nüzûl", included 766 narrations in his book. Muhsin Demirci, on the other hand, states with a round number that approximately 600 verses are revealed with an "asbab al nuzul".

The rivayas (narrations) of Asbab al nuzul came to us from the sahaba (companions) and the tabi'un (people who followed Sahaba). If these narrations are narrated clearly by the companions using the term nuzul, they

are regarded as “marfu hadith (attributed to the Prophet)” in terms of hadith methodology. However, if the companion narrates the reason (asbab al nuzul) without using the word of nuzul openly, it can be understood from the context or evidences that this is asbab al-nuzul of the verse or it is within the scope of the verse. If it is narrated by the "Tabi'un" as "Mursal (if the narrator is Tabi'un and not a Sahaba)", the hadith is accepted under certain conditions. These conditions are that; the hadith narrated by the tabi'un as "Mursal" has witnesses and that the narrator is one of the narrators who narrated from the tafsir commentator like "Mujahid and Ikrimé". Considering the authentic "asbab al nuzul" narrations as musnad hadith (traceable in an uninterrupted ascending order to the first person who transmitted or reported it)" is important in terms of being binding in the science of tafsir. Because, as the first interpreter of the Quran was the Prophet (saw/pbuh), it is stated in the verse that he also has the duty of declaring (declaration) the Quran.

In terms of being the last surah to be descended and its size and the subjects it deals with; the Tawbah Surah is the most frequently reported surah about “asbab al nuzul” of it's verse and verse groups. The Surah of Tawba is a living surah because it's handling jihad, mobilization and their conditions, which are regarded as the summit of Islam; and because it's revealing the hypocrites (munafiqun) and warning the Islamic community against them; and because handling the concepts such as; "charity, zakat and booty" that concern the society socially, and because it's handling administration of Ka'be. Surat at-Tawbah looks like a surah that solves the problem by explaining the incident with the revelation immediately after every incident. When Ibn Abbas mentions the name of the surah of Tawba, he says that the name of the surah is "Fadiha (revealing, showing)" and that the phrase *مَنْ مَّ* "There are those of them" in many places in the sura as a reason for this can be regarded as a sign of this vitality. Regarding the Surah of Tawba, Vâhidî narrated asbab al nuzul for the group of 27 verses, and Süyûtî for the group of 21 verses.

According to our findings, there is a narration of "asbab al nuzul" about fifty seven verses from the Surah of Tawbah. With the three verses about the war of Hunayn regarding Jihad; and with the verses mentioning those who were obliged to participate in the expedition; and those who were exempt from the expedition; it has been narrated asbab al nuzul for about twenty-two verses in total; including nineteen verses in which the expedition of Tabûk was generally evaluated.

Under the heading of the hypocrites (munafiqun), the narration of asbab al nuzul related to sixteen verses was determined. These verses are generally related to the attitudes of the hypocrites against the calls for expeditions,

donations and help for the Tabûk campaign.

There are "asbab al nuzul" for six verses in total, related to two separate groups of verses Regarding repentance. Although there are many verses and hadiths about repentance, it should be considered as an important issue to inform people whose repentance was accepted by revelation for the first time.

Different asbab al nuzul were narrated for two verses in total; one for Prohibiting direct forgiveness for polytheists, and the other explaining the justification for prohibition. Since these sahîh (authentic) narrations mention similar issues for different people, the issue of "repeating" is mentioned about these verses.

A total of eleven verses about mosques are narrated for asbab al nuzul. These verses are related to the physical and spiritual reconstruction of the mosques, the management of the Ka'ba and the approach to the mosques and Ka'ba, and the situation of the Masjid Dırâr built by the hypocrites.

The narration "asbab al nuzul" was not reported about some verses of the Surah of Tawbah. The number of verses about which there are no "asbab al nuzul" narrations is around thirty. The narrations reported for some verses are not considered as "hadiths" in terms of the science of asbab al nuzul. The views referred to as "asbab al nuzul" by some commentators regarding the first twelve verses of the surah are not considered to be sufficient in terms of hadith technique, so they are not reported as "asbab al nuzul" in the works of asbab al nuzul.

The narrations (rivayas) about some of the verses were evaluated in terms of knowledge of Tafsir (commentary of the quran) or expressing the decree contained in the verse. The narrations which are narrated as "asbab al nuzul" for the verses; between 34-35 which caused a dispute between Abu Zer and Muawiya, and the verses between 12-15 which are containing information about the those who break their agreements, and the verses between 111 and 112 which are which tell that Allah bought the wealth and lives of believers in exchange for Paradise; are of this kind. These narrations are explanations in the nature of the scope of the decree in the verse or knowledge of Tafsir (commentary of the quran).

## GİRİŞ

Allah Teâlâ varlık âlemindeki her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Bu sebeplerin bir kısmı bedihî olarak bilindiği halde, bazı sebeplerde insanlar tarafından bilinemeyebilir. Kur'ân âyetleri, Allah Teâlâ'nın bir sebebe bağlı olmaksızın inzâl ettiği âyetlerle, inzâl edilmesini bir sebebe bağladığı âyetler olmak üzere iki kısımdır. Sebeb-i nüzûl ilmiyle kastedilen âyetler ikinci gruba dahil olanlardır. Kur'ân âyetlerinin çoğunluğu için sebeb-i nüzûlden bahsedilmez. Ancak bazı âyetlerin de sebeb-i nüzûlü olduğu bilinen bir gerçektir. Biz bu makalemizde Tevbe sûresi bağlamında sebeb-i nüzûl tefsir ilişkisini ele alacağız.

### 1. ESBÂB-I NÜZÛL TEFSİR İLİŞKİSİ

Esbâb-ı nüzûl kavramı esbâb ve nüzûl olmak üzere iki kelimelik Arapça bir izâfet terkibinden oluşmaktadır. Terkibin ilk kısmını oluşturan esbâb kelimesi sebep kelimesinin cem'i olup bir şeye ulaştıran araç, vesile, bağ, yol, ip gibi kendisiyle başka bir şeye ulaşılan şeyler için kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Terkibin ikinci kısmını oluşturan nüzûl kelimesi ise; نَزَلَ sülâsî fiilinin masdarı olup genellikle kök olarak yukarıdan aşağıya inmek ve düşmek manasında kullanılır.<sup>2</sup> Sebeb-i nüzûl ıstılâhî olarak ise, "Hz. Peygamber'e (s) şer'î hükmü bilmek kastı ile ya da dinin emirlerinden birinin açığa çıkması için bir soru arz edilip bu vesileyle âyet veya âyetlerin nüzûl olması"<sup>3</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarife ilave olarak müfessirler zikredilen olayın Hz. Peygamber (s) zamanında gerçekleşmiş olmasını şart koşmuşlardır. Böylece müfessirler peygamberlikten önce meydana gelen olaylar ve daha sonra ortaya çıkan konularla ilgili inen âyetleri sebeb-i nüzûl kapsamı dışında tutmuşlardır.<sup>4</sup>

Sahabe döneminde tefsir denildiğinde ilk akla gelen ilimlerin başında sebeb-i nüzûl ilmi gelmekteydi. Bunun sebebi, vahyin inişine şahitlik yapan ilk nesil olan sahabenin vahiy hakkındaki gözlem ve düşüncelerinin sonraki nesiller için önemli olmasıdır. Sahabe, inen vahyin canlı şahitleri olduğu gibi, bazen de bu vahiylerin, nüzûlüne sebep olan kişiler olarak, şahit olduklarını ilk ağızdan bize aktarmışlardır. Dolayısıyla olayı gören, yaşayan ve nakleden kişilerin olayı anlaması önem arz etmektedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ebu Abdullah Muhammet b. Ebû Bekr (666/1268) Râzî, *Muhtârû's-Sihâh* (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1/140.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmet b. Faris b. Zekerriyya (395/1004) Râzî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1979), 5/417.

<sup>3</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Ku'rân* (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 24.

<sup>4</sup> Muhammed Abdulazim (1367/1948) Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Halep: Matbaatü İsâ el-Bâyî, 1943), 1/108.

<sup>5</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV., 2007), 116.

Âyetlerin nüzûl sebepleriyle ilgili çalışmalar tefsîr tarihinin ilk döneminde başlamıştır. Hicri ikinci asırdan itibaren sebab-i nüzûl ile ilgili müstakil eserler yazıldığı gibi, bazı sebab-i nüzûl rivâyetleri de hadis ilmi içerisinde zikredilmiştir. Bu minvalde Buhârî'nin şeyhi Ali b. el-Medîni'nin (v. 234/848) *sebeb-i nüzûl* adlı eseri bazı müelliflerce alanla ilgili yazılan ilk eser kabul edilmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca *Kütübü's-Sitte* ve diğer hadis kitapları özellikle de tefsîr babları içinde çok sayıda sebab-i nüzûl rivâyeti bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Sebeb-i nüzûl rivâyetleri sahâbe ve tâbiînden bize gelmiştir. Bu rivâyetler şayet sahâbe tarafından sarîh bir şekilde nüzûl ifadesi kullanılarak rivâyet edilmişse hadis usûlü açısından merfu' hadis kabul edilir. Ancak sahâbenin sarîh nüzûl lafzını kullanmadan sebab-i nüzûlü rivâyet etmesi durumunda bunun o âyetin sebab-i nüzûlü veya ilgili âyetin kapsamında olması karinelerle anlaşılır.<sup>8</sup> Tâbiîn tarafından mürsel olarak rivâyet edilmesi durumunda ise bazı şartlarla hadis kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Bu şartlar tâbiînin mürsel olarak rivâyet ettiği hadisin şahitlerinin bilinmesi ve râvînin Mücâhid (v. 103/721) ve İkrime (v. 105/723) gibi tefsîr ehlinen rivâyette bulunan râvîlerden olmasıdır.<sup>10</sup>

Sahîh sebab-i nüzûl rivâyetlerinin müsned hadis olarak değerlendirilmesi tefsîr ilmi açısından bağlayıcılık yönünden önem arz etmektedir. Çünkü Kur'ân'ın ilk müfessirinin Hz. Peygamber olması hasebiyle, onun aynı zamanda Kur'ân'ı tebyin görevinin olduğu âyetle ifade edilmiştir. (Nahl/44) Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin hadis kabul edilmesi ve Hz. Peygamber'in (s) "Her kim Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsîr ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın"<sup>11</sup> demesi tefsîrin ana akımlarından rivâyet tefsîrlerinin ana malzemesinin sebab-i nüzûl rivâyetleri olmasına sebep teşkil eden amillerden birisi olmuştur. Bu da tabii olarak sebab-i nüzûl ile tefsîr ilmi arasındaki ilişkinin canlılığı anlamına gelir.

Esbab-ı nüzûlü olan âyetlerin sayısı ile ilgili araştırmacılar arasında bazı ihtilâflar bulunmaktadır. İlk dönem ulemânın tefsîr faaliyetinin önemli bir kısmını esbab-ı nüzûlden ibaret saydıkları düşünüldüğünde bu sayının çok

<sup>6</sup> Bedrüddîn Zerkeşî Muhammet b. Abdullah (794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Ku'rân* (Beyrût: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/22.

<sup>7</sup> Muhammed b. İsmail (256/870) Buhârî, *Mevsûatü'l-Hadisi's-Şerîf: el-Kütübü's-Sittetü, el-Camiü'l-Müsnedü's-Sahih* (Suudi Arabistan: Mektebetü Dâru's-Selâm, 2008), Tefsîr.

<sup>8</sup> Takiyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmet b. Abdülhalim (728/1328) İbnü't-Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* (Beyrût: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 1980), 16.

<sup>9</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/32.

<sup>10</sup> Zürkânî, *Menâhil*, 1/114.

<sup>11</sup> Ebü İsa Tirmizî Muhammet b. İsbâ b. Süreh (279/892), *Mevsûatü'l-Hadisi's-Şerîf: el-Kütübü's-Sittetü, Câmiü't-Tirmizî* (Riyâd: Mektebetü Dâru's-Selâm, 2008), Tefsîr/2.

olduğunu söylenebilir. Yakın zamanda *Esbab-ı Nüzûl* adıyla tefsîr yazar Tahsin Emiroğlu bütün âyetlerin esbab-ı nüzûle bağlı olduğunu, fakat bazı nedenlerden dolayı esbab-ı nüzûl rivâyetlerinin sınırlı miktarda bize ulaştığını ileri sürmüştür.<sup>12</sup> Böyle bir iddia olmakla beraber pekçok müellif Kur'ân'ın tamamının değil, bazı âyetlerinin nüzûl sebebi üzerine olduğunu belirtmiştir. Kur'ân âyetlerinin çoğunluğunun ise belli bir sebep-i nüzûle bağlı olmaksızın olduğu birçok müellif tarafından zikredilmiştir. Bizde bir fikir vermesi açısından bazı müfessirlerin eserlerine aldığı esbab-ı nüzûlü olan sûre ve âyet sayısını zikretme ihtiyacı duyduk.

Vâhidî (v. 468/1076), *Esbâb-ı Nüzûl* adlı eserine 82 sûreden, 858 âyetin nüzûl sebebini almıştır.<sup>13</sup> Süyûtî (v. 911/1515), *Lübâbü'n-Nükûl* adlı eserinde, 102 sûreden 827 âyetin esbâb-ı nüzûlünü zikretmiştir.<sup>14</sup> Bu konuda yakın tarihte el-Makbul min Esbâni'n-Nüzûl ismiyle eser yazan Dr. Ebû Ömer Nâdî ise 766 rivâyeti kitabına almıştır.<sup>15</sup> Muhsin Demirci ise yuvarlama bir rakamla yaklaşık 600 âyetin nüzûl sebebi olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup> Çoğu zaman bir âyetle ilgili sebep-i nüzûl rivâyet edilir. Ancak aslında sebebi nüzûlü rivâyet edilen âyetin öncesi ve sonrasındaki âyetlerle beraber indirildiği görülür. Ancak onu nakleden râvî veya müellif sadece ilk âyetle ilgili nüzûl sebebi zikrettiği için sanki sebebi nüzûlü olan âyet bir taneymiş gibi anlaşılır. Tabi bu durum, sebebi nüzûle bağlı inen âyet sayısının rivâyet edilenden daha çok olduğu anlamına gelir. Hadis kaynakları ve rivâyet tefsîrleri incelendiğinde sebep-i nüzûl olarak zikredilen bazı rivâyetlerin zayıf kabul edildiğini, bazen de bu rivâyetlerin sebebi nüzûlden çok tefsîr bilgisi mahiyeti taşıdığını söylemek mümkündür. Bazen de konuyla ilgisi yönünden sebep-i nüzûl olmayan bazı rivâyetler, sebep-i nüzûl diye ifade edilmiştir. Bunları bir karineden tespit etmek mümkündür.

Ulûmü'l-Kur'ân eserleri incelendiğinde, birçok âlimin esbâb-ı nüzûl ilmini bilmenin faydalarına dikkat çektiğini, bu ilmi gereksiz görenlerin yanıldığını, onu bilmeyen kimselerin tefsîr faaliyetinde bulunmasının caiz olmadığını ve tefsîr yapmanın şartları arasında esbâb-ı nüzûl ilmini bilmeyi saydıkları

<sup>12</sup> Tahsin Emiroğlu, *Esbâbü'n-Nüzûl* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1965), 1/1-2.

<sup>13</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmet Vâhidî (468/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl* (Dimam: Dârü'l-İslâh, 1992), 1-488.

<sup>14</sup> Celâlettin (911/1505) Süyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rîfe, 1998), 348.

<sup>15</sup> Ebû Ömer Mahmût Hasan Nâdî, *el-Makbûl min Esbâbi'n-Nüzûl* (Mısır: Matbaatü'l-Emâne, 1997), 1-725.

<sup>16</sup> Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 232.

görülür.<sup>17</sup> Kur’ân âyetlerinin nüzûl tarihlerini bilmek tedricen vaz olunan ahkâmın daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bir konuyla ilgili nihâi hükmün hangisi olduğu bu sayede daha iyi anlaşılır. Esbâb-ı nüzûl Kur’ân’ın nüzûl tarihinin de bilinmesine yardımcı olarak, Hz. Peygamber (s) döneminde cereyan eden tarihi olaylara ışık tutmamızı sağlayarak siyer ilmine de katkıda bulunur.

## 2. TEVBE SÛRESİ’NDE NÜZÛL SEBEBİ OLAN ÂYETLER

Tevbe sûresinin son inen sûre olması, büyüklüğü ve ele aldığı konular açısından, sûredeki âyet ve âyet grupları hakkında, sebab-i nüzûl rivâyetlerinin en çok nakledildiği sûredir. Tevbe sûresi, İslâm’ın zirvesi sayılan cihâd, seferberliği ve şartlarını ele alması, münâfikları açığa çıkarıp İslâm toplumunu onlara karşı uyarması, toplumu sosyal açıdan ilgilendiren infâk, zekât ve ganimet konularını işlemesi ve Ka’be’nin yönetimiyle ilgili konuları ele alması yönüyle canlı bir sûredir. Tevbe sûresi, sanki her bir olay gerçekleştiğinde akabinde o olayı vâhiyle açıklayıp sorunu çözen bir sûre görünümündedir. İbn Abbâs’ın Tevbe sûresinin ismini zikrederken sûrenin ismini “Fadiha” diye nitelendirmesi ve buna gerekçe olarak da sûrede pekçok yerde *و مِنْهُمْ* “Onlardan öyeleri vardır” ifadesinin geçtiğini söylemesi<sup>18</sup> bu canlılığın bir işareti sayılabilir. Bizde bu çalışmamızda Tevbe sûresini esbâb-ı nüzulle ilişkisi bağlamında inceleyeceğiz. Tevbe sûresi ile ilgili Vâhidî, 27 ayet grubunun,<sup>19</sup> Süyûtî ise, ٢١ âyet grubunun esbâb-ı nüzûlünü rivâyet etmiştir.<sup>20</sup> Tevbe sûresiyle ilgili sebab-i nüzûl rivâyetleri başlıklar halinde ele alınarak bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

### 2. 1. Cihâdla İlgili Âyetler ve Nüzûl Sebepleri

Sûrenin büyük bölümü Tebûk seferiyle ilgili olduğu için cihâdla ilgili sebab-i nüzûl rivâyetlerinin çoğunluğu bu seferle ilgilidir. Bizanslılar yaklaşık bir sene önce gerçekleşen Mûte gazvesi ile haberdar oldukları İslâm tehlikesine karşı Şam bölgesindeki Hristiyan Arap kabilelerinden de destek alarak Müslümânlara saldırmak istediler. Hz. Peygamber (s), bunun haberini alınca Tebûk gazvesi için hazırlıklara başladı.<sup>21</sup> Bununla ilgili Müslümanları Rumlara karşı yapılacak savaşa motive etmek için Berâe sûresinden ilk nâzil olan “Allah size çok yerde ve çokluğunuzla övündüğünüz Huneyn gününde

<sup>17</sup> Abdülhamit Birışık, “Müfessir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/499.

<sup>18</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccac (261/875) Müslim, *Mevsûatü’l-Hadisi’s-Şerîf: el-Kütübü’s-Sittetü, el-Müsnedü’s-Sahîh* (Riyâd: Mektebetü Dârü’s-Selâm, 2008), Tefsîr/31.

<sup>19</sup> Vâhidî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, 243-263.

<sup>20</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 148-166.

<sup>21</sup> Muhammed İzzet (1984) Derveze, *et-Tefsîrü’l-Hadîs* (Kâhire: Dârü İhyâi Kütübü’l-Arabiyye, 1956), 9/439.



yardım etmişti” (Tevbe/25) âyet-î kerimesi indi.<sup>22</sup> Buna göre Huneyn günü, Seleme b. Selame b. Vekş adında bir adam, on iki bin olan ordu için “Biz asla sayı azlığından yenilmeyiz” dedi. Bu söz Hz. Peygamber’e (s) ağır gelince bu âyet indi.<sup>23</sup> Bu sebab-i nüzûl rivâyetinden âyetin sanki Huneyn gazvesinde indiği düşünülebilir. Ancak bazı müfessirlerin ifade ettiği gibi, bu âyet Huneyn gazvesinde değil, daha sonra Müslümânları Tebûk gazvesine hazırlamak için nâzil olmuştur.<sup>24</sup>

Tebûk gazvesine hazırlık babında Huneyn gazvesinin müminlere hatırlatılmasının nedeni, Rumlar’ın kalabalık ordularını düşünüp savaşa katılmaktan çekinecek Müslümanları zihnen hazırlamaktır. Çünkü Huneyn’de Müslümanlar kendilerinden sayıca az olan bir orduya galip gelememiş ve orduları dağılmak üzere iken, Allah’ın yardımıyla tekrar toparlanarak zafer elde etmişlerdi.<sup>25</sup> Bu vesileyle Huneyn gazvesi hakkında bir değerlendirme yapılarak, ahlaki bir ders verilmek istenmiştir. Müminin zafer elde etmek için sayının azlığı veya çokluğuna değil, Allah’ın yardımına güvenmesi gerektiği bu gazve vasıtasıyla bir daha hatırlatılmıştır.

Allah Teâlâ Huneyn’i hatırlattıktan sonra “Ey İman edenler! Şüphesiz müşrikler necistirler. Öyleyse bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar. Şayet fakirlikten korkarsanız Allah fazlından sizi zengin kılar şüphesiz Allah herşeyi bilen ve hikmet sahibidir” (Tevbe/28) âyetini indirince Kureyşliler bizim ticaretimiz zayıflayacak, hacdan nasibimiz kesilecek dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ “Kitap ehlinde Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve peygamberin haram kıldığını haram kılmayıp, hak dine boyun eğmeyenlerle, kendi elleriyle zelil bir şekilde cizye verinceye kadar savaşın” (Tevbe/29) âyetini indirerek,<sup>26</sup> Ehl-i kitab’a karşı doğrudan cihâd ve bu cihâdın gerekçesini açıklamış oldu. Ancak bu çağrı, insanların zorda olduğu, Medine’de kıtlık ve şiddetli sıcağın bastırıldığı, meyvelerin ve hurmaların olgunlaştığı bir zamanda yapıldığı için, Rûmlara karşı savaşa çıkmak, insanlara ağır gelip, gölgede ve evlerinde oturmak istediler. Allah Teâlâ da “Ey îmân edenler! Size ne oluyor ki, “Allah yolunda, sefere çıkın” dediğinde yere

<sup>22</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (774/1323) İbnü'l-Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyâd: Darü's-Taybe, 1999), 4/125.

<sup>23</sup> Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (597/1201) Ebû'l-Ferec el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi'l-Tefsîr* (Beyrût: Dâru Kitâbi'l-Arabîyye, 2001), 2/246; Süyûtî, *Lübâb*, 150.

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (327/938) İbnü Ebî'l-Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (Suudi Arabistan: Mektebetü Neẓâr Mustafâ Bâz, 1998), 6/1772.

<sup>25</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1273) Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 8/99.

<sup>26</sup> İbnü'l-Kesîr Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (774/1323), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1986), 5/2.

çakılıp kaldınız? Yoksa siz âhirete karşılık dünya hayatına mı razı oldunuz? Hâlbuki ahirete göre dünya hayatının metayı çok az bir şeydir” (Tevbe/38-39) âyetlerini indirdi.<sup>27</sup>

Nâfi (v. 117/735), İbn Abbâs’a bu âyetleri (Tevbe/38-39) sordum. Bana “Hz. Peygamber (s) bazı Arap kabilelerini savaşa çağırdı. Fakat bu onlara ağır geldi. Bunun üzerine Allah Teâlâ “Şayet emredilen bu cihâda çıkmazsanız Allah sizi çok elim bir azabla cezalandırıp, sizin yerinize başka bir toplum getirir. Şayet siz ona yardım etmezseniz, kâfirler onu ikinin ikincisi olarak yurdundan çıkardıkları zaman Allah ona yardım etmişti. Onların ikisi mağarada bulunurlarken; o, arkadaşına “Üzülme şüphesiz Allah bizimledir” diyordu. Böylece Allah onun üzerine sekine, indirmiş, sizin görmediğiniz ordularla onu desteklemiş, kâfirlerin sözünü ise en alçak kılmıştı. Allah’ın kelimesi ise zaten en yüce olandır. Allah, güçlü ve hikmet sahibidir” (Tevbe/38-40) âyetlerini indirdi. Onların azabı ise onlardan yağmuru kesmesiydi” dedi.<sup>28</sup>

“İster hafif ister ağır olarak sefere çıkın (Tevbe/41)” âyetiyle ilgili şöyle bir sebep-i nüzûl nakledilmiştir: İnsanların bazıları yaşlı veya hasta olup acaba biz savaşa çıkmamakla günahkar oluyor muyuz? deyince Allah Teâlâ “İster hafif ister ağır olarak seferberliğe çıkıp mallarınız ve canlarınızla Allah yolunda cihâd edin. Şayet bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır” (Tevbe/41)âyetini indirdi.<sup>29</sup> Yukarıdaki âyetteki “Ehl-i kitapla savaşın” emrinin mahiyetini tam anlamayan ve sefere karşı işi ağırdan alan müminlere durumun ciddiyetini ifade etmek için bu âyetlerde topyekun bir cihâd ve seferberlik çağrısı yapıldı. Fakat ciddiyetle yapılan seferberlik çağrısına olumlu cevap vermek istemeyen münâfıklar Hz. Peygamber’den (s) izin istediler. Hz. Peygamber’in (s) henüz vahiy inmeden onlara izin vermesi üzerine, Allah Teâlâ “Allah seni affetsin. Doğru söyleyenler senin tarafından belli olup, yalancıları anlamadan onlara neden izin verdin. Allah’a ve ahiret gününe iman edenler, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihâd etmekten kaçmak için izin istemezler. Allah müttakileri bilmektedir. İzin isteyenler ancak Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, kalplerinde şüphe olup, şüpheleri içinde bocalayanlardır” (Tevbe/42-45) âyetlerini indirerek,<sup>30</sup> bu âyetlerde, Hz. Peygamber’in (s) münâfıklara izin vermesinin uygun olmadığı “Allah seni affetsin” diyerek yumuşak bir üslupla anlatıldı.

<sup>27</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 246.

<sup>28</sup> İbnü Ebî'l-Hatîm, *Tefsîriü Ebi'l-Hatîm*, 6/1797; Süyûtî, *Lübâb*, 152.

<sup>29</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 152.

<sup>30</sup> Muhammet b. Cerîr b. Yezit Taberî Ebû Ca'fer, *Câmiü'l-Beyân an Tefsîri Â'yi'l-Kur'an* (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 14/273.

Hız. Peygamber (s) Tebûk gazvesine çıkmak istediğinde, Cedd b. Kays'ı sefere davet etti. Fakat Cedd kadımlara düşkün bir adam olduğunu ve şayet, Rumların kadınlarını görürse fitneye düşeceğini bahane göstererek katılmak istemedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ "Onlardan bana izin ver beni fitneye düşürme diyenler de vardır. Aslında onlar fitneye düşenlerdir. Şüphesiz cehennem kâfirleri kuşatmıştır" (Tevbe/49) âyetini indirdi.<sup>31</sup> Bu âyet, Cedd b. Kays'ın mazeretinin geçersizliğini ifade etmiştir.

Cedd'in sefere katılmayıp, malıyla yardım etmek istemesi üzerine, onun hakkında "De ki: İster gönüllü ister gönülsüz olarak infâk edin. Nasılsa sizden asla kabul edilmeyecektir. Şüphesiz siz fâsık bir kavim oldunuz. Onların infâklarının kabul olmamasının nedeni, Allah'ı ve peygamberini inkâr etmeleri, namaza ancak tembelce gelmeleri ve isteksiz infâk yapmalarıdır." (Tevbe/53-54) âyetleri nâzil oldu.<sup>32</sup> Bu hadisin bazı senetlerinde zayıflık vardır. Fakat şahitleri çoktur.<sup>33</sup>

Mazeretsiz sefere katılmayanların şiddetle kınandığı âyetlerin nüzûlü üzerine, gerçekten mazereti olan müminler endişeye kapılarak acaba biz de cihada katılmakla yükümlümüüz? düşüncesiyle Hız. Peygamber'den (s) durumlarının açığa kavuşmasını istediler. Bununla ilgili Zeyd b. Sabit'ten gelen rivâyet şöyledir: Zeyd "Ben Hız. Peygamber'e (s) gelen vahiyleri yazarken, Berâe sûresinden seferle emrolduğumuz âyete geldiğimde, kalemi kulağıma koydum. Hız. Peygamber (s) nâzil olan âyetlere bakmaya başladı. Bu sırada âmâ biri gelerek: "Ey Allah'ın resûlü! Ben âmâyım, benim durumum ne olacak, diye sordu. Bunun üzerine Allah Teâlâ "Allah'â ve Resûlüne sadık kalmak şartıyla, zayıflara, hastalara ve harcayacak bir şey bulamayanlara bir günah yoktur. Ayrıca ihsan sahiplerine de kınama yoktur. Allah, esirgeyici ve bağışlayıcıdır" (Tevbe/91) âyetini indirdi, demiştir.<sup>34</sup> Bu rivâyet, hasen kabul edilmiştir.<sup>35</sup>

İbn Abbâs'dan gelen bir rivâyette ise bu âyetlerin nüzûl sebebi şöyle anlatılmıştır: Hız. Peygamber (s) insanlara kendisiyle gazâyâ çıkmaları için emir verdi. İçlerinde Abdullah b. Ma'kil el-Müzeni'nin de olduğu, sahabeden yedi kişi gelip, "Ey Allah'ın Resûlü! Bize bir binek ver" dediler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s): "Vallahi sizin bineceğiniz bir şey bulamıyorum" dedi. Bu kişiler de ağlayarak geri döndüler. Harcayacak bir şey ve binek bulamadıkları

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 14/287; Süyûtî, *Lübâb*, 153.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 14/294.

<sup>33</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 369.

<sup>34</sup> İbnü Ebi'l-Hatîm, *Tefsîrü Ebi'l-Hatîm*, 6/1864.

<sup>35</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 386.

için cihâddan geri kalmaları kendilerine zor geldi. Bunun üzerine Allah Teâlâ “Kendilerini cepheye sevketmen için sana gelip senin de kendilerine, sizi bindirecek bir şey bulamıyorum dediğin ve harcayacak bir şey bulamadıkları için gözlerinden yaşlar akıtarak geri dönenlere bir sorumluluk yoktur. Sorumluluk zengin oldukları halde senden izin isteyenleredir.” (Tevbe/92-93) âyetlerini indirdi.<sup>36</sup> Böylece bu âyetlerle fiziki veya maddi yönden gücü yetmeyenlerin muhsin olmaları şartıyla sefere katılmaktan muaf oldukları ifade edildi.

İkrime'den (v. 105/723) şöyle bir rivâyet gelmiştir: Bazı insanlar, bedevî olan kavimlerinin içinde kalıp onlara dini öğretiyorlardı. Fakat “Şayet savaşa çıkmazsanız, Allah sizi acıklı bir azap ile azaplandırır.” (Tevbe/39) âyeti nâzil olunca, münâfıklar “İnsanlar bedeviler içinde kaldı. Çölde kalan insanlar helak oldu” dediler. Bunun üzerine “Müminlerin tamamının savaşa katılması doğru değildir. Her topluluktan bir grubun, dinde derin bilgi sahibi olup, kavimleri savaştan döndüğünde onları uyarması için geride kalması gerekir. Umulur ki sakınırlar.” (Tevbe/122) âyeti nâzil oldu.<sup>37</sup> Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr “Müminler cihâda olan hırslarından dolayı, Hz. Peygamber (s) bir seriyye gönderdiğinde ona katılarak, Hz. Peygamber'i (s) tek başına zayıfların içinde Medine'de bırakıyorlardı. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu” demiştir<sup>38</sup>

“Müminlerin tamamının savaşa katılması doğru değildir” âyetiyle ilgili benzer lafızlarla çok sayıda sebab-i nüzûl rivâyet edilmiştir. Bu rivâyetlerin ortak noktası müminlerin Kur'ân'ın sefer çağrısına hırslı olmaları nedeniyle ilim ve tebliğ görevlerini terkederek Medine'ye gelip sefere katılma istekleridir. Ancak nâzil olan âyetler ilmin de cihâd gibi önemli olduğunu hatırlatarak ilmin ihmal edilmemesini bildirmiştir.

Cihâdla ilgili öncelikle Huneyn gazvesinin hatırlatıldığı 25-27. âyetleri, savaşa çağrı yapan 29. âyet, insanların sefer karşısında gevşek davranmaları neticesinde savaşın umûmî cihâd anlamında olduğunu ifade eden 38-41. âyetleri inmiştir. Daha sonra münâfıkların sefere katılmamak için izin istemeleri ve Hz. Peygamber'in (s) vahiy inmeden onlara izin vermesinin değerlendirildiği, 49-52. âyetleri inmiştir. Münâfıkların imanları olmadığı için seferden kaçıp sadece cüzî bir şekilde yaptıkları infâkların kabul edilmediğini anlatan 53-54. âyetleri ve ardından fiziki veya maddi yönden sefere katılmaya gücü yetmeyen gerçek mazeret sahiplerinin seferden muaf olduklarını anlatan 91-93. âyetleri inmiştir. Son olarak tebliğle görevli olanların da seferden muaf olduklarını ifade eden 122. âyeti olmak üzere toplamda yirmi iki âyetle ilgili

<sup>36</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 160.

<sup>37</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 165-166.

<sup>38</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 165-166.

sebeb-i nüzûl rivâyeti nakledilmiştir.

## 2. 2. Münâfıklarla İlgili Âyetler ve Nüzûl Sebepleri

Tevbe sûresinde münâfıklarla ilgili âyetlerin sebeb-i nüzulleri genellikle Tebûk seferiyle alakalı olup, münâfıkların seferden ve sefer için infâktan kaçmaları ve varlıklarını korumak için yaptıkları fitnelerle ilgilidir. Zaten sûrenin isimlerinin çoğu münafıklarla ilgilidir.<sup>39</sup>

1. “Hz. Peygamber (s) bir ganimeti dağıtırken, ona Zü’l-Huvaysıra adında birisi gelerek; “Adaletli ol” dedi. Hz. Peygamber (s) ona: “Yazık sana, şayet ben adaletli değilsem kim adaletli olabilir ki?” buyurdu. Bunun üzerine “Onlardan sadakalar konusunda sana dil uzatanlar vardır. Onlara verildiğinde razı olurlar, verilmediğinde anında öfkelenirler. Şayet onlar Allah ve resûlünün kendilerine verdiklerine razı olup, Allah bize yeter. Allah ve Resûlü bize lütfundan verecektir. Şüphesiz bizler Allah’a rağbet edenleriz, deselerdi, bu kendileri için daha hayırlı olurdu. Zekâtlar Allah’tan bir fariza olarak fakirler, miskinler, zekât memurları, kalpleri İslâma ısındırılanlar, köleler, borçlular, Allah yolunda cihâd edenler ve yolda kalmışlar içindir. Allah ilmiyle kuşatan ve hikmet sahibidir.” (Tevbe/59-60) âyet-i kerimelerini indi.<sup>40</sup> Bu rivâyete göre eleştiri yapanlar zekât veya ganimet dağıtımını nedeniyle münâfıklar olup Hz. Peygamber’i (s) eleştirerek adaletsiz olmakla suçlamışlardır. Ancak Hz. Peygamber (s) şer’i bir fariza olan zekâtı heva ve hevesine göre dağıtmaz. Diğer âyette de açıklandığı gibi zekâtın verileceği yerler Allah tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (s) taksimi Allah’ın taksimidir. Bu taksime rıza göstermeyip Hz. Peygamber’i (s) kınayıp eleştirmek münâfıklık alametidir.

2. Ebû Mes’ûd (v. 42/662) şöyle nakletmiştir: “Bize sadaka emredilince biz onları taşıyorduk. Ebû Ukayl yarım sa’ getirdi. Başka birisi ondan daha fazlasını getirdi. Abdurrahman b. Avf ise 4000 dirhem getirip, bu malımın yarısı diyerek hepsini infâk etti. Bunun üzerine münâfıklar: “Allah bunun sadakasına muhtaç değildir. Abdurrahman b. Avf ise ancak riya için infâk etmiştir” dediler. Bunun üzerine “Allah, sadakalar hususunda gönüllü infâk edenlerle, güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayan müminleri çekiştirip onlarla alay edenleri, maskaraya çevirip onlarla alay etmiştir. Onlar için acıklı azap vardır” (Tevbe/79) âyetleri indi.<sup>41</sup> Burada nâzil olan âyetlerle, müminlerin sefere olan motivelerini bozmak için yaptıkları infâklarla alay

<sup>39</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmût b. Ömer (538/1144) Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi 'l-Tenzil* (Beyrût: Dâru Kitâbi'l-Arabiyye, 1987), 2/241.

<sup>40</sup> Müslim, "Zekât", 142.

<sup>41</sup> Buhârî, "Tefsîr", 10/2; Müslim, "Zekât", 72.

eden münâfıklar şiddetli bir şekilde kınanmıştır. Ayrıca asıl olanın infâkın miktarı olmayıp, infâk edenin niyeti olduğunu açıklanmıştır.

3. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre: “Nebtel b. Hâris, Hz. Peygamber’e (s) gelip, meclisinde oturarak, onun sözlerini münâfıklara naklederdi. Ona böyle yapmamasını hatırlatan insanlara da “O bir kulaktır ne desek bizi dinliyor” diyerek cevap verirdi. Bunun üzerine, Allah Teâlâ “Onlardan kimisi de peygamberi incitip “O bir kulaktır” der. De ki: “O, sizin için bir hayır kulağıdır” (Tevbe/61) âyetini indirdi.”<sup>42</sup> Bu hadis sahîh kabul edilmiştir.<sup>43</sup>

4. Cûlas b. Süveyd ve Vedîâ b. Sabit’in de içlerinde bulunduğu bir grupmünâfık bir araya gelip konuştular. Yanlarında da Amir b. Kays adında ensar’dan bir genç vardı. O gence hakaret edip hakkında konuştuktan sonra: “Vallahi şayet Muhammed’in dedikleri hak ise, biz elbette eşeklerden daha şerliyiz, dediler.” Bunun üzerine Ensâr’dan olan genç sinirlenip: “Vallahi Muhammed’in (s) söyledikleri haktır. Siz ise elbette eşeklerden daha şerlisiniz” dedi. Hz. Peygamber’e (s) onların söyledikleri haber verilince, Amir’in yalancı olduğuna dair ona yemin ettiler. Amir ise, onların yalancı olduklarına yemin ederek “Ey Allah’ım! Doğru söyleyenlerin doğruluğu ve yalancıların yalanı ortaya çıkmadan bizi birbirimizden ayırma” diye dua etti. Bunun üzerine “Sizi razı etmek için Allah’a yemin ederler. Hâlbuki şayet iman ediyor iseler, Allah ve Resûlü razı edilmeye daha layıktır” (Tevbe/62) âyeti indi.<sup>44</sup>

5. İbn Ömer’den nakledildiğine göre: “Tebûk gazvesinde münâfıklardan birisi, Hz. Peygamber’i (s) ve müminleri kastederek: “Şu Kur’ân okuyanlarımız gibi oldukça geniş karınılar, yalan söz söyleyenler, düşmanla karşılaştığında alabildiğine korkak olanları görmedim” dedi. Bunun üzerine bir adam ona: “Yalan söyledin, fakat sen bir münâfıksın. Bunu kesinlikle Hz. Peygamber’e (s) haber vereceğim” deyip, bu sözü Hz. Peygamber’e (s) ulaştırınca “Siz Allah’la, âyetleriyle ve Resûlüyle mi eğleniyordunuz? Mazeret öne sürmeyin. Siz îmânınızdan sonra küfre girdiniz” (Tevbe/64-65) âyetleri indi.<sup>45</sup> Bu hadis de sahîh kabul edilmiştir.<sup>46</sup>

6. İbn Abbas’tan rivâyet edildiğine göre: “Culâs b. Süveyd, Tebûk savaşında Hz. Peygamber’den (s) geride kalanlardan idi. Culâs: “Hz. Peygamber’i (s) kastederek şayet bu adam doğruysa, biz eşeklerden daha kötüyüz” dedi. Umeyr b. Sa’d, onun bu sözünü, Hz. Peygamber (s)’e ulaştırdı. Culâs: “Öyle

<sup>42</sup> İbnü Ebî'l-Hatîm, *Tefsîrû Ebi'l-Hatîm*, 6/1826.

<sup>43</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 373.

<sup>44</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kurân*, 8/193.

<sup>45</sup> İbnü Ebî'l-Hatîm, *Tefsîrû Ebi'l-Hatîm*, 6/1829.

<sup>46</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 375.

demedim” diye yemin etti. Allah Teâlâ“O sözü söylemediklerine dair Allah’a yemin ederler. Halbuki onlar küfür sözünü söyleyip Müslümân olduktan sonra kâfir oldular” (Tevbe/74) âyetini indirdi. İnsanlar Culâs’ın tevbe edip, tevbesinin güzel olduğunu zannettiler.”<sup>47</sup> Bu hadis de sahîh kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

Enes b. Mâlik’ten rivâyet edildiğine göre o şöyle anlatmaktadır: “Zeyd b. Erkam, Hz. Peygamber (s) bir gün hutbe okurken münâfıklardan bir adamın: “Eğer bu doğru, gerçek ise biz eşeklerden daha kötüyüz” dediğini duyup, bunu Hz. Peygamber’e (s) iletti. Bu sözü söyleyen münâfik ise söylediğini inkâr etmiş ve bunun üzerine Allah Teâlâ“ O sözü söylemediklerine dair Allah’a yemin ederler. Halbuki onlar küfür sözünü söyleyip Müslümân olduktan sonra kâfir oldular” âyet-i kerimesini indirmiştir.”<sup>49</sup> Sebeb-i nüzûl olarak nakledilen bu rivâyet sahîhtir.<sup>50</sup>

Son üç maddedeki âyet grublarıyla alakalı nakledilen sebeb-i nüzûl rivâyetleri farklı âyetler için benzer rivâyetler olup, bu rivâyetlerin ortak noktası, münâfikların İslâm ve nübüvvetle ilgili yanlış şeyler söylemeleri, fakat onların sözleri Hz. Peygamber’e (s) ulaşınca yeminler ederek söylediklerini inkâr etmeleridir. Ancak nâzil olan âyetler onların yeminlerinde yalancı olduklarını bildirmiştir.

7. Ebu Ümâme el-Bâhilî’den gelen bir rivâyete göre “Sa’lebe b. Hâtıb’ın Hz. Peygamber’den (s) Allah’ın kendisine mal bol vermesi için istekte bulunması ve şayet kendisine çok mal verilirse Allah’ın ondaki hakkını vereceğine söz vermiştir. Fakat Allah kendisine lutfundan verip onu zenginleştirdiği halde, sözünü yerine getirmeyerek zekâtı vermekten imtina etmesi üzerine Allah Teâlâ da “Onların içinde şayet Allah bize lutfundan verirse kesinlikle bolca sadaka verip, Allah’ın salih kullarından oluruz, diye söz verenler vardır. Fakat Allah onlara lutfundan verince onda cimrilik yaparak arkalarını dönüp gittiler. Allah’a verdikleri sözü tutmadıkları ve yalan söylemelerinden dolayı Allah, onunla karşılaşacakları güne kadar onların kalplerine nifâk yerleştirmiştir. Onlar, Allah’ın onların sırlarını ve fısıldaştıklarını bildiğini ve Allah’ın gaybleri en iyi bilen olduğunu bilmiyorlar mı?” (Tevbe/75-78) âyetlerini indirdi.”<sup>51</sup> Diğer bir görüşe göre, Hz. Ömer’in bir kölesi, Sa’lebe’nin bir arkadaşını öldürmüştü. Sa’lebe, “Şayet onun diyetini alırsam, ondaki Allah’ın hakkını ödeyeceğim” dedi. Fakat diyet eline geçince bunu yapmadı. başka

<sup>47</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 156.

<sup>48</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 378.

<sup>49</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 156.

<sup>50</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 378.

<sup>51</sup> İbnü Ebî'l-Hatîm, *Tefsîrü Ebi'l-Hatîm*, 6/1848.



bir görüş ise yine Sa'lebe'nin, Şam'dan gelecek bir malı için nezir yaptığını, fakat malı gelince nezirini yerine getirmediğine dairdir.<sup>52</sup> Benzer bir rivâyette Hatip b. Ebî Belta için anlatılmıştır.<sup>53</sup> İbnü'l-Arabî bu olayın Sa'lebe için sahîh olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup> Kurtubî ise Sa'lebe hakkında anlatılan olayın sahîh olmadığını bunun bazı münâfiklarla ilgili olduğunu söylemiştir.<sup>55</sup> İbn-i Kesir ise kritik yapmadan ilgili rivâyeti nakletmekle yetinmiştir.<sup>56</sup>

Müfessirlerin bir kısmı bu âyet grubuyla ilgili sebab-i nüzûl rivâyetlerinin Sa'lebe ve Hatip b. Ebî Belta ile ilgili olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun sebebi, Sa'lebe ve Hatip b. Ebî Belta'nın Bedir savaşına katılmaları ve Hz. Peygamber'in (s) Bedir savaşına katılanlarla ilgili Hz. Ömer'e hitaben "Ne biliyorsun belki de, Allah Teâlâ onların durumlarına muttali olup dilediğinizi yapın sizi affettim" demesidir.<sup>57</sup> Sebeb-i nüzûlle ilgili anlatılan rivâyetin sıhhati hususunda ihtilaf olmakla beraber, müfessirlerin çoğu Sa'lebe ve Hatip b. Ebî Belta için sahîh olmaması yönüne meyletmişlerdir. Bizde hem söz konusu sahâbelerin durumları, hem de âyette cemi' lafzının kullanılmış olmasını göz önünde bulundurarak âyetlerin münâfikların genelinin tutumları üzerine indiğini düşünüyoruz. "Onlardan öyleleri vardır" ifadesinden olayın vaki olduğunu, ancak zikredilen âyetlerin adı geçen şahıslarla ilgili olmayabileceğini düşünüyoruz.

Dahhâk (v. 105/723) "MünâfiklarınTebûk'ten dönüşte geceleyin Akabe .8 mevkiinde Hz. Peygamber'e suikast planlamaları üzerine Allah Teâlâ "Onlar, başaramayacakları şeye de teşebbüs ettiler" âyetini indirdi" (Tevbe/74) demiştir<sup>58</sup>

9. İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre "Allah münâfikları rezil etmiştir. Onlar için acıklı azap vardır" (Tevbe/74) âyeti inince münâfikların bir kısmı Hz. Peygamber'e (s) gelip, kendileri için istiğfâr etmesini istediler. Hz. Peygamber (s) de onlar için istiğfâra başlayınca "İster onlar için istiğfâr dile ister dileme!" (Tevbe/80) âyeti nâzil oldu.<sup>59</sup> Hz. Peygamber (s) "İster onlar

<sup>52</sup> Ebû Bekr İbnü'l-Arabî Muhammet b. Abdillâh (543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/546.

<sup>53</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî Muhammet b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 5/432.

<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/546.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kurân*, 8/209.

<sup>56</sup> İbnü'l-Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/183.

<sup>57</sup> Buhârî, "Meğâzî", 9.

<sup>58</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 257.

<sup>59</sup> Ebû Abdillâh Râzî Fahrettin, Muhammet b. Ömer (606/1210), *Mefâtihü'l-Ğayb* (Beyrût: Dârü



için istiğfâr dile ister dileme!” âyeti nâzil olunca, yetmiş sayısını ruhsat kabul ederek münâfıklar için gerekirse yetmişten fazla istiğfâr edeceğini söyledi. Bunun üzerine “Onlar için ister istiğfar et ister istiğfâr etme. Onlar için ayıdır. Allah onları asla affetmeyecektir” (Münâfıkûn/6) âyet-i kerimesi indi.”<sup>60</sup>

10. Abdullah İbn Ömer’den şöyle nakledilmiştir: “Abdullah b. Übeyy vefat ettiğinde, oğlu, Resûlullâh’a (s) gelip babasını kefenlemek için gömleğini istedi. Hz. Peygamber (s) de ona gömleğini verdi. Sonra oğlu, Hz. Peygamber’den (s) babasının cenaze namazını kılmasını istedi. Hz. Peygamber (s) onun cenaze namazını kılmak için ayağa kalkınca, Hz. Ömer ayağa kalkıp Hz. Peygamber’in (s) elbisesini çekti ve “Ey Allah’ın Resûlü! Rabbin seni münâfıkların namazını kılmaktan nehyetmişken sen onun namazını mı kılacaksın?” dedi. Hz. Peygamber (s) “Allah, ister onlar için istiğfâr dile ister dileme! Sen onlara yetmiş defa istiğfâr dilesen” diyerek beni muhayyer bıraktı. Ben yetmiş aşacağım” dedi. Hz. Ömer: “O münâfıktır” dedi. Fakat Hz. Peygamber (s) onun namazını kıldı. Bunun üzerine Allah Teâlâ “Onlardan ölen hiçbirinin namazını kılma. Kabri başında da durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Resûlünü inkar edip fasık olarak öldüler” âyetini indirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s) vefat edinceye kadar ne münâfıkların üzerine namaz kıldı. Ne de onların kabrinin başında durdu.<sup>61</sup>

Hz. Ömer’in (r.a.) “Ey Allah’ın Resûlü! Rabbin seni münâfıkların namazını kılmaktan nehyetmişken sen onun namazını mı kılacaksın?” cümlesi sanki münâfıkların namazlarını kılma nehyinin daha önce bilindiğine çağrışım yapıyor. Ancak sebep-i nüzûl rivâyetlerinde söz konusu nehyin Hz. Peygamber’in (s), Abdullah b. Übeyy’in cenaze namazını kıldıktan sonra geldiği ifade edilmiştir. Bu durumda Hz. Ömer’in münâfıklar için istiğfârın yasaklanmasından, evleviyetle onların namazlarının da yasaklanmış olabileceğini düşünmesi mümkündür. Hz. Peygamber’in (s) ona verdiği cevapta bu görüşü desteklemektedir.

Sonuç olarak, Münâfıklar ganimet ve zekâtın dağıtılmasına itiraz edip, kendilerine veya kendi istediklerine verilmesini isteyince ٦٠-٥٩. âyetleri nazil olarak, infâkın dağıtılacağı gruplar açıklanmıştır. Münâfıkların, Hz. Peygamber’in (s) itibarını zedelemek için “O bir kulaktır” demeleri üzerine 61. âyet inerek, Hz. Peygamber’e (s) sözle bile eziyet etmenin acıklı azaba neden olacağını açıklamıştır. Münâfıkların İslâm ve Müslümanlar hakkında yanlış şeyler söylemeleri, durum Hz. Peygamber’e (s) bildirilince yemin ederek

---

İhyâi Tûrâsi'l-Arabiyye, 1999), 16/111.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 14/395.

<sup>61</sup> Buhârî, "Tefsîr", 9/12; "Müslim, Sıfâtü'l-Münâfıkîn", 3.

söylediklerini inkar etmeleri üzerine 62-66. âyetleri ve Hz. Peygamber'e (s) suikast tertip etmeleri üzerine 74. âyet nâzil olarak onların yalancı olduklarını haber vermiştir. Sa'lebe ile ilgili olduğu iddia edilen 75-78. âyetleri eline mal geçerse infâk edeceğine dair söz verip, eline mal geçtiğinde sözünü yerine getirmeyen insanlarla ilgilidir. Münâfikların sefer için gönüllü olarak infâk eden Müslümanlarla alay etmeleri üzerine 79. âyet inerek bu davranışlarının azaba neden olacağı bildirilmiştir. Hz. Peygamber'in (s) münâfiklar için istiğfâr etmesi üzerine 80. âyet nâzil olarak onlar için yapılan istiğfâr nehyedilmiştir. Hz. Peygamber'in (s) münâfikların reisi Abdullah b. Übeyy'in cenaze namazını kılması üzerine 84. âyet inerek münâfikların cenaze namazlarının kılınmasını yasaklamıştır.

Münâfiklar başlığı altında 8 âyet grubu olmak üzere toplam 16 âyetle ilgili sebab-i nüzûl rivâyeti tespit edilmiştir. Sa'lebe kıssası hariç bu rivâyetlerin çoğunun sahîh olduğunu söylemek mümkündür.

### 2. 3. Tevbeyle İlgili Âyetler ve Sebeb-i Nüzûlleri

Tevbe sûresinin ismini kendisinden aldığı tevbeyle ilgili Ka'b b. Malik ve iki arkadaşı ve Ebû Lübabe ve arkadaşlarından bahseden âyetler olmak üzere iki ayrı âyet grubuyla sebab-i nüzûl rivâyeti nakledilmiştir.

1. Ka'b b. Malik, Hilal b. Ümeyye ve Mürare b. Rebi' Tebûk seferine katılmamışlardır. Tebûk savaşından dönüşte Hz. Peygamber (s) mescitte oturup savaşa katılmayanların mazeretlerini dinleyince seksen küsur münâfik yalan mazeretler beyan ederek Hz. Peygamber'den (s) özür dileyince, bu üç kişi mazeretlerinin olmadığını ve mazeretsiz olarak savaşa katılmadıklarını beyan etmişlerdir. Hz. Peygamber (s), doğru söyleyen üç kişinin durumlarıyla ilgili vahiy gelmesini beklemiştir. Bu nedenle âyette durumları geri bırakılanlar anlamında haklarında خُفُوا tabiri kullanılmıştır. Bu üç kişi elli gün toplumdun ve ailelerinden tecrit edilmiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ "Seferden geri bırakılan üç kişinin tevbesini de kabul etmiştir. Öyle ki yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, nefisleri kendilerini iyice sıkmış ve nihâyet Allah'tan başka sığınaklarının olmadığını iyice anlamışlardı. Nitekim tevbe ettikleri için Allah tevbelerini kabul etti. Şüphesiz Allah tevbeleri çokça kabul eden ve merhametli olandır. Ey imân edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun." (Tevbe/118-119) âyetlerini indirdi.<sup>62</sup>

Söz konusu sahâbeler öncelikle yaptıkları hatadan pişman olup, Hz. Peygamber'e doğruyu itiraf etmişlerdir. Bu nedenle durumlarının açıklığa kavuşturulması ertelenmiştir. Dolayısıyla tevbenin kabul şartlarından birincisi

<sup>62</sup> Buhârî, "Tefsîr", 9/18; Müslim, "Tevbe", 53.

olan sadık bir şekilde pişmanlık şartını yerine getirmişlerdir. Daha sonra veryüzü bütün genişliğine rağmen kendilerine dar gelmiş ve iç alemlerinde iliklerine kadar yaptıkları hatanın üzüntüsünü yaşayıp, tek kurtuluş yolunun, yine Allah'a sığınmak olduğunu anlayarak, sabırla onun kapısında durmaya devam etmişlerdir. Bu şartları yerine getirdikleri için tevbelerinin kabul edildiği nâzil olan âyetlerle tasdik olmuştur.

2. Ebû Lübabe ve arkadaşlarının affedilme kıssaları tevbeleri kabul edilen Ka'b b. Malik ve diğer iki arkadaşının kıssalarından farklıdır. Bunlar Tebûk gazvesine katılmayanlarla ilgili kınama ifade eden âyetlerin nâzil olduğunu duyunca, kendilerini Mescidi Nebevî'nin direğine bağlayarak, "Hz. Peygamber (s) gelip bizi çözmedikçe kendimizi çözmeyeceğiz ve asla yemeyeceğiz ve içmeyeceğiz" demişlerdir. Onyedinci gün bu şekilde aç susuz mecsidin direğine bağlı kalmışlardır. Onların bu sözleri üzerine, Hz. Peygamber'de (s) "Hakkınızda âyet inmedikçe ben de sizi çözmeyeceğim" demiştir. Bir müddet sonra "Diğer bir kısım Müslüman da vardır. Bunlar günahlarını itiraf etmişlerdir. Bunlar salih amelle kötü ameli karıştırmışlardır. Umulur ki Allah onları affeder. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir" (Tevbe/102) âyeti nâzil olunca, bunlar Hz. Peygamber'e (s) "Bizi cihâddan alıkoyan mallarımızı bizden al" diye istekte bulunmuşlardır.

Hz. Peygamber'in (s) bu konuda: "Vahiy gelirse veya savaş olursa mallarınızı alabilirim" demesi üzerine "Onların mallarından kendilerini temizleyip arındırman için biraz sadaka al ve onlara dua et. Şüphesiz senin duân onlar için sükûnettir. Allah işiten, bilendir" (Tevbe/103) âyeti nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s)'de mallarının üçte birini almıştır.<sup>63</sup>Bu rivâyetler sahîh olarak nakledilmiştir.<sup>64</sup>

Tevbesi kabul edilenlerin birinci grubu Ka'b b. Mâlik ve iki arkadaşdır. Bunlar hatalarını açıkça kabul edip geçerli mazeretleri olmadığını açıklayıp elli gün bekledikten sonra haklarında 118-119. âyetleri nâzil olmuş ve tevbelerinde samimi oldukları bildirilerek affedildikleri açıklanmıştır. Tevbeleri kabul edilen diğer bir grup ise Ebû Lübâbe ve arkadaşlarıdır. Bunlar kendilerini mecsidin direğine bağlayarak affedilmeyi beklemişlerdir. Bunlar onyedinci gün mecsidin sütunlarına bağlı kaldıktan sonra onlar hakkında 102-105. âyetleri nâzil olarak onların da affedildikleri bildirilmiştir. İki ayrı âyet grubunun bilinen kişilerin tevbelerinin kabul edildiğini vahiyle bildirmiş olması önemli bir husustur. Bu durumda tevbelerin kabulüne dair altı âyetin nüzûl sebebi bulunmaktadır.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 14/455.

<sup>64</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 387-388.

## 2. 4. Müşriklere Yönelik İstiğfârı Konu Edinen Âyetler ve Nüzûl Sebepleri

Müşrikler için istiğfârla ilgili âyetlerin, çok sayıda sebab-i nüzûl rivâyeti gelmiş olup, bunlar şöyle sıralanabilir: Birinci rivâyet Said b. Müseyyeb'in (v. 94/713), babasından naklettiğine göre Ebû Tâlib'in ölümü üzerine Hz. Peygamber'in (s) "Nehyedilmediğim müddetçe senin için istiğfâr etmeye devam edeceğim" demiştir. Bunun üzerine "Cehennem ehli oldukları kesin olarak ortaya çıktıktan sonra, peygamberin ve müminlerin, yakın akrabaları bile olsa, müşrikler için istiğfâr dilemeleri yakışmaz İbrahim'in babasına istiğfârı ise ancak ona verdiği bir sözden dolayı idi. Onun Allah'a düşman olduğu ortaya çıktıktan sonra, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrahim, çok içli ve yumuşak huyluydu." (Tevbe/113-114) âyetleri nâzil oldu.<sup>65</sup> Diğer bir rivâyete göre Hz. Ali, bir adamın, müşrik olan anne ve babası için istiğfâr ettiğini işitip, bunu Hz. Peygamber'e (s) heber vermesi üzerine bu âyetler nâzil olmuştur. Tirmizî'de ve başka birçok hadis eserinde benzer lafızlarla rivâyet edilen bu hadis sahîh ve hasen bir hadis olarak değerlendirilmiştir.<sup>66</sup> Abdullah İbn Mes'ûd'un rivâyetine göre ise, Hz. Peygamber'in (s) annesi için Allah'tan dua etmek istemesi üzerine Tevbe sûresinin ilgili âyetleri (١١٤-١١٣) nâzil oldu.<sup>67</sup>

İbn Hacer (v. 852/1449) söz konusu âyetin birden fazla nüzûl sebebinin olabileceğini birinci sebebin Ebû Tâlib'in durumu, sonraki sebeplerin ise Hz. Ali'nin rivâyet ettiği kıssa ile Hz. Peygamber'in (s) annesiyle ilgili anlatılan rivâyet olabileceğini ifade etmiştir.<sup>68</sup> Zerkeşî (v. 794/1392) ise yukarıda Ebû Talip'le ilgili zikrettiğimiz rivâyeti aktardıktan sonra şöyle bir izahta bulunmuştur: "Bu âyetin son dönemde indiği ittifak edilen bir husustur. Ebû Tâlib'in vefatı ise Mekke dönemindeydi. Dolayısıyla bu âyet için taaddüd-ü nüzûl durumu olduğunu, ancak son olarak buraya konulduğunu söyleyebiliriz" demiştir.<sup>69</sup>

Müşrikler için doğrudan istiğfârı yasaklayan ve yasaklama gerekçesini anlatan iki âyet için farklı nüzûl sebebi rivâyet edilmiştir. Bu sahîhrivâyetler benzer konuları farklı kişiler için zikrettiğinden bu âyetlerle ilgili taaddüd-ü nüzûl konusundan bahsedilmiştir.

<sup>65</sup> Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, "Tefsîr"/16.

<sup>66</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 10/16.

<sup>67</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 164.

<sup>68</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 165.

<sup>69</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/31.

## 2. 5. Mescidlerle İlgili Âyetler ve Sebeb-i Nüzûlleri

Mescidlerle ilgili üç âyet grubunun nüzûl sebebi rivâyet edilmiştir. Bunlar mescidlerin imarı, Ka'be'nin yönetimi, Ka'be'ye yaklaşmak ve münâfikların inşa ettikleri Mescid-i Dirâr'la ilgilidir.

1. Nu'man b. Beşir (v. 64/684) "Ben Hz. Peygamber'in (s) minberinin yanında sahabeden bir grubun içindeydim. Onlardan birisi: "Ben Müslüman olduktan sonra hacılara su verme dışında hiçbir hayır amel yapmadığımı önemsemem" dedi. Bir başkası: "Ben Ka'be'yi imar etme dışında hiçbir amel yapmadığıma önem vermem" dedi. Bir diğeri ise: "Allah yolunda cihâd, sizin söylediklerinizden daha hayırlıdır" dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer onlara kızıp, "Hz. Peygamber'in (s) minberinin yanında sesinizi böyle yükseltmeyin. Ben namazı kılınca Hz. Peygamber'in (s) yanına gider ve sizin ihtilaf ettiğiniz konuyu Resûlullâh'a (s) danışırım" dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ "Müşriklere, kendileri küfürlerine şahitlik ediyorken, Allah'ın mescitlerini imar etmeleri yaraşmaz. Böylelerinin amelleri boşa gitmiş olup, ateşte de ebedidirler. Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe îman edip, namazı ikame ederek zekâtı verenler ve Allah'tan başkasından korkmayanlar imar ederler. İşte bunların hidâyete erenlerden olmaları umulur. Sizler hacılara su verip Mescid-i Harâm'ı i'mar etmeyi, Allah'a ve ahiret gününe îman edip Allah yolunda cihâd etmekle aynı mı yaptınız? Allah katında bunlar elbette eşit olmazlar. Allah, zalimler topluluğunu hidâyet etmez." (Tevbe/17-19) kısmına kadar indirdi."<sup>70</sup>Bu âyet grubunun nüzûl sebebiyle ilgili ayrıca Ali bin Ebî Talha tarikandan İbn Abbâs'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Hz. Abbas, Bedir savaşında esir düşünce: "Siz Müslüman olmadaki, hicret etmede ve cihâd etmekte bizi geçtiyseniz, şüphesiz biz Mescid-i Harâm'ı imar ediyor, hacıları su veriyor ve köleleri özgürlüklerine kavuşturuyoruz" demiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ "Sizler hacılara su verip Mescid-i Harâm'ı i'mar etmeyi, Allah'a ve ahiret gününe îman edip Allah yolunda cihâd etmekle aynı mı yaptınız? Allah katında bunlar elbette eşit olmazlar. Allah, zalimler topluluğunu hidâyet etmez" âyetini indirdi."<sup>71</sup>Bu âyet grubuna göre müşrik olup bazı iyi işlere aracılık eden insanlarla bir rivâyette geçtiği üzere Müslümân olup kendi yaptığı amelin daha hayırlı olduğunu iddia edenler arasında tartışma çıkmıştır. Nâzil olan âyetler ise Allah'a ve ahiret gününe iman edip, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihâd etmenin daha faziletli olduğunu açıklayarak nâzil olmuştur. Dolayısıyla bu konudaki belirsizliği gidermiştir. Müşriklerin yaptıkları işlerin ise imanları olmadığı için boşa gittiğini hatırlatmıştır.

2. Müşrikler ticâret için Mescid-i Harâm'a ve Mekke'ye gelerek, eski

<sup>70</sup> Müslim, "İmâre", 111.

<sup>71</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 244.

inaçlarına göre tavaf ediyorlardı. Onları engellemek için“Ey iman edenler, şüphesiz müşrikler necistirler. Öyleyse bu yıllarından sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Şayet fakirlikten korkarsanız, Allah dilerse sizi yakında kendi lutfu ile zengin kılar. Şüphesiz, Allah, âlîm ve hikmet sahibidir.” (Tevbe/28) âyetleri nâzil olmuştur.<sup>72</sup> Bu âyet sûrenin başındaki âyetlerde geçen hükümlerin özeti olarak müşriklerin Mescid-i Harâm'a yaklaşmalarını yasaklamıştır. Müşrik ve kafirlerin diğer mescidlere yaklaşmalarıyla ilgili ise mezhepler arasında ihtilaflar bulunmaktadır.

3. Mescidlerle ilgili diğer bir konu ise Mescid-i Dırâr konusudur. Buna göre, Ebû Rahim Ğıfarî, Mescid-i Dırâr'ı bina edenler, Hz. Peygamber (s) Tebûk'e hazırlanırken gelip “Ey Allah'ın Resûlü! Biz hasta ve muhtaçların, soğuk kış ve yağmurlu gecelerde gelebilmeleri için bir mescit bina ettik. Senin bize gelip orada namaz kılmanı istiyoruz” dediler. Hz. Peygamber (s): “Biz şimdi sefere çıkmak üzereyiz. İnşâallah seferden döndüğümüzde size gelip, sizin için orada namaz kılarız” dedi. Hz. Peygamber (s), dönüşte Medine'ye yaklaşınca Allah Teâlâ “Zarar vermek, küfre destek olmak, müminler arasında tefrika çıkarmak ve daha önce Allah ve peygamberle savaşanlar için gözcülük etmek için Mescid-i Dırâr'ı bina edenler vardır. Bunlar kesinlikle bizim güzellikten başka niyetimiz yoktur, diye yemin ederler. İşte Allah onların yalancı olduklarına şahitlik yapmaktadır” (Tevbe/107) âyetlerini indirdi. Hz. Peygamber (s), Malik b. Haş'em, Ma'n b. Adî ve iki kardeşini çağırıp: “Ehli zalim olan şu mescide gidip, onu yakıp yıkın,” dedi. Onlarda öyle yaptılar.<sup>73</sup> İsnadı hasen olan bu hadisin benzerleri ve şahitleri çoktur.<sup>74</sup>

İbn-i Abbâs'tan da Mescid-i Dırâr'la ilgili rivâyet edilmiştir: Ensardan bir grup insan bir mescit bina ettiler. Bunun üzerine Ebû Amir onlara “Mescidinizi yapıp gücünüz oranında kuvvet ve silah hazırlayın. Ben Rum Meliki Kayser'e gidip Rumlardan bir orduyla gelip Muhammed ve ashabını çıkaracağım” dedi. Bunlar mescitlerini bitirince Hz. Peygamber'e (s) gelip: “Mescidimizin binasını bitirdik. Senin gelip içinde namaz kılıp bize bereketle duâ etmeni istiyoruz” dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ “Zarar vermek, küfre destek olmak, müminler arasında tefrika çıkarmak ve daha önce Allah ve peygambere karşı savaşan kişi lehine gözcülük yapmak için Mescid-i Dırâr'ı yapanlar vardır” (Tevbe/107) âyetini sonuna kadar indirdi.<sup>75</sup> Bu hadis hasen kabul edilmiştir.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/467.

<sup>73</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 162.

<sup>74</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 390.

<sup>75</sup> Süyûtî, *Lübâb*, 162.

<sup>76</sup> Nâdî, *el-Makbûl*, 391.

Mescidlerle ilgili üç ayrı âyet grubu sûrede yer almıştır. Bunlardan birincisi mescidlerin imarı ve yönetimiyle ilgili olup, bu konuda 17-22. âyetleri nâzil olmuştur. Âyetler mescidlerin maddi ve manevi imarının müminlerin görevi olduğunu ifade etmiştir. Mescidlerle ilgili diğer bir konu ise müşriklerin Mescid-i Harâm'da tevhide aykırı tavaf yapmaları sonucu 28. âyet nâzil olarak, müşriklerin şirk adetlerine göre tavaf etmelerini yasakladığı gibi, onların Mescid-i Harâm'a yaklaşmalarını da yasaklamıştır.

Mescid-i Dırâr'ın yapılışındaki hedef Müslümanların birliğini bozarak aralarında ayrılık çıkarmak ve Ebû Amir el-Fasık için gözcülük yapıp bilgi toplamaktı. Mescid çatısı altında dikkat çekmeden fitne çıkarmak ve deyim yerindeyse istihbarat toplamaktı. Ancak daha önce bireysel olarak münâfıklarakarşı hoşgörülü davranan Hz. Peygamber (s), yaptıkları mescidi yaktırarak münâfıkların organize güç olup kurumsallaşmalarının önünü kesmiştir. Mescid-i Dırâr'ın yapılışından dolayı 107-110. âyetlerinâzil olmuştur. Bu âyetlerden üç tanesi Mescid-i Dırâr ile ilgiliyken bir tanesinde ona alternatif olan, ehli takva insanların takva temeli üzerine kurdukları, Allah tarafından da sevilen mescidi takvayla ilgilidir.

## SONUÇ

Tevbe sûresi bağlamında tefsirin sebep-i nüzûl ile ilişkisinin canlı olduğu görülmüştür. Deyim yerindeyse her olayın veya sergilenen her tutumun akabinde, o olayı veya durumu açıklayan âyet veya âyet grubunun nâzil olduğu görülmektedir. Tespitlerimize göre Tevbe sûresinden elli yedi âyet hakkında sebep-i nüzûl rivâyeti nakledilmiştir. Bazı âyetlerle ilgili tefsir bilgisi veya âyetin hükmünün kapsamı mahiyeti taşıyan bazı rivâyetlerle karşılaşmak mümkündür. Ancak biz makalemizin sınırları çerçevesinde ikinci kısma değinmedik.

Cihâdla ilgili Huneyn gazvesinin hatırlatıldığı üç âyet ve Tebûk seferine çağrı, sefere katılmakla yükümlü olanlar ve seferden muaf olanlardan bahseden âyetlerle, genel olarak Tebûk seferinin değerlendirildiği on dokuz âyet olmak üzere toplamda yirmi iki âyetle ilgili sebep-i nüzûl rivâyeti nakledilmiştir.

Münâfıklar başlığı altındaki sekiz âyet grubuyla ilgili olmak üzere toplamda on altı âyetle ilgili sebep-i nüzûl rivâyeti tespit edilmiştir. Bu âyetler genel olarak münâfıkların Tebûk gazvesi için sefer ve infâk çağrılarına karşı sergilediği tutumlarla ilgilidir.

Tevbeyle ilgili iki ayrı âyet grubuyla ilgili olmak üzere toplamda altı âyet için nüzûl sebebi bulunmaktadır. Tevbeyle ilgili pekçok âyet ve hadis bulunmakla beraber ilk defa vahiy tarafından tevbeleri kabul edilen insanların haber

verilmesi önemli bir husus olarak değerlendirilmelidir.

Müşrikler için doğrudan istiğfârı nehyeden ve bu nehyin gerekçesini anlatan iki âyet için farklı nüzûl sebepleri rivâyet edilmiştir. Bu sahîh rivâyetler benzer konuları farklı kişiler için zikrettiğinden bu âyetlerle ilgili taaddüd-ü nüzûl konusundan bahsedilmiştir.

Mescitlerle üç âyet grubuyla ilgili olmak üzere toplam on bir âyet için sebep-i nüzûl rivâyet edilmiştir. Bu âyetler, mescidlerin maddi ve manevi açıdan imarı, Ka'be'nin yönetimi, mescidlere ve Ka'be'ye yaklaşmak ve münâfikların inşa ettikleri Mescid-i Dırâr'ın durumuyla ilgilidir.

Tevbe sûresinin bazı âyetleri hakkında sebep-i nüzûl rivâyeti nakledilmemiştir. Hakkında hiç nüzûl sebebi rivâyeti olmayan âyet sayısı otuz civarındadır. Bazı âyetler içinse nakledilen rivâyetler sebep-i nüzûl ilmi açısından hadis olarak değerlendirilmemiştir. Sûrenin ilk on iki âyetiyle ilgili bazı müfessirler tarafından nüzûl sebebi olarak zikredilen görüşler hadis tekniği açısından yeterli görülmediği için esbâb-ı nüzûl eserlerinde sebep-i nüzûl rivâyeti olarak nakledilmemiştir. Bazı âyetler için nakledilen rivâyetler ise tefsîr bilgisi mahiyetinde veya âyetin içerdiği hükmü ifade etmesi açısından değerlendirilmiştir.

## KAYNAKÇA

Birişik, Abdülhamit. "Müfessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870). *Mevsûatü'l-Hadisi's-Şerîf: el-Kütübü's-Sittetü, el-Camiü'l-Müsnedü's-Sahîh*. Suudi Arabistan: Mektebetü Dârü's-Selâm, 4. Basım, 2008.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. 1 Cilt. Ankara: TDV., 16. Basım, 2007.

Demirci, Muhsin. *Tefsîr Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7.

Derveze, Muhammed İzzet (1984). *et-Tefsîrü'l-Hadis*. 9 Cilt. Kâhire: Dârü İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 3. Basım, 1956.

Ebü'l-Ferec el-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (597/1201). *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü Kitâbi'l-Arabiyye, 1. Basım, 2001.



Emiroğlu, Tahsin. *Esbâbü'n-Nüzûl*. 10 Cilt. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1. Basım, 1965.

İbnü Ebî'l-Hatîm, Ebû Muhammet Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (٩٣٨/٣٢٧). *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezâr Mustafâ Bâz, 3. Basım, 1998.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr, Muhammet b. Abdillâh (١١٤٨/٥٤٣). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

İbnü'l-Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (١٣٢٣/٧٧٤). *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyâd: Darü's-Taybe, 2. Basım, 1999.

İbnü'l-Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (١٣٢٣/٧٧٤). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1986.

İbnü't-Teymiyye, Takiyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmet b. Abdülhalim (١٣٢٨/٧٢٨). *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrût: Dârü Mektebetü'l-Hayat, 1980.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammet b. Ahmed (671/1273). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, Muhammet b. Muhammed (333/944). *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac (261/875). *Mevsûatü'l-Hadisi's-Şerîf: el-Kütübü's-Sittetü, el-Müsnedü's-Sahîh*. Riyâd: Mektebetü Dârü's-Selâm, 4. Basım, 2008.

Nâdî, Ebû Ömer Mahmût Hasan. *el-Makbûl min Esbâbi'n-Nüzûl*. Mısır: Matbaatü'l-Emâne, 1997.

Râzî, Ebû Abdillâh, Fahrettin, Muhammet b. Ömer (606/1210). *Mefâtihü'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi Tûrâsi'l-Arabiyye, 3. Basım, 1999.

Râzî, Ebu Abdullâh Muhammet b. Ebû Bekr (666/1268). *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.

Râzî, Ebü'l-Hüseyn Ahmet b. Faris b. Zekeriyya (395/1004). *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1979.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

Süyûtî (911/1505), Celâlettin, Suyûtî. *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. I Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, II., 1419.

Süyûtî, Celâlettin (911/1505). *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1998.

Taberî, Muhammet b. Cerîr b. Yezit, Ebû Ca'fer. *Câmiü'l-Beyân an Tefsîri Â'yi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.

Tirmizî, Ebû İsa, Muhammet b. İsa b. Süreh (279/892). *Mevsûatü'l-Hadisi's-Şerîf: el-Kütübü's-Sittetü, Câmiü't-Tirmizî*. Riyâd: Mektebetü Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2008.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmet, (468/1076). *Esbâbü'n-Nüzûl*. Dimam: Dâru'l-İslâh, 2. Basım, 1992.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmût b. Ömer (538/1144). *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Kitâbi'l-Arabiyye, 3. Basım, 1987.

Zerkeşî, Bedrüddîn, Muhammet b. Abdullah (794/1392). *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim (1367/1948). *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Halep: Matbaatü İsa el-Bâyî, 3. Basım, 1943.

#### **Ek Beyan / Declaration**

— Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

— Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

— Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

— Bu çalışma, dışarıdan ve bağımsız hakemler tarafından değerlendirilmiştir.

— In all processes of the article, ILSAM's research and publication ethics principles were followed.

— There is no potential conflict of interest in this study.

— The author declared that this study has received no financial support.

— This study has been evaluated by external and independent reviewers.







**DERLEMELER**  
*REVIEWS*





# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Prof. Dr. Malik Badri'yle Psikolojii İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir Görüşme<sup>1</sup>

*An Interview with Professor Malik Badri about his Contributions to the Islamisation of  
Psychology*

Üsâme BALIKÇI Çevirmen, Arş.Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,  
usamebalikci@sakarya.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-6095-4151.

Rahmattullah Khan Abdul Wahab Khan Prof. Dr. ve Klinik Psikolog, Malezya, Perak, Sultan İdris Eğitim  
Üniversitesi, Eğitim ve İnsani Gelişim Fakültesi Psikoloji ve Rehberlik bölümü, rahmattullah@fppm.ups.edu.my,  
ORCID: 0000-0002-1198-977X.

**Cilt / Issue:** 1(1), 139-152 **Geliş Tarihi:** 06.01.2021 **Kabul Tarihi:** 20.1.2021

**Atıf:** Khan, Rahmattullah. "Prof.Dr. Malik Badri'yle Psikolojii İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir Görüşme".  
çev. Üsâme Balıkçı. *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 139-152.

**Dipnot:** Rahmattullah Khan, "Prof.Dr. Malik Badri'yle Psikolojii İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir  
Görüşme". çev. Üsâme Balıkçı. *İLSAM Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2021), Sayfa

**B**eyrut Amerikan Üniversitesi mezunu, uluslararası üne sahip klinik psikolog ve 'Müslüman Psikologların İkilemi'<sup>2</sup> kitabının yazarı Malik Badri, Nil kıyısındaki küçük bir Sudan şehri olan Rufaa'da 16 Şubat 1932'de dünyaya geldi. Üstün başarıyla lisans (B.A.) ve yüksek lisans diplomasını (M.A.) Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden sırasıyla 1956 ve 1958 yıllarında, doktora diplomasını (Ph.D.) ise İngiltere'de Leicester Üniversite'sinden 1961 yılında aldı. Daha sonra London Üniversitesi Middlesex Hastanesi Tıp Fakültesi'nden 1966'da klinik psikolog

<sup>1</sup> "An interview with Professor Malik Badri about his contributions to the Islamisation of psychology", IJUM Press, Intellectual Discourse, 23:1 (2015) 159-172, ISSN 2289-5639 (Online).

<sup>2</sup> *Müslüman Psikologların Çıkmazı* olarak da tercüme edildi. (çn.)

sertifikasını elde etti. 1977’de İngiliz Psikoloji Derneğine üye seçildi ve 1989’da bu dernekten kendisine ayrıcalıklı psikolog unvanı verildi. Ayrıca kendisine Ahfad Üniversitesi’nden onursal doktora ve Sudan Başkanı Ömer Albashir tarafından 2003 yılında en yüksek akademik başarı ödülü olan Shahid Zubair madalyası verildi.

Klinik psikolojisindeki kariyeri onu Afrika, Asya ve Avrupa’da bir numaraya taşıdı. Psikoloji profesörü ve kıdemli klinik psikoloğu olarak Sudan, Etiyopya, Malezya, İngiltere, Suudi Arabistan, Ürdün, Lübnan ve Fas gibi ülkelerde çalıştı. Wolpe’nin sistematik duyarsızlaştırma teorisinde yenilikçi değişiklikler yaptığı London Üniversitesi Middlesex Hastanesi Tıp Fakültesi Psikiyatri bölümünde klinik asistanı olarak çalıştı. Onun da katkılarıyla Dünya Sağlık Örgütü (WHO) Badri’yi 1980’den 1984’e kadar süren Geleneksel Tıbbi Uygulamalar Komitesi üyeliğine seçti. Halihazırda Sudan Ahfad Üniversitesi ayrıcalıklı profesörü ve Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM) İbn Haldun kürsüsü sahibidir.

Bu mülakatta Prof. Malik Badri’ye psikoloji, psikoterapi ve danışmanlığı İslamileştirme ve kültürel olarak uyarlamaya yaptığı katkılar hakkında birkaç soru soracağım.

### **Psikolojinin İslamleştirilmesine ne zamandır ilgi duyuyorsunuz?**

#### ***Beyrut Amerikan Üniversitesindeki tecrübelerim:***

Henüz Beyrut Amerikan Üniversitesi’nde 50’li yılların başında öğrenciyken Freud’un psikanaliz ile onun tüm normal ve anormal davranış formlarını bilinçaltı cinsel dürtülere dayandıran absürt iddialarından hayal kırıklığına uğramış ama genç bir öğrenci olarak herhangi bir alternatif düşünmemiştim. O dönemlerde Freud, psikolojinin tartışılmaz kahramanıydı. Rogers’in hasta merkezli danışmanlığı psikanalizin en popüler rakibi olsa da ben onun teori ve uygulamasının daha belirsiz olduğunu hissediyordum. Aşırı yargısız, müdahalesiz yaklaşımı ve hastayı kayıtsız şartsız onaylaması bana terapi sürecinin değerini kaybettiriyor gibi geliyordu. Özellikle de hayatlarına temel bir odak vermesi için doktora gelen ve kendi çözümlerini bulmalarına mühlet vermedikleri Batılı olmayan hastalarda bu geçerliydi. Bunun şu anda, bu tarz bir terapi biçimine karşı duran modern Batı psikoterapistlerince dile getirilen eleştirilerden biri olduğunu belirtmek oldukça ilginçtir.<sup>3</sup>

İslamileştirme konusunda Muhammed Kutub’un eserlerinden, özellikle *İslam: The Misunderstood Religion* isimli kitabı ve Mevduđi’nin eserlerinden

<sup>3</sup> Örnek için bkz.: P.C. Vitz, *Psychology as a Religion: The Cult of Self-Worship* (USA: Eerdsman Publishing Co., 1977).



etkilenmişim. Ancak onların tüm yazıları genel ve psikolojiyi İslamileştirme konusunda açık bir örnek teşkil etmeyecek mahiyetteydi. Yine de lisans dönemi ödevlerini hazırlarken onların eserlerinden faydalanabildim. Bu ödevlerden bazılarının başlıklarını hala hatırlıyorum. Birinin başlığı, Genel Eğitim dersi için hazırladığım, “İslam: Bir İkonoklastik Hareket”iydi. Çocuk Psikolojisi dersi için “İslam’da Çocuk Gelişimi”, Sosyal Hareketler dersi için de “Müslüman Kardeşler Hareketinin Sosyal Yapısı”nı yazmışım.

Ellili yıllarda Beyrut Amerikan Üniversitesi, ilk kurucuları olan Hristiyan misyoner ideolojisinin tesiri altındaydı. Bu ideoloji o zamanlar doğrudan ama çoğunlukla Batı Sosyal Bilimlerinin destekleriyle üzeri örtülmüş bir sekülerizm formatında ortaya konuyordu. Geriye dönüp baktığımda bunun benim için kılık değiştirmiş bir takdis olduğunu görüyorum. Sudanlı genç bir Müslüman olarak bu ‘Amerikanlaştırma’ya karşı psikoloji ve diğer sosyal bilimlerde sunulanlara temkinli ve şüpheli yaklaşarak tepki gösteriyor, seküler problemlere İslami cevaplar bulmayı umuyordum. Bunlar benim ilk İslamileştirme gayretlerimdi.

### ***İslamileştirme hakkında ilk konferansım:***

Üniversitedeki ilk konferansım 1963’te Ürdün Üniversitesindeydi. Meslekten olmayan dinleyiciler olumlu karşılarken Psikoloji bölümünden arkadaşlarım pek memnun değildi. Dini ‘dogma’ya yer vermeyen tarafsız ve değer bağımsız bilimsel metodu rehber edinen bilim adamları olarak kendileriyle gurur duyuyorlardı. Atmışlı yılların Arap sosyal bilimlerinde hâkim olan kanaat buydu. Bana istihzâi bir dille ‘Fâsık ya da günahkâr bir fizik veya İslam-dışı bir kimya var mı da bize İslami bir psikolojiden bahsediyorsun? Madem Freudcu psikanalizi kabul etmiyorsun, bize duygusal bozuklukları tedavi edecek daha iyi bir yol göster’ deyip duruyorlardı. Bu sorulara modern psikolojiden cevaplar bulamıyordum; ta ki Prof. Hans Eysenck’in çalışmalarını okuyana kadar.

### ***Eysenck ve Wolpe’nin Etkileri***

Eysenck’in üçlemesi olan *Uses and Abuses of Psychology*<sup>4</sup>, *Sense and Nonsense in Psychology*<sup>5</sup> ve *Fact and Fiction in Psychology*<sup>6</sup> isimli eserlerini okuduğumda nihayet aradığım şeyi buldum. Eysenck üretken ve iyi bir mizah duygusuna sahip bir yazardı. İnce deneysel araştırmaları ve anlaşılır kalemıyla tüm psikanalitik yanlışları ve bunların Freudyen aldatıcı iddialarını ortaya

<sup>4</sup> H.J. Eysenck, *Uses and Abuses of Psychology* (London: Pelican Books, 1954).

<sup>5</sup> H.J. Eysenck, *Sense and Nonsense in Psychology* (London: Penguin Books, 1957).

<sup>6</sup> H.J. Eysenck, *Fact and Fiction in Psychology* (Penguin Books, 1972).

koyabiliyordu. Meşhur epidemiyolojik deneyinde 7000 Amerikan hastasından sadece 44%'nün -ki bunların 72%'si aynı rahatsızlıktan şikayetçi olmalarına ve herhangi bir terapi görmemelerine rağmen iyileşmişti- psikanaliz ve psikoanalitik teoriye uygun terapilerle iyileştiğini istatistiksel olarak kesin bir şekilde gösterdi. Bu, beklenmeyen bir neticeydi. Yoksa Psikanalitik terapinin herhangi bir iyileştirici etkisi yok muydu?! Bu deneye, Freudyen psikanalizlerin yüzünde bir bomba gibi patladığı için modern psikologlar “Eysenck’in bombası” ismini verdi.

Eysenck kabiliyetli bir teorisyen olmasına karşın yetenekli bir terapist değildi. Onun daha sonra geniş ölçüde davranış terapisi olarak bilinen öğrenme teorisi için üstünlük iddiaları, davranış modifikasyonu (değiştirme) terapisinin gerçek öncüsü olan psikiyatrist Wolpe tarafından hayata geçirilmeliydi. Wolpe o zamanki yeni tekniği sistematik duyarsızlaştırmayı uygulayarak yıllarca analitik tedavi geçirmiş fobi hastalarını birkaç hafta içerisinde iyileştirebilmişti. Seküler olsalar da bu öncü isimler farkında olmadan Müslüman öğrencileri sapkın Freudculuk hakimiyetinden kurtardılar. Kanıtı dayalı sağduyu tedavisi olarak bilinen davranış terapisi, İslamlaştırma yolunu açmaya yardımcı olacak bir devrimi beraberinde getirdi. İşte bu koşullar altında davranış terapisti olma ve teorik arka planı hakkında bilgi edinmek üzere Londra'ya gitmeye karar verdim.

### **Batılı psikologlarla etkileşimini ve Londra'daki tecrübelerini paylaşabilir misiniz?**

Beyrut Amerikan Üniversitesi hocası ve Ürdün Üniversitesi konuk profesörü olarak aldığım maaştan para biriktirdim. 1966'da Londra'ya vardığımda hemen Maudsley Hastanesi Psikiyatri Enstitüsünde o zamanlarda kıdemli psikiyatrist olarak çalışan Prof. Eysenck'ten randevu ayarladım. Kitaplarını okurken aldığım izlenimden dolayı dışa dönük ve neşeli bir adam görmeyi bekliyordum. Aksine onu Alman aksanlı çekingen, içine kapanık bir bilim adamı olarak buldum. Her şeye rağmen oldukça yardımseverdi. Davranış terapisinde İngiltere'de en iyi eğitmenin Middlesex Hastanesi Tıp Fakültesi'ndeki Dr. Victor Meyer<sup>7</sup> olduğunu ve beni yetiştirmekten de memnuniyet duyacağını söyledi. Kendisiyle görüştüğünden sonra Eysenck'in neden insanlarla iletişim kuran bir terapist olmaktansa daha çok teorisyen olarak yazmayı tercih ettiğini anlamıştım.

Vic Meyer tam tersi bir kişiliğe sahip; alçakgönüllü, girişken ve dışadönük bir karakterdi. Kendi alanında uluslararası üne sahip olduğu için benim katılma

---

<sup>7</sup> V. Meyer - S. Chesser, *Behaviour Therapy in Clinical Psychiatry* (England, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1971).

niyetiyle geldiğim kursa tüm yolu kat ederek Amerika ve Hollanda'dan gelen üç psikologla daha karşılaştım. O zamanlar İngiliz psikologlar davranış terapisini ilk uygulayan ve duyuran kimseler olduğu için biz üçümüz kısa sürede arkadaş olduk.

Üniversitede anormal psikoloji ve eğitim psikolojisi hocası olduğumdan davranış terapisti ve pratik uygulamalarında uzmanlaşmak birkaç haftamı aldı. Kısa bir süre sonra Meyer bazı hastalarını bana yönlendirdi. Çoğunun iyileştiğini ya da tamamen sağlığına kavuştuğunu görmek mutlu ediyordu. Birkaç ay içinde arkadaş gibi olduk ve uzmanlığımızla ilgili birçok konuyu eleştirel mahiyette tartıştık. Atmışlı yılların başındaki, hastalar sanki Pavlov'un köpekleriymiş gibi davranışçı terapistlerin özenle takip ettiği aşırı davranışçı uyaran-tepki paradigmasından duyduğum hoşnutsuzluğu dile getirdim. Dedim ki; davranışçılık insanileştirilmelidir (humanised). Londra'ya gelmeden önce Wolpe'nin dahiyane terapötik tekniği sistematik duyarsızlaştırmayı okuduğumu ve Faslı hastaları tedavi ederken bazı değişikliklerle bu tekniği uyguladığımı anlattım. Yaptığım değişikliklerle hastayı şartlandırılmış bir hayvan gibi hiyerarşik şekilde yönlendiren davranış terapisini, hastayla konuşma ve onu dinleme yöntemiyle birleştirebildim. Yaptığım değişikliklerin yaratıcı olduğunu ve yayınlanması gerektiğini duymak benim için bir sürprizdi.

### **Bu yeni tekniği sade bir dille kısaca açıklayabilir misiniz?**

Sistematik duyarsızlaştırma davranışçı terapinin en popüler tekniklerinden biriydi, hala da öyledir. Bu teknikte amaç hastayı hayal etme yeteneğini kullanarak onda endişe ve duygusal bozukluğa neden olan şeylere kademeli olarak alıştırmaktır. Örneğin yükseklik fobisi olan bir hastada senaryo kademeli olarak birinci katta bulunmasıyla başlar ve otuzuncu katın balkonundan aşağı doğru bakmasıyla sona erer.

Bunu takiben hastanın içsel rahatlatma kabiliyeti kas gevşetme ve karından derin solunum gibi yöntemlerle geliştirilir. Hasta tamamen rahatladığında, konuşmaksızın hiyerarşideki endişe doğuran en alt sahneyi hayal etmesi istenir. Terapistlerin halen kullanmakta olduğu klasik sistematik duyarsızlaştırmada hayal etme eylemi belirli bir müddet devam ettirilir. Benim zamanımda bazı terapistler kronometre kullanırdı. Bu, hasta herhangi bir endişe durumu göstermeyene kadar tekrarlanır ve bir sonraki sahneye geçilir. Hasta tedavi sırasında endişe hissederse işaret parmağını kaldırarak bunu bildirir ve terapist bir önceki sahneye dönerek onu rahatlatmaya çalışır. Daha sonra aynı sahneyi endişesinin üstesinden gelip dikey yolculuğunda bir sonraki sahneye hazır olana kadar canlandırır ve tüm kademeleri tamamlayana kadar bu devam eder.

***Wolpe'nin sistematik duyarsızlaştırma terapisini değiştirmeye 1965'te Fazla bir hastayı tedavi ederken başvurduğum:***

Wolpe'nin yönteminde öngörüldüğü gibi endişeyi kışkırtan sahneleri susarak hayal ettirme yerine hastadan ne hayal etmekte olduğunu yüksek sesle anlatması istedim. Bu onun katılımını ve canlı bir şekilde hayal etme yeteneğini artırdı. Alandaki bir araştırmamanın birçok hastanın canlı bir şekilde hayal edemeyip yetersizliklerini terapistle söylemeye çekindiklerini göstermesi karşısında bu, oldukça yardımcı bir değişiklikti.<sup>8</sup>

İkinci olarak, korkulan öğelerden sadece bir kısmını temsil eden belirlenmiş hiyerarşik senaryolarla terapiyi sınırlandırmak yerine hastayı yatay düzlemde hayal etmesi ve endişe uyandıran benzer sahneleri anlatması konusunda teşvik ettim. Bunu klinikten gerçek hayata transferi kolaylaştırmak için yapmışım ve klasik davranışçılığı bilişsel terapiye dönüştürme girişimlerinin ilklerinden oldu. Hasta ne zaman fazla endişe bildirirse onunla konuşup olumsuz düşüncelerini değiştirmesine yardım ediyordum. Böylece aslında farkında olmadan makalemın yayınlanmasından yıllarca sonra ortaya çıkacak bilişsel terapiyi kullanmış oldum.

Üçüncüsü, endişeyi gösterirken güven vermeyen parmağı kaldırma talimatına alternatif olarak, daha hızlı ve güvenilir bir talimatla sadece hastadan fazla endişe yaşadığında konuşmayı bırakmasını istedim. Parmağı kaldırarak gösterme güvenilir değildir; çünkü terapist onu zamanında fark edemeyebilir ya da -araştırmaların gösterdiği gibi- hasta çok fazla endişe hissetse bile parmağıyla göstermiyor olabilir.<sup>9</sup> Benim kullandığım yöntemde çoğu kez, hasta henüz konuşmayı bırakmadan önceki ses tonundan endişeyi fark edebiliyordum. Tek başına parmak kaldırma düşüncesinin, Wolpe ve onu takip eden ilk davranışçıların hastayla konuşmaktan aşırı kaçınmalarına sebep olduğunu söyleyebilirim.

Dördüncüsü, kademeli duyarsızlaştırma yaklaşımını bilişsel terapi, davranışçı prova ve manevi terapiyle birleştirerek bu kombinasyonun Müslüman hastaları tedavi etmede nasıl özel bir öneme sahip olabileceğini gösterdim.

Yaptığım bu katkıyı Dr. Meyer'in teşvikleriyle 1966'da "*Yaygın Anksiyete ve Fobik Reaksiyonların Sistematik Duyarsızlaştırılmasında Yeni Bir Teknik*" başlığı altında Amerikan Psikoloji Dergisinde yayınlanan makalemde

<sup>8</sup> Malik B. Badri, "Vivid Imagination in Relation to the Speed and Outcome of Systematic Desensitization Therapy", *Sudan Medical Journal* 8/3 (1970), 145-152.

<sup>9</sup> Malik B. Badri, "A New Technique For The Systematic Desensitization of Pervasive Anxiety and Phobic Reactions", *American Journal of Psychology* 65 (1966), 201-208.

yazdım.<sup>10</sup> Meyer, tekniğimi derslerinde tavsiye etmekten mutluluk duymuş ve hastalarında uygulamaya başlamıştı. Bana onu Wolpe'nin klasik tekniğinden daha üstün bulduğunu söyledi ve ona "davranışsal psikoterapi" ismini verdi ama ben "bilişsel sistematik duyarsızlaştırma" ismini tercih ettim.<sup>11</sup> Daha sonra 1970 yılında yayınlanan *Klinik Psikiyatride Davranış Terapisi* adlı kitabında buna atıfta bulundu. Makalem yayımlandıktan sonra Martin Seligman ve Steven Hollon gibi birtakım tanınmış psikolog tarafından da kaynak olarak gösterildi.

Seksenli yıllarda Amerika'ya gittiğimde İsmail Al-Faruqi'den -o zamanlar Philadelphia'daki Temple Üniversitesinde profesördü- aynı üniversitede Psikiyatri profesörü olan Joseph Wolpe ile bir görüşme ayarlamasını rica ettim.<sup>12</sup> Wolpe beni öğle yemeğine davet etti. Yazdığı son makaleleri tanıttıktan sonra Davranış Terapisini Geliştirme Derneğine üye olmamı önerdi. Yine de onun sistematik duyarsızlaştırma teorisinde yaptığım değişiklikleri gönülden kabul etmemişti. Eysenck gibi o da psikolojiye sağlam ve gerçekçi bir bilim formu kazandırmak için çabalayan sadık bir davranışçıydı. Pavlov'un uyarantepki paradigması bu çaba için daha uygundu. Zihin, bilinç, bilinçdışı ya da diğer bilişsel konular gibi öznel durumlar hakkında konuşulmazdı ve tabii ki insan ruhu sınır dışı görülüyordu. Yani, semptomları dolaylı olarak rahatlatmak için zihne müdahale eden geleneksel psikoterapiden farklı ve tam tersi olarak davranış terapisi, hastanın davranışında semptoma neden olan uyumsuz ve patolojik alışkanlığı tespit ederek cerrahın tümörü söküp aldığı gibi doğrudan onu ortadan kaldırmalıydı.

Psikolojiyi İslamileştirmek isteyen bir psikolog olarak Darwin ve seküler hümanizmin izlerini taşıyan hayvansı, mekanik bir insan tabiatı fikri üzerine temellenmiş ekstrem davranışçılığı kabul etmedim. İnsan doğası ve manevi *fitriyatı* hakkında İslam inancıyla doğrudan çatışıyordu.

Geliştirdikleri kadarıyla davranış terapisi artık birinci önceliğini bilişsel verdi. Bugün ismi "bilişsel davranış terapisi" kısaca CBT'dir. (Cognitive Behaviour Therapy) Bilişsel terapi, normal olup olmadıklarına bakmaksızın duygusal tepkilerimize düşünce ve inançlarımızın neden olduğunu vurgular. Dolayısıyla normal bir kişide araba kazası sonucu oluşan fobi gibi uyarantepki

---

<sup>10</sup> Badri, "A New Technique For The Systematic Desensitization of Pervasive Anxiety and Phobic Reactions".

<sup>11</sup> Malik B. Badri, "Cognitive Systematic Desensitization: An Innovative Therapeutic Technique With Special Reference to Muslim Patients", *American Journal of Islamic Social Sciences* 31/4 (2014a), 1-12.

<sup>12</sup> Malik B. Badri, "Psychological Reflections on İsmail Al-Faruqi's Life and Contributions", *American Journal of Islamic Social Sciences* 31/2 (2014b), 145-152.

paradigmasına izin veren basit ve monosemptomatik (tek belirtili) bozuklukları istisna edersek psikolojisi bozuk bir kişide doğrudan etkisizleştirme ve şartlandırma mümkün değildir. Ancak diğer hastalıkların büyük çoğunluğunda, özellikle depresyonla karışık olanlarda, hastanın duygusal bozukluğuna sebep olan düşünce ve inançları değiştirmek gerekir. Bu, apaçık bir şekilde düşünce ve inançların büyük rolüne, dolayısıyla psikolojinin İslamlaştırılmasına kapı araladı.

### **Sizi, meşhur kitabın *Müslüman Psikologların İkilemi*'ni yazmaya sistematik duyarsızlaştırmayı değiştiren bu araştırma mı sevketmişti?**

Hayır, tam olarak değil. Kitap psikoterapi ile sınırlandırılmamıştı; genel olarak seküler Batı psikolojisine, onun teori ve uygulamalarını gözü kapalı kabul eden Müslüman psikologlara bir eleştiriydi. Sudan ve Suudi Arabistan'da ders verme ve bu ülkelerde tedavi ettiğim hastalarla sayısız vaka çalışması yapma imkânım olmasaydı bu kitabı yazamazdım. 1966 yılında davranış terapisti sertifikasını aldıktan sonra İslamlaştırmak ve Müslüman hastalarda öğrendiklerimi uygulamak için can atıyordum. Hartum'da (Sudan'ın başkenti) Nörotik Hastalıklar Kliniği'nde kıdemli klinik psikoloğu olarak çalıştığım sırada çeşitli bozuklukları olan hastalarda İslamlaştırılmış terapi yöntemimi uygulamak için güzel fırsatlar bulmuştum. O zamanlarda Sudan'da şef psikiyatrist olan Prof. Taha Ba'sher başkanımızdı. Beni kendisi ve diğer terapistlerin yardımcı olamadığı 5% hastayı tedavi etmeye davet etti ve dedi ki: "Hadi göster bakalım senin şu sihrin bizim yapamadıklarımızı yapabilecek mi yapamayacak mı?". Çoğunun iyileştiğini görmekten mutluluk duyuyordu; ancak sihri yapanın kendi başına davranış terapisi değil, aslında tedaviye yardımcı olan ve büyük katkılar sağlayan adapte edilmiş bir İslami maneviyatçılık olduğunu biliyordu.

1971 yılında Riyad Üniversitesi'ne profesör olarak katıldım ve orada Üniversite'deki ilk psikolojik kliniği kurdum. Ayrıca Riyad Merkez Hastanesi psikiyatri bölümünde de çalışıyordum. Riyad'da geçirdiğim yıllar gerçekten İslamlaştırma çabalarımın en verimli dönemi oldu. ABD Indianapolis'de senelik olarak düzenlenen Müslüman Sosyal Bilimciler Derneği'nin konferansına davet edilmem bu süre zarfında gerçekleşti. "*Müslüman Psikologlar Kertenkele Deliğinde*" isimli ünlü makalemi işte bu konferansta takdim etmiştim. Müslüman psikologların konuşmayı algılayış tarzları şaşırtmıştı. "Kertenkele Deliği" başlığı, gelecekte Müslümanların körü körüne Yahudi ve Hristiyanların yaşama tarzını taklit edeceğini haber veren, Peygamber'in "*Kertenkele deliğine girseler dahi onları takip ederler*" dediği meşhur hadisinden geliyordu. Zamanla başlığım bir slogan haline geldi ve diğer yazarlar tarafından kullanıldı. Geniş ölçüde yayılan

*Müslüman Psikologların İkilemi* kitabı da kertenkele deliği makalemın sadece genişletilmiş bir formuydu.

Riyad Üniversite'sinde İslamileştirme yolunu açan bir diğer husus, ilk Müslüman fizikçi ve bilim adamlarının psikolojiye yaptıkları katkılar oldu. *Müslüman Psikologların İkilemi* kitabında buna kısaca değinmişim ancak okumalarımı sürdürdüm. İlk dönem bilim adamı ve doktorlarımızın bilişsel davranış terapisinde (CBT) uzmanlaşmış ve duygusal bozuklukların tedavisinde bunu uygulamış olduklarını görünce oldukça şaşırılmışım. Modern Müslüman psikologlar Gazali, Belhi, İbn Kayyim Cevziyye, İbn Sina, Razi ve diğer büyük bilim adamlarının eserlerini okumuş olsalardı, sözüm ona modern teknolojilere Avrupa'dan çok daha önce ulaşabileceklerini fark ettim. Gözü kapalı takip edenler yerine peşinden sürükleyenler ve öğretenler olabilirlerdi.

**Eski bilim adamlarının psikolojiye yaptıkları katkıları somut olarak açıklayabilir misiniz?**

Bu donanımlı bilim adamlarının bilimsel, psikolojik ve terapötik çalışmalarını detaylı olarak ele almak röportajın sınırlarını alan ve zaman olarak aşar. Ben açıklamamı, bu büyük düşünürlerden biri olan Ebu Zeyd el-Belhî ile sınırlandırmak istiyorum. Ebu Zeyd el-Belhî ansiklopedik bir dehaydı. Dikkate değer eserleri, birbiriyle alakasız gibi görünen birçok alanı kapsıyordu. Her ne kadar ünü coğrafyadaki orijinal eserlerinden gelse de teoloji, felsefe, poetika, astronomi, matematik, etik, sosyoloji vb. disiplinleri özenle inceleyen altmıştan fazla kitap ve risale kaleme almıştı. Tıp ve psikolojik terapi üzerine yazdığı tek eser *Mesâlihü'l-Ebdân ve'l-Enfûs* (Ruh ve Beden Sağlığı) başlığını taşıyordu. Eserin psikoterapiyle ilgili kısmını tercüme ettim ve 2013 yılında International Institute of Islam Thought (Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü) dergisinde<sup>13</sup> yayımlandı.

Belhî'nin psikiyatri ve klinik psikolojisine katkıları bu eserde gerçekten göze çarpar. IX. yy.'da psikoz ile nevrozu, başka bir deyişle zihinsel ve ruhsal bozuklukları birbirinden ayıran muhtemelen ilk hekimdi. Üstelik nevrozları; korku ve panik, öfke ve saldırganlık, takıntılar, üzüntü ve depresyon şeklinde dört sınıfa kategorize ederek; çarpıcı bir modernlikte sınıflandırabilmişti. Bununla da kalmayıp, bilişsel ve davranışsal terapinin sınıflandırılmış bozukluklardan her birini nasıl tedavi edeceğini ayrıntılı olarak yazdı. Duygusal durumumuzu düşüncenin belirlediği inancı antik Yunan Stoacı filozoflar kadar eski olsa da buna saf bir bilişsel terapi formu kazandıran Belhî olmuştur.

<sup>13</sup> Malik B. Badri, *Abu Zayd al-Balkhi's Sustainance of the Soul: The Cognitive Behaviour Therapy of a Ninth Century Physician* (London: International Institute of Islamic Thought, 2013).



Belhî yanlış düşüncenin endişe, öfke ve üzüntü gibi duygusal patolojik alışkanlıklara yol açtığını açıkça gösterdi. Modern bilişsel terapistlerin sözünü etmedikleri önleyici çaba ile o insanlara, öngörülemez gelecekteki yaşam tecrübelerinin duygusal tepkilerinden kaynaklanacak herhangi bir duygusal hastalıklı düşünceye mukavemet edebilmeleri için sağlıklı hallerindeyken bilinçlerinde rasyonel ve yararlı düşünceler depolamalarını tavsiye etmişti. Bunu insanların fiziksel tehlikelere karşı evlerinde ilk yardım seti ya da araç gereçleri bulundurmasıyla kıyaslıyordu.

Belhî ayrıca psikosomatik tıbbın da öncüsüydü. Eserinde sürekli fiziksel ile psikolojik bozuklukları kıyaslıyor; birbirleri ile etkileşimlerinin nasıl psikosomatik bozukluk formuna dönüştüğünü, hastalar arasındaki bireysel farklılıkları vurgulayarak güzel bir şekilde ortaya koyuyordu. Algıya dayanan klinik gözlemleri sayesinde psikolojik faktörlerden kaynaklanan bozukluklarla biyolojik nedenli olanları birbirinden ayırt edebiliyordu. Dikkat çekici bir ayrımı daha vardı. Herkesi sarsan normal üzüntü, bir yakının ölümü ya da finansal kayıp gibi açık çevresel etkenlerden kaynaklanan depresyonla, bedensel biyolojik bir nedeni olan içsel depresyon ve herhangi özel bir nedenle ilişkilendirilemeyen depresyon türlerini birbirinden ayırmıştı.

**Anladığım kadarıyla Müslüman psikologlar, eski dönem bilim adamlarının çalışmalarından yararlanmada başarısız oldu. Peki ya belgelemede titiz ve tarafsız olduklarını iddia eden psikolojinin Batılı tarihçilerinin durumu nedir?**

Modern Batı psikoloji ve bilim tarihçileri Müslüman bilim adamı ve doktorlarının Orta Çağ boyunca yaptıkları özgün katkıları büyük ölçüde görmezden gelmişlerdir. Bu disiplinlerin tarihçileri, yazmaya Pitagoras, Sokrates, Platon, Artistoteles ve Öklid gibi M.Ö. 600 ile M.Ö. 400 yılları arasında yaşamış önde gelen erken dönem Yunan filozoflarını onurlandırarak başlar ve sonra gelen yüzyılları atlayarak Rönesans ve Avrupa aydınlanmasına geçerler. Bu nedenle bilişsel davranış terapisi tarihini yazarken Batılı bilim adamları aynı yolu izlemiştir.

**Müslüman bir psikiyatristin ana veya tek görevinin bilişsel davranış terapisini İslamileştirmek ve uyarlamak olduğunu mu düşünüyorsunuz?**

Birçok yaşlı nesil psikolog ve psikiyatrist hala etkisiz ve modası geçmiş psikodinamik terapi yöntemlerini kullanıyor olmasına rağmen bilişsel davranışçı terapinin, çoğu Arap ve Müslüman ülkeler dahil dünyanın her bir bölgesinde, en önemli psikolojik tedavi yöntemi haline geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu fosilleşmiş psikologlar da yakında yerlerini CBT sertifikası veren enstitülerden mezun genç psikologlara bırakacaklardır.



Ancak bu bilişsel davranış terapisinin psikolojik tedavide nihai amaç olduğu anlamına gelmediği gibi onu İslamileştirmek de Müslüman psikologların en yüksek hedefi değildir.

Bir kere bizzat bilişsel davranış terapisi kendisini manevi terapiye yakınlaştıran üçüncü radikal değişiklik dalgasıyla yüz yüzedir. Birinci dalga, geleneksel psikodinamik psikoterapinin çehresini bir devrim gibi değiştiren davranış terapisinin uygulamaya konulması ve başarılı neticeler vermesiydi. Bununla birlikte uyaran-tepki paradigmasını vurgulayan davranışçılığın bu aşırı tarafının da yönetilmesi gerekiyordu. Dolayısıyla ikinci dalga, onun bilişsel terapiyle evliliği ve bilişsel terapinin düşünce ve inançlara vurgusu oldu. Böylece CBT (bilişsel davranış terapisi) dünyaya geldi. Günümüzde ortaya çıkan üçüncü dalga ise bilişsel davranış terapisini, kökünü Budist geleneğin dine dayalı kadere rıza gösterme inancını hatırlatan kabul ve bağlılık farkındalığına götürüyor. Farkındalık halinde kişi meditasyona, mevcut duygu, düşünce ve algılarına yoğunlaşmaya davet ediliyor. Bu, kişinin kendi dışından gelen duygu ve düşünceleri kabullenmesini ifade eden bir meditasyon çeşididir. Yalın bir söylemle kabul ve bağlılık, kişinin kontrolü dışında gerçekleşen şeyleri kabullenmesi ve kendini geliştirip, hayatını zenginleştirecek şeylere bağlanmasını ifade eder.

Bu, Müslüman bir din adamının stresli bir gence verdiği tavsiyeye benzemiyor mu? Biz Müslümanlar olarak bu manevi etkinlikleri deruni tefekkürümüz ve tesbihlerimizde gerçekleştiriyor muyuz? Bizim kadere ve Allah'ın yüce hakimiyetine olan inancımız kontrol edemediğimiz şeyleri kabullenmemize yardımcı olmuyor mu? Yardım dilenmek için dua etmiyor muyuz? Benim kanaatim o ki, pozitif psikoloji ve duygusal zekanın yeni etkisiyle manevi terapinin dördüncü dalgasının da eli kulağındadır.

Müslüman bir psikolog için bilişsel davranış terapisini İslamlaştırmak nihai hedef olamaz çünkü duygusal bozukluk yaşayan Müslüman hastalara yardımcı olabilecek bir sürü başka terapi bakış açıları vardır. Modern terapinin ana perspektifini bilişsel davranış terapisi teşkil ettiği için görüşmemizin çoğunu ona ayırdık, ancak İslam odaklı terapiye katkı sağlayan başka yaklaşımlar da yok değildir. Victor Frankl'ın logoterapisi buna iyi bir örnektir. Frankl Freud'un takipçisiydi, ancak Almanya'da bir toplama kampındaki tecrübesi onu, nevroz ve duygusal bozuklukların ana nedeninin yaşamak için gereken anlam boşluğu olduğuna ikna etti. “Yaşamak için ‘neden’i olan her türlü ‘nasıl’ın üstesinden gelir” sözü, onun sloganıydı. Hastalarının yaşam ve acılarındaki anlamı keşfetmelerini sağlayarak onları tedavi ediyordu. Müslüman bir psikoloğun bu tekniği İslamlaştırmak için fazla çabalamasına gerek yoktur.

**Son sorum Müslüman bir terapistin elinde tedavi olmaya gelmiş Müslüman olmayan hastalarla ilişkili olacak. Hasta din odaklı bir terapi istiyorsa bile terapist ona yardım edebilir mi?**

Bilişsel davranış terapisinde tedavinin bilişsel yönü hastanın inançlarına bağlı olduğundan; eğer din, hastanın inançlarının önemli bir parçasıysa terapist onu terapiye dahil etmekten kaçınmaz. Dinden uzak sözüm ona yargıda bulunmayan yaklaşımın devri artık bitti. Bir kere, terapist olarak oturup danışanın da karşına hasta olarak geçtiğinde bir yargıda bulunmuş oluyorsun.

Bu bütünleştirici tekniği ben Londra'da Middlesex Hastanesi'ndeki Katolik olan İtalyan hastamda uyguladım. O zamanlar histerik (kontrol edilemeyen) göz kırpmaya ve göz kapama bozukluğu şeklinde isimlendirdiğimiz bir hastalığa sahipti. Göz doktoru fiziksel bir problem tespit edemediği için onu bize sevk etmişti. Caddeden karşıya geçme ya da otobüse binme gibi utandırıcı durumlarda gözleri kapanıp açıldığı veya tamamen kapandığı için kör bir kişi gibi yanında değnek bulunduruyordu. Bana yönlendirildiğinde, yıllar önce oğlunu kaybettikten sonra Katolik bir rahipten yardım istemek için yakındaki bir kiliseye gittiğini keşfettim. Rahip ona toplu dualara katılıp katılmadığını sormuş, o da katılmadığını itiraf etmişti. Bunun üzerine onu kiliseden çıkarmış ve Tanrı'nın dualarını kabul etmeyeceğini söylemişti.

1966'da travmatik bir deneyimden sonra bu semptom onu sarstığında, depresyona girmiş ve Tanrı'nın kendisini kabul etmeyeceği düşüncesiyle son derece üzülmüştü. Kıdemli psikiyatrist Prof. Arthur Crisp'e, önceki rahibin hatalı olduğunu ve Tanrı'nın onu sevdiğini söyleyecek anlayışlı bir rahibe ihtiyaç duyduğumu söyledim. O dönemde psikoterapiyi dinle birleştirmek kabul edilemezdi. Prof. Crisp aynı fikirde olmadığını ifade eden nazik ve alaycı İngiliz gülümsemesiyle karşılık verse de teklifimi kabul etti ve onun önerisiyle Chessor isimli genç bir doktor, aradığımız rahibi getirdi. Hasta, önceki din adamının yanıldığını ifade eden yeni rahiple tanıştı. Duygusal boşalmanın etkisiyle kontrolsüz bir şekilde ağladı. Ertesi sabah semptomu büyük ölçüde düzelmiş, yeni tekniğimin küçük bir dokunuşuyla evine değneksiz gitmişti. Günümüzde maneviyatın artan kabulü ile hiçbir CBT eğitim programı, müfredatında bu birleştirici ve bütünleştirici yaklaşımdan kaçınmamalıdır.

**Prof. Malik Badri, cevaplarınız için çok teşekkür ediyorum. Psikolojiyi İslamlaştırma yolundaki kıymetli çabalarınızda başarılar diliyorum.**

## Kaynaklar:

Badri, Malik B. "A New Technique For The Systematic Desensitization of Pervasive Anxiety and Phobic Reactions". *American Journal of Psychology* 65 (1966), 201-208.

Badri, Malik B. *Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behaviour Therapy of a Ninth Century Physician*. London: International Institute of Islamic Thought, 1. Basım, 2013.

Badri, Malik B. "Cognitive Systematic Desensitization: An Innovative Therapeutic Technique With Special Reference to Muslim Patients". *American Journal of Islamic Social Sciences* 31/4 (2014a), 1-12.

Badri, Malik B. "Psychological Reflections on Ismail Al-Faruqi's Life and Contributions". *American Journal of Islamic Social Sciences* 31/2 (2014b), 145-152.

Badri, Malik B. "Vivid Imagination in Relation to the Speed and Outcome of Systematic Desensitization Therapy". *Sudan Medical Journal* 8/3 (1970), 145-152.

Eysenck, H.J. *Fact and Fiction in Psychology*. Penguin Books, 1. Basım, 1972.

Eysenck, H.J. *Sense and Nonsense in Psychology*. London: Penguin Books, 1. Basım, 1957.

Eysenck, H.J. *Uses and Abuses of Psychology*. London: Pelican Books, 1. Basım, 1954.

Meyer, V. - Chesser, S. *Behaviour Therapy in Clinical Psychiatry*. England, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1. Basım, 1971.

Vitz, P.C. *Psychology as a Religion: The Cult of Self-Worship*. USA: Eerdsman Publishing Co., 1977.

## Ek Beyan / Declaration

- Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.
- Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.
- Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

- In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.
- There is no potential conflict of interest in this study.
- The author declared that this study has received no financial support.



## **YAYIN İLKELERİ**

İLSAM Akademi Dergisi Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanmaktadır.

Derginin yayın politikası ve bilimsel kriterler, bağımsız editörler ve Yayın Kurulu'nca tespit edilmektedir.

Dergide ilahiyat ilimleri alanında özgün araştırmalar yayımlanır.

İLSAM Akademi Dergisi'nde İlahiyat İlimleri alanını kapsayan; özgün bilimsel makalelere, birikim yazılarına ve kitap değerlendirmelerine yer verilmektedir. Dergimize doktora öğrencileri, uzmanlar, öğretim görevlileri ve öğretim üyelerinin yazılarına yer verilmektedir. Yüksek lisans öğrencileri makalelerini danışmanları ile birlikte yayımlatabilir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde İLSAM Akademi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

Dergimize yazılarını gönderen yazarlarımız unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Dergiye verilecek yazılar; Yayın Kurulunca denetlendikten sonra hakemlere gönderilecektir. Hakemlerden gelecek raporlar doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine ya da yazının reddine karar verilecek ve durum yazara bildirilecektir. Yazarın rapora itirazı durumunda yazı, yeni bir hakeme gönderilebilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 15 gün içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

İLSAM Akademi Dergisi'nin yazı dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Yazıların yanında 140 – 180 kelime arası sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler, yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, yazının başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5-7 kelime arasında olacak anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir. Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf 2. Edisyon Sistemi (Dipnotlu) kullanılmadır. Bu kurallara uygun olmayan makaleler yazarlarına düzeltme için geri gönderilir.

İLSAM Akademi Dergisi'ne gönderilen yazıların yazım bakımından son denetimleri yapılmış olduğu, yazarın ilsamakademi@gmail.com.tr adresine göndermiş olduğu makaleleri son hali ile yayına verdiği kabul edilecektir. Yazı teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için ayrıca yazara gönderilmeyecektir. Bu nedenle yazım yanlışlarının, olağanın üzerinde olması yazının geri çevrilmesi için yeterlidir.

Dergiye gönderilen yazıların intahal tarama raporu talep edilmektedir.

Dergide yazısı yayımlanacak yazarlardan, Makale Kapak sayfası, Telif Hakkı Anlaşması Formu ve Telif Hakkı Sözleşmelerini doldurup imzalamaları istenmektedir.

Dergide yayınlanan eserin yazarına / yazarlarına telif ücreti ödenmemektedir.

İLSAM ve İlsam Akademi Dergisi hakkında ayrıntılı bilgi için [www.ilsam.org.tr](http://www.ilsam.org.tr) ve [www.ilsamakademi.com](http://www.ilsamakademi.com) adresini ziyaret edebilirsiniz.

## **YAYIN ETİĞİ VE İLKELER**

İLSAM Akademi Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association

(OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### **Araştırma Etiği**

Dergi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.



- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluştaki gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

### **Yazarların Sorumluluğu**

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle ilgili materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürler kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma

grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

### **Editör Sorumlulukları**

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyuğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## **Hakem Sorumlulukları**

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör, hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir.

## **GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ**

İLSAM Akademi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 10000 kelime civarında ( 25 sayfa ) olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

## **Yazı Tipi**

Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile metin kısmı Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar

ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız

Arapça yazılar Traditional Arabic - 12 punto ve 1,5 satır aralığı yazılmalıdır.

### **Sayfa Yapısı**

A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır.

### **Paragraf Yapısı**

Paragraflar ilk satır girintisiz, önce ve sonra alanı 6 nk olmalıdır.

## **ÇALIŞMA BÖLÜMLERİ**

### **Başlık**

Makale başlığı, küçük harf bold, sözcüklerin ilk harfi büyük ve sayfaya ortalı olmalıdır. Çalışma daha önce sunulmuşsa, bir projeden veya tezden üretilmişse vs. giriş başlığının sonuna (1) dipnotu konularak açıklama yapılmalıdır.

Başlığın ingilizce karşılığı, ana başlığın altına küçük harf, italik, sözcüklerin ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

Alt düzey başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.

### **Yazar İsimleri**

Yazar isimleri italik olmalıdır. Yazarın/yazarların tam adları, unvanları, çalıştıkları kurumlar ve elektronik posta bilgileri ile ORCID numaraları belirtilmelidir.

### **Öz**

Giriş bölümünden önce 140-180 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve

İngilizce öz (abstract) yer almalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.

### **Anahtar Kelimeler**

Özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-7 İngilizce, 5-7 Türkçe anahtar kelime yer almalıdır.

### **Ana Metin**

Nicel ve nitel çalışmalar Giriş, Yöntem, Bulgular ve Tartışma bölümlerini içermelidir. Derleme türü çalışmalar problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucunun metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

### **Dipnot**

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 10 punto, tek satır aralığında olmalıdır. Dipnot numarası ile ilk sözcük arasında bir boşluk bırakılarak, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 0,3 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Dipnotta İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

### **Kaynakça**

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 12 Punto, satır aralığı **Önce: 0, Sonra: 6 nk**, tek satır aralığı şeklinde ayarlanmalıdır. Kaynakçada eserin ilk satırı, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından, **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 1,25 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Kaynakçada İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

### **Summary**

Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce

makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

## **BAŞLIK SİSTEMİ**

### **Temel Başlıklar**

Çalışmanın başlığı büyük harflerle ortalı ve bold yazılmalıdır.

### **Birinci Düzey Başlık**

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **BÜYÜK HARF ve Bold yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılmalıdır.

### **İkinci Düzey Başlık**

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **Küçük Harf ve Bold; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

### **Üçüncü Düzey Başlık**

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), ***Küçük Harf, Bold ve İtalik; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.*** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

### **Dördüncü Düzey Başlık**

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), *italik, yalnızca başlığın ilk harfi büyük yazılmalıdır.* Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmamalıdır.

Beş düzeyden daha fazla başlık oluşturulması önerilmemektedir.

### **Tablo ve Şekil Başlıkları**

Tablo ve şekillerin başlıklandırılmasında “Tablo” veya “Şekil” ibaresi

kullanılmalıdır. Grafik, çizelge, çizim, harita, fotoğraf ve resimler şekil olarak değerlendirilmektedir.

Başlıklarımda ardışık sayılar kullanılmalı ve iki nokta konulduktan sonra açıklayıcı ifade yazılmalıdır. Kullanılan başlıklar, dipnot ile aynı yazı tipi boyutunda olmalı ve satır girintisi olmamalıdır. Tablo ve şekil başlıklarında her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır.

### **Örnek:**

Tablo 1: Dindarlık-Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Değerleri)

- ❖ Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak:” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
- ❖ Tabloların gösteriminde sadece üst ve alt kenarlıklar kullanılmalıdır. Üst ve alt kenarlıklar 1½ nk oranında düz çizgi şeklinde olmalıdır. Tablo içerisindeki başlık satırı ise 1 nk oranında ve bold (kalın) olmalıdır.
- ❖ Daha detaylı bilgi için İsnad Atf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

### **İSNAD ATIF 2. Edisyon (Dipnotlu) GENEL İLKELER**

- ❖ Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgöl* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır.
- ❖ İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

**Örnek:** Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

- ❖ Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

**Örnek:** Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

- ❖ Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır.
- ❖ Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz.
- ❖ Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

**Örnek:** Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

- ❖ Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz.
- ❖ Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

**Örnek:** Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

- ❖ Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

Hatalı Kullanım: V/11                      Doğru Kullanım: 5/11

- ❖ İki kısımdan müteşekkil ciltleri olan eserlerin ciltlerinin kısım numaraları, parantez içinde belirtilir.

**Örnek:** *el-Muğnî* 6(1)/33-34; *el-Muğnî* 6(2)/121; *MEB İslam Ansiklopedisi* 5(1)/13.

- ❖ Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/)



kullanılır.

**Örnek:** *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

- ❖ Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım” şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir. Eserin ilk baskısının “1. Basım” şeklinde belirtilmesine gerek yoktur.

**Örnek:** Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- ❖ Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

**İlk kullanıma örnek:** Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille li-kavâ’idi’t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma‘hedü’l-almânî li’l-Ebhâsi’l-Şarkiyye, 2011), 2/143.

**İkinci kullanıma örnek:** Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 2/143.

- ❖ Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift tırnak içinde yazılır.
- ❖ Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

**Örnek:** Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

- ❖ İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez

işaretinden önce virgöl kullanılmaz.

**Örnek:**

**Hatalı Kullanım:** Halil İncılık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

**Doğru Kullanım:** Halil İncılık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

- ❖ Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.
- ❖ Kitap, Kitap Bölümü, Makale, Sözlük, Matbu Eser, Kitap Bölümü, İnternet Kaynakları ..vs kaynaklar yazım stilleri ve örnekleri için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

